

# INTRODUCCIÓN

Inmaculada Blasco  
Universidad de La Laguna

El propósito del presente dossier, que lleva por título «Mujeres y religiones. Desafíos para el feminismo actual», es el de invitar a la reflexión en torno a la relación entre mujeres y religiones desde nuevas coordenadas. Reconocemos, en tanto que coordinadoras, que la producción académica acerca de dicha cuestión se ha multiplicado en este joven siglo, y que resulta casi imposible tener presentes todas las aportaciones realizadas recientemente en este campo por parte de feministas estudiosas de la religión. Asimismo, somos conscientes de que se han realizado enormes y valiosos esfuerzos en la línea de recopilar trabajos y sistematizar interpretaciones<sup>1</sup>. Pero, lejos de pretender ofrecer una relación exhaustiva y descriptiva de dichas aportaciones, el sentido de este dossier y de la introducción que lo acompaña radica en presentar algunas de las líneas interpretativas más recientes y novedosas, e incluso desafiantes para nuestras convicciones, presumiblemente sólidas, acerca de la cuestión tratada, e ilustrarlas con una selección de trabajos concretos de diferente carácter y enfoque disciplinar<sup>2</sup>. De esta manera, esperamos cumplir uno de los objetivos fundamentales que nos planteamos en el origen de este proyecto: dar a conocer al público de habla hispana los trabajos de algunas de las más destacadas estudiosas de la relación entre mujeres y religión, y acercarlo, en consecuencia, a la discusión y a los desafíos que estas académicas plantean actualmente a la sociedad occidental —y al feminismo en particular— con sus reflexiones.

Hasta muy recientemente, los estudios feministas habían interpretado, de manera mayoritaria, que las religiones constituían sistemas de pensamiento e instituciones fundamentalmente patriarcales, que habían servido para la dominación de las mujeres y habían frenado cualquier intento de mejora de la situación de las mismas, así como la igualdad de género. Una explicación muy generalizada consistía en que éstas habían internalizado las normas patriarcales implícitas en cualquiera

---

<sup>1</sup> En el ámbito hispano-hablante, véase L. SERRANO-NIZA y B. HERNÁNDEZ PÉREZ (eds.), *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*. Santa Cruz de Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones Idea, 2008; y en el anglosajón, E.A. CASTELLI (ed.), *Women, Gender, Religion: A Reader*. Nueva York, Palgrave, 2001, y D.M. JUSCHKA (ed.), *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. Londres y Nueva York, Continuum, 2001.

<sup>2</sup> Un balance reciente en el que se expone la compleja relación entre mujeres y religión, así como las implicaciones que esta última tiene para las relaciones de género, puede seguirse a través de la discusión entre J. CASANOVA y A. PHILLIPS, «A debate on the public role of religion and its social and gender implications», en *Gender and Development Programme Paper Number 5* (15 septiembre 2009), Ginebra, United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), y véanse sus bibliografías para publicaciones adicionales en la última década.

de las religiones a través de la socialización. Desde esta perspectiva, frente a otros asuntos referentes a la liberación femenina, el interés por el estudio de tal vínculo había sido no sólo reduccionista sino también minoritario<sup>3</sup>.

En la década de los ochenta, al hilo de nuevos planteamientos que calaron en diferentes disciplinas académicas y que respondían a un interés más general por los modos en que opera la acción humana dentro de las estructuras de subordinación, se trató de entender cómo las mujeres se resisten al orden masculino dominante mediante la subversión de los significados hegemónicos de las prácticas culturales y su resignificación en razón de «intereses propios»<sup>4</sup>. Estos nuevos planteamientos consideraban que la interpretación tradicional no ofrecía respuestas a las nuevas preguntas que la atención al protagonismo femenino suscitaba: ¿Cómo analizar el hecho de que para muchas mujeres la religión había podido significar un espacio de «consuelo», incluso de «liberación», o simplemente el hecho de que la religión constituía un elemento central en la vida e identidad de muchas mujeres? ¿Acaso afirmar que las mujeres eran víctimas de la dominación patriarcal-religiosa no suponía, en definitiva, negar su capacidad de acción, su protagonismo, así como elidir las vías, a veces indirectas, de resistencia «pasiva»?

Siguiendo la interpretación clásica que entendía la religión como un sistema de dominación patriarcal sin fisuras, las mujeres adolecían de una especie de falsa conciencia, que las hacía sentirse seducidas por los mismos mecanismos que las subyugaban. Ante esto, las nuevas interpretaciones se mostraron especialmente críticas, pues la noción de protagonismo femenino implícita en dicho análisis suponía a las mujeres despojadas de cualquier subjetividad activa, y las esencializaba y victimizaba en el sentido de concebirlas como especialmente manipulables por los

---

<sup>3</sup> J. PLASKOW, «We are also your sisters: The development of Women's Studies in religion». *Women's Studies Quarterly*, vol. 25, núm. 1-2 (1997), pp. 199-211 y M. MORENO, «Mujeres y religiosidad en la España contemporánea», en S. CAPORALE BIZZINI y N. MONTESINOS SÁNCHEZ (eds.), *Reflexiones en torno al género. La mujer como sujeto de discurso*. Alicante, Universidad de Alicante, 2001, pp. 27-45.

<sup>4</sup> Puede apreciarse en el estudio de las diferentes religiones: para el judaísmo, J. PLASKOW, *op. cit.*; para el catolicismo, A.M. SOHN, «Les femmes catholiques et la vie publique en France (1900-1930)», en M.-C. PASQUIER *et al.*, *Stratégies des femmes*, París, Tierce, 1984, pp. 97-120; E. FOX-GENOVESE, «Religion, meaning, and identity in women's writing». *Common Knowledge*, vol. 14, núm. 1 (2008), pp. 16-28; I. TURÍN, *Femmes et religieuses en XIXe siècle. Le féminisme «en religion»*. París, Nouvelle Cité, 1989, e I. BLASCO, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003. Para el islam, L. ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1986, y L. ABU-LUGHOD (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Chichester y Princeton, Princeton University Press, 1998; S. DAVIS, *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*. Cambridge (MA), Schenkman, 1983; E. FERNEA (ed.), *Women and Family in the Middle East: New Voices of Change*. Austin, University of Texas Press, 1985; U. WIKAN, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Chicago, University of Chicago Press, 1991. Véase también H. MOGHISSI (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. 3 vols, Londres y Nueva York, Routledge, 2005, que proporcionan una amplia selección de obras destacadas sobre temas relacionados con las mujeres y la religión musulmana.



dogmas y las instituciones religiosas<sup>5</sup>. Una alternativa propuesta a esta explicación por los que privilegiaban la capacidad de acción y decisión de las mujeres ha consistido en analizar las tradiciones religiosas como un conjunto de recursos conceptuales que se ponen a disposición de las mujeres y que posibilitan el despliegue de prácticas que, a su vez, son susceptibles de reorientar y recodificar tales recursos de acuerdo con unos supuestos «intereses propios» de las mujeres<sup>6</sup>. Según Saba Mahmood, una vez surgido este interés por localizar la acción de las mujeres, se produjo un desarrollo y una complejización de los debates sobre género, principalmente en las sociedades no occidentales y a otros momentos históricos, que fue más allá de los registros simplistas de subordinación y patriarcado; en definitiva, se buscó complejizar la interpretación sobre la relación entre mujeres y religión. Sin dejar de afirmar que las religiones son siempre sistemas patriarcales, dicha complejización se manifestó en la búsqueda de fisuras en los mismos, y de cómo las mujeres contribuyen, a veces de manera muy cotidiana o aparentemente insignificante, a erosionar y reformular dichos sistemas de dominación.

Parte de los trabajos de este dossier se sitúan en esta última línea de interpretación de la relación entre mujeres y religión, que podemos denominar de recuperación de la agencia femenina y de evitación del reduccionismo de la explicación fundamentada en la opresión. Así, Manuela Marín analiza, a través de los textos del jurista del islam medieval, al-Burzulī, cuáles fueron las normas y expectativas sociales imperantes sobre hombres y mujeres. Pero además, imagina en qué medida, espacios y actuaciones de género socialmente aceptables llegaron a convertirse en lugares y prácticas potencialmente peligrosos para la imaginación masculina en tanto en cuanto fueron resignificados como espacios disponibles para las mujeres. Por

---

<sup>5</sup> Esta crítica puede seguirse en el primer capítulo de S. MAHMOOD, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Oxford y Princeton, Princeton University Press, 2005. También en la discusión mantenida por diferentes especialistas en el dossier titulado «Gender, Christianity, and feminist historiography». *Journal of Religion*, vol. 84, núm. 4 (2004), donde destacan los artículos de A. HOLLYWOOD, «Gender, agency, and the divine in religious historiography», pp. 514-528; S. MAHMOOD, «Women's agency within feminist historiography», pp. 573-579, y U. STRASSER, «Early nuns and the feminist politics of religion», pp. 529-554. Desde una perspectiva histórica, y sobre catolicismo, I. BLASCO, «Ciudadanía y militancia católica femenina en la España de los años veinte». *Ayer*, vol. 57, núm. 1 (2005), pp. 223-246.

<sup>6</sup> Puede apreciarse en estudios históricos como el de J.F. MCMILLAN, «Women and social Catholicism in late nineteenth and early twentieth-century France», en W.J. SHEILS y D. WOOD (eds.), *Women in the Church (Studies in Church History XXVII)*. Oxford, Blackwell, 1990, pp. 467-480. Ejemplos dentro del contexto musulmán son, entre otros, J. BODDY, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zār Cult in Northern Sudan*. Madison, University of Wisconsin Press, 1989, y M. HEGLAND, «Flagellation and fundamentalism: (Trans)forming meaning, identity, and gender through Pakistani women's rituals of mourning». *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 2 (1998), pp. 240-66. Para un argumento similar en el contexto de los movimientos cristianos evangélicos, véase E. BRUSCO, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin, University of Texas Press, 1995, y J. STACEY, *Brave New families: Stories of Domestic Upheaval in Late-Twentieth-Century America, with a New Preface*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1998 (1ª ed. 1990, Nueva York, Basic Books).

medio del análisis de textos legales islámicos de época medieval (en concreto, de la colección de *fatawa* (respuestas legales) compilada por el tunecino al-Burzulī), Marín examina el lugar de las mujeres y las posibilidades que se abrieron para su implicación en la administración de justicia —incluyendo las cárceles— así como el control sobre la difusión del saber entre las mujeres. El hecho de que se desarrollara un sistema normativo articulado por los miedos y resistencia a la presencia femenina en determinados espacios y actividades es síntoma, para Marín, de la existencia de unas prácticas sociales que desafiaron dichas imposiciones socio-religiosas. La agencia de las mujeres, en este caso, se vislumbra a partir de los temores masculinos a determinadas formas de actuación, conocimiento y sexualidad de las mujeres.

Por otra parte, el análisis de Gloria Comesaña destaca el potencial crítico de la obra de la teóloga feminista Ivone de Gebara para reformular la ortodoxia católica desde un enfoque ecofeminista. A través de un análisis de carácter filosófico de algunos de sus trabajos más destacados (principalmente, de sus libros *Intuiciones ecofeministas* y *El rostro oculto del mal*), Comesaña interpreta su ecofeminismo como una postura política crítica con la epistemología patriarcal que subyace a la teología tradicional, a la que su propuesta epistemológica ecofeminista ofrece una alternativa. Gebara encarna, en sí misma, el deseo de transformar la religión a través de su activismo crítico, tanto en el terreno personal como en el académico. Representa —y así es interpretada por Comesaña— la capacidad de las mujeres religiosas para subvertir las normas diseñadas por la institución eclesiástica, así como el empeño por reformular y redefinir los fundamentos epistemológicos de la teología católica.

Por último, Margot Badran nos ofrece su más reciente descripción y análisis del feminismo islámico, que esperamos pueda contribuir no solo al mejor conocimiento de dicho movimiento, sino a aclarar y hacer más complejas las visiones que sobre el mismo imperan entre el público hispanohablante<sup>7</sup>. En cierto modo, Badran también se sitúa en esta línea de rescate del protagonismo femenino en la medida en que recoge las pretensiones del feminismo islámico de convertir al islam en una religión compatible con la igualdad de género. Se trata de un nuevo feminismo que, a

---

<sup>7</sup> Hay que reconocer, y Badran misma lo hace, el esfuerzo realizado por algunos círculos de académicos y activistas en España por difundir el feminismo islámico, específicamente los Congresos Internacionales de Feminismo Islámico (organizados por la Junta Islámica Catalana en Barcelona los años 2005, 2006, y 2008, y en Madrid en 2010; véase al respecto [feminismeislamic.org/es](http://feminismeislamic.org/es)). La intervención de Margot Badran en el Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico (2006) titulada «El feminismo islámico en el nuevo Mediterráneo» fue posteriormente publicada en *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Barcelona, Oozebap, 2008. Otros trabajos de Badran en torno al tema incluyen *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Chichester y Princeton, Princeton University Press, 1995; con Miriam Cooke (eds.), *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2ª ed. 2004 (1ª ed. 1990); y *Feminism beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam*. Nueva Delhi, Global Media Publications, 2007. Badran presenta la reciente exposición de las características del feminismo islámico elaborada por R. PEPICELLI (ed.), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*. Roma, Carocci, 2010.

través de una nueva exégesis del Corán, está transformando, según afirma Badran, «la ficción del islam patriarcal». Para las feministas islamistas —y Badran respalda esta afirmación— el Corán contiene un mensaje de igualdad fundamental entre hombres y mujeres como seres humanos. Nuevamente, mujeres creyentes, e incluso militantes religiosas, aparecen desafiando las normativas religiosas y planteando una resistencia a las imposiciones de género que las mismas contienen, por medio de la reinterpretación de los textos de autoridad religiosos (en este caso el Corán) y la deslegitimación como no coránicos de dichos, leyes musulmanas y prácticas guiadas por fundamentos patriarcales, como la de negar el acceso de las mujeres a las profesiones y al espacio de las mezquitas. Quizás uno de los aspectos más interesantes del feminismo islámico es que nos invita a repensar el concepto de feminismo tal y como ha sido definido a partir de experiencias occidentales, y desafía dicotomías arraigadas en el pensamiento liberal occidental, como este-oeste, público-privado, secular-religioso.

En los últimos años, han aparecido visiones críticas con esta línea interpretativa que hemos denominado de «protagonismo femenino». Una de las autoras que más ha contribuido a la renovación de los términos del debate en torno a la relación entre mujeres y religión, en la medida en que sus trabajos resultan especialmente sólidos y polémicos, ha sido Saba Mahmood<sup>8</sup>. Ante la imposibilidad de explicar convincentemente las claves del movimiento de mujeres de las mezquitas en el Egipto contemporáneo (para el cual no encuentra explicaciones adecuadas), Mahmood desarrolla una fundamentada y radical crítica a las interpretaciones existentes y apuesta por la búsqueda de herramientas que sirvan para preguntarnos de una manera distinta sobre la participación de las mujeres en el movimiento islamista. Pero la fuerza del trabajo de Mahmood radica en la profundidad teórica que alcanza su indagación y en el cuestionamiento radical de los patrones conceptuales en los que se fundamentan los modelos teóricos de raíz liberal-occidental.

Lo que esta antropóloga cuestiona en los estudios anteriores es que convierten cualquier protagonismo femenino en resistencia, y que mantienen incólume una noción de mujer esencializada, en el sentido de que presuponen que todas las mujeres poseen un deseo innato de liberarse de las imposiciones patriarcales. Mahmood sostiene que, incluso en los casos en los que es difícil localizar una acción feminista explícita, hay una tendencia entre los/as estudiosos/as a buscar expresiones y situaciones de resistencia que puedan sugerir un desafío a la dominación. La acción, en este tipo de análisis, se entiende como la capacidad de llevar a cabo los propios intereses en contra del peso de la costumbre, la tradición, la voluntad trascendental, u otros obstáculos (individuales o colectivos). Así, el deseo humanista de autonomía y

---

<sup>8</sup> S. MAHMOOD, *op. cit.*, 2005. [El primer capítulo de esta obra, *Politics of Piety*, ha sido traducida al castellano para *Alcores (Revista de Historia Contemporánea)* de próxima aparición] y «Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic Revival». *Cultural Anthropology*, vol. 6, núm. 2 (2001), pp. 202-36 (traducida como «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto», en L. SUÁREZ NAVAZ y R.A. HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra, 2008, pp. 165-221).

libre expresión constituye el sustrato a partir del cual se produciría un acto de resistencia cuando las condiciones lo permitieran. En definitiva, estos estudios no problematizan la universalidad del deseo de liberación de toda relación de subordinación y —en el caso de las mujeres— de las estructuras de dominación masculina, algo clave para el pensamiento liberal y racionalista. Para su trabajo empírico sobre el movimiento de mujeres de las mezquitas en el Cairo, la noción de acción humana como la que sostiene el pensamiento feminista, que radica en la autonomía moral y política del sujeto, resulta poco adecuada porque desvirtúa el sentido y carácter del movimiento.

Los estudios de Mahmood han supuesto un giro fundamental en el sentido de la investigación, al cuestionar las bases teóricas y conceptuales que guían a la investigación feminista, en tanto que producto de un pensamiento liberal-occidental que se ha mostrado como universal sin serlo. Una parte esencial de su trabajo consiste en prestar atención a los retos que los movimientos de mujeres islamistas plantean al pensamiento feminista (así como al sustrato liberal del cual forma parte). En palabras de la autora:

Trato también de poner a este material a dialogar con los supuestos normativos liberales sobre la naturaleza humana [...] tales como la creencia de que todos los seres humanos tienen un deseo innato de libertad, que todos de alguna manera intentan afirmar su autonomía cuando se les permite hacerlo, que la acción humana se constituye principalmente mediante actos que desafían las normas sociales y no por aquellos que las reafirman, y así sucesivamente. Así, mis esquemas etnográficos sostendrán una breve disertación con y en contra de las categorías de análisis claves del pensamiento liberal, ya que dichos conceptos dan sustento a varias tendencias dentro de la teoría feminista a través de los cuales abordan el tipo de movimientos que a mí me interesan<sup>9</sup>.

La conexión más explícita del trabajo de Mahmood con el de Joan Scott (una parte del cual ofrecemos en este dossier) consiste en revertir la pregunta clásica de ¿cómo interpretamos a las mujeres de otras religiones y culturas o momentos históricos? por ¿cómo puede incidir en nuestra forma de ver el mundo —y en los fundamentos conceptuales del pensamiento feminista— esas prácticas diferentes a las nuestras?<sup>10</sup>. El capítulo de Joan W. Scott traducido para este dossier parece guiado por la pregunta de en qué medida el análisis de los otros nos ayuda a ver las deficiencias en un sistema de género occidental, el del republicanismo, que se presenta como más igualitario que otros. Scott pone de relieve cuestiones no resueltas en torno a la defensa de la *laïcité* que la querrela en torno al pañuelo en la cabeza en las escuelas públicas ha suscitado en Francia. Así, las distintas argumentaciones sobre el velo y su legislación no pueden reclamar la igualdad de los sexos sin tropezar

---

<sup>9</sup> S. MAHMOOD, *op. cit.*, 2005, p. 5, en traducción de Blanca Divassón Mendivil para *Alcores (Revista de Historia Contemporánea)*, de próxima aparición.

<sup>10</sup> «¿Cómo deberían informar los asuntos históricos y culturales concretos a los análisis y a las políticas feministas?», se pregunta Mahmood, *ibidem*, p. 1.

con el dilema de la diferencia sexual todavía vigente dentro del discurso universal del republicanismo francés. A lo largo de la exposición de las diferentes argumentaciones que sobre el velo ha emitido la opinión pública francesa, Scott elabora un agudo análisis que huye de emitir valoraciones acerca de sistemas de género y sexualidad no occidentales (lo que llama sistema «tapado») guiados por un criterio de superioridad occidental, para centrarse en las contradicciones inherentes al modelo de sexualidad francés («descubierto»). El ideal de igualdad de género del republicanismo francés topa constantemente con la imposibilidad de superar una diferencia sexual que ha constituido históricamente el sustrato para su propia existencia.

Con un tono más polémico Amy Hollywood, destacada experta en mujeres y religión en la Edad Media, subraya el fracaso del feminismo a la hora de entender por qué y en qué medida la religión es importante para las mujeres. En respuesta a la influyente columnista y feminista Katha Pollit, Hollywood desvela algunas de las consecuencias de la equiparación de fundamentalismo y opresión de las mujeres, entre otras, la de eludir en los análisis la implicación estadounidense como propulsor —si bien implícitamente— de las condiciones miserables bajo las cuales vivían las mujeres en Afganistán antes del 11-S, y la de utilizar el término «fundamentalismo islámico» para explicar y justificar la intervención militar explícita de EEUU en Afganistán después del 11-S.

En la segunda parte de su artículo, Hollywood presenta una propuesta alternativa de análisis de la acción de las mujeres creyentes, que atiende a la formación de subjetividades a través de la práctica corporal. Su énfasis en el poder constitutivo de las prácticas y en las potencialidades de los trabajos de Marcel Mauss y Talal Asad en este sentido debe ser especialmente subrayado, pues apunta a que las diferencias entre nosotras —feministas fundamentalmente seculares de nuestra «provincia» occidental— y las mujeres creyentes no son solo consecuencia de formas de ver el mundo y a las mujeres dentro de él sino que «reflejan modos de ser profundamente corporeizados, emociones, y creencias». Centrar nuestra mirada en el carácter aprendido de los modos de ser de los otros, como hemos hecho hasta ahora, no parece suficiente si nuestro objetivo es abrir espacios para el entendimiento de la diferencia. Hollywood nos invita al radical desafío de ser capaces de reconocer la naturaleza aprendida de nuestro propio modo de ser y estar en el mundo, y así tomar conciencia de lo que nos impide alcanzar un reconocimiento del significado de la mujer creyente, no-identificable o casi no-identificable dentro de nuestras propias convicciones. Saba Mahmood, cada vez más el eje referencial de la problemática mujeres y religiones, ofrece unas palabras prometedoras diciéndonos que la crítica es especialmente efectiva cuando «deja abierta la posibilidad de que podamos ser reconstruidos en el proceso de comprometernos con otra visión del mundo, que podamos llegar a aprender cosas que no sabíamos antes de que contrajésemos tal compromiso. Esto requiere que, de forma ocasional, dirijamos la mirada crítica hacia nosotros mismos, para dejar abierta la posibilidad de reconstruirnos a través de un encuentro con el otro»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

# DERECHO ISLÁMICO MEDIEVAL Y FRONTERAS DE GÉNERO: REFLEXIONES SOBRE TEXTOS DE AL-BURZULĪ (M. 841/1438)

Manuela Marín  
CSIC, Madrid

## RESUMEN

Los textos legales islámicos de época medieval tienen un gran valor documental para la historia social y, más específicamente, para la historia de género. En este trabajo, se ha seleccionado como estudio de caso la colección de *fatāwā* (respuestas legales) compilada por el tunecino al-Burzulī. Se hace un examen especial de tres cuestiones: el lugar de las mujeres en la administración de justicia y en las cárceles; el conflicto entre normas religiosas y prácticas sociales, ejemplificado en el caso de los baños públicos; y, finalmente, el control sobre la difusión del saber entre las mujeres.

PALABRAS CLAVE: textos legales, Islam medieval, relaciones de género, espacios públicos.

## ABSTRACT

«Medieval Islamic law and gender frontiers: Reflections on al-Burzulī's texts (m. 841-1438)». Medieval Islamic legal texts are of great documentary value for social history and especially so for gender history. The collection of *fatāwā* (legal responses) compiled by the Tunisian al-Burzulī has been selected as a case-study for the definition of gender boundaries in urban spaces. This article provides a particular examination of three questions: the place of women in the administration of justice and in prisons; the conflict between religious normative and social practice, exemplified in the case of public bath-houses; and, finally, the control over the dissemination of knowledge among women.

KEY WORDS: legal texts, medieval Islam, gender relations, public spaces.

## LAS FUENTES JURÍDICAS ISLÁMICAS Y SU IMPORTANCIA PARA LA HISTORIA DE LAS MUJERES

El mundo histórico que conocemos como «árabo-islámico» y que se define, desde el siglo VII de la era cristiana, por la revelación divina recibida por el profeta Mahoma en forma de palabra oída y luego puesta por escrito (el Corán), tiene una de sus bases ideológicas más fundamentales en el concepto de justicia. Hasta tal



punto esto es así, que para muchos observadores exteriores, el islam es, ante todo, una religión indisolublemente unida a la observancia de preceptos legales, que rigen tanto la relación de las personas con Dios como la que establecen entre sí como miembros de una sociedad islámica. En la actualidad, puede reconocerse esta íntima conexión en el nombre de determinados partidos políticos de corte islamista más o menos pronunciado, que incluyen en su nombre la denominación «justicia» como parte del mensaje dirigido a sus potenciales votantes<sup>1</sup>.

Desde época muy temprana en la historia del islam, la literatura de carácter jurídico conoció, desde luego, un florecimiento extraordinario. Con altibajos debidos a las cambiantes circunstancias históricas, puede afirmarse que de la inmensa producción escrita por los sabios musulmanes de todos los tiempos, los temas relacionados con el corpus legal y sus aplicaciones prácticas sólo van a la zaga de la exégesis coránica y los tratados sobre la Tradición Profética (los textos que recogen los dichos y hechos de Mahoma). Indisolublemente unida a estos dos últimos, puesto que ambos constituyen fuentes de derecho, la literatura jurídica islámica se ha ido consolidando, a lo largo de los siglos, como un repertorio documental de primera importancia para el conocimiento de la evolución histórica de las sociedades islámicas.

Esta literatura jurídica se desarrolló en un amplio repertorio de subgéneros: desde la compilación normativa y el estudio de las fuentes del derecho a los tratados sobre la correcta redacción de documentos legales, pasando por las colecciones de sentencias, casos específicos y consultas a juristas de prestigio, cuyas respuestas se iban incorporando al cuerpo de la construcción de la ley<sup>2</sup>. Pues no ha de olvidarse que el derecho islámico, en su formulación clásica, es sobre todo un esfuerzo jurisprudencial que, por ello mismo, acoge una a menudo notable diversidad de opiniones y, en todo caso, un extraordinario arco de matices interpretativos. Téngase en cuenta, por otra parte, que los textos de carácter jurídico se ocupan, sea cual sea su engarce en el repertorio de subgéneros que se acaba de indicar de manera muy somera, tanto de las relaciones de los musulmanes con Dios (es decir, todo lo relativo a cuestiones de culto, ritual y creencias), como a las relaciones de los musulmanes entre sí, lo que abarca todo el conjunto de la vida social, económica y política.

La utilización de este acervo documental para la historia de las mujeres musulmanas no es nueva, pero se ha ido acentuando conforme esa historia adquiría un espacio propio, tanto en los ámbitos académicos occidentales como en los del mundo árabe-islámico. Daré dos ejemplos recientes de estudios basados en textos legales que muestran hasta qué punto pueden utilizarse para comprender mejor la

---

<sup>1</sup> Así, el Partido de la Justicia y el Desarrollo, de Turquía; el Partido Islámico de la Justicia, de Afganistán; o el Partido de la Justicia y el Desarrollo, de Marruecos.

<sup>2</sup> M. ARCAS CAMPOY, «Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus», en J.P. LÁZARO (ed.), *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de ciencias históricas. «Historia, ciencia y sociedad»*. Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), 1992, pp. 31-50, y M.J. VIGUERA, «En torno a las fuentes jurídicas de al-Andalus», en *Actes du Congrès sur la civilisation d'al-Andalus dans le temps et dans l'espace*. al-Muḥammadiya, Université Hassan II, 1993, pp. 71-78.

posición de las mujeres en las sociedades islámicas medievales, partiendo de fuentes jurídicas muy diferentes entre sí.

El primero de ellos, debido a Maya Shatzmiller<sup>3</sup>, se basa en un conjunto de documentos granadinos de archivo del siglo xv, de los muy escasos que han llegado hasta nuestros días de toda la historia de al-Ándalus. A diferencia de la Europa medieval, el mundo islámico de ese periodo —no sólo al-Ándalus— sufre de una escasez casi total de documentos de archivo, que se supone son retrato fiel de la sociedad de la que proceden, puesto que no han pasado por el filtro distorsionador de los autores de crónicas históricas (a los que siempre se acusa de ser leales representantes del poder político) o de otros géneros de la escritura medieval, todos ellos marcados por la subjetividad de sus autores.

Los documentos utilizados por Shatzmiller le han permitido estudiar la aplicación de los derechos de propiedad de las mujeres granadinas en la segunda mitad del siglo xv y hasta qué punto las provisiones teóricas de la ley se ponían en práctica; su conclusión es que las normas legales que garantizaban los derechos económicos de las mujeres se cumplían de forma general, convirtiéndolas en miembros activos de las transacciones económicas y protegiendo su estatus dentro de la familia y especialmente dentro de su relación conyugal.

Muy diferente es el segundo de los ejemplos a que me quiero referir aquí. Se trata de un estudio sobre los textos legales normativos de la época de formación del islam, que se centra en las normas jurídicas que fueron regulando la vida de las mujeres en su entorno familiar. Como dice su autora, Susan A. Spector, lo que se esperaba de las mujeres en ese tiempo es que se casaran, de manera que su papel como esposas es lo que más preocupaba a los juristas<sup>4</sup>; cuestiones como el matrimonio y el divorcio son, por tanto, las que componen el grueso de la investigación de Spector, que recompone el panorama de las diversas opiniones de los juristas al respecto en el periodo formativo del derecho islámico. También dedica, sin embargo, un último capítulo de su trabajo a lo que denomina «Women's lives», una especie de reunión de temas misceláneos tratados en sus fuentes, tales como las relaciones conyugales, la custodia de los hijos, la definición de las partes pudendas y por tanto ocultables, la capacidad de las mujeres de ser testigos legales, su práctica de la peregrinación a La Meca, es decir, un conjunto de normas que regulaba, más allá de sus relaciones familiares pero también en ellas, la presencia de las mujeres en el ámbito social.

Se trata, por tanto, de dos ejemplos significativos de la utilización de fuentes de carácter legal: por un lado (Shatzmiller), la investigación se basa en documentos «reales», es decir, en testimonios de transacciones de toda clase cuya traslación a lo escrito actuaba en la vida de mujeres concretas y daba constancia de sus decisiones

---

<sup>3</sup> M. SHATZMILLER, *Her Day in Court: Women's Property Rights in Fifteenth-Century Granada*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007.

<sup>4</sup> S.A. SPECTOR, *Women in Classical Islamic Law: A Survey of the Sources*. Leiden y Boston, Brill, 2010.



personales o de las que otros tomaban y que las afectaban muy directamente. Por otra parte (Spectorsky) se procede a comparar y analizar las opiniones de los juristas del periodo formativo del islam respecto a lo que debía ser el papel social y religioso de las mujeres, opiniones que tomaban fuerza de ley debido a la autoridad de quienes las emitían, en éstas como en otras cuestiones. No es difícil reconocer el vínculo íntimo establecido entre la esfera teórica de la elaboración del marco jurídico y su puesta en práctica en forma de aplicaciones legales, como los documentos notariales<sup>5</sup>. Para el historiador de las ideas, primará el examen de la primera clase de fuentes, mientras que la segunda resultará más provechosa a quien historia la vida social<sup>6</sup>, aunque ninguno de ellos pueda permitirse prescindir de la perspectiva del otro.

A los dos ejemplos aquí mencionados de historiografía de género basada en fuentes jurídicas podrían añadirse muchos otros estudios monográficos, que han ido rescatando, de una masa escrita de muy considerables dimensiones, un considerable abanico de datos que, convenientemente analizados e interpretados, están contribuyendo a que la historia de las mujeres en el mundo islámico medieval haya hecho considerables progresos en tiempos recientes<sup>7</sup>. A todo ello quisiera contribuir con las páginas que siguen, en las que me ocuparé de la obra del jurista norteafricano al-Burzulī.

## LAS COLECCIONES DE CONSULTAS JURÍDICAS Y LA OBRA DE AL-BURZULĪ

Uno de los subgéneros jurídicos islámicos más interesantes para el historiador está constituido por la colección de «preguntas y respuestas» que se dirigen a un jurisconsulto (*mufṭī*). No es éste el lugar para recomponer la formación y desarrollo de esta clase de textos; bastará para mi propósito explicar que los muftís o jurisconsultos eran juristas de prestigio a quienes se dirigían tanto miembros del aparato judicial como musulmanes de cualquier otra procedencia, buscando «respuesta» a su «pregunta» o consulta, que podía abarcar un amplísimo abanico de temas. Sin tener fuerza legal ejecutiva de forma inmediata, la «respuesta» (fetua) del juriscon-

---

<sup>5</sup> J.A. WAKIN (ed.), *The Function of Documents in Islamic Law*. Albany, State University of New York Press, 1972.

<sup>6</sup> F.J. AGUIRRE SÁDABA, «Notas acerca de la proyección de los '*kutub al-waṭā'iq*' en el estudio social y económico de al-Andalus». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, vol. 49 (2000), pp. 3-30.

<sup>7</sup> Para limitarme al ámbito del islam medieval occidental (al-Ándalus y el Mágreb) y a aportaciones de investigadoras españolas, señalaré alguno de los trabajos de A. ZOMENO, *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África: estudios sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2000, y de C. de la PUENTE, «Juridical sources for the study of women: Limitations of the female's capacity to act according to Māliki law», en M. MARÍN y R. DEGUILHEM (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, Londres y Nueva York, Tauris, 2002, pp. 95-110.

sulto podía influir en las decisiones legales, se incorporaba al acervo jurídico y constituía en todo caso un precedente que se podía aducir por parte de los jueces a la hora de dictar sentencia<sup>8</sup>.

En el Occidente islámico medieval se han conservado las colecciones de «respuestas» de esta clase debidas a un solo jurista, pero también se hicieron recopilaciones mucho más amplias, que intentaban presentar, para cada tema, toda una relación de opiniones dictadas a lo largo de los siglos. De esta forma se pretendía ofrecer al lector —claramente un profesional de la justicia— un a modo de vademécum que le permitiese tener ante sí una cartografía prácticamente total de las opiniones legales evacuadas ante cualquier cuestión, contrastarlas y elegir entre ellas la que considerase más adecuada al caso que le hubiera sido sometido.

Esta pretensión enciclopédica toma cuerpo (aunque contando con notables antecedentes andalusíes) en la Baja Edad Media norteafricana, y se manifiesta sobre todo en la obra de al-Burzulī (m. 841/1438) y, poco después, en la de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). La de este último ha estado a disposición de los investigadores desde hace tiempo, pero la de al-Burzulī sólo se ha editado hace pocos años<sup>9</sup>. Por esta razón, quizá, la compilación de al-Wanšarīsī ha recibido una mayor atención por parte de los estudiosos del derecho y las sociedades islámicas, para quienes ha constituido una fuente incomparable de informaciones difíciles de obtener a través de otros textos<sup>10</sup>; lo mismo puede decirse, ahora, de al-Burzulī, una vez editada su obra principal, que fue, precisamente, una de las fuentes más importantes de al-Wanšarīsī<sup>11</sup>.

Al-Burzulī nació en al-Qayrawān (en la actual Túnez), donde se educó y estudió ciencias islámicas y especialmente derecho. En un momento de su vida que puede situarse entre 766/1364 y 770/1368 se trasladó a Túnez, la capital de lo que entonces se conocía como Ifrīqiya, donde desarrolló el resto de su vida profesional como muftí y predicador y donde murió en 841/1438. En la evolución de su actividad intelectual debe señalarse su largo discipulazgo con quien era a finales del siglo VIII/XIV el principal jurista mālikí de Ifrīqiya, Ibn ‘Arafa (m. 803/1401), su

---

<sup>8</sup> Sobre todo este proceso, véase M.KH. MASUD, B. MESSICK y D.S. POWERS (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge (MA) y Londres, Harvard University Press, 1996.

<sup>9</sup> M. AL-HABĪB AL-HĪLA (ed.), *Ŷāmi‘ masā’ il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-l-muḥīn wa-l-hukām*. Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002, 7 vols. Desde aquí se cita de la siguiente manera: AL-BURZULĪ, *Ŷāmi‘*.

<sup>10</sup> Ejemplos de ello en M. MĒOUAK, «Appendice bibliographique», en V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi‘ yār d’al Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, pp. 485-494.

<sup>11</sup> Dos ejemplos de la utilización de textos de al-Burzulī en este sentido en R. BASRUR, «Nafaqat al-zawāya wa-umm al-walad min jilāl fatāwā al-Burzulī», en D. LARGUECHE, *Histoire des femmes au Maghreb. Culture matérielle et vie quotidienne*, Túnez, Centre de Publication Universitaire de l’Université de Tunis, 2000, pp. 89-113, y M. MARÍN y R. EL-HOUR, «Captives, children and conversion: a case from late Nasrid Granada». *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 41, núm. 4 (1998), pp. 453-473.



actividad como maestro de cuestiones legales y como muftí en la ciudad de Túnez y su redacción de una obra monumental que, como se ha dicho, constituye una enorme recopilación de opiniones jurídicas de sus predecesores en el ámbito de la escuela malikí de derecho islámico, predominante en todo el norte de África y en al-Ándalus<sup>12</sup>. Es ésta la obra que le hizo famoso y que ha constituido, hasta hoy día, una de las fuentes más importantes para el conocimiento de la teoría y la práctica legales de todo el occidente islámico en la Edad Media, ofreciendo asimismo valiosa información sobre la sociedad de su tiempo<sup>13</sup>.

El *Ŷāmi* de al-Burzulī sigue el orden temático que rige todas las compilaciones legales islámicas, y que divide su atención entre las relaciones del ser humano con Dios (*al-mu'ābadāt*) y las relaciones de los seres humanos entre ellos (*al-mu'āmalāt*). Ni que decir tiene que, dado el carácter universal de este planteamiento, las referencias a las mujeres son innumerables en ésta como en otras obras similares; más presentes en los capítulos dedicados a la vida matrimonial y familiar, como es natural, no dejan de aparecer en cualquier otro de los apartados más generalistas, puesto que eran, al igual que los hombres, miembros de la comunidad musulmana. Si bien no se hace referencia específica a las mujeres en cuestiones relativas, por ejemplo, a las transacciones comerciales, se entiende que a ellas se les aplicarán las mismas normas que a los hombres, puesto que tienen una similar autonomía económica. La diferencia de género se advierte en otras áreas de la vida social regida por normas legales y mucho más señaladamente, en lo que hoy llamaríamos «derecho familiar».

No pretendo, sin embargo, detenerme en este aspecto, que ha dado lugar, como ya he indicado, a toda una serie de publicaciones. Me parece más interesante, ahora y aquí, analizar cómo una obra de las características de la de al-Burzulī, por su carácter enciclopédico y recuperador de tradiciones socio-legales, es capaz de transmitir una amplia imagen de lo que era el horizonte de autores como él, que se consideraban, con razón, como intérpretes de la ortodoxia. Y, en un sentido muy diferente, cómo esas expresiones de idealidad socio-religiosa, perfectamente encarnadas en una tradición escrituraria apoyada en textos de indiscutible autoridad, chocaban (o no) con las prácticas sociales de las mujeres. Ese espacio de conflicto y acomodación se expresa, en la obra de al-Burzulī, a través de sus intervenciones y comentarios ante lo que considera expresiones de un espacio femenino que debe limitarse, suprimirse, y en todo caso, someterse a la autoridad masculina. Si bien es ésta una característica común a la producción ideológica del islam medieval, lo que

<sup>12</sup> Sobre la vida y la obra de al-Burzulī, véase la introducción a la edición de su *Ŷāmi*; H.R. IDRIS, «Al-Burzulī», en P.J. BEARMAN, TH. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL y W.P. HEINRICHS et al. (eds.), *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª edición. 12 vols. Leiden, E.J. Brill, 1960-2005, vol. 1, p. 138; y F. VIDAL CASTRO, «Ahmad al-Waṣārīsi (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida». *Al-Qanṭara*, vol. 12, núm. 2 (1991), pp. 315-352, esp. pp. 341-42.

<sup>13</sup> Así fue considerada y utilizada (aún en forma de manuscrito) por los historiadores arabistas H.R. IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides (Xe-XIIIe siècles)*. 2 vols., París, Adrien-Maisonneuve, 1962, y R. BRUNDSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafšides. Des origines à la fin du XVe siècle*. 2 vols., París, Adrien Maisonneuve, 1940 y 1947.

llama la atención en el caso de al-Burzulī es su personal implicación en las cuestiones relativas a las fronteras de género en la sociedad de su tiempo. A través de sus comentarios sobre esos temas, al-Burzulī se nos aparece como un testigo inapreciable de lo que «debía ser» y lo que «no debía ser». Su descripción de la primera de esas categorías es mucho más detallada que la que ofrece de la segunda; aun así, y como veremos más adelante, le era imprescindible recoger, para ejercer su criterio discriminador, alguna de las características de lo que, para él, eran transgresiones inadmisibles del orden que gobernaba su universo. Como en otros casos de censores moralistas, islámicos o de otras adscripciones religiosas, su relato de lo que «no debía ser» abre una ventana histórica hacia el conocimiento de prácticas usuales, en este caso de las mujeres, que sólo conocemos gracias a que se consideraban dotadas de cierto grado de perversidad.

Pero antes de llegar a ese punto, me detendré en un episodio de la vida de al-Burzulī que muestra, de manera diáfana, cómo su capacidad de experto en derecho islámico tuvo consecuencias en su carrera profesional y cómo supo aprovechar sus contactos entre sus colegas y compañeros de dedicación intelectual para superar el conflicto que le enfrentaba a su propia esposa. Es posiblemente a partir de ese choque personal como pueden entenderse otras de sus opiniones que se verán más adelante, sin que ello nos haga olvidar que la conducta de al-Burzulī en este caso no tenía nada de extraordinaria dentro del ambiente social y religioso de su tiempo.

#### AL-BURZULĪ Y SU TRASLADO A TÚNEZ: UN CONFLICTO CONYUGAL Y LEGAL

El sistema legal islámico clásico, no por ser un producto de una sociedad patriarcal, que lo era, dejó de tener en cuenta los derechos de las mujeres. Aunque sometidas a la sujeción de sus maridos, las mujeres casadas no estaban, dentro de ese sistema, carentes de toda autonomía. Ello se expresaba muy bien en el documento legal que las unía en matrimonio, el «contrato» que habría de regir sus relaciones personales con el esposo que, por otra parte, había sido escogido para ellas dentro de un esquema de relaciones sociales en el que los individuos y especialmente las mujeres, tenían muy poco o nada que decir sobre la elección de su cónyuge, asunto que dependía, al menos entre las clases sociales más acomodadas, de las estrategias matrimoniales establecidas por los grupos familiares.

El contrato matrimonial, dentro de ese marco, venía a regular las relaciones entre los esposos, introduciendo cláusulas legales que concedían a las mujeres un espacio de autonomía personal. Así, por ejemplo, el contrato podía incluir cláusulas que impidieran que en el futuro el marido pudiera contraer otro matrimonio, o que pudiera obligar a la esposa a cambiar de lugar de residencia<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Casos relativos a estas dos cláusulas en Túnez, en época anterior a la de al-Burzulī, en H.R. IDRIS, *op. cit.*, 1962, II, p. 582.



Es así como se comprende el hecho de que al-Burzulī, al tratar en su obra del instrumento legal conocido como «acta de reserva» (*rasm al-istir‘ā*)<sup>15</sup>, decidiera traer a colación un hecho de su vida personal, para ejemplificar el uso de esa clase de documentos.

El asunto, tal como lo relata el propio al-Burzulī, se desarrolló del siguiente modo<sup>16</sup>. En un momento dado, al-Burzulī decidió trasladarse de al-Qayrawān a Túnez. Para entonces estaba ya casado con una mujer que, al parecer, procedía de su mismo lugar de origen, al-Qayrawān. Cuando ella tuvo conocimiento de la decisión de su marido, se opuso firmemente a irse a Túnez a no ser que se le reconociera el derecho a anular cualquier otro vínculo matrimonial que su esposo pudiera contraer en el futuro, es decir, tras su instalación en Túnez.

Si seguimos el texto que el propio al-Burzulī incluyó en su recopilación de fetuas, podremos observar toda una serie de actos en los que se aprecia tanto la actuación de su esposa como la suya propia. Se trataba, indudablemente, de un conflicto conyugal de muchos de cuyos detalles carecemos, puesto que la única versión que se ha conservado es la del marido. Éste se queja, en el texto en cuestión, de haber sido sometido a la presión de su esposa, que reiteradamente reivindicaba su posición al respecto. Al-Burzulī no estaba dispuesto a renunciar a ninguno de sus privilegios como marido, es decir, a trasladar la vivienda familiar a otro lugar y a tomar más de una esposa, pero era también consciente de que su mujer estaba utilizando los medios que el derecho islámico le concedía. Como buen jurista, sin embargo, supo explotar los recursos que ese mismo sistema jurídico le ofrecía: confió a dos de sus maestros y compañeros de profesión la dificultad en que se encontraba, e hizo establecer ante ellos un «acta de reserva» por la que declaraba de antemano no reconocer cualquier cesión de derechos a su esposa, apoyándose en argumentos que fundamentaban la necesidad y conveniencia de su traslado a Túnez.

Cuando éste se produjo finalmente, la esposa de al-Burzulī había conseguido un documento reconociendo el derecho que solicitaba como contrapartida, pero ignoraba la existencia del «acta de reserva» que lo invalidaba y que su marido se había ocupado de hacer ratificar por una autoridad jurídica de impecable reputación<sup>17</sup>. Y así fue que, como dice el propio al-Burzulī, cuando ya en Túnez se le presentó la ocasión de casarse de nuevo, su primera esposa acudió a la justicia con su propio documento y él con el suyo: el juez (al que al-Burzulī se refiere como «uno de nuestros colegas») dio preferencia al «acta de reserva» y declaró improcedente la reclamación de la esposa.

<sup>15</sup> En su sentido actual, véase M. FERIA, *Diccionario de términos jurídicos árabe-español*. Barcelona, Ariel, 2006, s.v.: «acción y efecto de tener conocimiento personal y directo de algo»; *rasm al-*: «escritura de manifestación basada en el conocimiento personal del deponente respecto a su objeto».

<sup>16</sup> Todo el asunto, en AL-BURZULI, *Īāmi'*, III, pp. 113-114; se refiere a ello R. BRUNSCHVIG, *op. cit.*, II, pp. 171-72.

<sup>17</sup> Según el editor del *Īāmi'*, se trata, por la forma en que al-Burzulī se refiere a él, de su maestro Ibn ‘Arafā, aunque su nombre no aparece como tal.

Todo este episodio, tan personal, y que pone en juego la relación conyugal de al-Burzulī y su esposa, es extremadamente revelador. No cabe aquí introducirse en la multitud de temas que sugiere, pero sí me parece importante subrayar alguno de ellos.

En primer lugar, lo que hoy día nos llama quizá con más insistencia la atención es el hecho de que, para ilustrar la utilización de una determinada arma legal, recurriese al-Burzulī a un hecho de su vida privada, que involucraba a su vez a su esposa: un área de intimidad que raramente, si es que sucedía alguna vez, se exponía al escrutinio público. Como carecemos de información sobre las relaciones de al-Burzulī con esta primera mujer suya (o con la segunda u otras posibles sucesoras), es imposible aventurar si la inclusión de este relato en la obra de al-Burzulī tenía otras intenciones; por lo que se conserva en su texto, más parece que, simplemente, el autor quería mostrar un ejemplo exitoso de uso de las «actas de reserva»<sup>18</sup>.

En un segundo aspecto, el conflicto conyugal de al-Burzulī se dirime en lo que puede considerarse, sin duda, como un espacio público: el de la ejecución del derecho. Y ello nos lleva a considerar que la estricta separación entre espacios públicos y privados que se viene considerando como característica de las sociedades islámicas tradicionales, así como su cruce con la división por géneros de esos espacios, ha de ser sometida a cierta reevaluación.

## FRONTERAS DE GÉNERO Y ESPACIO URBANO A TRAVÉS DE LA OBRA DE AL-BURZULĪ

Acabamos de ver que el espacio de la confrontación legal estaba abierto a la intervención autónoma de las mujeres; aunque la de al-Burzulī terminase siendo derrotada en el pleito con su marido, el hecho es que otras obtuvieron un resultado más favorable a sus intereses. El espacio del juzgado estaba abierto a la presencia de las mujeres como litigantes y ésta es una constante en la historia del islam medieval, algunos de cuyos aspectos estoy tratando de mostrar aquí.

Pero esa presencia no dejaba de ser, aunque admitida por la ley, perturbadora para algunos de sus intérpretes. Al-Burzulī se hace eco de ello al recoger la opinión del andalusí Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071), quien establece que el juez debe determinar un día dedicado únicamente a los pleitos en los que intervienen mujeres, añadiendo que en esa circunstancia ha de recurrirse a alguaciles de carácter respetable y piadoso y aún mejor, si pudiera ser, a mujeres ancianas y de parecida reputación<sup>19</sup>. Para rematar esta recomendación, recoge al-Burzulī el ejemplo de un precedente ilustre, el del juez de Ifriqiya (Túnez) 'Abd Allāh b. Gānim, que ejerció ese cargo

---

<sup>18</sup> Hay que tener en cuenta, por otro lado, que esta clase de documentos también podía beneficiar a las mujeres; véase el caso de una mujer de Lisboa del siglo VI/XII, en M. MARÍN, *Mujeres en al-Ándalus*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2000, pp. 458-59.

<sup>19</sup> Así lo cita AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, IV, p. 27.





desde 171/787-88 hasta su muerte en 190/805-6 o 196/811-12. Este juez había designado, en efecto, un día de la semana para dilucidar los litigios en los que intervenían mujeres, y además acudía a ellos con ropas bastas y remendadas y sin levantar la vista del suelo, de modo que quien no lo conociese podría creer que era ciego<sup>20</sup>.

El modelo de conducta que recoge al-Burzulī para los jueces es, por tanto, aquel que no puede impedir que las mujeres acudan a su juzgado, pero que hará todo lo posible por acotar su presencia en unos estrechos límites visuales y temporales. Es difícil saber hasta qué punto este modelo tuvo una cierta difusión; más parece, por otros testimonios escritos de la historia del occidente islámico, que la actuación de ‘Abd Allāh b. Gānim no tuvo demasiada repercusión, aunque se señale en su biografía como ejemplo de rectitud personal. Hay incluso algún caso llamativo de jueces especialmente sensibles a las dificultades de las mujeres para presentar sus demandas ante la audiencia judicial, un espacio público al que no estaban acostumbradas y en el que partían con desventaja ante los hombres, como es el del juez de Granada Ibn Simāk, nombrado para su cargo en 551/1156-57<sup>21</sup>.

Ante la justicia, las mujeres no sólo podían ser, naturalmente, litigantes, sino también acusadas. Y como consecuencia de ello, podían ser condenadas a un repertorio de penas que incluía la de prisión, otro espacio urbano condicionado por las exigencias de la segregación por géneros, agudizada en este caso por la coerción ejercida sobre los condenados.

La prisión de delincuentes y otros perseguidos por el poder político y judicial ha sido un tema poco tratado en la historiografía del mundo islámico medieval hasta tiempos recientes, en los que se ha producido una relativa eclosión bibliográfica al respecto, sin que, por otra parte, se advierta en estos estudios un interés específico por la perspectiva de género<sup>22</sup>. Mucha de la información recogida en estas investigaciones procede de fuentes jurídicas, entre las que figura, en algún caso, la obra de al-Burzulī.

Se ocupa nuestro autor/compilador de este tema desde dos puntos de vista, que coinciden en abordar la cuestión desde la perspectiva común de la presencia de las mujeres en el espacio carcelario, como condenadas a una pena de reclusión o como parejas sexuales de un condenado varón. Sobre este segundo punto reflexiona al-Burzulī, recurriendo como es usual a precedentes jurídicos anteriores, para concluir que si un hombre casado ha sido encarcelado por una deuda contraída por su

<sup>20</sup> *Ibidem*. Una larga biografía de este juez, en al-QĀDĪ ‘IYĀD, *Tartīb al-madarikik*, III. Rabat, Silsilah al-Tarikhiyah, 1968, pp. 65-79 (quien también recoge esta característica de su atavío, señalando que usualmente era hombre muy distinguido en el vestir).

<sup>21</sup> M. MARÍN, *op. cit.*, 2000, pp. 481-82.

<sup>22</sup> Véase N. HENTATI, «La prison en Occident musulman médiéval». *Arabica*, vol. 54, núm. 2 (2007), 149-188, y la bibliografía allí citada, a la que hay que añadir C. de la PUENTE, «En las cárceles del poder: prisión en al-Andalus bajo los Omeyas (II/VIII-IX/X)», en M. FIERRO (ed.), *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus (EOBA, XIV)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2004, pp. 103-137; también, M. TILLIER, «Prisons et autorités urbaines sous les abbassides». *Arabica*, vol. 55, núm. 3-4 (2008), pp. 387-408.



esposa, o por cualquier otro tema relacionado con ella, no se le debe permitir que pase las noches con ella, puesto que de ese modo se perdería el poder correctivo de su estancia en prisión. Sin embargo, continúa al-Burzulī, puede permitirse al varón encarcelado por otras razones disfrutar de la unión sexual con una de sus concubinas favoritas, y asimismo con su esposa si ambos han sido presos por deudas y solicitan estar reunidos, en el caso de que la cárcel esté vacía de otros inquilinos; de no ser así, cada uno de ellos deberá estar encarcelado, bien con los hombres, bien con las mujeres<sup>23</sup>.

En toda esta casuística se observa que la prisión es un espacio público regulado por normas legales que admiten la práctica del sexo en su interior, eso sí, adaptándose a unas regulaciones que priman la satisfacción sexual del varón y tienen en cuenta la diferencia de su relación con la esposa legal y con la concubina. En todo caso, la jurisprudencia islámica recogida por al-Burzulī y mostrada como modelo de comportamiento en su obra, deja claro que si ambos esposos han sido encarcelados por un delito probado, sólo podrán cohabitar en caso de que sean los únicos habitantes de ese espacio de castigo. Dicho de otro modo, la satisfacción sexual de una mujer casada encarcelada depende de circunstancias que no se tienen en cuenta si el prisionero es un varón.

Hasta aquí se ha visto cómo las mujeres podían introducirse en el espacio de la cárcel como cónyuges de hombres condenados a esa pena, y cómo el derecho islámico regulaba esa presencia. Ahora bien, las mujeres, y de ello deja clara constancia al-Burzulī, podían ser condenadas a pena de prisión por sus propios actos, si cometían, al igual que los hombres, alguno de los delitos calificados en el Corán como *ḥudūd*: adulterio, falsa acusación de adulterio, beber vino, robo y bandidaje<sup>24</sup>. El castigo de todos estos pecados/delitos (con la excepción del consumo de vino) se especifica claramente en la revelación coránica; es evidente, en todo caso, que el que concierne más directamente a las mujeres es el de adulterio —o su calumniosa imputación. Era igualmente merecedora de prisión quien cometía delitos sujetos a la ley del talión y, como se acaba de ver, no se eximía a las mujeres de ir a la cárcel por deudas.

Una vez condenadas a pena de prisión, la opinión unánime de los juristas recomendaba que no se las encarcelase en el mismo lugar que los hombres; al-Burzulī cita, en este sentido, a al-Lajmī (m. 478/1085), quien propone que las mujeres sean encarceladas en un lugar en el que no haya hombres, y su vigilancia, encomendada a una mujer de confianza, soltera, o casada con un hombre de confianza y conocido por su rectitud<sup>25</sup>. Es interesante el comentario personal de al-Burzulī sobre esta

<sup>23</sup> AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, IV, p. 345.

<sup>24</sup> S.A. SPECTORSKY, *op. cit.*, pp. 197-201 («Women and Hadd Punishment»).

<sup>25</sup> AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, IV, p. 345. Ibn 'Abdūn, en la Sevilla almorávide (comienzos del siglo VI/XII), recomienda que el carcelero de las mujeres sea «un hombre viejo, casado y de buenas costumbres, cuya conducta con ellas será vigilada» en E. LÉVI-PROVENÇAL (ed.), *Ibn 'Abdūn, Risāla fi l-qaḍā, wa-l-ḥisba*, El Cairo, Dār al-Ma'arif, 1955, p. 19; traducción de E. GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*. Madrid, Moneda y Crédito, 1948, p. 76. Cf. N. HENTATI, *op. cit.*, pp. 182-183.

fórmula de custodia, ya que la identifica con lo que en el Túnez de su tiempo, dice, se conocía como *dār al-tiqa* («casa de confianza»)<sup>1</sup>.

A la tendencia general de una segregación por géneros en los espacios públicos, o al menos a introducir en ellos limitaciones a la presencia de las mujeres, como se ha visto para sus actuaciones ante los tribunales de justicia, se añaden, en el caso de las cárceles, otras consideraciones, ya que lo que se quiere evitar es la posibilidad de relaciones sexuales entre prisioneros y prisioneras, tanto como abusos sexuales hacia ellas por parte de los carceleros. De ahí la insistencia en confiar la custodia de las condenadas a hombres de probada rectitud o, mejor aún, a mujeres virtuosas y honradas.

La exigencia de prevenir actos sexuales ilícitos se observa aún con mayor claridad en la jurisprudencia reunida por al-Burzulī en torno al lesbianismo<sup>27</sup>. Recuerda al-Burzulī, a este respecto<sup>28</sup>, la necesidad de juzgar esta conducta sobre la base de la confesión o la prueba, para añadir que no existe una opinión generalmente aceptada sobre el castigo que merece y que oscila, según las autoridades legales que cita, entre 50 o 100 latigazos para cada una de las implicadas. Ante las dudas planteadas al respecto, al-Burzulī remata el texto dando su propia opinión como autoridad jurídica.

En primer lugar, afirma al-Burzulī, esta acción depravada (*mafsada*) se menciona cada vez con mayor abundancia en su tiempo<sup>29</sup> y por ello han de buscarse los métodos más eficaces para hacerla desaparecer. Cuando el «guardián» de una mujer ha comprobado el hecho, lo primero que tiene que hacer es prohibirle salir de la casa para acudir a lugares «sospechosos», donde podría encontrarse con otras mujeres de similar inclinación<sup>30</sup>. Si ella le desobedece, habrá que ponerla bajo la custodia

<sup>26</sup> Sobre los orígenes y desarrollo de esta institución, utilizada en un principio para albergar a mujeres en situación de conflicto matrimonial, o a la pareja conyugal en dificultades, véase M. FIERRO, «Ill-treated women seeking divorce: The Qur'anic two arbiters and judicial practice among the Mālikis in al-Andalus and North Africa», en M.Kh. MASUD, R. PETERS y D.S. POWERS (eds.), *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, Leiden, 2006, pp. 323-347. *Ibn 'Abdūn, Risāla*, p. 19, *El tratado de Ibn 'Abdūn*, p. 76, recomendaba a los jueces una práctica similar, enviando a las condenadas a casa «de una matrona de buena reputación y cuya honradez conozca», que debía cobrar un salario por ese servicio.

<sup>27</sup> La historia de la homosexualidad masculina en el islam es un tema de investigación reciente, que ya cuenta sin embargo con algunas contribuciones importantes, como las de E.K. Rowson. Las relaciones lésbicas han sido mucho menos estudiadas, en parte por la dificultad de documentarlas históricamente; véase G.H.A. JUYNBOLL, «Sihak», *Encyclopédie de l'Islam*, *op. cit. s.v.*; S.O. MURRAY, «Woman-woman love in Islamic societies», en S.O. MURRAY y W. ROSCOE (eds.), *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*, Nueva York, New York University Press, 1997, pp. 97-104; M. MARÍN, *op. cit.*, 2000, pp. 677-679, y S. HABIB, *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations*. Londres y Nueva York, Routledge, 2007, pp. 47-83.

<sup>28</sup> AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, VI, p. 159. Cf. N. HENTATI, *op. cit.*, p. 182.

<sup>29</sup> Es relativamente común esta clase de comentarios por parte de al-Burzulī en relación con otros delitos o conductas transgresoras, por lo que no ha de entenderse, al pie de la letra, que hubiera un crecimiento de las prácticas lésbicas en su época.

<sup>30</sup> No se detiene al-Burzulī en detallar cuáles pueden ser esos lugares, pero como se verá en seguida, se trata de espacios de reunión de mujeres (como el baño público). Es significativo, no

de una persona de confianza; y si tampoco esto último da resultado, entonces se la encerrará en su casa, atada con cadenas. Así se procedió, dice al-Burzuli, en el caso de unos jóvenes que se prostituían por dinero, y que fueron encerrados y encadenados en casa de sus padres, no en la cárcel.

Es evidente que la preocupación de al-Burzuli por la conducta que se debe seguir en esta clase de situaciones, es, como la de otros tantos juristas medievales, la de evitar la comisión de nuevos pecados/delitos: la cárcel de mujeres, en la que están presas otras delincuentes, es el lugar menos adecuado para llevar a una mujer lesbiana (y, en paralelo, la de los hombres para jóvenes homosexuales). Por tanto, la cárcel, con su estricta y deseable separación de géneros, y la «casa de confianza», especial para mujeres, se convierten ahora en espacios públicos prohibidos para las mujeres lesbianas, que padecerán el castigo de la reclusión en el espacio privado de su propia casa.

Esta misma preocupación subyace, hasta cierto punto, en la resistencia general de los juristas, y por supuesto también de al-Burzuli, a permitir la asistencia de las mujeres a los baños públicos<sup>31</sup>. Son varias las autoridades citadas por al-Burzuli sobre este particular, coincidiendo todas ellas en que las mujeres sólo deben acudir a los baños en dos ocasiones: después del parto y por encontrarse enfermas<sup>32</sup>.

Es bien sabido que las normas islámicas sobre la «pureza» (*tahāra*) exigen de los creyentes, hombres y mujeres por igual, su limpieza espiritual y corporal antes de realizar actos rituales como la oración<sup>33</sup>. Los fluidos corporales se consideran causa de contaminación y pérdida de esa pureza necesaria para el encuentro con Dios; de ahí que quienes hayan mantenido relaciones sexuales deben lavar su cuerpo por completo antes de orar y que las mujeres deban hacerlo también tras la menstruación o el parto. Es ésta una de las causas que explican la presencia histórica de los baños públicos en el tejido urbano de las ciudades islámicas: tanto por razones culturales (la continuidad con prácticas higiénicas del mundo greco-romano y su expresión arquitectónica<sup>34</sup>) como religiosas (las normas islámicas de preservación

---

obstante, que omite al-Burzuli la posibilidad de que las relaciones sexuales entre mujeres se den en el lugar más apropiado para ello, cual es el ámbito privado de la casa familiar, en la que pueden convivir esposas legales, concubinas, esclavas y otras mujeres que ocupan un espacio al que los hombres tienen un acceso regulado.

<sup>31</sup> Recoge opiniones de los juristas sobre este tema C. de la PUENTE, «Mujeres andalusíes y baños públicos», en *Baños árabes en Toledo. Monográfico 2*, Toledo, Consorcio de la Ciudad de Toledo, 2006, pp. 49-57. No añade gran cosa C. FOURNIER, «Les bains publics d'al-Andalus, espaces de 'convivialité'? (IXe-XVe siècles)», en B. ARIZAGA BOLUMBURU y J.Á. SOLÓRZANO TELECHEA (eds.), *La convivencia en las ciudades medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008, pp. 321-331.

<sup>32</sup> AL-BURZULI, *Yāmi'*, I, p. 200 y III, p. 661.

<sup>33</sup> A.K. REINHART, «Tahāra», en *Encyclopédie de l'Islam, op. cit. s.v.* Por razones de espacio, es imposible entrar aquí en la casuística de la pureza/impureza y sus consecuencias en la vida cotidiana de los musulmanes y musulmanas, por lo cual me limito a apuntar sus repercusiones en el tema que estoy tratando.

<sup>34</sup> Entre los trabajos recientes sobre baños andalusíes, véase la obra colectiva *Baños árabes en Toledo, op.cit.*, y C. VÍLCHEZ VÍLCHEZ, *Baños árabes*. Granada, Sección de Publicaciones Diputación de Granada, 2001.



de la pureza), los baños se convirtieron en un espacio social abierto a hombres y mujeres, aunque, eso sí, en tiempos segregados por género.

¿Por qué, entonces, se observa, como puede verse en la obra de al-Burzuli, una dura resistencia de los juristas musulmanes a la presencia de las mujeres en los baños? Hay una contradicción evidente entre la normativa de la pureza, aplicable a todos los miembros de la comunidad musulmana, y esta actitud extremadamente restrictiva, y que puede encontrarse en otros muchos textos jurídicos del islam medieval<sup>35</sup>.

En mi opinión, esta postura unánime de los juristas aducidos por al-Burzuli tiene sus orígenes en su conflictiva desconfianza ante la creación de espacios propios de mujeres (en seguida daré otro ejemplo significativo de ello) que podían escapar al control de la autoridad patriarcal que dominaba sus esquemas sociales. Es decir, por un lado se estaba creando un mundo ideal en el que la segregación por géneros constituía la norma reguladora de los espacios sociales, pero, por otro, esta misma segregación dejaba en manos de las mujeres el control autónomo de sus actuaciones en los ámbitos segregados. Si a todo ello se añadía la posibilidad de que esa autonomía se tradujera en términos sexuales, cabe explicarse por qué los juristas medievales se horrorizaban ante la imagen unos baños públicos poblados por mujeres «desnudas», exponiendo sus cuerpos unas a otras y creando, por tanto, un espacio sexual fuera del control de la autoridad masculina.

Es así como se observa que las reacciones contra la presencia de las mujeres en los baños públicos, tal como las recoge al-Burzuli, se centran en el concepto de «desnudez» (*ʿawra*), es decir, en las partes del cuerpo femenino que no pueden exponerse a miradas ajenas, ni siquiera a la de otras mujeres<sup>36</sup>. En el baño, la infracción a esta norma podía obviamente crear un espacio de deseo homoerótico entre las mujeres. Pero si bien entre los hombres esa posibilidad existía de igual forma, nunca se tradujo en la literatura jurídico-moral en una condena de su presencia en los baños, como sí lo fue para el caso de las mujeres<sup>37</sup>.

El temor a que determinados espacios públicos —los vistos hasta aquí: cárceles, baños— se convirtiesen en lugares de encuentro sexual entre mujeres gobernadas, de forma implícita, las regulaciones adoptadas por los juristas musulmanes para la presencia en ellos de las mujeres. No se trata de espacios comparables en todos sus

<sup>35</sup> Al-Burzuli se apoya, entre otros, en la obra del andalusí ‘Abd al-Malik b. Habib (m. 238/853), cuyo tratado sobre el decoro de las mujeres (en ‘A. TURKLI (ed.) *Kitāb Adab al-nisā, al-mawsūm bi-Kitāb al-Gāya wa-l-nibāya*, Beirut, Dār al-Garb al-Islamī, 1992) contiene un capítulo llamado «Sobre el rechazo a que las mujeres entren en los baños», pp. 154-158.

<sup>36</sup> S.A. SPECTORSKY, *op. cit.*, pp. 190-191, resume las opiniones de los juristas sobre esta cuestión: «Women may look at the bodies of other women, and men at those of other men, but not between the navel and the knee. Spouses may see all parts of each other’s bodies».

<sup>37</sup> Sí se insiste, desde luego, en que los hombres deben cubrir sus partes pudendas durante su estancia en el baño. A este respecto llama la atención el testimonio del geógrafo oriental al-Muqaddasī, que visitó el norte de África en el siglo IV/X y que afirma que los magrebíes, salvo alguna excepción, frecuentaban los baños sin cubrirse (citado por H.R. IDRIS, *op. cit.*, 1962, II, p. 586, nota 63).

parámetros: las cárceles son lugares de coerción y castigo, los baños responden a requerimientos socio-religiosos y están abiertos a su frecuentación por todos los miembros de la sociedad. Pero ambos comparten la posibilidad de crear espacios de relación entre mujeres que escapan a la autoridad patriarcal. La desnudez de los cuerpos femeninos en el baño es equivalente a su disponibilidad en el mundo carcelario, y si en este último ha de contarse con la complicidad y el abuso de los carcereros, en el primero no han de olvidarse las precauciones que deben tomarse ante los dueños y gestores del establecimiento. De todo ello son testigo las recomendaciones, ya mencionadas, sobre la honradez y buena conducta exigibles a quienes ocupan esas funciones.

En la obra de al-Burzulī se recomienda una solución ante el problema planteado por la condena generalizada hacia la presencia de las mujeres en los baños públicos (que, por otra parte, se producía únicamente en ciertos días y horas de la semana, reservados para ellas): que vayan al baño sólo si está vacío, es decir, sólo si su marido alquila el edificio para ella en exclusiva<sup>38</sup>. De esa manera sólo podría ver su «desnudez» quien tuviera autorización legal para ello entre los miembros femeninos de su familia, pero no otras mujeres ajenas a ella. Y así se preservaba, idealmente, la segregación no sólo entre géneros, sino también entre mujeres como sujetos de una sexualidad sólo por ellas gobernada, peligro claramente identificado desde tiempos muy tempranos en la constitución de las sociedades islámicas.

Terminaré este examen de los espacios urbanos en los que la presencia de las mujeres planteó problemas a los juristas (tal como se deduce de la obra de al-Burzulī) con uno en el que, a diferencia de los dos anteriores, el control de la sexualidad femenina no tiene un papel preponderante, aunque constituye un telón de fondo ineludible, mezclado, eso sí, con otras consideraciones que hasta ahora no han sido tenidas en cuenta.

Me refiero a algunos textos en los que al-Burzulī condena las «salidas» de las mujeres de sus casas para acudir a lo que denomina como «reuniones» (*maḡālis*) de mujeres, y los males sociales que de todo ello se derivan<sup>39</sup>.

La fórmula social de los *maḡālis* —frecuentados únicamente por hombres— tuvo un papel decisivo en la vida cultural e intelectual del islam medieval. Se trataba de reuniones de muy diverso carácter, pero generalmente eran espacios de encuentro entre sabios (y sus discípulos) o de realización de prácticas piadosas. No hay que olvidar que el mismo nombre se daba a tertulias de poetas, de carácter más acusadamente profano, y a menudo situadas en un entorno cortesano, al que tenían acceso algunas mujeres —las esclavas cantoras, adiestradas en la recitación de poemas y la música—, y se consumían bebidas alcohólicas.

No es a estos últimos espacios a los que se refiere al-Burzulī en su tratado jurídico, sino a los dos primeros citados, que conformaron un lugar privilegiado para la difusión de las ciencias islámicas y de determinadas muestras de religiosidad. Era

<sup>38</sup> AL-BURZULĪ, *Ŷāmi'*, I, p. 200.

<sup>39</sup> *Ibidem*, III, p. 589 y VI, p. 428.



ahí, en ese ámbito controlado por los hombres de religión, donde se discutía la presencia de las mujeres. A ellas no se les negaba el acceso al mundo del saber —especialmente el religioso—, pero siempre que se sujetase a unas normas que limitaban el abanico de sus conocimientos, salvo en casos excepcionales<sup>40</sup>. Al-Burzulī es muy claro a este respecto, cuando, al recoger la opinión del jurista tunecino al-Qābisī<sup>41</sup>, insiste en que las niñas deben de ser instruidas en la oración y la literatura árabe en prosa y verso, aunque esto último sería preferible no incluirlo en el plan de estudios, como también lo era prescindir de la enseñanza de la escritura<sup>42</sup>.

Si esto se llevara a cabo, parece decir al-Burzulī, las mujeres, carentes de toda instrucción que no abarcase los rudimentos de la práctica ritual, no mostrarían interés por acudir a reuniones en las que pudiesen avanzar en el conocimiento de la religión y otras materias afines. Introduciendo, de nuevo, una nota personal en la discusión jurídica, se refiere al-Burzulī a las «reuniones» de mujeres que, en su tiempo, según afirma, sólo sirven para dilapidar los dineros de sus maridos, murmurar contra ellos y ocuparse de cuestiones contrarias a la ley islámica<sup>43</sup>. Es necesario, por tanto, que quienes tienen la responsabilidad de dirigir a la comunidad musulmana se ocupen de eliminar estas actividades, que no duda en calificar de «corruptoras».

Como este exabrupto de al-Burzulī se produce en el contexto de la discusión sobre la enseñanza a los niños y niñas (en la que recoge la opinión antes mencionada de al-Qābisī) y a ella vuelve tras su condena de las reuniones de las mujeres en su tiempo, creo que no pueden disociarse ambos temas y que el jurista tunecino trataba de marcar las fronteras del acceso de las mujeres a los saberes regulados por las normas de las ciencias islámicas, descalificando la creación de ámbitos propios del saber femenino, al que expulsa del ámbito de la ortodoxia religiosa y el orden social patriarcal.

Del mismo modo, considera al-Burzulī en otro lugar de su obra que las mujeres no deben organizar sus propias reuniones para ejercer determinadas prácticas religiosas en un espacio autónomo. El contexto narrativo de esta opinión censora se sitúa en la descripción de la actividad piadosa del sabio andalusí Aḥmad b. Muḥammad b. Afif (m. 420/1029)<sup>44</sup>, que organizaba reuniones en su mezquita cordo-

<sup>40</sup> M. MARÍN, «Educar a las mujeres en el islam clásico: saberes, espacios, normas», en R. LÓPEZ GUZMÁN y M.E. DÍEZ JORGE (eds.), *La Madraza: pasado, presente y futuro*, Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 25-41.

<sup>41</sup> Sobre el cual, véase H.R. IDRIS, «Deux juristes kairouanais de l'époque zīrīde: Ibn Abī Zayd et al-Qābisī». *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, vol. XII, 1954, pp. 121-98.

<sup>42</sup> AL-BURZULI, *Yāmi'*, III, p. 589. La resistencia ante la enseñanza de la escritura a las mujeres es común a muchos otros autores. Como es obvio, se trata de restringir al máximo las posibilidades de comunicación de las mujeres con personas extrañas a su círculo familiar más íntimo.

<sup>43</sup> Por la formulación de esta última acusación, me parece probable que al-Burzulī se esté refiriendo a la práctica de encantamientos, pero también son posibles otras suposiciones, entre las cuales figura el temor a las relaciones homoeróticas.

<sup>44</sup> Sobre cuya vida y obra, véase J. CASTILLA, «Aḥmad Ibn 'Afif», en L. MOLINA (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (EOBA IV)*, Granada, Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1990, pp. 113-146.



besa, en la que, los viernes, se hacían lecturas de libros piadosos y se escuchaban sermones admonitorios, con el resultado de inducir al arrepentimiento de los pecadores. Esta actividad le parece a al-Burzulī similar a la que se desarrollaba, en su tiempo, en mezquitas como la «del sábado» de su ciudad de origen, al-Qayrawān<sup>45</sup>, y merece toda su aprobación<sup>46</sup>. Es más, al hilo de este relato, deja caer al-Burzulī que a las lecturas piadosas organizadas en las mezquitas de diversas ciudades del Túnez de su época acudían, a veces, grupos de mujeres que ocupaban un espacio reservado para ellas, bien ocultas, eso sí, del resto de la audiencia<sup>47</sup>.

Procede a continuación al-Burzulī a censurar acremente la existencia de «reuniones» de mujeres fuera de ese espacio controlado que se acaba de describir y que, obviamente, era gestionado autónomamente por musulmanas piadosas interesadas en profundizar su práctica religiosa. No, de ningún modo puede ello permitirse, afirma al-Burzulī: estas «reuniones de mujeres», en las que se pronuncian sermones e invocaciones, carecen de legitimidad, puesto que no están dirigidas por un sabio ortodoxo, como ocurre en el caso de los hombres. El diablo inspira, sin duda, las plegarias que se expresan en las reuniones de mujeres, en las que se cometen actos censurables; por todo ello, corresponde a la autoridad judicial vigilar esta clase de reuniones e impedir su continuidad. No es de extrañar esta extremada posición de al-Burzulī; no hacía más que seguir, en ello, las enseñanzas de su maestro Ibn ‘Arafa, que era de la opinión de prohibir a las mujeres, incluso separadas de los hombres, que participasen en las reuniones dedicadas a enseñanzas religiosas<sup>48</sup>.

Por tanto, la presencia de las mujeres en el espacio de la transmisión de las ciencias islámicas y de la práctica de actividades religiosas comunitarias, debe sujetarse, según la tradición a la que acude al-Burzulī, a estrictas normas que no sólo tratan de ocultar su participación en ambas áreas, sino que, más significativamente, rechazan que se puedan crear áreas autónomas que puedan escapar a la autoridad masculina.

## CONCLUSIONES

El material documental extraído de la obra de al-Burzulī corresponde a un momento y a un lugar muy concreto de la historia del islam medieval. Pero, como se ha ido indicando, las opiniones del autor se apoyan en una tradición de largo alcance cronológico en el oriente y el occidente islámicos. Ello concede a estos tex-

---

<sup>45</sup> El nombre de esta mezquita se debía precisamente, según R. BRUNSCHVIG, *op. cit.*, I, p. 368, a que era ése el día de la semana en el que se celebraban estas reuniones piadosas; también había, por el mismo motivo, una mezquita de al-Qayrawān llamada «del jueves».

<sup>46</sup> AL-BURZULĪ, *Ŷāmi‘*, VI, pp. 427-428.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 428.

<sup>48</sup> M. ḤAYYĪ *et al.* (eds.), *Al-Waṣārīsī, al-Mi‘yār al-mu‘rib*. 13 vols., Beirut y Rabat, Wizārat al-Awqāf-Dār al-Garb al-Islāmī, 1981 y 1983, II, pp. 499-500; véase V. LAGARDÈRE, *op. cit.*, p. 35, núm. 101.





tos un carácter normativo que he ido tratando de mostrar hasta aquí en una serie de casos concretos, lo que no quiere decir, ni mucho menos, que no existan otros ejemplos similares. El espacio urbano del islam medieval occidental (el norte de África y al-Ándalus) que se ha querido mostrar en estas páginas contiene otros muchos ámbitos de conflicto entre las normas religiosas de segregación por géneros y las prácticas sociales: ejemplo de ello son, entre otros, el mercado, las calles, los cementerios, las zonas periurbanas (riberas de los ríos, huertos, solares, murallas) y, por supuesto, edificios con connotaciones marcadamente religiosas, como ermitas, rábitas y mezquitas<sup>49</sup>.

El arco temático de los textos jurídicos recogidos por al-Burzuli que he presentado en estas páginas ha tenido que ser necesariamente limitado por razones de espacio. Ocupa, sin embargo, ámbitos cruzados entre la ejecución del derecho (el juzgado, la cárcel), el conflicto entre normas religiosas y práctica social (los baños públicos), y el control sobre la difusión de los saberes normativos (enseñanza y transmisión del conocimiento). Se trata de tres aspectos fundamentales en la construcción de una imagen social dominante, y no es por ello casual que en todos estos casos se dedique una atención especial a los criterios de género que la organizan y proyectan.

En lo que respecta al ámbito del derecho y su aplicación, las fronteras de separación entre géneros, que se resaltan en la conducta de algunos jueces y su designación de un día especial para los juicios que exigían la presencia de mujeres, no impedían el acceso al sistema judicial, abierto en principio a todos los miembros de la comunidad musulmana. De ello hay innumerables testimonios en la documentación islámica medieval; las trabas que pudieran ponerse al ejercicio de esta capacidad por parte de las mujeres dependían, sobre todo, de las circunstancias particulares de cada caso, como se ha observado en el litigio que enfrentó a al-Burzuli con su propia esposa. Cosa diferente es la ejecución de determinadas penas, como la de prisión, donde sí se trataba de delimitar muy estrictamente las áreas de contacto entre condenados/as y hasta de prevenir las que pudieran producirse entre las propias mujeres. Cabe señalar, en todo caso, que es muy poco lo que se conoce documentalmente sobre la vida en las prisiones del mundo medieval islámico y, menos aún, sobre la presencia en ellas de mujeres: es muy posible que el castigo de muchos de los delitos que pudieran cometer, sobre todo de índole sexual, se ejerciera en el ámbito privado de sus familias, tal como al-Burzuli recomienda en el caso de las lesbianas. Éste habría de ser, sobre todo, el caso de las mujeres de elevada posición, que sólo en casos extremos recurrirían a la justicia, prefiriendo en general

---

<sup>49</sup> Sobre este último aspecto, véase M. MARÍN, «Mujeres en las mezquitas», en S. SÁNCHEZ-CHIQUITO de la ROSA *et al.* (eds.), *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Monográfico 5, Toledo, Consorcio de la Ciudad de Toledo, 2010, pp. 297-307. Una visión de conjunto sobre los espacios urbanos andalusíes, en C. MAZZOLI-GUINTARD, *Ciudades de al-Andalus. España y Portugal en la época musulmana*. Granada, Ediciones Almed, 2000. Aporta una perspectiva de género Y. ROMERO MORALES, «Los tratados de hisba como fuente para la historia de las mujeres: presencia y ausencia en el espacio urbano andalusí». *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, vol. 9 (2008), pp. 147-160.

mantener en el ámbito privado la falta cometida, para no dar publicidad a hechos que pudieran manchar el honor de la familia. La pena de cárcel quedaría limitada, por tanto, a mujeres de grupos sociales inferiores, sin apoyos familiares y sociales que les permitieran evadirla.

La presencia de las mujeres en los baños públicos tiene otras características, a veces notablemente contradictorias, como ya se ha hecho constar. El propio al-Burzulī, tan contrario a ella, recoge en su compilación jurídica un caso real en el que se observa cómo las mujeres de nobles familias sevillanas acudían con naturalidad a los baños de su ciudad, sin que al parecer esto les mereciera ninguna de las censuras que en otros lugares de su obra no se priva de ofrecer<sup>50</sup>. Del mismo modo, otros juristas, como el almeriense Ibn Bāq (m. 763/1362), reconocen abiertamente que en su tiempo las mujeres acudían de forma regular a los baños públicos, fuera cual fuese su clase social<sup>51</sup>. Se trata, por tanto, de un claro ejemplo de divergencia entre las opiniones de los juristas y los hombres de religión y la práctica social, que gozaba, por otro lado, del respaldo de las normas islámicas sobre la pureza corporal. De ahí que se hayan documentado actuaciones como la de la princesa fatimí Sitt al-Mulk, hermana del califa al-Ḥākim, que en Egipto del siglo x/comienzos del xi financió la construcción de varios baños públicos en El Cairo<sup>52</sup>.

En todo caso, puesto que el espacio del baño está presidido por el cuidado del cuerpo y su exposición a miradas ajenas, su potencialidad como lugar de encuentros sexuales no gobernados por la norma legal lo convirtió en diana privilegiada de los ataques de juristas y moralistas. Como muchas otras del mismo estilo, era ésta una batalla perdida, pero no por ello menos reveladora de las tensiones entre la elaboración de normativas legales y las prácticas sociales, que aun sin contar con la aprobación de los intérpretes de la ley, se imponían progresivamente por la fuerza de la costumbre y la aceptación general.

Finalmente, la censura expresada por al-Burzulī hacia la organización, por parte de las mujeres, de «reuniones» de carácter educativo y religioso responde a criterios que se han ido adelantando en estas páginas y que expresan la extrema desconfianza hacia la gestión, por parte de las mujeres, de ámbitos de actuación que puedan escapar al control de la autoridad masculina. Pero esa censura reiterada, que se identifica en otros muchos autores de textos legales y religiosos, descubre una realidad de la que sólo se tiene testimonio a través de esta clase de textos. Como ya se ha indicado, el establecimiento de espacios sociales rígidamente segregados por géneros tuvo como consecuencia la creación de fórmulas de sociabilidad específicas, como lo fueron las «reuniones» (*ma'yālis*), de tan fecunda producción intelectual en

---

<sup>50</sup> Sobre este caso, M. MARÍN, «Ibn Ḥawṭ Allāh (m. 612/1215) y dos mujeres de Sevilla». *Al-Qanṭara*, vol. 29, núm. 1 (2008), pp. 209-219.

<sup>51</sup> M. MARÍN, *op. cit.*, 2000, pp. 233-235.

<sup>52</sup> D. CORTESE y S. CALDERINI, *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 2006, p. 169. La princesa Sitt al-Mulk tuvo una activa participación en la vida política de su tiempo, sin que se trate, por otro lado, de un caso excepcional en la historia medieval del islam.



el islam medieval, cuando se convirtieron en auténticos focos de intercambio, creación y difusión de los más diversos saberes.

De forma paralela, las mujeres, que no tenían acceso a esta clase de «reuniones», crearon un sistema similar, del que, sin embargo, se tienen noticias mucho más escasas. Los textos citados de al-Burzulī describen una realidad en las que las mujeres salían de sus casas, se reunían entre ellas y dedicaban ese tiempo en común a prácticas piadosas como la audición de sermones o la recitación de oraciones. De ello hay otros ejemplos, casi siempre escondidos en textos de carácter muy diverso<sup>53</sup>, pero que, como en el caso aquí traído de la obra de al-Burzulī, permiten atisbar lo que fue la creación de espacios propios de religiosidad de las mujeres, gestionados por ellas mismas y que escapaban al control de los varones de la comunidad. De ello se hace eco al-Burzulī al afirmar, por un lado, que en estas reuniones se «murmuraba» contra los maridos y, por otro, se carecía de la dirección religiosa adecuada, que sólo podía asegurar un varón de ortodoxa conducta; así, insiste, la expresión de piedad de las mujeres se reduce a la «excitación» que les producen sus plegarias, a lo que hay que añadir la incorrecta interpretación de las normas legales que en esas reuniones se difundía<sup>54</sup>.

La autoridad judicial, concluye al-Burzulī, debe por tanto prohibir esta clase de actuaciones. No sabemos hasta qué punto esta recomendación se llevó a la práctica; lo que sí parece evidente es que al-Burzulī, a través de sus textos censores, está retratando todo un espacio de prácticas religiosas de las mujeres que, por su misma naturaleza, ha dejado una escasísima huella en la memoria escrita del islam medieval, y que sólo puede reconstruirse, aun de forma muy parcial, a través de estas alusiones condenatorias.



---

<sup>53</sup> Véase, para la historia de al-Ándalus, M. MARÍN, «La madre de Abū l-Barakāt al-Balafiqī». *Al-Qanṭara*, vol. 23, núm. 1 (2002), pp. 209-212.

<sup>54</sup> AL-BURZULI, *Yāmi'*, VI, p. 427.

# IVONE GEBARA: UNA RELIGIOSA Y TEÓLOGA ECOFEMINISTA

Gloria Comesaña Santalices  
Universidad del Zulia

## RESUMEN

La teóloga brasileña Ivone Gebara se destaca entre las pensadoras latinoamericanas por su claridad, profundidad y lo innovador de sus ideas. Queremos dar a conocer su obra, particularmente sus libros *Intuiciones ecofeministas* y *El rostro oculto del mal*. Analizaremos su ecofeminismo como una postura política crítica, su rechazo de la epistemología patriarcal y su influencia en la teología tradicional, y su propuesta epistemológica ecofeminista. Finalmente desarrollaremos su reflexión teológica desde el feminismo, acerca de la fenomenología del mal que sufren o actúan las mujeres.

PALABRAS CLAVE: ecofeminismo, género, teología, epistemología, fenomenología, mal.

## ABSTRACT

«Feminist theology in the work of Ivone Gebara, a Brazilian nun». The Brazilian theologian Ivone Gebara stands out among Latin American thinkers for the clarity, depth and innovative nature of her ideas. We should like to make her works known, particularly her books, *Intuiciones ecofeministas* (*Ecofeminist Intuitions*) and *El rostro oculto del mal* (*The Hidden Face of Evil*). We will analyze her ecofeminism as a critical political posture, her rejection of patriarchal epistemology, her influence on traditional theology and her ecofeminist epistemological proposal. Finally, we will develop her theological reflection from the viewpoint of feminism, regarding the phenomenology of evil that women act out or suffer.

KEY WORDS: ecofeminism, gender, theology, epistemology, phenomenology, evil.

## INTRODUCCIÓN

La obra de Ivone Gebara se destaca en el conjunto del pensamiento latinoamericano por su claridad, su profundidad y lo innovador de sus ideas. Gebara es una monja brasileña que vive en un barrio popular de Camaraçgibe, a 25 km de Recife, donde colabora con grupos de su barrio cuando así se lo solicitan. Su formación académica es amplia. Se doctoró en filosofía con una tesis sobre Paul Ricoeur, y estudió también teología.

Fue sancionada por su congregación<sup>1</sup> con un tiempo de silencio, por haber apoyado el aborto y hablar de temas relativos a la mujer y a la teología desde una perspectiva feminista. En esa ocasión fue enviada a Bélgica, donde se dedicó a realizar un doctorado en Ciencias Religiosas en la Universidad de Lovaina la Nueva. Dicha Tesis doctoral fue publicada luego con el título: *El rostro oculto del mal. Una Teología desde la experiencia de las mujeres*<sup>2</sup>. Otras publicaciones suyas en castellano son: *María Mujer Profética*, *Teología a ritmo de mujer*, e *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, todas en Editorial Trotta. En este artículo analizaremos primero su texto *Intuiciones ecofeministas*, y luego su tesis de doctorado, *El rostro oculto del mal*.

## SU CONCEPCIÓN DEL ECOFEMINISMO

De entrada Gebara explica su concepción del ecofeminismo y de la teología ecofeminista, dejando claro, por una parte, las diferencias que hay dentro del movimiento feminista con respecto a estas posturas, y explicando luego su postura personal. Nuestra autora indica cómo el término ecofeminismo fue acuñado por la feminista francesa Françoise D'Eaubonne, que en su libro *Le féminisme ou la mort*<sup>3</sup> muestra que la lucha por el cambio de relaciones entre mujeres y hombres está ineludiblemente relacionada con la transformación de nuestras relaciones con el ecosistema. Y eso es precisamente el ecofeminismo, nos dice Gebara, una forma de pensamiento y un movimiento social que parte de la conexión ideológica que en el sistema patriarcal existe entre la explotación de las mujeres y la explotación de la naturaleza.

Para nuestra autora, aunque el ecofeminismo ha tenido poca influencia en los ámbitos religiosos e intelectuales de Latinoamérica, ha calado hondo donde se ha desarrollado, de modo que puede sin embargo hablarse de ecofeminismos en los diferentes países de América Latina. Y al igual que ha sucedido en otros continentes, hay intelectuales feministas que consideran un error la conjunción del feminismo con la ecología. Algunas ven a la ecología como una disciplina elitista y masculina, que nada tiene que ver con la lucha feminista, y que puede más bien debilitar la lucha de las mujeres al hacerla perder sus objetivos específicos. Pero sobre todo se acusa al ecofeminismo de esencialismo, puesto que parece buscar una especie de

---

<sup>1</sup> Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora, a la cual ingresó en 1967. En 1994, fue censurada por el Vaticano. Con la intención de que reformulara sus planteamientos fue «invitada» a guardar silencio durante dos años, los cuales aprovechó para estudiar y escribir. Durante ese tiempo realizó su tesis doctoral sobre el problema del mal en lo femenino, que defendió en 1998.

<sup>2</sup> I. GEBARA, *El rostro oculto del mal. Una Teología desde la experiencia de las mujeres*. Editorial Trotta, Madrid, 2002.

<sup>3</sup> F. D'EAUBONNE, *Le féminisme ou la mort*. Pierre Horay Ed., París, 1974. Precisamente en las conclusiones de nuestro libro: G. COMESAÑA SANTALICES, *Mujer, Poder y Violencia*. EDILUZ, Maracaibo, 1991, señalamos la importancia de las ideas ecofeministas de D'Eaubonne para la lucha feminista.

esencia común a la mujer y a la naturaleza. Si esto fuese así, se caería nuevamente en el idealismo, atribuyendo a las mujeres y a la naturaleza una esencia prefijada, lo cual, amén de no ser aceptado por numerosas pensadoras feministas<sup>4</sup>, tendría consecuencias nefastas para la lucha de las mujeres en la actualidad, al desviarnos tanto de las grandes cuestiones sociales, como de la lucha por el acceso de las mujeres al mundo público, en el cual se ejerce tanto el poder como la crítica del feminismo a las sociedades excluyentes y jerárquicas en las que seguimos viviendo.

Refiriéndose al libro *Elogio de la diferencia: lo femenino emergente*, de la autora brasileña Rosiska Darcy de Oliveira, que pertenece al llamado feminismo de la diferencia, nuestra autora señala lo siguiente:

[...] salta a la vista una especie de separación nítida entre las cualidades masculinas y las femeninas, sin que la cuestión de la construcción sociocultural de nuestros comportamientos sea enfatizada suficientemente. [...] sin percibirlo, [...] mantiene las mismas diferencias que las categorías patriarcales nos impusieron, aunque las valorice dentro de un cierto feminismo. Ella parece insistir mucho en el potencial revolucionario de la diferencia, sin percibir que ya no es posible establecer cualidades rígidas, atribuibles unas a las mujeres y otras a los hombres, como si hablásemos a partir de naturalezas estáticas<sup>5</sup>.

Gebara aprovecha esta crítica que hace al libro mencionado, y a través de ello al feminismo de la diferencia, para señalar que no existen según su modo de ver esencias inmutables de género, sexo, raza o naturaleza, de modo que el dato biológico es siempre ya un dato culturizado, e igualmente lo cultural está marcado por nuestra condición biológica. Hoy en día, añade, la diferencia entre los géneros es cada vez menos rígida, de modo que mientras cada vez más mujeres acceden, sobre todo en las ciudades, a las actividades económicas y políticas, también hay varones que participan o asumen las actividades domésticas. Por otra parte, insiste, no se puede analizar el género separándolo de la clase social, la raza o la etnia. Esto equivaldría a absolutizarlo, y sería un error.

Nuestra autora critica también las posturas victimistas acerca de las mujeres que parecen encontrarse en el libro de Darcy de Oliveira, indicando que la historia

---

<sup>4</sup> Ésta es también nuestra postura. Desde la filosofía, que es nuestro campo de reflexión desde hace más de cuarenta años, hemos tomado siempre los caminos del existencialismo, sartreano y beauroviriano para más señas. Y en los últimos veinticinco años, seguimos la senda abierta por Hannah Arendt. En todos estos casos, la fenomenología está presente, como lo está en nuestros trabajos. No cabe duda de que para nosotras el feminismo es la teoría fundamental en torno a la cual gira todo lo demás. En resumen, y para contextualizar nuestra lectura de la obra de Gebara, lo hacemos desde la filosofía, pero conociendo de cerca la obra de las teólogas feministas y ecofeministas, a la cual nos acercamos por primera vez gracias al libro de Rosemary Radford Ruether, *Gaia y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, obra que nos fue obsequiada por la teóloga ecofeminista Gladys Parentelli, a la cual seguimos agradeciéndole el camino que nos mostró.

<sup>5</sup> I. GEBARA: *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 21.



está llena de ejemplos de exclusión causados por mujeres que actúan obedientemente como correa de transmisión del sistema patriarcal, de modo que no hay que asumir posturas ingenuas en defensa de las mujeres, sino mantener una «actitud crítica —considerando la responsabilidad que nos cabe—, en la cual asumimos comportamientos capaces de modificar efectivamente las relaciones entre hombres y mujeres, entre diferentes grupos y pueblos y con la Tierra»<sup>6</sup>.

También le plantea problemas el concepto de naturaleza que maneja Darcy de Oliveira, pues lo considera poco claro, y por ello, ambiguo. Esto le permite detenerse a analizar ciertas críticas que pensadoras feministas hacen al ecofeminismo, en la medida en que éste parece asumir la proximidad de lo femenino con la naturaleza, generando además, como ya se ha dicho, un discurso esencialista. Sin embargo, aun aceptando algunas de estas críticas, específicamente las de autoras como Bila Sorj o Nicole Mathieu, considera que otras se quedan en generalidades de tipo académico, sin enfrentar nunca ni tomar en cuenta los problemas de la vida cotidiana de las mujeres pobres, de su trabajo y sus modos de sobrevivencia en los barrios populares, en un medio ambiente insalubre y destruido. Estas críticas teóricas corren el riesgo de mantenerse en un mundo privilegiado, «donde la discusión de ideas es un lujo que se da entre grupos poco comprometidos con la real situación de vida de la gran masa de las excluidas»<sup>7</sup>.

A partir de allí nos explica que justamente su adhesión al ecofeminismo se originó «en la observación empírica de la vida de las mujeres pobres del nordeste brasileño y en la convivencia en un barrio periférico»<sup>8</sup>, reconociendo además que la literatura especializada le ayudó también a afinar su análisis y a ampliar sus conocimientos de la cuestión. Haciendo muestra nuevamente de la importancia que le da a las vivencias y a la experiencia, nuestra autora explica cómo su convivencia con las mujeres pobres la llevó a captar la conexión entre la esclavitud económica y social de éstas, y el control de la tierra por parte de unos cuantos latifundistas. Aunque esta esclavitud es sufrida también por los hombres, las mujeres la sufren doblemente, «por el hecho de vivir en su cuerpo y en su historia las consecuencias de una organización social que siempre acaba privilegiando a los hombres, dejando sobre los hombres femeninos la carga de los hijos»<sup>9</sup>. De compartir con las mujeres de la periferia de las ciudades sus problemas y dolores cotidianos, procede, pues, su postura ecofeminista. Un ecofeminismo que ella considera «una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista»<sup>10</sup>.

Finalmente, presenta de una manera más detallada su postura ecofeminista, señalando: «La línea ecofeminista en la cual trabajo en filosofía y teología no subcribe la perspectiva esencialista, ni la supremacía de la diferencia. Quiere ser una tentativa de pensar la dimensión religiosa de la vida humana, y particularmente la

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 25.

teología cristiana, a partir de referentes más amplios o diferentes de aquellos que caracterizan el mundo patriarcal»<sup>11</sup>.

Gebara considera fundamental que al tratar estos temas, no se sacralice ni el mundo de las mujeres ni el mundo de la naturaleza, puesto que eso implicaría caer en una visión romántica de las cosas, y restaría eficacia a la lucha de las mujeres en este momento de transición de siglos. Se trata más bien de buscar caminos alternativos de convivencia. Caminos inclusivos según la práctica ecofeminista, que sean motivo de diálogo entre los diferentes grupos, sin erigirse en afirmaciones absolutas. Y esto para evitar caer de nuevo en la pretensión de universalidad del conocimiento en el ámbito patriarcal. Desde la óptica ecofeminista, el conocimiento de cada grupo es parcial, y está situado y marcado por la subjetividad y el contexto del grupo, por lo cual no puede ni debe erigirse en objetividad universal.

Entrando en el plano de las relaciones entre ecofeminismo y teología, considera que se justifica por completo su consideración conjunta, dado que tanto las mujeres como el ecosistema estuvieron muy poco presentes en el discurso teológico oficial. Las mujeres fueron siempre consideradas como simples consumidoras del discurso teológico de la jerarquía, y además como reproductoras del mismo, particularmente a través de sus hijos y familias, o a partir de la enseñanza.

Es por ello que muchas investigadoras feministas se han dedicado a recuperar la memoria histórica de todas aquellas mujeres, que las hubo, que no aceptaron pasivamente la sumisión al sistema religioso dominante. El viraje que se ha dado hoy en día por parte de muchas/os estudiosas/os de la teología tiene que ver también con la situación de nuestro planeta, pues se ha comprendido que nuestro destino, sobre todo el de las/os oprimidas/os está estrechamente ligado al destino de la Tierra, que es un ser vivo, afectado por los comportamientos humanos destructivos. Es por ello que no se puede hablar sólo de justicia social, sino también de ecojusticia, con lo cual se hace indispensable un cambio en el comportamiento y los discursos oficiales de las diferentes iglesias, y particularmente de las cristianas.

## SU CRÍTICA A LA EPISTEMOLOGÍA PATRIARCAL EN LA TEOLOGÍA

Como en el caso de otras teólogas ecofeministas, Gebara critica la visión patriarcal de la religión, de todas las religiones, basada en una identificación de Dios con lo masculino, y en una visión dualista de la realidad: el espíritu y el cuerpo, el cielo y la tierra, el bien, que existe, y el mal que es sólo la ausencia del bien, es decir, no existe. Frente al pecado original, humano, se levanta la redención, la salvación, basada en el sufrimiento en la cruz y en la renuncia a todo lo terrenal. El patriarcado, pues, está en el origen de la mayor parte de los males que nos afligen y que afligen al planeta. Así, haciendo un análisis del universo teológico patriarcal, señala que una

---

<sup>11</sup> *Ibidem.*



de las características de la epistemología patriarcal vigente en la teología cristiana es su esencialismo:

Esto significa que aun intentando ser realista o tomando como punto de partida la realidad material en la cual vivimos, guarda siempre un referente que la trasciende y que parece ser más importante que ella misma [...] Buscamos siempre lo esencial constitutivo de cada cosa, o la forma como Dios quiso que cada ser fuera. [...] Hasta cierto punto, la epistemología esencialista es fundamentalista en su referencia a la Biblia<sup>12</sup>.

Lo que le parece más criticable de esta postura a nuestra autora, es que coloca al ser humano como sustancialmente bueno, lo cual, si bien puede ser esperanzador, es cada vez más difícil de sostener en nuestros días. Porque no corresponde a nuestra experiencia personal. Al respecto considera que hay una serie de preguntas sobre lo que la convivencia con la alegría y el sufrimiento nos revelan, o sobre lo que la violencia que va en aumento en el mundo nos lleva a experimentar muy concretamente. Y por ello cuestiona: «...¿qué es lo que esta mezcla concreta de maldad y bondad en nuestros comportamientos nos muestra?»<sup>13</sup>. Y ello le lleva a plantear: «¿No sería hora de intentar repensar el ser humano no ya a partir de esencias buenas, ideales, sino a partir de esa compleja realidad cósmica de la que somos parte?»<sup>14</sup>.

Por otra parte, Gebara señala el monoteísmo centralizador, surgido en una determinada cultura, pero que pretende imponerse a todas, como otra de las características de la epistemología patriarcal, monoteísmo según el cual el modelo único de la divinidad es el que hace posible el conocimiento humano. Este único Ser sería el objeto de la Teología, que pretende dar razón de un objeto que no es tal, no es objeto de la razón pura, sino de la razón práctica, como dice Kant. La Teología, sin embargo, habla de la existencia de Dios como de algo incontestable, algo dado, cuando en realidad estamos en el campo de la irracionalidad (misterio) o de la creatividad poética. Por eso señala la autora: «El cuestionamiento que planteo a la teología patriarcal no es a su insistencia en hablar de Dios, de ese misterio que nos envuelve, sino al modo pretenciosamente objetivo en que se habla de Él, y a las consecuencias históricas de esa prédica en la vida de los grupos sociales, particularmente de los oprimidos y en especial de las mujeres»<sup>15</sup>.

Precisamente, quienes se han atribuido el rol de hablar en nombre de Dios son fundamentalmente los seres humanos masculinos, con lo cual hacen a Dios a su semejanza, y con ello detentan también la mayor parte del poder, sea éste social, político o religioso. Paradójicamente, junto a los que hablan de Dios, están calladas/os y desconocidas/os aquellas/os que no son productoras/es de discursos sobre lo

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 5-53.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 54-55.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

divino. De modo que «el discurso de la teología tradicional [...] vela y oscurece todo aquello que cae fuera de los cánones patriarcales»<sup>16</sup>.

El monoteísmo centrista es evidentemente consecuencia del antropocentrismo, pues los hombres, al nombrar a Dios y hacerlo a su imagen, convierten esta imagen en el centro de la creación. Así los varones han podido asumir una postura imperialista, destructora no sólo de otras formas de ver lo divino, sino excluyente del poder llamado sagrado para las mujeres. «En nombre de Dios las mujeres fueron silenciadas, quemadas, sometidas por la fuerza del poder que se autoproclamó como el único camino de la verdad»<sup>17</sup>.

Los estudios contemporáneos de la Biblia demuestran la participación de las mujeres en los procesos históricos a los que dicho compendio de libros se refiere, entre otras cosas. Así por ejemplo, está claro en el libro del Éxodo, que aunque quien aparece como el gran liberador es Moisés, tres mujeres prepararon su camino: su madre, su hermana Miriam y la hija del Faraón. Al interpretar el texto, se busca por lo general silenciar la presencia de estas mujeres, o en todo caso se las presenta como figuras muy secundarias, no dignas de interés.

De modo que toda la historia humana es comprendida como resultado de la voluntad de un Ser Supremo de carácter masculino y según la experiencia masculina. De esta forma, todo lo que el universo bíblico plantea, la búsqueda de la justicia y la misericordia, así como las grandes decisiones políticas y sociales, se presenta como obra de los varones. Las mujeres, recluidas en su mundo doméstico desvalorizado, parecen no tener nada que ver con la gran aventura humana de construir un mundo de justicia, solidaridad y paz. Por el contrario, las mujeres son el lugar en el cual los castigos de Dios se muestran de manera ejemplar e incluso violenta. Basta con recordar las historias de Eva y de Miriam, la hermana de Moisés y de Aaron.

El caso de Eva es suficientemente conocido y no hace falta referirse a él. En cuanto a Miriam, que va por el desierto con el pueblo de Israel, no se vuelve a saber de ella hasta el libro de los Números, en medio de una confrontación de liderazgo con su hermano Moisés. Tanto ella como Aaron, el otro hermano, se preguntan si Dios sólo habla por boca de Moisés. Ante esta «rebeldía» Dios no castiga a Aaron, pero Miriam se ve afectada por una enfermedad de la piel, lepra seguramente, y finalmente muere en el desierto de Sin. Y mucho se regodean aún hoy día los predicadores en sus homilías sobre este incidente, añadimos nosotras, sin que les parezca extraño que se castigue a una donde se perdona al otro. Por su parte, Gebara señala que esos comportamientos continúan actualmente en nuestro mundo patriarcal. Al respecto señala: «Las mujeres son siempre acusadas y consideradas culpables cuando su familia no crece armoniosamente, o cuando los hijos tienen problemas, por ejemplo, escolares. La historia oficial es siempre masculina, pero sus consecuencias nefastas recaen con frecuencia sobre los hombros femeninos»<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 60.

Algo, sin embargo, está comenzando a cambiar, nos dice. Pues si bien las mujeres nunca intervinieron en la creación de la dogmática teológica, cristológica o mariológica, a lo largo de siglos de controversias entre varones, hoy en día, las mujeres están comenzando a revisar este panorama patriarcal, planteando serias preguntas a la dogmática tradicional y tratando de expresar, en tanto que mujeres, su fe y sus convicciones.

Continuando con su análisis de la epistemología patriarcal en la que se fundamenta la Teología cristiana, señala Gebara que en esta epistemología se asume que existen verdades eternas reveladas por Dios, dogmas ante los que hay que asentir y asumirlos con fe. De esta manera nuestra experiencia tiene que articularse con otros dos fenómenos: por una parte lo sobrenatural revelado, y por la otra la fe y, como hemos dicho, la propia experiencia, dos niveles cognoscitivos muy diferentes, de los cuales uno de ellos, el sobrenatural, prevalece sobre el otro. Esta manera de entender las cosas es de tipo metafísico, herencia de la tradición filosófica platónico-aristotélica, recogida luego en la Edad Media por la filosofía y la teología tomistas. Pero el hecho es, comenta Ivone Gebara, que, «en cierto modo el carácter experiencial concreto, que de hecho toca nuestra propia experiencia, parece ocultarse y dar lugar a afirmaciones de principios que hasta nos incomodan, ante el dramatismo de nuestra vida concreta»<sup>19</sup>. Desde su perspectiva, la propuesta de Jesús, alejada de todo dogmatismo, o de la afirmación de verdades eternas, es una propuesta de fraternidad que no tiene nada que ver con programas políticos o con afirmaciones metafísicas.

Se trata de una orientación de existencia, de un camino que ha de ser construido y abierto a partir de lo previsto y lo imprevisto de la vida cotidiana, a partir del encuentro con los excluidos. Decir que el Reino es semejante a la levadura que una mujer mezcla con la harina, o a un gran banquete donde todos se sacian, o a panes multiplicados que matan el hambre de la multitud, no es metafísica. Es una lección de sabiduría sacada de lo cotidiano de la vida, de aquello que toca nuestros cuerpos y teje nuestras relaciones<sup>20</sup>.

Esta Epistemología patriarcal heredada de los griegos y de la Edad Media, que la asumió igualmente, implica la afirmación del poder supuestamente recibido por las autoridades eclesiásticas masculinas que son las que resguardan la fidelidad a la doctrina revelada. No puede hablarse en absoluto de democracia en el seno de las iglesias cristianas, que siempre se han opuesto al modernismo y a dialogar abiertamente con los problemas del mundo.

La Iglesia católica, en particular, rechazó la autonomía de la búsqueda científica, persiguiendo incluso a quienes no respetaban en sus investigaciones las verdades supuestamente eternas. Estas verdades eternas son para la Iglesia inmutables, aun dentro del proceso histórico, de modo que dentro de este proceso cambiante, hay algo que nunca cambia, y son estos dogmas, puesto que Dios es visto como

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 63.

inmutable. Encontramos pues en la Teología cristiana, desde su formulación epistemológica, una estructura dualista, como ya se ha señalado antes, que impide formular los valores humanos enraizados en la experiencia de los seguidores de Jesús, de una manera diferente de la aceptada dogmáticamente.

Es evidente que la reflexión feminista choca contra esta perspectiva dualista, pues al hecho de que las mujeres fueron siempre dejadas de lado dentro de lo que tradicionalmente se afirma como revelación, se suma ahora que el feminismo propone una manera diferente de ver el mundo, y una apertura epistemológica desde el ecofeminismo que desestabiliza las verdades consideradas eternas, afirmando que no son absolutas sino parciales, percibiendo además a los seres humanos y su relación con el misterio último que nos constituye, de otra manera. No tiene pues nada de raro que las ideas feministas sean consideradas como heterodoxas o incluso heréticas.

A quien objete que el Concilio Vaticano II o la Teología Latinoamericana de la Liberación representaron un cambio de epistemología, Ivone Gebara responde con uno de sus análisis que van al fondo de las cuestiones. Pues aunque los sectores progresistas lograron reducir el lenguaje dualista, la cosmología y la antropología cristianas han seguido siendo las mismas. Lo que hizo el Vaticano II, según nuestra autora, fue actualizarse frente a los problemas del mundo, aunque más bien del mundo desarrollado, iniciar un diálogo con las diferentes religiones y con el mundo científico y tomar en cuenta las cuestiones de justicia social.

A la Teología de la Liberación, tan trascendental para América Latina, e incluso para el mundo, que ha sido desmantelada poco a poco por las autoridades eclesiales, desde Juan Pablo II hasta el actual pontífice, le dedica Gebara un análisis detallista, muy fino y profundo. Está claro para ella que la Teología de la Liberación tuvo el mérito de recuperar la opción por los pobres alimentando una espiritualidad que busca eliminar las diferentes opresiones que sufren pueblos e individuos. Esta Teología mostró la relación que existe entre adherir a Jesús y luchar contra las injusticias sociales.

Por otra parte, tomó ideas de autores como Marx o Engels, que, a pesar de sus méritos, comprendieron la historia desde la postura de la ciencia mecanicista de su tiempo. En parte, fue la referencia a autores como los que acabamos de mencionar lo que motivó la crítica de la jerarquía de la Iglesia a la Teología de la Liberación, aunque hubo muchos otros motivos. Parecía entonces que esta nueva teología aportaba cambios en el esquema antiguo y medieval de la epistemología dualista en que se había hasta entonces basado la teología de la Iglesia. Parecía haberse logrado la armonización de conceptos tales como lucha de clases, sociedad sin clases y Reino de Dios, pero la realidad es otra. Pues no hay una nueva epistemología aquí, sino la misma, a la que se le añaden apenas algunos elementos de la modernidad, buscando desde la perspectiva teológica la liberación integral de los pobres en América Latina.

En realidad de lo que se trata es de conciliar dos universos epistemológicos sin abandonar ninguno de los dos. En definitiva, y sin negar sus méritos, el discurso de la Teología de la Liberación es antropocéntrico y androcéntrico. Sigue hablándose de Dios Creador y Señor que interviene en la historia humana. No hay ninguna revisión de las bases cosmológicas y antropológicas de la manera en que se formula

la fe cristiana. Nadie se pregunta sobre las consecuencias de estas imágenes de Dios a lo largo de la historia. Y el juicio que se hace acerca de esta historia es nuevamente anterior a ella, puesto que es de orden trascendente. «Es como si la revelación cristiana pudiese constituirse en juicio de la historia y tuviese todos los elementos para eso»<sup>21</sup>, nos dice Gebara. Que añade que los planteamientos de la Teología de la Liberación, que se iniciaron en los años sesenta del pasado siglo, se matienen sin cambios al finalizar el siglo. Y aunque se pueda concordar, ¡y cómo no hacerlo!, con la postura ética que reconoce la importancia de las interpelaciones de los pobres a la comunidad cristiana, lo cierto es que se sigue dentro del referente epistemológico aristotélico-tomista, y sigue habiendo un abismo entre Dios y los seres humanos.

Sin embargo, Gebara intenta, en medio de su búsqueda, que califica de «provisional» en esta obra que venimos citando, ofrecer una respuesta, que por lo que vislumbramos en sus obras, nunca será ni absoluta ni definitiva, puesto que el misterio impregna para ella toda búsqueda de una Realidad Superior. De momento, dice, y aunque nos invadan las inseguridades y las discusiones doctrinales, se trata de tomar un camino diferente al de la filosofía griega clásica y de la filosofía tomista.

Se trata para ella de otro camino epistemológico, en el cual puede inscribirse la experiencia del «Movimiento de Jesús». Este término, como ella misma explica en una cita a pie de página, lo toma prestado del libro *En memoria de ella*, de la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza. Con este término, «Movimiento de Jesús», Schüssler Fiorenza «indica la necesidad de salir de la referencia absoluta a los héroes patriarcales»<sup>22</sup>.

## LA EPISTEMOLOGÍA ECOFEMINISTA

Esta nueva epistemología es para Gebara, como para tantas otras, la epistemología ecofeminista. Esta epistemología trata de abrir nuestras percepciones a aspectos que siempre quedaron fuera de la epistemología patriarcal y de la ciencia oficialmente aceptada, que el ecofeminismo denuncia como ideológica. Se trata de entender el conocimiento como una forma de expresar el misterio que somos y que nos rodea, sin que podamos abarcarlo de forma absoluta y definitiva. Con respecto a esta forma de ver el conocimiento, creemos poder afirmar que hay algo de una postura fenomenológica en Gebara, que podremos confirmar más adelante, cuando hablemos de su Tesis doctoral<sup>23</sup>.

Al hablar del conocimiento, señala que es entre otras cosas la manera reflexiva de expresar las imágenes que tenemos de todo lo que nos rodea, incluidas las relaciones humanas o nuestros sueños y deseos. A ello añade, y es por ahí por donde aflora su perspectiva fenomenológica: «Algunas afirmaciones, fruto de vivencias,

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> I. GEBARA, *op. cit.*, 2002.

forman parte también de la epistemología ecofeminista. [...] Nos movemos en un horizonte en el cual siempre se puede agregar nuevas percepciones, corregir otras, incluir aproximaciones diferentes, reconociendo el desafío y el misterio eternamente presentes en el hecho cognoscitivo»<sup>24</sup>.

Al igual que la fenomenología, y ésta es otra de las razones por las que consideramos que utiliza el método fenomenológico en sus reflexiones, Gebara valora en alto grado la experiencia, considerando, en este caso, que no podemos limitarnos a repetir las verdades que enseña la teología como una lección aprendida, basada en un argumento de autoridad. Es preciso para ella hacer nuestras propias experiencias, porque de no hacerlo, se rompe la secuencia experiencial que da sentido a nuestras vivencias. En ese caso permitimos que verdades ajenas a nuestra cotidianidad adquieran casi vida propia y nos dominen y controlen. Esto permite que los jerarcas eclesiales actúen como sabios y poderosos que dominan nuestra vida, como si fuesen ellos quienes conociesen en verdad los secretos y misterios de la religión. Al partir de nuestra experiencia hacemos preguntas, y de alguna manera democratizamos esos poderes. Eso justamente es lo que trata de hacer el ecofeminismo, recuperando la experiencia humana y permitiendo que el significado más profundo de nuestras creencias salga a la superficie de nuestra mente y de nuestro cuerpo. Éste sería, según Gebara, el eje de esta epistemología. Y añade:

Recuperar la experiencia humana es de hecho situarnos en la tradición de nuestros antepasados y antepasadas, de aquellos cuyos cuerpos vibraron como los nuestros al vivenciar la atracción y repulsión sentidas hacia tantas cosas de nuestra vida cotidiana. Todo esto nos abre también hacia una dimensión crítica, de combate a ciertas alienaciones que nos mantienen cautivos/os de un sistema autoritario que nos limita la capacidad de beber de nuestra propia experiencia<sup>25</sup>.

Teniendo claro esto, Gebara considera que debe hablarse de las características de la epistemología ecofeminista, una epistemología que está en «proceso de gestación y por eso mismo en búsqueda de su propio cuerpo de referencias»<sup>26</sup>.

La primera característica que destaca nuestra autora es la *interdependencia*, que es experimentada por cada ser humano o cada ser vivo. A esto también le llama *relacionalidad*. El punto central de esta nueva epistemología es entonces la interdependencia entre todos los elementos que tocan el mundo humano. La propia experiencia lo constata. Cualquiera de nuestras situaciones vitales, creencias o comportamientos, es el resultado de todas las interacciones que constituyen nuestra vida, dentro de una realidad terrena y cósmica más amplia a la que pertenecemos. Y si bien nadie puede negar que el conocimiento es un acto humano, en cuanto elaboración y conciencia de acuerdo a nuestra organización vital, hay que decir que es también un conocimiento más amplio, animal, vegetal y cósmico en nosotros. Ésta

---

<sup>24</sup> I. GEBARA, *op. cit.*, 2000, p. 70.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 73.



es una forma de interdependencia de la que prácticamente no se habla ni se la valora, pero que, si lo hacemos, nos permitirá tratar de manera diferente a la Tierra y a sus demás habitantes como emparentados con nosotras/os, como parte del Cuerpo Mayor, que trasciende nuestra individual condición, y del que formamos parte. Esto nos ayudaría a salir del encierro y de las limitaciones del antropocentrismo. En este orden de reflexiones, Gebara nos invita a ver la relación sujeto-objeto de otra manera, muy en la onda de la fenomenología, en nuestra opinión.

No se trata sólo de la afirmación de la relación entre el sujeto humano y los objetos del conocimiento, sino de la afirmación de que en rigor los objetos están siempre contenidos en el sujeto. El sujeto es él mismo sujeto y objeto, no separado e independiente, sino interdependiente, interrelacionado, interconectado con todo lo que se propone conocer. [...] Se trata pues de articular subjetividad/objetividad, individualidad/colectividad, trascendencia/inmanencia, ternura/compasión/solidaridad, plantas/animales/humanidad, a partir de una perspectiva englobante que descubra las íntimas interconexiones existentes<sup>27</sup>.

Esta nueva epistemología que propone el ecofeminismo nos permite acceder a otra forma de concebir lo humano en su conexión íntima y real, no mecanicista, con todo lo no humano. Gebara habla de una interdependencia visceral y sagrada, que nos abre los ojos al hecho de que, si bien lo que sentimos lo sentimos individualmente, nuestro ser está incluido en un Ser Mayor, que es el Cuerpo Sagrado de la Tierra y el Cosmos.

De todo esto se deriva necesariamente una nueva ética, implicando la economía de mercado que irrespeta a las culturas regionales y agrede al suelo y a las comunidades allí preestablecidas. Habría que cambiar las constituciones de los Estados, para que respeten las etnias y las costumbres autóctonas. Se precisaría igualmente eliminar la industria armamentista y aumentar las fuentes de trabajo. Pero esto implica también «repensar la teología cristiana, no a partir del dogma preestablecido, sino de la vivencia concreta de los grupos que se inspiran en la misma fuente de sabiduría que inspiró a Jesús de Nazareth»<sup>28</sup>. Es preciso además abrir un nuevo diálogo con las diversas religiones, basado en el respeto a las diferencias y en la apertura a un aprendizaje de caminos nuevos de convivencia de las/os humanas/os entre sí y con el ecosistema. Gebara concluye este punto señalando que si la teología cristiana asumiera este concepto de la interdependencia, cambiaría mucho, y podría ser más dialogal, más humilde y existencial.

La segunda característica de la epistemología feminista es la consideración del conocimiento como un *proceso*, a diferencia de la epistemología patriarcal, que ve el conocimiento como algo lineal. Esta manera de considerar el conocimiento humano implica que se va siempre en línea recta, de un progreso a otro, y esta idea de rectitud se relaciona con una consideración moral que implica que lo más perfec-

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 76.

to está siempre adelante y por encima de nosotros, en otras palabras, en la trascendencia. Con esta idea de linealidad, viene también el concepto de causalidad, con lo cual se entiende que al comienzo de la línea están las causas, los orígenes, y que es preciso siempre regresar a ellos. En este sentido se trataría de una linealidad circular. Y volver al comienzo significaría volver a las fuentes, regenerarse.

Para el ecofeminismo, hay que acoger la complejidad que nos constituye, por eso prefiere hablar de proceso y dar cabida al conocimiento total de la humanidad, a múltiples formas que no proceden de una causa que podamos prever. El conocimiento sería más bien un proceso en constante cambio, como las piezas de un caleidoscopio que siempre están en movimiento y pueden recibir nuevas piezas, y formar nuevas combinaciones. De modo que el conocimiento está siempre ligado a una cultura, a un determinado grupo históricamente constituido. No puede pues haber una cultura paradigmática que deba imponer su conocimiento a las demás, o a partir de la cual se juzgarían los conocimientos de otras culturas. De todo esto se concluye que todo conocimiento es siempre relativo a las personas que conocen y al mundo en el cual se conoce. De modo que, dice nuestra autora, «la palabra proceso, con múltiples y variadas formas, parece no sólo expresar mejor la experiencia humana cotidiana, sino también la estructura cognitiva que nos caracteriza»<sup>29</sup>.

La afirmación de la unicidad espíritu-materia es otra de las características del ecofeminismo, que Gebara considera que es preciso asumir realmente y no sólo de manera formal. Esto implica reconocer las consecuencias que esta afirmación tiene, tanto a nivel antropológico como a nivel teológico. La antropología cristiana y su universo teológico parten de la distinción radical entre el cuerpo y la mente o espíritu, a partir de lo cual se afirma la separación entre el conocimiento mundano y el conocimiento de lo que atañe a lo divino. Esta teología considera que en su base está la resurrección de todos después de la muerte biológica, fundamentado esto en el hecho de la resurrección de Cristo, que se interpreta como un hecho histórico.

Sin embargo, muchas ecofeministas, y particularmente nuestra autora, consideran que este discurso de la resurrección después de la muerte, «de cierta forma anula la importancia de las resurrecciones, o de las simples conquistas cotidianas, de los gestos de justicia, ternura y belleza en la propia historia»<sup>30</sup>.

La metafísica tradicional, en la que se basan la antropología, la cosmología, la epistemología y por supuesto la teología cristiana, considera que cuando se habla de materia y espíritu no se trata de una distinción de simples palabras, sino de dos sustancias realmente diferentes. A partir de ello surgen los privilegios de un mundo sobre otro, de ciertas partes del cuerpo, inclusive, sobre otras, y por supuesto, de un sexo, evidentemente el masculino, sobre otro, el femenino, situándonos en una ideología evidentemente patriarcal. Y toda esta manera de ver la realidad aparece como legitimada por Dios, como si fuese su voluntad que en nuestro universo hubiese estas distinciones y separaciones. Para el ecofeminismo estas separaciones de-

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 79.



ben desaparecer y a cambio debemos vivir la unidad de la materia y la energía que nos constituyen, aunque no sepamos de hecho lo que es. Esta unidad debemos reconstruirla a todos los niveles de nuestra vida, sintiendo que nuestro ser está incluido en todos los procesos evolutivos, tanto temporal como espacialmente. De aquí se deriva otra manera de ver la inmortalidad y la muerte, por supuesto, pues ya no se trata de una inmortalidad individual. Y, añade Gebara, «Acogeremos la transformación de nuestro cuerpo individual en el misterio de nuestro Cuerpo Sagrado. Y es justamente porque la vida irrumpe en este Universo y se torna vitalmente mortal, que el amor del instante tiene que ser intenso, el respeto a todos los seres una obligación, la búsqueda de la justicia una luz, y la felicidad posible un derecho inalienable para todos los seres»<sup>31</sup>. Al hacer esto, al valorar el hoy, el momento presente, no estaremos constantemente dejando para más adelante, con resignación, la satisfacción de nuestros anhelos, de nuestros deseos de justicia y felicidad para una hipotética eternidad. Lo efímero será, así como hemos dicho, revalorizado, incluso la muerte será revalorizada. Porque todo es efímero, nos dice: «Efímera es la vida, efímero el conocimiento, efímera y misteriosa la sabiduría»<sup>32</sup>.

Por otra parte, la epistemología ecofeminista se vale de las mediaciones del género y de lo ecológico, para comprender mejor al mundo y a los seres humanos. Al introducir el concepto de género en sus análisis, el feminismo ha demostrado, y así lo entiende nuestra autora, que no puede seguirse aceptando que lo masculino exprese la totalidad de lo humano, de modo que hay que revisar lo que es el conocimiento y adoptar nuevas perspectivas, que incluyan a las mujeres y a los pueblos a los que nunca se les ha dado voz. Y en cuanto a lo ecológico, no puede seguirse considerando a la naturaleza como un objeto a ser estudiado y dominado. Todo esto implica una apertura cognoscitiva que, dice la autora, «significa introducir otros referentes para nuestro conocimiento, más amplios que los establecidos por la epistemología patriarcal»<sup>33</sup>.

A partir de estos planteamientos, Gebara entra a responder a acusaciones de esencialismo que se han hecho al ecofeminismo<sup>34</sup> y a la epistemología que propugna. En este sentido, su respuesta recurre a explicar, por un lado, que no se trata de afirmar algún tipo de esencialismo biológico o filosófico, como sí lo ha hecho el patriarcado, que redujo a las mujeres a la esfera de lo privado y asignó la esfera de lo público a los varones. Esto, nos dice, son interpretaciones culturales ideológicas, que pretendieron basarse en la biología o en la anatomía de mujeres y varones y en supuestas asignaciones naturales o incluso divinas, añadimos nosotras. Pero aquí no se trata de ideología, ni por supuesto de esencialismo, sino de contextualizar el conocimiento, que de hecho parte de la experiencia cotidiana de hombres y muje-

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 79-80.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>34</sup> Acusaciones que, como hemos visto más arriba, ella misma ha hecho a algunas autoras ecofeministas, particularmente a las que defienden el feminismo de la diferencia.

res. Una experiencia que durante siglos, y en muchos casos, aún hoy, fue obligada a ser diferente, estableciendo los campos en que cada quien puede moverse.

Al hacer una epistemología feminista e incluir la perspectiva de género en el conocimiento, se produce la apertura hacia una visión plural, que además de incluir los aspectos culturales compartidos por mujeres y varones, incluye las perspectivas que surgen de las diferentes experiencias a las que fueron reducidos varones y mujeres, y de las cuales, sólo las de los varones han sido tomadas en cuenta. Los procesos cognoscitivos tradicionales se tambalean ahora bajo el empuje de la epistemología feminista, que cuestiona, como una epistemología de la sospecha, todas las afirmaciones de la tradición patriarcal, entre ellas la supuesta objetividad de las ciencias y su carácter asexuado, mostrando en cambio que el conocimiento humano es cultural, sexual, y parte de nuestra realidad social.

Estas mediaciones que son el género y la ecología también afectan a la teología, nos dice nuestra autora. Pues ante todo lo que acabamos de señalar, la figura de un Dios que es la copia exacta de lo que ha sido históricamente lo masculino, ya no puede calar realmente como antes y «ya no resiste las fuertes críticas de todos los movimientos feministas latinoamericanos y mundiales»<sup>35</sup>.

Volviendo a las características de la epistemología ecofeminista, tal como la elabora Gebara, encontramos que ésta es contextual, de modo que se toma el contexto vital de cada grupo humano como referencia básica. Así pues, aunque haya un contexto global al cual se abren todos los demás contextos, es una exigencia del momento histórico en que vivimos que cada grupo humano parta de su originalidad y establezca sus límites de acogida de lo diferente. A esta epistemología contextual, le debe corresponder además una cosmología y una antropología también contextuales, abiertas al diálogo, de modo que se capte que en todos los contextos hay elementos de universalidad: «la evidencia de que pertenecemos a esta misma y extraordinaria explicitación de la Vida que llamamos vida humana»<sup>36</sup>.

Por otra parte, la epistemología ecofeminista se enuncia como holística, con lo cual quiere indicar que no sólo somos un todo<sup>37</sup>, sino que el todo está en cada una/o de nosotras/os. Nuestro conocimiento es holístico, señala la autora, porque la evolución del todo nos preparó para que fuese así, para que nuestra apertura al conocimiento fuese holística, abriéndonos a la posibilidad de conocer lo que está allí para ser conocido, y esto de múltiples formas, mediante nuestras diversas capacidades cognoscitivas, de modo que no podemos aceptar que estas capacidades queden reducidas a un discurso único del tipo mecanicista cartesiano. A partir de aquí la teología tiene que cambiar también, ampliando sus reflexiones más allá del discurso monoteísta sobre Dios, y más allá de un aprendizaje catequético y dogmático que acaba siendo autoritario, punitivo e impositivo.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>37</sup> Entendemos que quiere decir que somos parte de un todo más amplio, de una Realidad de la que formamos parte.

La epistemología ecofeminista propone también incluir la afectividad en el conocimiento. Esto es algo que siempre ha sido rechazado por los pensadores y por los científicos, pues consideran que se perdería la objetividad y la frialdad con las que debe actuar la razón. Sin embargo, la emoción permite captar aspectos que normalmente pasan desapercibidos. La afectividad, aunque no permite distinguir claramente los límites entre lo objetivo y lo subjetivo, debe ser vista como una fuente de conocimiento, y no como algo oscuro y opuesto a la razón. Una razón disociada de toda emoción, no sólo pierde fuerza, sino que no puede realmente darse como tal, y carecería de creatividad. Pues la razón no existe sola, por sí misma, ya que somos razón y emoción a la vez.

Por último, señala nuestra autora, la epistemología ecofeminista quiere ser inclusiva, lo cual se deduce de la interdependencia recíproca en la que somos y existimos. El carácter inclusivo se refiere a la diversidad de experiencias que dan origen al conocimiento, pues no puede imponerse límites a nuestras experiencias y por ende al conocimiento. El inclusivismo implica también que los diferentes saberes, aun teniendo cada uno una cierta autonomía, están relacionados unos con otros y en cierto modo dependen unos de otros. El inclusivismo intenta superar las formas mecanicistas del conocimiento, mostrando que todo está interconectado, y que si acentuamos metodológicamente un aspecto del conocimiento, se debe a que nos es imposible abarcarlo todo en un solo discurso, pero no por ello lo que estamos conociendo deja de estar conectado a otros conocimientos, e incluso a lo que aún desconocemos.

Mediante su carácter inclusivo, la epistemología ecofeminista, sigue mostrando una vez más que el intento de dominar el mundo mediante las ciencias es sólo una pretensión sin base en la realidad, y que es preciso superarla. El conocimiento teológico también queda afectado por el inclusivismo epistemológico. En efecto, nos dice Gebara:

Aquello que llamamos experiencia de Dios o experiencia de lo divino es siempre inclusiva de otras [...] La experiencia religiosa es polifónica, multicolor, aunque en el fondo de cada una se escuche algo de una misma nota o se perciba algo de un mismo color: la búsqueda de sentido de la experiencia, de ese algo «misterioso» que nos habita y nos trasciende [...] Por eso, una epistemología de carácter inclusivo acoge la multiplicidad de todas las experiencias religiosas como expresiones diferentes de una misma respiración y búsqueda de unidad<sup>38</sup>.

Esta inclusividad de la que nos habla nuestra autora no es para ella un mero ideal, sino el intento de introducir nuestros valores vitales en nuestros procesos cognoscitivos. De esta manera quedamos con capacidad para asumir la biodiversidad tanto en la naturaleza como en los seres humanos, lo cual nos prepara también para utilizar un lenguaje que acoja la biodiversidad del misterio de Dios.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 88.

## LA FENOMENOLOGÍA DEL MAL EN LO FEMENINO

Como ya se ha señalado, Ivone Gebara realizó su Tesis doctoral en Ciencias Religiosas, sobre el problema del mal en lo femenino. Realizando una investigación audaz e innovadora, no se planteó el problema del mal como regularmente hace la teología tradicional, sino que lo abordó desde la perspectiva de las mujeres. No trató pues su reflexión sobre la existencia del mal o sobre su origen, sino sobre la comprensión del mal y su interpretación, y sobre todo, sobre la función que en la historia de la teología ha tenido esta interpretación, fundamentalmente en relación con las mujeres. Esta Tesis doctoral fue publicada en castellano por la Editorial Trotta con el título: *El rostro oculto del mal. Una Teología desde la experiencia de las mujeres*<sup>39</sup>.

Consideramos que en este texto nuestra autora llega a un punto culminante en su pensamiento, que como ya sabemos no se separa, para ella, de las experiencias vitales. Este punto culminante lo es a la vez en cuanto a la conceptualización y a la expresión, pero también por la metodología empleada que, además de ser original, queda aquí sistematizada. Podría señalarse que cuatro son los puntales sobre los que se apoya la metodología de Gebara.

Es preciso recordar que es una teóloga, pero una teóloga feminista, y aún más, ecofeminista. Sin embargo en este libro, el ecofeminismo, manteniéndose presente, deja por el momento el paso al feminismo sin más, y a la reflexión teológica sobre la relación de las mujeres con el problema del mal. Nuestra autora plantea este problema de una manera totalmente nueva, pues no sólo se cuestiona acerca del mal sufrido o soportado por las mujeres, y esto como algo plural, bajo una multiplicidad de expresiones y aspectos, sino acerca del mal practicado por las mujeres, pero siempre analizado en función de las experiencias de las propias mujeres, y tal como son por ellas interpretadas.

Tenemos aquí pues ya mencionados dos de los puntales de la metodología de nuestra autora. Por una parte se trata de una reflexión teológica seria, profunda, que no rehúye la elaboración paciente y detallada de los conceptos. En este sentido puede afirmarse que su discurso tiene un gran valor científico dentro del campo de la teología, pues Ivone Gebara no es ninguna diletante en este campo. Por otra parte, lleva a la teología a ocuparse de la cuestión de las mujeres, y a hacerlo desde una perspectiva feminista. Aquí nos muestra, tal como ya ha hecho en el texto que analizamos anteriormente, que cuando en el cristianismo se trata de la cuestión del mal, aparece de inmediato en la teología, de forma omnipresente, «una metafísica caracterizada por un dualismo jerárquico y masculino»<sup>40</sup>.

Y en efecto, para nuestra autora, la teología considera el mal de manera muy diferente según se trate de lo masculino o de lo femenino. El mal masculino es siempre considerado como algo que sorprende y atrae al individuo, pero que en

---

<sup>39</sup> I. GEBARA, *op. cit.*, 2002.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 21.

todo caso no es constitutivo de la «naturaleza» humana, sino que es consecuencia de la libertad, aunque esta libertad sea limitada. Pero si se trata de lo femenino, nos dice, todo cambia: «...cuando se trata de las mujeres, algunos textos de la Escritura y muchos textos de comentarios teológicos de los ‘Padres’ de la Iglesia afirman que los seres femeninos no sólo son inferiores a los masculinos, sino que su ‘malignidad’ es mayor. Esta interpretación excluyente de las mujeres ha sido decisiva durante mucho tiempo en nuestra teología»<sup>41</sup>.

Mientras que en el caso de los varones, el mal es considerado como algo que es hecho por ellos pero puede «deshacerse», en el caso de las mujeres, es su ser el que es malo, ellas «encarnan» el mal, y el mal que hacen se debe a esa malignidad que es una limitación de su ser. No hay que olvidar que, para la teología cristiana, la mujer es la culpable de la «caída», de la desobediencia del ser humano a la voluntad de Dios, y de todos los males que de allí se derivan.

Introduciendo pues con todo rigor la perspectiva feminista en su reflexión teológica sobre el mal en femenino, Gebara ha desarrollado una obra que acabará siendo imprescindible en los estudios teológicos desprovistos de prejuicios, que queremos esperar que algún día sean la mayoría. Esto lo señala ella misma, al explicar que trabaja aquí con la perspectiva de una antropología teológica, en busca de construir relaciones de justicia y solidaridad. Así podrá quizás acabar la «maldición que pesa sobre las mujeres», producto de la cultura patriarcal y de su teología maniquea. En este sentido, nos dice,

La palabra «escandalosa» de las mujeres, o el «escándalo» de su palabra, podrían entenderse como un anuncio de salvación, como un acontecimiento de redención, como un intento de restauración de la justicia en una estructura de violencia. La comprensión patriarcal y jerárquica del cristianismo, propia de nuestra tradición, podrá entonces abrirse a una interpretación no patriarcal, más abierta y democrática, con todas las limitaciones que esto conlleva<sup>42</sup>.

Limitaciones que se deben según ella, siguiendo al sacerdote francés Jean Marie Aubert, apasionado defensor de los derechos de las mujeres en la Iglesia, al menos, que recordemos, desde los años setenta, al hecho de que la sexualidad será probablemente el campo en el que de manera más pertinaz se mantendrán vivas las viejas reacciones afectivas y las representaciones colectivas, utilizadas con afán de dominio. Y justamente por ello, la teología feminista tarda en ser aceptada por la Iglesia católica, que es, justamente, uno de los últimos bastiones de la masculinidad.

El otro puntal metodológico al que nos hemos referido más arriba, tiene que ver, tal como ya se adelantó al hablar del texto anterior, con el valor que nuestra autora confiere a la experiencia, a las propias vivencias, en este caso, de las mujeres. Lo que este texto añade es la sistematización y la justificación de esta decisión metodológica. Esta decisión la fundamenta incluso en la fenomenología, que es otro de

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 25.

sus métodos de trabajo en este libro. Nuestra autora deja claro que toma el término fenomenología de la historia de la filosofía, evidentemente, pero que no se trata aquí de desarrollar teorías como las de Husserl, sino de inspirarse en sus intuiciones, en otras palabras, servirse de ellas de una manera original para respaldar los testimonios literarios de los que se vale para presentar las experiencias concretas de las mujeres. Así pues, dice, realiza una fenomenología existencial mediante el discurso de la vivencia de las mujeres. De lo que se trata, dice, es de «utilizar las situaciones del método fenomenológico, particularmente en su aspecto de descripción de lo real, de la palabra dicha, de los gestos, de la vivencia cotidiana para captar el sentido del presente»<sup>43</sup>.

La fenomenología busca comprender las cosas desde dentro, de modo que cuando se habla de la fenomenología del mal en lo femenino, lo que Gebara quiere es intentar «sumergirse en las experiencias que viven las mujeres, especialmente en las experiencias que llamamos malas»<sup>44</sup>. Lo que tiene de original el uso que hace nuestra autora de la fenomenología, puede acotarse aún mejor señalando, como lo hace en el Prefacio del libro Adolphe Gesché, que fue el tutor de su Tesis doctoral, que «El libro de Ivone Gebara introduce la fenomenología en el tratamiento teológico de la cuestión femenina»<sup>45</sup>, lo cual considera, y compartimos su idea, como una aportación epistemológica. Por otra parte, en la introducción de su libro, nuestra autora reconoce además la particular influencia que en su obra ha tenido la fenomenología y la hermenéutica de Paul Ricoeur, autor sobre el cual había versado su Tesis de doctorado en filosofía.

El cuarto puntal metodológico de este trabajo de Gebara lo constituye la utilización del concepto de género, obviamente derivado de su postura feminista. Y hay que señalar que se sirve del concepto y de la metodología de género, de la manera más adecuada, destacando sus dos aspectos. En primer lugar pone de relieve el hecho de que el género es un concepto más amplio que el sexo, explicando que, más allá del hecho biológico, el ser mujer u hombre es una construcción social, algo que se va aprendiendo y construyendo y que, además de estar institucionalizado, se transmite de generación en generación como si fuese algo «natural». Pero además, y esto es muy importante en esta obra de Gebara, y por ello lo destaca, el género se refiere al poder diferente y jerarquizado entre los sexos, de modo que las mujeres ocupan siempre los puestos de menor categoría tanto en las relaciones domésticas como en el más amplio dominio de lo social, y particularmente, caso que le interesa en especial, en todas las religiones de Occidente.

La mediación del género, por la vía del uso que de ella hacen las teólogas feministas, acabará por entrar en el campo de la teología, considera nuestra autora, señalando que ésa es precisamente su pretensión: «introducir la mediación del género para analizar la cuestión del mal a partir de la literatura, de algunos testimonios

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 11.



particulares y de algunas interpretaciones teológicas presentes en nuestra cultura. Este nuevo instrumento hermenéutico nos abrirá caminos creativos para llegar a entender algo más la complejidad del mal en la existencia humana»<sup>46</sup>.

En este libro, pues, que como ya se dijo lleva el impactante título *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Ivone Gebara nos invita a darnos cuenta de que los discursos teóricos sobre la igualdad, ya sea que se afirme o que se demande, han servido para ocultar la desigualdad cultural e histórica, en la experiencia concreta, afectando particularmente a los grupos de personas que se encuentran en los niveles más bajos de la escala social, o que sufren un mayor grado de marginación y subordinación. Así es el caso de las personas de raza negra, por ejemplo, de las etnias indígenas, o de los pobres, y particularmente de las mujeres en todos los casos, pero sobre todo las mujeres pobres, y entre las pobres, las de raza negra o pertenecientes a una etnia. Valiéndose como acabamos de señalar, muy especialmente de la mediación del género, Gebara estudia los «males» concretos de las mujeres «desde una estructura social y cultural que les impone un lugar inferior en la jerarquía de los seres humanos»<sup>47</sup>.

Utilizando testimonios de primera mano, y aplicando además, como acabamos de explicar, los métodos fenomenológico y hermenéutico, nuestra autora nos habla de cuatro formas en que se manifiesta el mal que sufren las mujeres: el mal de «no tener», que está vinculado a la obligación que en todas las culturas se impone a las mujeres de alimentar, dar el sustento a la familia, además de atender a los enfermos, y a los moribundos, «como si ellas hubieran de ser las primeras en dar testimonio de la vida y de la muerte»<sup>48</sup>.

Esta responsabilidad cultural que se impone a las mujeres, se convierte en una carga, un «destino», algo que no sólo les impide desarrollar sus potencialidades, sino que las hace resignarse, conformarse, o a veces rebelarse pero en todo caso, sentirse culpables cuando no tienen qué dar de comer a sus hijos o no quieren asumir el cuidado de los enfermos o ser el soporte emocional de los suyos. «El mal no reside en el servicio, dice la autora, sino en su imposición, en la determinación de un determinado papel como si de su destino se tratara»<sup>49</sup>.

A éste se añade el mal de «no poder», en todas sus formas y expresiones, que Gebara presenta a partir de varios casos concretos de mujeres pobres, o que han sufrido el mal de la muerte de un hijo o hija, o la misma dificultad de vivir en un cuerpo femenino en medio de un mundo masculino.

Esta cotidianidad del bien/mal acompaña las necesidades más vitales del cuerpo. Es el mismo lugar de la perdición: cuerpo condenado por el hambre, cuerpo condenado por la sed, cuerpo condenado por la falta de vivienda, cuerpo condenado por la enfermedad, cuerpo golpeado, cuerpo expuesto a la violencia..., cuerpo sin

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 41.

salvación. Pero se trata de una salvación concreta, de una salvación en lo cotidiano, una salvación para este tiempo, para esta vida y esta historia. Está tan lejos de los grandes proyectos de la economía mundial, de las estadísticas oficiales o de los apocalipsis religiosos... Tan lejos también de la salvación de los cielos y de las promesas mesiánicas...<sup>50</sup>.

Gebara quiere referirse aquí no solo a la impotencia humana en general de quien sufre de la enfermedad, la muerte, el hambre o el frío, sino a la particular impotencia, o más bien carencia de poder que sufren y contra la cual luchan las mujeres, que no tienen la misma libertad de expresión, puesto que su palabra no es valorada, su cuerpo no es respetado, no tienen las mismas oportunidades sociales, y democracia no significa lo mismo para ellas, las más de las veces apartadas de todos los centros de poder donde se toman las decisiones.

El tercer mal del que sufren las mujeres es el mal de «no saber», y para muchos, este mal ya no existiría hoy en día en que las mujeres tienen pleno derecho a la educación. Pero, aunque no pueda decirse que las mujeres siguen encontrando dificultades, límites y prohibiciones como en la época de Sor Juana Inés de la Cruz, cuyo sufrimiento por el ansia de saber, hasta finalmente perecer después de duros castigos, relacionados también con su ser como religiosa, analiza nuestra autora, sí puede considerarse que por multiplicidad de razones, muchas mujeres, sobre todo las más pobres, ven dificultada aún más su vida por la ignorancia, por la imposibilidad de estudiar, cuando la supervivencia cotidiana es la prioridad, y ellas deben responder, ante todo, como ya dijimos, por la vida de las otras personas que conforman su familia o comunidad.

Por otra parte, el poder que el saber otorga, y la liberación que produce el conocimiento, siguen estando en manos y bajo el control de los varones, pues la ideología es tan fuerte, que la carencia de conciencia de grupo, en la mayoría de las mujeres, las lleva a comportarse como si fuesen hombres, de modo que por lo general, poco beneficia a la mayoría de las mujeres el hecho de que muchas de ellas se encuentren en cargos encumbrados, o hayan accedido a las cumbres del saber. De todas formas, también aquí, el discurso masculino sigue siendo más valorado que el femenino.

Y con esto entramos en el cuarto mal que menciona Ivonne Gebara, el mal de «no valer». En este sentido, señala la autora:

El «valer» es un lugar más de crucifixión para las mujeres. No sólo se trata del valor que se les atribuye a las mujeres en relación con los hombres, sino también en relación con otras mujeres. Hay mujeres que sólo valen como «objetos», y «objetos» de placer o de venganza, «objetos» de placer o de odio. Las «mujeres objeto» tienen dificultades para afirmarse como autónomas, como «sujetos», capaces de orientar su historia a pesar de lo involuntario que hay en toda vida humana<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 57.



Lo interesante del libro de Gebara, en su tratamiento del tema del mal, al igual que la definición que de este mismo concepto encontramos en la obra de Rosemary Radford Ruether, es el hecho de que no nos hablan de un mal metafísico, sino del mal en concreto, en la vida de los seres, humanos o no. Así lo expresa Radford Ruether en su libro: *Gaia y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*:

[...] la realidad del mal no se encuentra en *algo* que esté afuera. No se puede escapar de él, y de hecho está exacerbado por los esfuerzos que hacemos para evitarlo separándonos de aquella *cosa*. Más bien el mal se encuentra en la *mala relación*. Todos los seres viven en comunidad, tanto con miembros de su propia especie como con otros de los cuales dependen para alimentarse, respirar, obtener materiales de construcción y retroalimentación afectiva. Aún así hay una tendencia en el propio impulso vital de cada especie a llevar hasta el máximo su propia existencia y por ende a proliferar de una manera cancerígena que destruye su propio soporte biótico. [...] La fuerza vital en sí misma no es inequívocamente buena (*yo diría que tampoco mala*), pero se torna *mala* cuando se lleva a su máximo a expensas de otros. En este sentido el *bien* estriba en los límites, en un equilibrio entre nuestro propio impulso vital y los impulsos vitales de todos los otros con los que nos encontramos en comunidad, de manera que el todo permanece en una armonía que sustenta la vida<sup>52</sup>.

Para Gebara, por su parte, más preocupada en este libro por el mal con respecto a las mujeres, y sobre todo a las más pobres, no se puede hablar del mal en singular. No hay el «mal» sino los «males». Además, para ella, el bien y el mal no existen el uno sin el otro, ya que cada uno de ellos nos permite identificar al otro. En efecto, sin una situación mala anterior que hubo que negar para que surgiera el bien, o sin una situación buena que haya sido destruida o que esté amenazada, no podríamos captar el mal. Y esto, nos explica, no es un relativismo ético, sino que es la dinámica misma de la vida, con sus oposiciones, que forma parte de nuestra constitución. E insiste en señalar que sin el mal no sabríamos lo que es el bien, no seríamos los seres humanos y falibles que somos, no sabríamos agradecer el bien que también somos y podemos practicar por propia decisión. Con ello, nos dice, no se trata de exaltar el mal o de hacer su apología, sino de constatar empíricamente la compleja relacionalidad de todas las cosas con la vida humana. El mal es múltiple, tiene muchos rostros, como ya se dijo, y cada experiencia del mal demanda una salvación particular. Y es entonces a partir de su idea de *relacionalidad*, expuesta como *interdependencia* en el texto que analizamos anteriormente, como aparece su definición del mal:

Desde esta perspectiva podríamos definir el mal como un *desequilibrio* que afecta la vida y que forma parte de ella. Y este desequilibrio es vivido de modo distinto

---

<sup>52</sup> R. RADFORD RUETHER, *Gaia y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. México, Eds. DEMAC, 1993, p. 262.

por los diversos grupos e individuos. No es «nada» sino algo en nuestra vida, en la historia de los pueblos, aunque este «algo» sea la ausencia de «algo». [...] En la vida real, el mal es una especie de retención de la vida para uno mismo, una apropiación indebida de los bienes por parte de personas y grupos que toman posesión de la tierra, de las cosas y de los otros. [...] Por tanto, el mal es simultáneamente plural y singular, presente, pasado y futuro; se forma a partir de una experiencia de desequilibrio en nuestras fuerzas vitales. Y precisamente, en el interior de estos males surgen bienes, experiencias de salvación<sup>53</sup>.

Vemos que hay una cierta concordancia en lo que nos dicen sobre el mal ambas autoras, Gebara y Radford Ruether. Mientras que esta última nos dice que el mal es la *mala relación*, de modo que la fuerza vital se torna mala cuando se lleva a su límite a expensas de otros, en el caso de Gebara, el mal se entiende a partir de la *relacionalidad o interdependencia* entre todos los seres, y es un desequilibrio que afecta la vida, cuando se retiene la vida egoístamente y alguno/a o un grupo se apropia de lo que corresponde a todos.

El hecho es que no nos hablan de un mal metafísico, abstracto y absoluto, sino del mal concreto que afecta a todos los grupos humanos subordinados, particularmente a aquellos que para los dominadores, los machos del planeta, son «los otros», la alteridad absoluta, como decía S. De Beauvoir, así como a la naturaleza que se ve como algo que está allí al servicio del hombre, para ser utilizada y explotada. En ese sentido no es casual el hecho ideológico de que los grupos oprimidos sean asimilados a la naturaleza, vistos como instintivos, primitivos, y que necesitan ser dominados como la naturaleza, de la cual el hombre se pretende amo y señor.

Gebara insiste en señalar que ella no habla de un mal metafísico, que por cierto no tiene respuesta para la cuestión del mal en lo femenino. Ella considera que hay que situarse más acá de la metafísica para enfocar el mal concreto, como ya se dijo, un mal con múltiples rostros que no tiene un origen histórico, no es un acontecimiento que pueda explicarse. Este mal, según nuestra autora, siempre ha estado ahí y lo seguirá estando, ya que está entremezclado con la estructura de la vida.

Pero no por ello la postura de Gebara puede calificarse como fatalista o maniquea, y ella misma lo aclara al decir que la vida en Brasil y en América Latina en general, en los últimos tiempos, le ha llevado a captar lo que ha llamado «transcendencia e inmanencia del mal». Y se explica añadiendo que:

Con esto no quiero decir que haya un ser malo, llevando al extremo el discurso dualista sobre Dios. Tampoco se trataría de un nuevo maniqueísmo, sino de algo así como la presencia de un ingrediente que se infiltra por todas partes y que se puede llamar «mal». Esta realidad que llamamos «mal» tiene un rostro que destruye las relaciones humanas, que destruye nuestra relación con la Tierra, que destruye la vida en todos los seres<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> I. GEBARA, *op. cit.*, 2002, pp. 178-179.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 83.



Y lejos de todo fatalismo, como podría deducirse de sus interpretaciones del mal como entremezclado con la estructura misma de la vida, y como algo siempre presente, Gebara nos plantea que más importante que encontrar el sentido del mal o su causa primera, es la lucha contra él, contra su poder y el control que ejerce. Se trata más bien de asumir la responsabilidad de aliviar a las personas, de luchar por extirpar el mal concreto que está actuando en un momento determinado, y aceptar la responsabilidad que tenemos «en la vida de todas las vidas»<sup>55</sup>.

Y acaba proponiendo una perspectiva de salvación que todas/os deberíamos asumir, más allá de teorías y disquisiciones metafísicas sobre el mal: «En mi opinión, aquí habría que situar de nuevo el mandato clave atribuido a Jesús de Nazaret: ‘amar al prójimo como a uno mismo’. En esta afirmación hay una dimensión ética relacional que es preciso desarrollar en la vida de cada día: de ella se desprenden gestos de salvación en forma de justicia y de sabiduría de vida»<sup>56</sup>.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Trataremos ahora de cerrar este artículo comentando uno de los últimos capítulos de este libro de Gebara sobre la fenomenología del mal en lo femenino. Este capítulo se titula: *Dios para las mujeres*. Consideramos que en estas últimas páginas están contenidos los elementos, tanto conceptuales como experienciales que resumen lo esencial de su pensamiento. Por una parte, nuestra autora se pregunta: «¿Cómo hacer una teología de la experiencia de Dios en lo femenino? ¿Cómo discurrir teológicamente sobre ella? [...] ¿Qué es lo que viven estas mujeres cuando dicen Dios? ¿Qué experiencias podemos percibir cuando claman a Dios?»<sup>57</sup>. Para responder a estas preguntas se vale, tal como hace a lo largo del libro, de experiencias de mujeres que conoce por su trabajo y convivencia, o de experiencias de mujeres expresadas a través de la literatura.

Las mujeres pobres, nos dice, aquellas que por su situación en lo inferior de la escala social, por su pertenencia a una etnia o por el color de su piel endosan los sufrimientos y dificultades más terribles, encuentran en Dios un último recurso en medio de lo que forma parte de la vida. Este Dios, las mujeres que sufren la miseria cotidiana, lo ven a su imagen y semejanza, como un Dios pobre y sufriente como ellas, pero diferente de ellas en cuanto tiene poder, «un poder caracterizado por una forma particular de amor»<sup>58</sup>. Es un Dios a imagen de sus preocupaciones, de su cultura, de su mundo. La experiencia que, a pesar de todo, tienen del poder estas mujeres es la del poder de la vida, y a pesar de todas las contradicciones que implica, a pesar de lo irreflexivo que esto pueda ser, es una concepción liberadora. A Dios se

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 188.

le percibe entonces como alguien o algo que quiere un mundo diferente y se opone a la injusticia corriente. Es algo así, para conceptualizar lo que sienten estas mujeres, como un *esperar contra toda esperanza*, como una teología hecha para la vida humana y a partir de ella, pero sin teorizaciones. A este Dios las mujeres lo aceptan condescendentemente, sin juzgarlo, a pesar de sus contradicciones y paradojas. Este Dios «no da respuesta a cuestiones teóricas, simplemente mantiene la vida, está en la vida, está en nosotros en cualquier circunstancia»<sup>59</sup>.

En segundo lugar se refiere Gebara a la experiencia del Dios barroco de Sor Juana Inés de la Cruz, aunque está consciente de que es muy difícil transcribir y no digamos compartir la experiencia de alguien tan alejada en el tiempo y en las formas culturales, las cuales, por ser mujer y religiosa por ende, la conminaban a velar sus sentimientos y experiencias, expresándolos solamente a través de sus escritos, sobre todo su poesía. Cuando es atacada por sus conocimientos y capacidades, Sor Juana Inés se defiende afirmando que su don le viene de Dios, y que este don, por el cual sufre porque es perseguida, tiene una gran fuerza para los demás. Es como si Dios «se convirtiese en su inspirador, y en última instancia, y simbólicamente, en su propio poema»<sup>60</sup>. Pero aunque sus versos dejan translucir algo de sus propios sufrimientos como mujer perseguida por ser sabia en su tiempo, lo que en realidad muestran sus dudas, sus interrogantes, está tan enmascarado y ocultado, tal como exigía su época y su condición, que resulta prácticamente imposible, sin traicionarla, hacer afirmaciones sobre su vida íntima, y mucho menos utilizar metodologías de interpretación literaria para penetrar en su intimidad, pues esto descontextualizaría la subjetividad que se expresa (o más bien se esconde) en sus poemas. Finalmente, al ser reducida al silencio, Sor Juana Inés muere, y es como si su Dios, al que ella invocaba como el autor de sus dones, hubiese muerto de la misma pasión que ella.

La tercera experiencia de la que habla nuestra autora viene de la mano de Isabel Allende y su libro *Paula*, en el cual narra la lenta muerte de su hija Paula, aquejada de una enfermedad incurable, y su manera, como madre, de enfrentarse a ese sufrimiento. Allende es una mujer agnóstica, y por ello no está acostumbrada a implorar o a dirigirse a Dios. El misterio de la presencia de Dios en medio de las ambigüedades de la existencia, Allende lo enfrenta mediante la búsqueda de sentido, fuera del lenguaje teológico, acabando por asumir el hecho de que no todo tiene explicación y que en la vida hay cosas que hay que aceptar, sin más. Ella descubre a Dios en su ausencia, lo percibe como un algo inesperado que podría cambiar las cosas, y admite todo tipo de ayuda que le viene de personas creyentes que hablan de Dios, que recurren a la espiritualidad o a las fuerzas ocultas de la naturaleza para ayudar a su hija y finalmente para dejarla partir. De modo que esta experiencia es como un retorno a las divinidades de la tierra, la expresión de una experiencia más «primitiva», por básica, que, más allá de toda teoría, nos indica que pertenecemos a la tierra y volveremos a ella. Al decir de Gebara, Isabel Allende no podía negarse a cualquier posibilidad

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 192.





que pudiese ayudar a su hija. Es como si la vida humana, para ella, valiese «más que todas las ‘leyes religiosas y que todos los preceptos acerca del sábado’»<sup>61</sup>.

Después de citar un texto de Allende que termina su libro «con una especie de antropología o de teología de la inmortalidad, presentada en forma de visión o de revelación mística»<sup>62</sup>, Gebara la compara, aunque desde una perspectiva absolutamente laica, con las mujeres místicas de la Edad Media, por ejemplo Hadewijch de Amberes, a la cual se le parece por sus intuiciones acerca del vacío de Dios. Y finalmente añade nuestra autora: «Estas intuiciones se parecen mucho a la experiencia de aquellos y aquellas que viven en busca de la fuente del sentido, tanto en el pasado y en el presente, y no saben bien qué nombre ponerle»<sup>63</sup>.

Finalmente, nuestra autora intenta realizar un análisis teológico utilizando la metodología de género y el feminismo. Su idea es deconstruir la teología tradicional para construir una teología que permita establecer relaciones igualitarias. Desea contestar a la pregunta acerca del modo en que las feministas hablan de Dios, planteando también el interrogante sobre un método fenomenológico que sería propio del feminismo.

La aproximación de los feminismos, que son diversos, a la cuestión sobre la experiencia de Dios, está caracterizada por el uso que se hace de la categoría de género. Pero este enfoque, que es reflexivo, es algo secundario con respecto a la experiencia personal del misterio de Dios, algo que se hace sobre todo en medio del sufrimiento. Ante el dolor y las situaciones extremas, la racionalidad pierde terreno y cede su lugar al clamor que implora que no se produzca aquello que nos amenaza. Y sólo después puede reaparecer la reflexión, las interpretaciones y distintos enfoques e intentos de comprender. Para Gebara hablar de Dios supone reconocer que lo que decimos depende de nuestras vivencias y experiencias históricas, pero implica asumir que nuestra relación con Dios o con su misterio, y la idea que tenemos de él/ella, está determinada además por la construcción social y cultural del género. De modo que toda nuestra realidad y la construcción de nuestra identidad social están marcadas por las imágenes o modelos de Dios que nos han sido inculcadas, del mismo modo que, inversamente, son estas construcciones sociales las que determinan también cómo concebimos a Dios. Es por ello que se necesita, tal como lo están haciendo las teólogas ecofeministas, deconstruir el concepto patriarcal de Dios para hacer una nueva teología.

En este sentido, nuestra autora reproduce aquí, aunque de manera más resumida, sus críticas a la teología patriarcal, ya señaladas con detalle en la obra que analizamos antes, mostrando que para esta teología Dios es presentado como una Trascendencia inmutable que obra en la historia por amor a los humanos, a quienes indica, a pesar de los errores de éstos, el camino correcto. Este Dios *paternal* actúa siempre a la manera masculina, idealizada ésta. Dios es visto como puro amor indis-

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

cutible, y se parte en todos los casos de este a priori, dejando siempre fuera de juego la experiencia concreta, aún más si se trata de la de las mujeres, que es invisibilizada y considerada como no importante.

Una de las críticas más acertadas que hace a la teología patriarcal es aquella que indica que, en nuestra cultura, «todas las formas de acción de Dios se consideran de manera espontánea como masculinas, incluso las que podrían verse principalmente como femeninas. Lo masculino de Dios ‘engloba’ lo femenino, lo incorpora, lo hace suyo»<sup>64</sup>. Esta crítica se la hace también a aquellos teólogos de la liberación que, como Leonardo Boff, tratan de recuperar lo femenino en Dios<sup>65</sup>.

Para el feminismo, desde la perspectiva de nuestra autora, se trata de recuperar lo esencial de la experiencia cristiana cambiando nuestra manera de comprender las relaciones entre mujeres y hombre y entre las/os humanas/os y el resto de la creación. No es necesario probar ni la bondad de Dios ni su paternidad o maternidad. Hay que asumir a Dios como un Misterio, como un sentido que está más allá de nuestros discursos e interpretaciones limitadas. Por otra parte, el feminismo, mediante la hermenéutica del género, propone nuevas hipótesis para interpretar los textos bíblicos, asumiendo la sospecha de que así como se presenta en ellos a las mujeres como radicalmente malas, así también, los pueblos conquistados o vencidos por los hebreos, así como sus divinidades, no eran tampoco radicalmente malos. Pero en la dinámica de estos procesos de vencedores y vencidos y de sustitución de divinidades, cosa que sucedió también en la conquista de América, muchos símbolos de lo femenino pasan a tener una connotación mala, y en otros casos la cultura femenina, o la de otros pueblos, aun vencida, se conserva de alguna forma en la cultura impuesta, lo que demuestra su fuerza y su capacidad para resistir bajo otras formas.

Por último, Gebara insiste en que la figura de Cristo, independientemente de que el hecho de ser hombre forme parte de su identidad histórica, sigue siendo muy importante y generadora de muchas reflexiones para las teólogas feministas, particularmente en América Latina. Con este tema se conecta también de alguna manera lo que ella llama, siguiendo a Elisabeth Schüssler Fiorenza, la perspectiva de la Sabiduría, presente en la tradición sapiencial. La tradición cristiana ha identificado siempre a Jesús con la Sabiduría Divina, que como imagen pone de relieve lo femenino, arroja luz sobre ciertos tesoros de la tradición bíblica no tomados en cuenta, y proporciona una excelente expresión del misterio insondable de Dios. Hablar de Sabiduría nos «permite establecer una referencia cristológica más inclusiva, en el sentido feminista del término, que la de Dios, el Padre. [...] Esto nos introduciría en una perspectiva hermenéutica y en una simbología más flexibles, más capaces de mantener de modo positivo el diálogo entre las distintas religiones, y más apta para promover la justicia entre hombres y mujeres»<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>65</sup> L. BOFF, *El rostro materno de Dios*. Madrid, San Pablo, 1988.

<sup>66</sup> I. GEBARA, *op. cit.*, 2002, p. 215.

Y finalmente, nuestra autora, tomando además en cuenta la perspectiva ecológica, señala que la problemática ecológica en la que vivimos exige hacer un nuevo tipo de teología, pensar a Dios de otra manera. Enlazando este tema con el de la reflexión sobre Dios a partir del género y de la experiencia de las mujeres, ella propone la expresión «zoé-diversidad de Dios». Aun reconociendo las dificultades que puede plantear esta expresión, que puede sonar a panteísmo o a una reducción del lenguaje teológico al de la ecología, considera que esta metáfora puede ser muy útil. La «zoé-diversidad de Dios» implica a la Vida en toda su riqueza, una vida que sin embargo se desdobra en la complejidad del Misterio. La «zoé-diversidad de Dios» es una metáfora de la relacionalidad de todo con todas las cosas. Pues todo vive en Dios y Dios vive en todas las cosas. De esta manera, en lugar de hablar de los «designios» de Dios, hablaremos de los proyectos humanos para mantener la vida, y guardaremos silencio ante el Misterio que es Dios, sin atribuirle nuestros gestos y palabras. Esto, nos dice,

nos animará a retomar el camino de Jesús más como una ética a favor de la vida de todos y de todas que como una metafísica en la que las divinidades de rostro masculino se entretienen trinitariamente en un intercambio de perfecciones. Este enfoque nos invita a superar las habituales sutilezas filosóficas de la teología, para descubrir la experiencia concreta de Jesús y nuestra experiencia concreta como el lugar en que se encarna el Amor<sup>67</sup>.

Hemos llegado ya al punto de cerrar estas consideraciones sobre la obra de Ivone Gebara, en las que nos propusimos analizar sus dos libros más conocidos, tal como indicamos en los primeros párrafos de este artículo. Ambas obras nos han revelado a una pensadora y teóloga latinoamericana, brasileña para más indicaciones, que se destaca en el continente por la seriedad y profundidad de su pensamiento, y además por una meridiana claridad. La evolución de nuestra autora, hasta pasar de la teología de la liberación a la teología ecofeminista, a partir, más que de sus lecturas y estudios académicos, de su experiencia con las mujeres más pobres, fue al principio lenta, pero una vez descubiertos el feminismo y la ecología, como caminos ineludibles en nuestro mundo actual, sus pasos han sido firmes y su voz segura, sin ambigüedades ni temores. Esto le ha valido castigos y rechazos de la jerarquía de la Iglesia católica, pero Gebara, aun obedeciendo al silencio impuesto, ha continuado su ruta, con más seguridad, si cabe, y con una mayor preparación teórica, aprovechando al máximo su tiempo de ostracismo. Y el resultado está a la vista: una obra teológica de primera magnitud, que presenta sus caminos y defiende a las oprimidas, sin agredir ni ofender, pero de manera igualmente contundente. Auguramos aún muchas otras obras de esta notable teóloga brasileña, que abrirán, desde el ecofeminismo, nuevos caminos a la teología, en busca de la justicia entre todos los seres humanos, y de éstos con la Tierra.

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 219.

# FEMINISMO ISLÁMICO EN MARCHA\*

Margot Badran

Senior Fellow at Center for Muslim-Christian Understanding  
Universidad de Georgetown

## RESUMEN

El feminismo islámico, articulado mediante una exégesis del Corán que subraya el espíritu igualitario del islam, es una realidad en ascenso. Este movimiento feminista restaura el mensaje coránico (excepcional entre las principales religiones) de la igualdad fundamental entre hombres y mujeres como seres humanos, y así desmantela la construcción contingente del islam patriarcal. Aunque las pioneras rehuyeron el término «feminismo islámico», éste surgió (en la década de 1990) entre las musulmanas. Hoy, nuevas exegetas y numerosos activistas afirman una identidad feminista islámica. El feminismo islámico desafía las dicotomías (Este-Oeste, público-privado, secular-religioso), los principios patriarcales de los *hadices* y del *fiqh*, y la prohibición del acceso de la mujer a las profesiones religiosas y al espacio principal de la mezquita.

PALABRAS CLAVE: exégesis coránica, igualdad de género, feminismo islámico, *hadices*, *fiqh*.

## ABSTRACT

«Islamic feminism on the move». Islamic feminism, articulated through an exegesis of the Qur'an highlighting the egalitarian spirit of Islam, is on the move. This feminist movement restores the Qur'anic message (exceptional among the principal religions) of the fundamental equality of women and men as human beings. Although pioneer exegetes might resist it, the term «Islamic Feminism» emerged (1990s) among Muslim women and today its newer producers and numerous activists affirm an Islamic feminist identity. Islamic feminism effectively challenges dichotomies (East-West, public-private, secular-religious) and the un-Qur'anic character of patriarchal tenets, many found in *hadiths* and in *fiqh* (especially Muslim family law) and practices, such as denied access to religious professions and mosque space.

KEY WORDS: Qur'anic exegesis, gender equality, Islamic feminism, *hadiths*, *fiqh*.

Voy a reflexionar sobre el feminismo islámico, que tiene ya casi dos décadas de vida, y está resolutivamente en marcha. El feminismo islámico rearticula un islam de género igualitario y socialmente justo enraizado en la idiosincrasia coránica. Pone al descubierto el pensamiento y la práctica patriarcales (rampantes en la socie-



dad a la que le fue revelada el mensaje coránico) que se insinuaban dentro del islam no mucho después de la muerte del profeta Mahoma y que en el siglo noveno, con la consolidación de las principales escuelas *fiqh*, habían sido inscritos en los libros de jurisprudencia. Los conceptos clave del feminismo islámico son los principios coránicos de la igualdad de género y la justicia social. La igualdad y la justicia no pueden hacerse realidad completamente dentro de un sistema patriarcal. El feminismo islámico está tratando de avanzar en el mensaje islámico y expulsar los vestigios patriarcales del islam.

El feminismo islámico tiene como objetivo recuperar la idea de la *umma*, o comunidad islámica concebida como un espacio compartido —compartido igualmente por mujeres y hombres— y como una comunidad global pluralista. El feminismo islámico trasciende las dicotomías Oriente-Occidente, privado-público y religioso-secular. Se opone a dividir y gobernar, dividir y contener, o dividir y disciplinar, que son tácticas hegemónicas y no una expresión del mensaje coránico.

Únicamente el islam, de entre las tres religiones de los «pueblos del libro», introdujo, a través de sus escrituras —el Corán, considerado la Palabra de Dios—, un mensaje de igualdad fundamental entre hombres y mujeres como seres humanos (*insan*), de derechos de las mujeres y justicia social; sin embargo, este mensaje fue subvertido en el nombre del propio islam. Las ideas y las prácticas patriarcales que el Corán había llegado a atenuar y a erradicar a la larga (en Arabia y en otras sociedades en las que el islam fue introducido a lo largo de los siglos) mostraron gran resistencia. El islam fue adoptado con la salvaguarda del patriarcado. La manipulación hegemónica era tal que la noción de un islam patriarcal empezó a naturalizarse, y la contradicción inherente entre la Palabra revelada y el patriarcado fue oscurecida y el llamamiento del islam a la igualdad de género y a la justicia social quedó frustrado. Es una triste ironía que la única religión que apareció con un mensaje de igualdad de género incorporado a sus escrituras, consideradas Palabra de Dios, es ahora contemplada como la más patriarcal de todas, con la miríada de insultos e injusticias que acompañan a este hecho. Los musulmanes a favor del patriarcado (en el Estado, la sociedad y la familia) y los detractores del islam, por razones personales muy distintas, han tenido durante siglos un gran interés en perpetuar la ficción de un islam patriarcal.

Al principio del islam fue el Verbo y el Corán como la Palabra de Dios fue el punto de partida del feminismo islámico. *Ijtihad*, el ejercicio del pensamiento racional y la investigación independiente de las fuentes religiosas, es la metodología básica del feminismo islámico. El punto de partida en la elaboración de lo que vino a ser llamado feminismo islámico es el *tafsir*, o interpretación del Corán. Dos tratados que se consideran los textos fundamentales del feminismo islámico —basados

---

\* La traducción española de este trabajo está basada en la versión inglesa publicada como capítulo catorce de M. BADRAN, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford, Oneworld Publications, 2009, pp. 323-338. Agradecemos el permiso de Oneworld Publications para traducir y publicar este capítulo en el volumen 9 de *Clepsydra*. Asimismo, agradecemos a la autora su cálida disposición de proporcionarnos su más reciente retrato del feminismo islámico. En nuestra edición hemos intentado mantener el formato que figura en la publicación original.

en relecturas del Corán— explican las nociones que se intersectan de igualdad de género y justicia social y deconstruyen el patriarcado desenmarañándolo del islam. Ambos son bien conocidos: *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, de Amina Wadud<sup>1</sup> [El Corán y la mujer: releendo el texto sagrado desde una perspectiva de la mujer] y «*Believing Women*» in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* [«Mujeres que creen» en el islam: des-leyendo una interpretación patriarcal del Corán] de Asma Barlas<sup>2</sup>.

He definido el feminismo islámico como un discurso y una práctica feministas que deriva su comprensión y su mandato del Corán, y que busca los derechos y la justicia dentro del marco de la igualdad entre mujeres y hombres en la totalidad de su existencia como parte integrante de la noción coránica de igualdad del ser humano (*insan*)<sup>3</sup>. Hace un llamamiento para la aplicación de la igualdad de género en el Estado, en las instituciones civiles y en la vida cotidiana. El feminismo islámico rechaza la idea de una dicotomía público-privada; conceptualiza una *umma* (una comunidad musulmana) holística en la que los ideales del Corán sean operativos en todo el espacio. No busca ni aprueba la idea de un Estado islámico, aunque en algunos lugares, por necesidad, actúa dentro de los estados islámicos.

Veo el feminismo islámico en el centro de una Transformación dentro del islam, que lucha por avanzar. Yo lo llamo una Transformación en lugar de una Reforma. La Transformación islámica no trata de la reforma de las demandas y las prácticas patriarcales insinuadas dentro del islam; sino más bien de la transformación de lo que ha pasado por «islam» mediante un reajuste del islam al mensaje coránico de la igualdad humana y la justicia social. Tomo prestado el concepto de «transformación» del lexicón lingüístico que connota el proceso por el cual las «estructuras profundas» se convierten en «estructuras superficiales». La Transformación trata de restaurar el mensaje profundo del Corán haciéndolo patente en la superficie de la conciencia y de la articulación. En este sentido, la Transformación, podríamos decir, restituye el islam a sí mismo (a través del Libro); no se está metamorfoseando el islam en otra cosa.

El islam es una religión universal. La Transformación islámica es un fenómeno mundial. El feminismo islámico es un movimiento global. El feminismo islámico, al igual que el islam, no versa sobre Oriente y Occidente, o Norte y Sur, en el sentido de corresponder con un lugar geográfico (un espacio físico) o con unas construcciones ideológicas (espacios de la mente). El feminismo, como tal, es visto por muchos musulmanes como «occidental», una palabra clave para decir «ajeno al islam». Estas personas se sienten, como mínimo, incómodas con la yuxtaposición del islam y el feminismo. El término «feminismo islámico» es tanto contencioso como tenaz. Los términos pueden cristalizar y ofrecer marcos para su indagación y debate. También pueden causar controversia y ser demonizados junto con lo que postulan.

---

<sup>1</sup> Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1999.

<sup>2</sup> Austin, University of Texas Press, 2002.

<sup>3</sup> M. BADRAN, «Islamic feminism: What's in a name?». *al-Abram Weekly*, 17-23 de enero de 2002.

Al reflexionar sobre la dinámica del pensamiento y la práctica islámicas feministas en las últimas dos décadas de su existencia observaré: (1) la cuestión de nombrar y reivindicar; (2) los contextos en los que surgió el feminismo islámico; y (3) el discurso y el activismo del feminismo islámico.

## NOMBRAR Y REIVINDICAR

Los fenómenos existen, por supuesto, antes de ser nombrados. Nombrar es reconocer, llamar la atención, estimular un compromiso. En la década de 1980 hubo gestos de lo que pronto fue conocido como el «feminismo islámico». Pero no fue hasta la década de 1990 que el término feminismo islámico fue acuñado. Algunos fenómenos son nombrados por sus creadores, mientras que otros son nombrados por los que los observan desde fuera. En el caso del feminismo islámico como un discurso en ciernes, el nombre no fue otorgado por sus creadores, sino por quienes fueron testigos de algo nuevo en camino. Hubo mujeres musulmanas, intelectuales públicas, periodistas y académicas —que podrían ser descritas como seculares y feministas— quienes fueron observadoras receptivas de un giro en el pensamiento y en la práctica de género que reconocieron como una nueva forma de feminismo: un feminismo articulado dentro de un paradigma islámico. Estas mujeres acuñaron el término de manera simultánea en diferentes partes del mundo. A mediados de la década de 1990 encontré mujeres musulmanas de Irán, Egipto, Turquía y Arabia Saudita utilizando el término feminismo islámico en sus publicaciones<sup>4</sup>. Sus lugares de redacción se encontraban tanto en Oriente como en Occidente. El término también circulaba oralmente. Cuando visité Sudáfrica por primera vez, a finales de la década de 1990, me encontré musulmanas progresistas usando el término feminismo islámico.

Para cuestiones sobre las mujeres y el género, y sobre la igualdad y la justicia, los creadores de lo que llegó a ser llamado discurso feminista islámico, aquellos que estaban llevando a cabo nuevas *tafsir* o exégesis del Corán, fueron a buscar las respuestas en las Escrituras. Aunque el mensaje coránico que articularon de la igualdad de género y de los derechos de las mujeres y los derechos humanos resonó para otros como si se tratara de un «feminismo dentro del islam», los mismos exegetas pioneros rehuyeron la palabra feminismo. Esto fue en parte, como algunos me han dicho, por las asociaciones «occidentales» que se suele atribuir al feminismo. En cambio, consideraban que lo que estaban haciendo era dar voz a otra lectura del islam. Con el tiempo, sin embargo, algunos crecieron ofreciendo una menor resistencia al término cuando se les aplicaba, sobre todo cuando vieron que los definía de una manera que reflejaba su trabajo. Sin embargo, los exegetas no tienden a proclamar una identidad feminista islámica. Creo que es importante reconocer estos diferentes enfoques de nombrar y reclamar.

---

<sup>4</sup> *Ibidem.*

Internet se convirtió rápidamente en un canal de transmisión ágil a través del cual se puso en circulación el nuevo discurso feminista islámico, y un espacio para una extensa interacción y un debate actual. A comienzos del siglo XX, nuevos productores del discurso feminista islámico y un número creciente de activistas, especialmente entre las generaciones más jóvenes, estaban adoptando el término feminismo islámico y lo reclamaban como su identidad.

## LA DICOTOMÍA ORIENTE-OCCIDENTE

La controversia en torno al término «feminismo islámico» está asociada a la idea de que el «feminismo» es occidental y que como tal es un término extranjero, si no un anatema, para el islam. Esta idea puede surgir de la ignorancia real o reclutarse como una herramienta para deslegitimar cualquier tipo de feminismo. En sí mismo, el proyecto feminista islámico, sea como se llame, es profundamente amenazador para muchos. Un enfoque sobre la terminología distrae convenientemente la atención del propio proyecto.

Si prestamos atención a la historia podemos demostrar que el feminismo no ha sido ni una construcción monolítica ni exclusivamente occidental. Las ideas y los movimientos feministas se originaron de forma simultánea en algunas partes de Oriente y de Occidente. En su forma más básica, o genérica, el feminismo es una crítica a la subordinación de las mujeres y un desafío a la dominación masculina (en varios contextos en el tiempo y en el espacio) e incluye los esfuerzos para rectificar la situación de la mujer. La historia muestra que, con el tiempo, en diversos lugares alrededor del mundo se han generado múltiples expresiones del feminismo, o múltiples feminismos.

Las mujeres musulmanas en Egipto, por ejemplo, quienes, junto con los cristianos, se embarcaron en un movimiento colectivo organizado por los derechos y la liberación de las mujeres en la década temprana de 1920, emplearon el término «feminismo» (precisamente en francés y más equívocamente en árabe) más o menos en la misma época que comenzó a ser utilizado por primera vez en los Estados Unidos, sin que pasara mucho tiempo después de que llegara a Gran Bretaña desde Francia, donde se había acuñado originalmente. Ni las egipcias ni las mujeres de otros países de Asia y África importaron, en la primera mitad del siglo XX, el feminismo de «Occidente», tal y como atestiguan las fuentes históricas. Ellas construyeron sus propios feminismos de una amalgama de discursos nacionalistas, reformistas religiosos y humanitarios, como demuestra Kumari Jayawardena en su libro, de 1986, en el que examina los movimientos feministas en varios países de Oriente desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> M. BADRAN, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Chichester y Princeton, Princeton University Press, 1995; K. JAYAWARDENA, *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londres, Zed, 1986.



No sólo los musulmanes orientales no lo tomaron prestado de Occidente, sino que como nacionalistas feministas respondieron al colonialismo occidental, incluida la imposición de la política y las prácticas patriarcales coloniales, mientras que al mismo tiempo como feministas nacionalistas lucharon contra el patriarcado indígena que se enmarcó en el Estado, se introdujo en las ideas del islam y en la legislación promulgada en nombre del islam en diferentes espacios nacionales, y que, simultáneamente, hizo estragos en la vida cotidiana dentro de la familia y en la sociedad. El feminismo que las mujeres musulmanas, junto con sus compatriotas de otras religiones, crearon en el siglo pasado se denominó «feminismo secular» para connotar un feminismo que, como la nación secular, se organizó en torno a un discurso nacionalista de la igualdad de todos los ciudadanos independientemente de su religión, su raza y su género, y que reconocía y protegía las religiones y las afiliaciones religiosas de los ciudadanos. Feminismo secular fue otra manera de decir feminismo nacional o feminismo egipcio, feminismo sirio, etc.

Afirmar que el feminismo es occidental, no sólo advierte sobre la ignorancia de la experiencia histórica, sino que sirve para perpetuar la noción, que tiene una amplia difusión en Occidente, de que los musulmanes y los orientales son incapaces de generar críticas al patriarcado y a la subordinación femenina, e incapaces de organizar movimientos para arreglar las cosas, es decir, para producir el feminismo. Como sabemos todos muy bien esta afirmación ha sido ampliamente utilizada para denigrar al islam y a los musulmanes —y es hoy el as que el ataque al islam se guarda en la manga, mostrándolo para «justificar» todo tipo de incursiones e invasiones. El feminismo islámico reivindica su propio territorio, mantiene su propia comprensión del islam derivada de su propio *ijtihad* riguroso, y emplea un lenguaje propio, yendo más allá de las categorías ideológicas de Oriente y Occidente y las denuncias relacionadas con la producción del conocimiento, la propiedad y la autenticidad.

#### LA DICOTOMÍA SECULAR-RELIGIOSA

Mientras que las connotaciones occidentales del feminismo han suscitado malestar, también ha habido tensión con los términos «secular» y «secularistas» y una polarización impuesta entre lo secular y lo religioso. Las palabras tienen historia, y hay momentos en que los significados son radicalmente alterados. El significado original del término secular dentro de un contexto musulmán o de religiones mixtas, como se ve en el ejemplo de Egipto que acabo de citar, no conlleva una ausencia de religión, sino una aceptación y una libertad iguales para todas las religiones dentro de un espacio colectivo nacional. Secular implicaba una separación entre el Estado y la religión. Sin embargo, hubo diferentes grados de separación. En los países árabes previamente colonizados, por ejemplo, había dentro del corpus de las leyes de los estados seculares leyes religiosas promulgadas por el Estado en forma de leyes personales o de familia musulmanas, así como leyes de familia de base religiosa e implantación estatal para los cristianos, en los países donde los había.

Con el surgimiento del islam político, en los años de 1970 y 1980, los islamistas (como se llaman sus protagonistas) comenzaron a refundir en diferentes partes de África y Asia las palabras «secular» y «secularista» como a-islámicas, anti-islámicas, e incluso como no-musulmanas. Mientras tanto, la noción de una dicotomía entre lo secular y lo religioso se exageró cada vez más. En el contexto del renacimiento islámico, las mujeres musulmanas que comenzaron a observar la religión con una escrupulosidad renovada fueron referidas como «mujeres religiosas». Estas mujeres religiosas, estuvieran o no asociadas con grupos islamistas, se vieron enfrentadas por fuerzas islamistas contra las mujeres musulmanas seculares —y especialmente feministas. Los clichés abundaban y el feminismo fue demonizado imprudentemente.

La tensión más profunda, sin embargo, se estableció entre los musulmanes considerados progresistas sobre el género y los musulmanes reaccionarios con el género. Era una tensión entre las formas de pensar y de ser musulmanes, y entre las definiciones en competencia del islam. No era una simple tensión entre seculares y religiosos, sino más bien una polarización acrimoniosa inducida y avivada por el islam político (o islamismo). Las mujeres y los hombres islamistas hicieron saber a través de sus palabras y acciones que las mujeres musulmanas «seculares» y las «religiosamente definidas» debían mantenerse separadas y en una situación de antagonismo mutuo.

Además de estar cortados por el mismo «patrón occidental», los feminismos musulmanes —pintados de formas grotescas y estereotipadas como una aberración occidental— también fueron cortados con las mismas «tijeras seculares» como musulmanes religiosos desviados o anti-musulmanes. Las mujeres vinculadas con o simpatizantes de los islamistas afirmaron que su postura sobre las cuestiones de la mujer y el género se tomaba desde la auténtica interpretación. Las mujeres islamistas, junto con los hombres islamistas, fueron fundamentales para mantener la tensión existente entre la religión y el secularismo, entre el islam y Occidente. No estaban interesados en el libre debate sobre la mujer y el género. Mientras tanto, algunas feministas seculares por su parte desplegaron nociones simplistas de «las mujeres religiosas», y confundieron, a veces, las prácticas patriarcales impuestas en nombre del islam con la religión islámica —precisamente la enmarañada madeja que el feminismo islámico se comprometió a deshacer.

Hoy en día existe una creciente interacción entre las feministas seculares y las islámicas, así como entre las mujeres estudiosas de la religión (las *‘alimat*, que se han unido a las filas de los *‘ulama*), quienes poseen una reserva de conocimiento vital. A pesar de lo que algunos nos quieren hacer creer, el feminismo islámico y el feminismo de los musulmanes seculares no son opuestos entre sí, sino que se refuerzan mutuamente. Mujeres liberales y progresistas en las sociedades musulmanas orientales están utilizando, cada vez más, argumentos del feminismo islámico y del feminismo secular. Están, también, poniendo en común herramientas organizativas, de comunicación y disciplinas académicas para promover la causa de todas las mujeres. En los complejos mundos en los que estamos posicionados de maneras diversas todos enlazamos múltiples discursos y todos poseemos identidades plurales, las afirmemos públicamente o no.



El feminismo islámico es un capítulo importante de la historia feminista global, y está realizando sus propias contribuciones originales. Nombrar nos ayuda a reconocer y a localizar esto.

## LOS CONTEXTOS EN LOS CUALES EMERGIÓ EL FEMINISMO ISLÁMICO

Si los feminismos musulmanes seculares irrumpieron en escena, como movimientos sociales arraigados en el espacio nacional dentro de un marco general de discurso nacionalista, en varios países de Oriente bajo dominación colonial (así como en Turquía durante la decadencia del imperio o en Irán durante el declive dinástico), el feminismo islámico apareció como un nuevo discurso global en distintos lugares de Oriente y de Occidente. Por ahora, sin embargo, el discurso universalista del feminismo islámico cataliza la formación de un amplio movimiento social transnacional.

El feminismo islámico apareció por primera vez en los lugares orientales donde los movimientos del islam político habían estado rondando más tiempo y habían intentado, con distintos grados de éxito, echar atrás conquistas feministas anteriores, lo que a menudo se concretaba en intentos por desalojar a las mujeres de la esfera pública (como en Egipto, aunque esto pronto fue abandonado por razones estratégicas) o por controlar la apariciones y los movimientos de mujeres en público (como en Irán, donde las mujeres eran necesarias en la fuerza de trabajo, especialmente tras el estallido de la guerra Irán-Irak). El feminismo islámico no sólo surgió entre las mujeres musulmanas fuera de los movimientos del islam político, sino también entre las mujeres descontentas dentro de los grupos y los partidos islamistas, como ocurrió en Turquía. El feminismo islámico emergió en Sudáfrica tras el fin de la lucha antiapartheid, de forma similar a como los movimientos feministas seculares habían aflorado a raíz de las luchas anticoloniales en las sociedades musulmanas de principios de siglo xx.

En diversas partes de Oriente, el feminismo islámico apareció en un momento en el que un número, sin precedentes, de mujeres musulmanas habían logrado el acceso a los niveles más altos de la educación en todos los campos y disciplinas, incluidas las ciencias religiosas. El feminismo islámico surgió cuando nuevos grupos y clases (incluidos los ciudadanos recientemente urbanos) se enfrentaban a los desafíos de la modernidad, y a las nuevas oportunidades y uso del espacio.

El feminismo islámico apareció en Occidente en el contexto de un rápido crecimiento permanente de poblaciones musulmanas compuestas de inmigrantes, ciudadanos nuevos y de segunda generación y un número creciente de conversos, de los cuales la mayoría son mujeres. En los países occidentales, las mujeres musulmanas procedentes de las sociedades musulmanas de África y Asia se enfrentaban con prácticas sociales impuestas en el nombre del islam que muchas encontraron difíciles de aceptar, y buscaron respuestas a cuestiones sobre el género, la igualdad y la justicia investigando por su cuenta la religión islámica. Las mujeres musulmanas conversas, muchas de las cuales se sentían incómodas con lo que veían como nor-

mas culturales conservadoras impuestas en nombre del islam, se vieron impelidas, también, a examinar la religión por sí mismas<sup>6</sup>.

## EL DISCURSO ISLÁMICO FEMINISTA Y SU ACTIVISMO

### EL TAFSIR

El desarrollo de la teoría feminista islámica es un proceso en curso y, como se ha señalado, la interpretación coránica está en el centro de este proceso. Las mujeres como exégetas, cuyo trabajo se considera la base para la teoría feminista islámica, plantean preguntas a las escrituras como si fueran un texto atemporal, acercándose a su búsqueda del conocimiento y la observación desde la posición de ventaja que les confiere su propia experiencia, como han hecho todos los intérpretes coránicos antes que ellas y que, al igual que ellas, hunden sus raíces en su propio tiempo y lugar. Cuando el feminismo islámico articula una idea basada en el Corán sobre la igualdad de todos los seres humanos independientemente de su sexo, raza o etnia (o tribu), lo que subraya es que las escrituras dejan claro que los diferentes atributos —o las diferencias— no modifican la igualdad humana. Cualquier modificación o restricción constituiría una negación del principio básico de igualdad. El feminismo islámico también insiste en que la igualdad no es, simplemente, un concepto abstracto, sino que debe ser aplicado.

Hombres y mujeres son iguales y diferentes biológicamente. El Corán trata esta diferencia biológica, donde es significativa —es decir, en el ámbito de la procreación. Relacionado con la igualdad está el principio de equilibrio (*tawwazun*). En el contexto de la relación conyugal, cuando una mujer está implicada en la maternidad y la lactancia (lo cual sólo las mujeres pueden hacerlo), al marido se le da la responsabilidad de proporcionar apoyo material, lo que se considera un reparto justo de tareas. El Corán no dispone papeles específicos, pero en cambio afirma la noción de mutualidad en la relación conyugal: que los cónyuges son protectores el uno del otro, o que se ayudan mutuamente. Es el pensamiento patriarcal el que establece e impone papeles, y lo hace en un orden social que sitúa a los hombres por encima de las mujeres en una red de poder jerárquica y compleja, justificando esto en el nombre del islam. La designación de papeles específicos en la familia y en la sociedad es simplemente el producto de la construcción social o cultural.

Usar la biología como un pivote en el que apoyar la desigualdad humana en la familia y en la sociedad es tan absurdo como no coránico. Dibujar líneas en el espacio y designar un espacio privado y el otro público, o uno femenino y otro masculino, y patrullar las fronteras entre ellos, no es más que una construcción social y

---

<sup>6</sup> K. VAN NIEUWKERK, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, University of Texas Press, 2006.



un producto del tiempo, el lugar, la clase, etc. Esto, ciertamente, no está inspirado en el Corán. Cuando la confusión se establece, y el islam es utilizado para reforzar conceptos y prácticas a-islámicos, hay una necesidad de volver a formular los principios coránicos, que es exactamente lo que el feminismo islámico ha empezado a hacer.

La articulación de la igualdad de género del feminismo islámico es más radical que la del discurso secular feminista de los primeros musulmanes, los cuales articularon la noción de plena igualdad de género en la esfera pública, pero aceptaron la noción de complementariedad de género (en lugar de igualdad de género) en la esfera privada, y con esto aceptaron la idea de papeles ordenados por separado para hombres y mujeres y la noción de un cabeza de familia masculino. Esta idea refleja más bien el pensamiento patriarcal que el pensamiento coránico. La articulación feminista islámica de la igualdad de género, como parte integrante de la plena igualdad humana sin limitaciones espaciales o contextuales, desmantela la noción de una división artificial entre lo público y lo privado, y la idea y la práctica de la igualdad de género detenidas en la frontera de lo privado o de la esfera familiar.

Si la inspiración procede de una mirada fresca del Corán, el feminismo islámico está, entretanto, aplicando su comprensión renovada de la igualdad y de la justicia coránicas para examinar los *hadices* (dichos y hechos del profeta Mahoma) y el *fiqh* (jurisprudencia islámica), como lo importante para corregir los errores.

## LOS HADICES

La revisión de los *hadices*, o los dichos y los hechos del profeta Mahoma, utilizando procedimientos de investigación desarrollados dentro de las ciencias islámicas, contribuye a la elaboración del proyecto islámico feminista, al rechazar los elementos anti-mujer en lo que pretende ser islámico con respecto a las mujeres y el género. Las palabras y los actos del profeta Mahoma, encapsulados y preservados como Hadiz, proporcionan una orientación en la traducción del mensaje de las Escrituras a la práctica, y sirven como el ejemplo sumo de vivir el islam. Cuando las personas utilizan los *hadices* para denigrar a las mujeres, y para mantenerlas, o ponerlas, en «su lugar» afirmando que éstas constituyen las verdaderas palabras y hechos del profeta Mahoma, esto equivale a decir que el profeta mismo era misógino. Durante siglos, los *hadices* misóginos, que van contra los principios coránicos, y que en el ámbito de la lógica islámica no podría ser posible asociarlos al profeta Mahoma, han circulado como los «verdaderos», para debilitar a las mujeres. Tanto la socióloga marroquí Fátima Mernissi<sup>7</sup> como la turca Hidayet Tuksal, estudiosa de las religiones y especialista en el Hadiz, han empleado metodologías clásicas de la investiga-

---

<sup>7</sup> F. MERNISSI, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford, Basil Blackwell, 1991. Traducido por Mary Jo Lakeland del original francés, *Le harem politique*. París, Michel Albin, 1987. [*El harén político: el profeta y las mujeres*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.]

ción islámica para mostrar los *hadices* misóginos como espurios<sup>8</sup>. Mernissi pertenece a la tradición feminista secular. Tuksal es una feminista islámica, que ahora trabaja con el Dinayet, o Departamento de Asuntos Religiosos en Turquía, en un proyecto para dejar fuera de circulación los *hadices* misóginos de las colecciones que el Dinayet, que supervisa 76.000 mezkuitas, publica junto con otros libros religiosos.

## EL FIQH

El feminismo islámico también investiga el *fiqh*, o jurisprudencia islámica. Los críticos sensibles al tema del género han encontrado que el *fiqh* es marcadamente patriarcal, reflejo de la sociedad en la que fueron consolidadas las escuelas que establecieron la base de la jurisprudencia, a finales del siglo IX<sup>9</sup>. El intento de detener el *ijtihad*, o la investigación independiente y racional de las fuentes religiosas, a raíz de la consolidación de las cuatro principales escuelas de jurisprudencia, revela los esfuerzos por monopolizar el pensamiento a partir de entonces. Como las dos principales fuentes del *fiqh* son el Corán y la Sunna (encapsulada en los *hadices*), tanto el nuevo *tafsir*, sensible al género, como la deconstrucción y exposición de los *hadices* misóginos son cruciales para repensar la jurisprudencia islámica. Si bien las obras del *fiqh* clásico reflejan el pensamiento patriarcal, el *fiqh* es un complejo corpus que pone freno y contrapeso al pensamiento patriarcal y contiene herramientas para la aplicación de la igualdad y la justicia. Los creadores de las escuelas clásicas de jurisprudencia, es importante señalarlo, fueron más cautos que sus seguidores, quienes han traducido esta prudencia en doctrina.

En ninguna parte ha sido el *fiqh* utilizado tan perseverantemente para perturbar la noción coránica de igualdad y el equilibrio entre géneros que en las leyes modernas musulmanas de estatus personal respaldadas por la *sharia*, o las leyes musulmanas de familia decretadas como ley del estado<sup>10</sup>. El doble peso que ejercieron conjuntamente las instituciones religiosas y el Estado crearon el andamiaje jurídico de la familia patriarcal en muchos países de mayoría musulmana en África y Asia. Desde el principio el/los feminismo/s secular/es de las mujeres musulmanas incluyeron demandas apoyadas en argumentos religiosos para cambiar las leyes musulmanas personales en varios estados, lo que ayudaría a devolver a las mujeres sus derechos basados en el Corán. Generalmente, su éxito fue limitado al toparse con el dominio de la política patriarcal y su manipulación del pensamiento religioso.

La antropóloga iraní Ziba Mir-Hosseini, en su escrito extenso sobre el *fiqh*, subraya una vez más la distinción (que con demasiada frecuencia es pasada por alto,

---

<sup>8</sup> H. TUKSAL, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüğümleri* (Trazos del discurso misógino en la tradición islámica). Estambul, Kitâbiyât, 2000.

<sup>9</sup> B. STOWASSER, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1994.

<sup>10</sup> J.L. ESPOSITO y N.J. DELONG-BAS, *Women in Muslim Family Law*. Siracusa, Syracuse University Press, 2002.

intencionadamente o no) entre la jurisprudencia derivada de la interpretación humana y la *sharia* o «la senda» como la revelación plasmada en el Corán. El colapso del *fiqh* y la *sharia* ha creado un *cordón sanitario* alrededor de las interpretaciones patriarcales de la jurisprudencia, bloqueando de forma efectiva las ideas y las prácticas extraídas de unas lecturas y unas aplicaciones igualitarias del islam<sup>11</sup>.

Tras iniciarse el siglo XXI hubo una victoria destacada para el feminismo islámico y una demostración de cómo las nuevas interpretaciones del *fiqh* pueden conseguir corregir las leyes personales musulmanas, poniéndolas en mayor conformidad con los principios igualitarios. Me refiero a la ley musulmán de familia de Marruecos, la *Mudawwana*, que fue enmendada para expresar y salvaguardar un modelo igualitario de familia. La revisión de la ley musulmana de familia permite que marido y mujer sean, por igual, los jefes de familia, prácticamente elimina la poligamia, y hace posible que las mujeres, junto con los hombres, tramiten el divorcio, etc. Las revisiones legales se realizaron después de una larga lucha en común por parte de feministas, activistas de derechos humanos, abogados, académicos, especialistas religiosos, etc. Esto podría ser visto como una victoria conjunta del/los feminismo/s secular/es de mujeres musulmanas y el feminismo islámico.

En el *fiqh* el modelo patriarcal no es preponderante en el terreno de lo penal (tanto crimen como castigo). En el islam es tan oneroso acusar, condenar y llevar a cabo una sentencia de muerte por «el delito de adulterio», como desviación de lo que se considera sexo lícito en el islam, que las condiciones estrictas se han elaborado en el *fiqh* haciendo que la condena y ejecución de las sentencias de muerte para ambos sexos sea prácticamente imposible. Dentro de la jurisprudencia islámica se argumenta que el castigo severo por adulterio sirve como un disuasorio fuerte más bien que como una sentencia a aplicar. Sin embargo, en la práctica, en los países donde las leyes *hudud* existen, las mujeres suelen ser condenadas a muerte de manera sumaria, y las sentencias han sido realizadas (por ejemplo, en Irán, Pakistán y Arabia Saudita), mientras que los hombres implicados automáticamente quedan libres. Una excepción importante es el caso de Nigeria, donde, en varios estados del norte, fueron creadas hace apenas unos años las leyes penales islámicas o *hudud*. Hasta ahora no ha habido ninguna muerte por lapidación de mujeres por adulterio. Pero podrían haberse producido si no hubiera sido por los rigurosos recursos de apelación llevados ante la Corte *sharia* del tribunal supremo por los dos casos, altamente reseñados, en los que se vieron envueltas unas pobres mujeres declaradas

---

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, Z. MIR-HOSSEINI, «How the door of Ijtihad was opened and closed: A comparative analysis of recent family law reform in Iran and Morocco». *Washington & Lee Law Review*, vol. 64, núm. 4 (2007), pp. 1499-1511; «Muslim women's quest for equality: Between Islamic law and feminism». *Critical Inquiry*, vol. 32, núm. 4 (2006), pp. 629-645; *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton, Princeton University Press, 1999. En el campo de leyes del estatus personal o de la familia basado en las interpretaciones sobre la *sharia* del modo en que lo han hecho Mir-Hosseini, Aziza al-Hibri y Farida al-Banani, asociado al activismo estratégico y a las circunstancias políticas favorables, se están consiguiendo, actualmente, algunas victorias por la justicia de género dentro de las leyes de la familia.

culpables de adulterio y condenadas a muerte por lapidación en los juzgados *sharia* de primera instancia en dos de los estados del norte de Nigeria. Feministas, activistas de ONG, abogados y estudiosos islámicos se unieron, bajo la dirección de *Baobab for Women's Human Rights and Women's Rights Advancement* [Baobab por los Derechos Humanos de las Mujeres y el Avance de los Derechos de las Mujeres], y de otro equipo formado por la *Women's Rights and Protection Association* (WRAPA) [Asociación de los Derechos de las Mujeres y su Protección] para proporcionar una defensa legal de dos mujeres condenadas a muerte por adulterio. Sus parejas, entretanto, quedaron impunes. La defensa escogió argumentos del *fiqh* lo que condujo a las absoluciones de las dos mujeres, sentando importantes precedentes. Los casos fueron ganados en el marco de la jurisprudencia islámica. Podría anotarse, además, que activistas musulmanes y cristianos trabajaron juntos en sus ONGs en la defensa común por la justicia para dos de sus hermanas nigerianas (en un país donde los musulmanes y los cristianos son más o menos iguales en número).

## LAS PROFESIONES RELIGIOSAS

Las feministas islámicas promueven la igualdad para las mujeres en la esfera pública religiosa, exigiendo su acceso a profesiones religiosas. Es sorprendente cómo las mujeres han alcanzado una igualdad notable en las profesiones seculares mientras que continúan sin poder acceder a la mayoría de las profesiones religiosas. El principio coránico de la igualdad humana, irónicamente, no se aplica al dominio de la esfera pública religiosa.

Las mujeres especialistas en jurisprudencia islámica están utilizando sus conocimientos y su formación, en instituciones superiores de aprendizaje islámico como al-Azhar (donde han obtenido las mismas credenciales que los estudiosos varones, o *'ulama*), para demostrar que la jurisprudencia islámica no se opone a la entrada de las mujeres en profesiones religiosas tales como la de mufti [jurisconsulto islámico], o la de dispensador de lecturas religiosas, llamadas *fatwas*, o la de jueces de los tribunales religiosos. Suad Salih, una estudiosa de *fiqh* comparativa y profesora de la Universidad al-Azhar, ha estado liderando una campaña para que las mujeres sean oficialmente nombradas para el cargo del mufti en Egipto. No obstante, en muchos otros países de mayoría musulmana, las mujeres son nombradas muftis, como, por ejemplo, en Indonesia.

## LA MEZQUITA

Actualmente, la igualdad de género en el contexto de la mezquita es un tema polémico. La mezquita es el sitio público para el culto comunitario, para la oración semanal de la congregación en el Yaum al-Jum'a (día de la asamblea), y para las oraciones conmemorativas y los rituales. Cuando los musulmanes van de peregrinación (uno de los cinco pilares del islam) encuentran que las mujeres y los hombres rezan juntos en la Gran Mezquita y aparecen juntos en el *mataf* (la zona de



circunvalación), cuando circulan alrededor de la Ka'ba. Este sitio sagrado ha sido para los musulmanes un lugar de práctica ritual profundamente significativo y un poderoso símbolo de igualdad (de género, raza, etnia, clase), donde hombres y mujeres históricamente se han reunido en oración en un espacio compartido. Ha sido un ejemplo del ideal y la práctica de la igualdad coránica —en el sitio de la revelación— mientras que la práctica en el resto del país refleja las desigualdades patriarcales y las injusticias que el islam llegó a reparar.

Para los musulmanes en los antiguos países de mayoría musulmana de África y Asia, el sentido del espacio comunitario es más amplio que el terreno de la mezquita. Para los musulmanes que han formado nuevas comunidades en Occidente, así como para las comunidades minoritarias más antiguas de África y Asia, la mezquita es el sitio físico y simbólico y el centro de la comunidad islámica.

El espacio y las prácticas dentro de la mezquita en las nuevas comunidades musulmanas, en Occidente, han reproducido las plantillas patriarcales de las antiguas sociedades musulmanas de África y Asia de las que provienen los inmigrantes musulmanes llegados a Occidente. La mezquita ha sido una expresión espacial de la tradición patriarcal: a los hombres se les concede el espacio principal o central en la mezquita, por lo que entran directamente por la puerta principal, y asumen el papel de *imán*, liderando la oración comunitaria y dando el sermón, o *khutba*. Las mujeres, de manera característica, entran a la mezquita a través de una puerta independiente, y suelen ser relegadas a la parte de arriba, o a la de abajo, o a instalaciones adyacentes que son a menudo inferiores, estrechas, están fuera de la vista o el oído del *imán* o, si se les permite el acceso al espacio de la oración principal, se colocan normalmente detrás en lugar de junto a los hombres.

Un creciente número de mujeres están exigiendo ahora la igualdad de acceso al espacio principal de la mezquita. En 1994, en una mezquita de Ciudad del Cabo (la de Claremont Main Road), las mujeres sudafricanas fueron pioneras en entrar en el espacio principal de la mezquita para la oración, sentándose en filas paralelas a los hombres. La mezquita de Ciudad del Cabo, en esa ocasión, fue el sitio en el que se ofreció previa al sermón la primera charla dada por una mujer, la visitante y teóloga estadounidense Amina Wadud. En Norteamérica las mujeres también han reclamado el uso igualitario del espacio principal de la mezquita para la oración y acceder igualmente por la puerta principal. En Morgantown, Virginia occidental, unos años más tarde, Asrar Nomani alentó a otras mujeres a entrar a la mezquita local por la puerta principal y ocupar su lugar en la sala principal.

En Norteamérica las mujeres también han allanado el camino para asumir el papel de *imán*, liderando a mujeres y hombres en la oración de la congregación. Cuando en 2004<sup>12</sup>, en Nueva York, Amina Wadud dirigió a un grupo de mujeres y hombres en oración, causó un gran alboroto, pero también ocasionó discusiones en los medios impresos y electrónicos sobre el tema. Las feministas islámicas y las mujeres

---

<sup>12</sup> Nota de la traductora: Fue el 18 de marzo de 2005. Véase A. WADUD, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford, Oneworld Publications, 2006, pp. 246-253.

especialistas en religión hacían referencia al Corán y a los *hadices* en apoyo del uso igualitario de la mezquita y del derecho de las mujeres a ejercer en calidad de imanes. Hombres estudiosos de la religión citaron el Corán, el Hadiz, y otras fuentes religiosas, anticipando argumentos a favor y en contra.

Al abogar por la igualdad de acceso al espacio principal de la mezquita para la oración comunitaria, las feministas islámicas han señalado la experiencia durante la peregrinación a la Meca, cuando en las proximidades de la Ka'ba, el lugar más sagrado del islam, las mujeres y los hombres oran juntos y hacen el *tawwaf*, o circunvalaciones al unísono. Éste ha sido un poderoso recurso de inspiración para las mujeres y un signo de su posición en igualdad dentro del islam, y dice ser una continuación de la práctica desde los comienzos del islam. Las prácticas en la Meca han sido una almenara para las mujeres que están reclamando su espacio en la mezquita y recobrando su lugar en la comunidad religiosa.

Arabia Saudita anunció recientemente un plan para desplazar a las mujeres de la zona cerca de la Ka'ba (el *mataf*) y trasladarlas más lejos debido a la falta de espacio. Hubo una enorme protesta mundial de las mujeres, incluidas las mujeres de Arabia Saudita, condenando, a través de los medios de comunicación y de una campaña de petición (con un millar de firmas), su desplazamiento como una discriminación de género que burla el principio islámico de la igualdad humana. También se quejaron de que la decisión fuera tomada sin contar con la participación de las mujeres. El historiador saudí Hatoon al-Fassi fue portavoz en la prensa, al decir que la propuesta de trasladarlas contradecía su derecho «de rezar en el lugar más sagrado de la tierra, cerca de la Kaaba Santa» y contravenía la práctica histórica de los primeros tiempos del islam. También señaló que las mujeres se enfrentan a constricciones en la mezquita del Profeta en Medina, donde a las mujeres «a diferencia de los hombres no se les permite ponerse ante la tumba del Profeta y sólo pueden pasar por los lados de la misma».

Menos de un mes después de que el plan fuese anunciado, el jefe adjunto de la Presidencia de las Dos Mezquitas Sagradas declaró que había sido abandonada la propuesta de desplazar a las mujeres de la Ka'ba. Al transmitirle la noticia, Nasir al-Khuzayyam subrayó que «las mujeres y los hombres están en pie de igualdad en el islam». El anuncio se produjo tras una protesta enérgica y coordinada a nivel mundial de mujeres musulmanas y ante la atenta mirada del mundo.

\* \* \*

Existe una amplia red cibernética de feministas islámicas que comparten noticias y eventos locales, y que en la cercanía y en la distancia se apoyan mutuamente cuando es necesario —como se muestra en el caso, antedicho, del *mataf* en la Meca. Las feministas islámicas actúan a escala local y mundial, al demostrar cómo el discurso y el activismo continúan alimentando la elaboración del feminismo islámico.

\* \* \*

Este capítulo fue originalmente un texto que expuse ante un amplio público que representaba una variada gama de opiniones, como se evidencia en la discu-

sión, en la Conferencia de Feminismo Islámico en París (organizada por *Islam & Laïcité* y la UNESCO, septiembre de 2006). Una versión abreviada intitulada «Ithaq al-haraka al-niswiyya al-islamiyya» se publicó en *Le Monde diplomatique*, ediciones árabes, noviembre de 2006, y en francés, «Le féminisme islamique en mouvement», en *Existe-t-il un féminisme islamiquemusulman?* París, L'Harmattan, 2007.

[Traducción de *Blanca Divassón Mendivil*]



# SEXUALIDAD EN EL DEBATE FRANCÉS SOBRE EL PAÑUELO ISLÁMICO\*

Joan Wallach Scott  
*Institute for Advanced Study*  
(Princeton, Nueva Jersey)

## RESUMEN

La disputa acerca del velo sacó a la luz contradicciones latentes en el republicanismo francés. El sistema «tapado» de relaciones de género, que requiere códigos para frenar los peligros sociales de la sexualidad, planteó un inquietante desafío para el sistema «descubierto» en el cual la accesibilidad de la mirada masculina al cuerpo femenino es parte integrante de las interacciones de género que los franceses exaltan. Los principios republicanos de universalidad e igualdad se basan en un individualismo abstracto que afirma la identidad y que tiende a ignorar las diferencias a pesar de que la diferencia sexual frustra la igualdad real. Esta querrela sobre el pañuelo desveló diferencias nacionales y sexuales que el republicanismo francés no afronta, incluso permitiendo que el universalismo y la igualdad oculten sus propias contradicciones, contribuyendo así a reafirmar la superioridad francesa.

PALABRAS CLAVE: pañuelo/velo, sexualidad, *laïcité*, relaciones de género, Francia.

## ABSTRACT

«Sexuality». Controversy over the veil brought forth contradictions latent in French republicanism. The «covered» system of gender relations requiring codes to check the social dangers of sexuality posed a disturbing challenge to the «open» (French) system in which the accessibility of the female body to the male gaze is part and parcel of gender interactions the French celebrate. The republican principles of universalism and equality are based on an abstract individualism that claims sameness, ignoring differences even though sexual difference thwarts real equality. Arguments over the headscarf disclosed national and sexual differences that French republicanism fails to face fully, allowing universalism and equality to cover up the Republic's own contradictions, thus contributing to a reaffirmation of French superiority.

KEY WORDS: headscarf/veil, sexuality, *laïcité*, gender relations, France.

La ley que prohíbe llevar pañuelo en la cabeza en las escuelas públicas estableció una clara distinción entre signos de convicción religiosa aceptables e inaceptables.



La ropa y los signos religiosos prohibidos son aquellos ostensibles [*ostensibles*]<sup>1</sup>, tales como una gran cruz, un velo o un casquete. No se consideran signos que indiquen afiliación religiosa los que son discretos [*discrets*], como, por ejemplo, medallas, pequeñas cruces, las estrellas de David, las manos de Fátima o pequeños coranes.

He centrado mi atención en las palabras «ostensible» y «discreto», porque ambas resolvieron la dificultad que la Comisión Stasi y sus asesores tuvieron para formular aquello que perseguían. Como es habitual en un debate político de esta clase, hubo gran desacuerdo general y entre los legisladores sobre la redacción exacta que debía utilizar la ley. Durante mucho tiempo, se habló de la prohibición de los signos «ostentosos», pero dicha palabra fue eliminada, debido a que atribuía unas intenciones difíciles de probar a quienes los portaban. Luego estaba la palabra «visible»; el jefe del comité de la Asamblea Nacional recomendó que todos los «signos visibles» de afiliación religiosa fuesen prohibidos en las escuelas públicas. Sus colegas pusieron reparos, en gran medida porque pensaban que la prohibición de todos los emblemas visibles era demasiado amplia, y entraría en conflicto con las resoluciones de la Corte Europea que protegían la expresión religiosa como derecho individual. «Ostensible» parecía una buena alternativa, ya que atribuía el significado del símbolo al propio símbolo; si bien había algo objetivo en ello, sin embargo era objetable porque era más que visible, era ostensible. Los legisladores optaron por «discreto», como una forma de distinguir los signos admisibles de los inadmisibles, dado que la visibilidad seguía siendo una noción ambigua (las cosas que son ostensibles, después de todo, también son visibles).

Alguno de los muchos comentaristas señaló la futilidad de estas distinciones académicas entre «ostentoso», «ostensible» y «visible»: se las podría separar en abstracto, pero, objetó, en la práctica sería muy difícil distinguir las<sup>2</sup>. Aun así, creo que el esfuerzo de diferenciarlas vale la pena, no tanto porque ejemplifica la preocupación obsesiva por el lenguaje, que uno piensa como algo característicamente francés, sino porque revela las preocupaciones ocultas que dirigieron el debate. En particular, me llamó la atención por las connotaciones sexuales contenidas en las palabras que los legisladores escogieron. Cuando «ostentoso» o «ostensible» se refiere a una

---

<sup>1</sup> La primera versión de este artículo se publicó como capítulo cinco, titulado «Sexuality», en J.W. SCOTT, *Politics of the Veil*. Princeton y Woodstock, Princeton University Press, 2007, pp. 151-174. Agradecemos el permiso de Princeton University Press para traducir y publicar ese capítulo en el volumen 9 de *Clepsydra*. Asimismo, agradecemos el siempre generoso apoyo de la autora a nuestra labor. En nuestra edición hemos intentado mantener el formato que figura en la publicación original.

<sup>2</sup> Nota de la traductora: En el texto original está «*conspicuous*» pero no existe correlación entre la palabra inglesa «*conspicuous*» y la castellana «conspicuo», mientras que la palabra «ostensible» sí coincide con la voz francesa «*ostensible*», que Scott traduce al inglés como «*conspicuous*». De ahí que hayamos optado por utilizar el término castellano «ostensible», que remite directamente al original francés.

<sup>2</sup> S. PIERRE-BROSSOLETTE, «Laïcité, le jeu de loi». *Figaro Magazine*, 13 de diciembre de 2003; y «Les religions face à une nouvelle loi». *Le Monde*, 15 de diciembre de 2003.



exhibición excesiva de o por un cuerpo, especialmente si se trata de un cuerpo de mujer, transmite una sensación de provocación erótica. «Discreto» es lo contrario de ostentoso u ostensible: un objeto discreto no llama la atención sobre sí mismo; le resta importancia a la atracción del cuerpo en cuestión, es de alguna manera neutral—asexual. En la oposición entre «ostensible» y «discreto», el lenguaje de la ley intensificó su desaprobación filosófica del pañuelo como violación de la *laïcité*<sup>3</sup>, con una velada alusión a la sexualidad inaceptable. Había algo sexual fuera de lugar en las chicas con pañuelos en la cabeza; era como si se revelara demasiado y muy poco al mismo tiempo.

Pero ¿de qué forma «demasiado»? Después de todo, según las chicas que los llevaban, los pañuelos en la cabeza significaban la modestia y la inaccesibilidad sexual. En la tradición jurídica musulmana, la «ostentación» debía evitarse a toda costa. La palabra árabe-marroquí invocada por los teólogos es «*tabarruj*». Abdellah Hammoudi nos dice que «ostentoso» significa «el término invariable para un comportamiento que se considera inmodesto, indecente u ostensible»<sup>4</sup>. Hay otra palabra árabe, «*fitna*», añade la antropóloga Saba Mahmood, que significa tanto la tentación sexual como el trastorno del orden político. Se asumía que las mujeres eran objeto del deseo sexual masculino y, por tanto, de naturaleza provocadora, «un supuesto que ha justificado la afirmación de que las mujeres deben ‘ocultar sus encantos’ en público, para no excitar los impulsos libidinosos de los hombres que no son miembros directos de su familia». Para las mujeres, el objetivo de la modestia en el vestir era impedir tal excitación<sup>5</sup>. ¿Según qué criterio podría considerarse inmodesto u ostensible el hecho de que las muchachas usasen pañuelos en la cabeza? Destacaban en un aula llena de chicas vestidas a la forma occidental, pero no porque sus ropas fueran más atrevidas. En todo caso, serían más discretas, puesto que la mayor parte del cuerpo estaba cubierto. De ser así, ¿cómo explicar esta, en apariencia extraña, inversión? Los observadores franceses consideran sexualmente aberrante la modestia musulmana, y la condenan, no sólo por ser diferente, sino por ser algo excesivo (ostento-

---

<sup>3</sup> Nota de la traductora: Respetamos la opción de Joan Scott de no traducir la palabra para no perder el sentido que posee en el discurso de la autora. En el capítulo introductorio, Scott explica las connotaciones históricas y lingüísticas que posee «laïcité», frente a las contenidas por su versión inglesa «secularism», en el sentido de que, en este último caso, la separación entre Iglesia y Estado trata de evitar que el Estado interfiera en las opciones confesionales de los individuos, mientras que en el caso francés, la separación es establecida por el Estado para proteger a los individuos de la influencia de las religiones. En el caso español, es cierto que «laicismo» posee un significado similar al francés, por cuanto la Real Academia de la Lengua Española la define como la «Doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, de toda influencia eclesíástica o religiosa». Sin embargo, siguiendo la explicación de Joan Scott, *laïcité* también hace referencia al mito de la superioridad y del carácter civilizador que posee la República francesa para los propios franceses. Aspecto, este último, que no aparece en el sentido español del término.

<sup>4</sup> A. HAMMOUDI, *A Season in Mecca: Narrative of a Pilgrimage*. Nueva York, Hill y Wang, 2006, p. 42.

<sup>5</sup> S. MAHMOOD, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton y Woodstock, Princeton University Press, 2005, pp. 110-117.

so, ostensible), e incluso perverso. La razón alegada por políticos y por muchas feministas fue la misma: el velo representaba la subordinación de la mujer, su humillación y su desigualdad. Por ello, no debía ser consentido por quienes creen en los principios republicanos de libertad e igualdad. No creo que esto explique suficientemente el tipo de perturbadora connotación sexual del velo<sup>6</sup> a ojos de sus críticos. No era la ausencia de sexualidad, sino su presencia la que se resaltaba —una presencia subrayada por el rechazo de las chicas a participar en los protocolos «normales» de interacción con miembros del sexo opuesto.

La inquietante connotación sexual atribuida al velo por los observadores franceses era el resultado de lo que éste significaba en un sistema de relaciones de género que ellos concebían como completamente distinto del suyo. Para los musulmanes, el velo es una declaración de la necesidad de limitar la peligrosa sexualidad de las mujeres (y también de los hombres), una respuesta, como dice Hammoudi, «a los riesgos asociados a [nuestros] impulsos vitales». Se trata de un reconocimiento de la amenaza que plantea el sexo para la sociedad y la política. Por el contrario, el sistema francés hace una exaltación del sexo y la sexualidad como desprovistos de riesgo social y político. Al mismo tiempo, el sexo supone una dificultad enorme para el individualismo abstracto, base del republicanismo francés: si todos somos iguales, ¿por qué la diferencia sexual ha sido un obstáculo para la igualdad real? En este capítulo argumentaré que el pañuelo en la cabeza evidenció esta contradicción en el sistema de género francés: la insistencia del islam en el reconocimiento de las dificultades que plantea la sexualidad revelaba más de lo que les gustaría ver a los republicanos sobre los límites de su propio sistema.

Es importante señalar aquí que estoy hablando de sistemas de género idealizados que, por supuesto, tienen relación con el modo en que los individuos se comportan y se perciben entre ellos; si bien estos sistemas no se encuentran tan asentados ni lo abarcan todo como podría parecer. Como cualquier categorización, se exageran las normas preceptivas y se subestima la diversidad de prácticas que los individuos ejercen en realidad. Es la labor de representación realizada por estos conceptos idealizados lo que me interesa; porque incluso para aquellos que no los siguen al pie de la letra, proporcionan un formidable punto de referencia a partir del cual se organiza la comprensión de la diferencia. De nuevo se observa, por un lado, la objetivación del islam como un régimen que oprime a las mujeres, y, por el otro, el republicanismo francés como un sistema que las libera.

Los franceses que apoyaron la prohibición del pañuelo lo plantearon en términos de un conflicto entre la modernidad liberadora y la tradición opresora. A

---

<sup>6</sup> Nota de la traductora: Hemos traducido «headscarf» por «pañuelo en la cabeza» o simplemente «pañuelo», y «veil» por «velo». En la «Introducción», Scott comenta que desde muy pronto, en la controversia acerca del pañuelo, a este cubrecabeza se le llamó «velo» en los medios de comunicación. Hacer uso de las palabras «pañuelo» y «velo» como si significaran la misma cosa remite, argumenta Scott, a caras tapadas cuando, de hecho, eran perfectamente visibles. Nos avisa, además, de que el empleo que ella misma hace a propósito de «pañuelo» y de «velo», como si fueran términos intercambiables, refleja la utilización de las dos palabras de forma indistinta en los debates.



pesar de que las estudiantes francesas que optaron por llevar la cabeza cubierta no lo hicieron como miembros de comunidades o sociedades tradicionales, sí aceptaron una peculiaridad, que atribuyeron al islam. Yo diría que querían operar en un sistema discursivo diferente del francés en el que poder encontrarse a sí mismas. En la terminología ofrecida por el sociólogo Farhad Khosrokhavar, la diferencia se sitúa entre un enfoque «descubierto» de las relaciones de género frente a otro «tapado»; ambos términos remiten al tratamiento del cuerpo sexuado. En los sistemas «tapados», las relaciones de género están reguladas por los códigos de la modestia. «El pudor y el honor se definen en relación directa con un cubrimiento corporal y mental de la mujer (la mujer como insignia del honor para la comunidad; la mujer como gestora del espacio privado, cerrado al espacio público)». Si, tradicionalmente, el orden de la familia y de la pureza de todo el cuerpo social se basaba en la separación de los sexos, para las jóvenes musulmanas de Francia, lo que estaba en juego era su propia integridad física, su propio honor. En cambio, los sistemas «descubiertos» son los que no ven la exposición del cuerpo, su visibilidad, como algo perjudicial. En estos sistemas, «un cierto tipo de voyeurismo y exhibicionismo... se valora positivamente... El lenguaje del cuerpo es el de su accesibilidad para el otro sexo»<sup>7</sup>.

Como las feministas occidentales han señalado a menudo, los cuerpos descubiertos no ofrecen mayor garantía de igualdad que los cubiertos. En ambas sociedades o sistemas, las mujeres han sido consideradas inferiores a los hombres y sus derechos legales han sido restringidos, aunque es cierto que muchas sociedades con sistemas «descubiertos» ya han concedido algunas medidas de igualdad formal para las mujeres. En Francia, a pesar de la enconada oposición de los mismos políticos que aprobaron la prohibición del velo en nombre de los derechos de las mujeres, hay incluso una ley en los códigos (promulgada en 2000) que exige que en casi todas las elecciones haya el mismo número de mujeres que de hombres. Pero la ley de paridad, como se la denomina, no ha acabado con una desvalorización de las mujeres que las reduce a su sexo, y que llevó a los miembros del Partido Socialista a tratar de frenar las ambiciones presidenciales de su compañera Ségolène Royal, recordándole que la carrera por la Presidencia «no es un concurso de belleza».

Hasta su enfrentamiento ideológico con el islam, muchas feministas francesas veían el exhibicionismo sexual de su sociedad —en particular el aplicado a las mujeres— como degradante para la mujer, ya que la reducía a un cuerpo sexuado. Pero en el fragor de la controversia del pañuelo en la cabeza, se dejaron de lado esas preocupaciones y la igualdad se convirtió en sinónimo de emancipación sexual, lo que a su vez se equiparó a la visibilidad del cuerpo femenino. Al igual que con la *laïcité* y el individualismo autónomo, el sistema francés de género se ofreció no sólo como la mejor, sino como la única forma aceptable de organizar las relaciones entre los sexos. Aquellas formas que no se ajustasen a la misma eran, por definición, inferiores; por lo tanto, nunca podrían considerarse plenamente francesas. Lo que

---

<sup>7</sup> C. CHAFIQ y F. KHOSROKHAVAR, *Femmes sous le voile face à la loi islamique*. París, Éditions du Félin, 1995, p. 145.

quiero decir es que fue la cuestión de la sexualidad cubierta o descubierta lo que dio resonancia e intensidad al debate del pañuelo. Ésta era la prueba de la diferencia irreconciliable entre Francia y la «cultura» islámica.

## VISIBILIDAD

En la controversia del pañuelo, a los opositores al velo les angustiaba la idea de que se negase la llamada *mixité*, esto es, la mezcla de sexos, en escuelas, hospitales y otros lugares<sup>8</sup>. El velo, de acuerdo con la comisión Stasi (y con innumerables testigos que comparecieron ante ella), era una expresión de la estricta segregación islámica de los sexos. De hecho, al menos en el caso de las escuelas, se da justo lo contrario: usar un pañuelo en la cabeza permite a las niñas asistir a las escuelas mixtas; de otro modo, no habrían podido hacerlo. Pero la verdadera preocupación de algunos de los expertos que testificaron ante la comisión Stasi no era tanto la *mixité* como igualar el estatus *visual* de los cuerpos de las mujeres y los hombres. Por lo tanto, cuando a la psicoanalista Elisabeth Roudinesco se le preguntó si creía que la barba se debía prohibir en las escuelas, ya que también podría ser una forma de identificación islamista, respondió que no podía haber legislación sobre la barba. No sólo era poco práctica esa legislación, sino que la barba, incluso cuando si se dejara por razones religiosas, no suponía la misma alienación para los hombres que el velo para las mujeres. Por supuesto, las barbas tienen mucho que ver con la sexualidad; la diferencia radicaba en que las barbas eran visibles, mientras que los cuerpos de las mujeres se disimulaban bajo los velos. «Estoy absolutamente convencida de que el verdadero problema planteado por el velo es que encubre [*il recouvre*] una dimensión sexual. Niega la igualdad entre hombres y mujeres sobre la que descansa nuestra sociedad»<sup>9</sup>. Era precisamente la ocultación de la sexualidad de las mujeres lo que la inquietaba: el velo era una negación, dijo, de las mujeres como «objetos de deseo»<sup>10</sup>. A Roudinesco no le preocupaba solamente que se asociase el velo con la desigualdad de la mujer, lo que contradecía un principio republicano específico. Pensaba, además, que el velo interfería en lo que consideraba un proceso psicológico natural: lo que había hecho surgir la feminidad era la apreciación visual masculina de los cuerpos de las mujeres.

Desde este punto de vista, las niñas se veían privadas de su identidad femenina si sus cuerpos no eran apreciados. La identidad les venía conferida por la posibilidad de que los hombres las pudieran ver como objetos sexuales. La identidad femenina dependía del deseo masculino; el deseo de los hombres dependía de la estimulación visual. Stasi habló del velo como «objetivamente» alienante para las

---

<sup>8</sup> J.-L. DEBRÉ, *La laïcité à l'école. Un principe républicain à réaffirmer*, vol. 1. Rapport No. 1275, 2 vols., París, Assemblée Nationale, 2003, p. 77.

<sup>9</sup> *Ibidem*, vol. 2, p. 52.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 44.



mujeres, no sólo para el ejercicio de sus derechos fundamentales, sino también para su propia sexualidad, y la feminista iraní Chahdortt Djavann, una de las muchas refugiadas de la teocracia islamista, calificó el velo como una forma de «mutilación psicológica, sexual y social». Negaba a una joven la posibilidad de «convertirse en un ser humano»<sup>11</sup>. La mutilación preocupaba profundamente a muchos comentaristas. Algunos incluso equiparaban llevar velo con la mutilación genital<sup>12</sup>. El filósofo André Glucksmann describió el velo como «teñido de sangre» (una referencia a los terroristas y a los nazis, pero también de inevitables connotaciones cruentas)<sup>13</sup>. La lógica de la observación de Glucksmann era la siguiente: el terrorismo constituye la ruptura de todas las normas de comportamiento político; el velo viola las reglas de interacción de género; las reglas de interacción de género son la base del orden social y político, por lo tanto, el velo es terrorismo.

De acuerdo con esta lógica, era difícil mantener la opinión de que las niñas y las mujeres musulmanas fueran víctimas; llevar un pañuelo en la cabeza se convirtió en un acto de agresión. Jacques Chirac así lo expresó en un discurso pronunciado en Túnez en diciembre de 2003. «El uso del velo, con intención o sin ella, es un tipo de agresión»<sup>14</sup>. Con este comentario, Chirac estaba usando el terrorismo y el velo como si fueran términos intercambiables, con una referencia indirecta a la amenaza latente de la sexualidad reprimida de la mujer. A la vista, la sexualidad de la mujer era manejable; oculta, podía causar estragos —tanto políticos como sociales.

Pero Chirac también estaba diciendo algo más. La agresión a que se refería era doble: la de la mujer con velo y, también, la del hombre (occidental) que trataba de verla. La agresión de la mujer consistía en negar a los hombres (franceses) el placer, entendido como un derecho natural (una prerrogativa masculina), de mirar debajo del velo. Esto se tomó como un asalto a la sexualidad masculina, una especie de castración. Privar a los hombres de un objeto de deseo socavaba el sentido de su propia masculinidad. La identidad sexual (en el modelo occidental o sistema «descubierto») funciona en ambos sentidos: los hombres confirman su sexualidad, no sólo por ser capaces de mirar —y desear abiertamente— a las mujeres, sino también por recibir a cambio una «mirada» de ellas. El intercambio de miradas de deseo, la posibilidad de leer en las caras, es un aspecto crucial de la dinámica de género en los sistemas «descubiertos».

Los pañuelos en la cabeza no cubren, en realidad, los rostros de quienes los llevan; cubren su cabello, las orejas y el cuello, pero las caras son claramente visibles. A pesar de este hecho, los comentaristas hablaban de las mujeres de los Estados del Golfo y de las que habitan en Francia como si fueran intercambiables, e insistían en referirse a los pañuelos en la cabeza como si cubrieran *los rostros*. Por ejemplo, cuan-

<sup>11</sup> *ProChoix*, vols. 26-27 (2003), pp. 103-104.

<sup>12</sup> *ProChoix*, vol. 28 (2004), p. 57.

<sup>13</sup> *L'Express*, 17 de noviembre de 1994.

<sup>14</sup> T. DELTOMBE, *L'Islam imaginaire: La construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*. París, La Découverte, 2005, p. 347.

do una figura de los medios de comunicación franceses como Bernard Henri Lévy fue entrevistada en la Radio Nacional Pública de los Estados Unidos sobre (entre otras cosas) la prohibición del pañuelo, su argumentación más aplastante se refirió a la cara. Después de enumerar una serie de objeciones al «velo» y explicar la necesidad de una ley que lo prohibiera en las escuelas públicas, terminó hablando de lo triste que era cubrir los bellos rostros de las niñas —que al final era la peor ofensa hecha por el islam. Su observación es en principio desconcertante, porque, de hecho, las caras de las chicas en cuestión no estaban cubiertas. La cosa empieza a esclarecerse, sin embargo, cuando nos damos cuenta de que el rostro descubierto representa la visibilidad de todo el cuerpo y, más importante aún, su disponibilidad sexual. Según este razonamiento, un cuerpo cuyos contornos no se pueden ver se convierte en una cara oculta. Así que es comprensible que Lévy confunda el pañuelo con el velo, no porque ambos sean variaciones de un estilo de vestimenta musulmana, sino porque ambos significan la modestia y la falta de disponibilidad sexual de la mujer. Esta falta trastorna de forma profunda el modo en que viven su identidad las mujeres y los hombres franceses.

Si bien Lévy parecía desconcertado y entristecido por privar su vista de la belleza femenina, otra respuesta común ha sido la agresión. El psiquiatra Frantz Fanon describió, en la década de 1950, las actitudes de los colonizadores varones ante las mujeres con velo en Argelia:

existe también en el europeo la cristalización de una agresividad, la tensión de un tipo de violencia frente a la mujer argelina. Quitar el velo a una mujer es revelar su belleza; es descubrir sus secretos, romper su resistencia, hacerla disponible para la aventura. ... De un modo confuso, el europeo experimenta su relación con la mujer argelina de una manera muy compleja. Hay en ello la voluntad de tener a esa mujer a su alcance, para hacer de ella un posible objeto de posesión. Esta mujer, que ve sin ser vista, frustra al colonizador. No hay reciprocidad. Ella no se otorga a sí misma, no se da a sí misma, no se ofrece<sup>15</sup>.

En la década de 1950 esta «voluntad de tener a la mujer al alcance de uno» tenía que ver con las fantasías sexuales de dominación colonial que he tratado con anterioridad en el capítulo 2: los blancos que conquistan a las indígenas. En el nuevo siglo, tiene que ver más bien con lo que los franceses han percibido como un atentado (una agresión) contra la forma correcta (quizás la única) de relación entre los sexos, que ellos defienden. Ya no es la conquista de un nuevo territorio lo que está en juego, sino la (agresiva) defensa de la patria, de los principios republicanos de libertad e igualdad. Incluso se llegó a postular una forma típicamente francesa de sexualidad como rasgo del carácter nacional. Era, en palabras de la historiadora Mona Ozouf, «la *singularité française* (la singularidad francesa)»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> F. FANON, *A Dying Colonialism*. Nueva York, Grove Press, 1965, pp. 43-44.

<sup>16</sup> M. OZOUF, *Les mots des femmes: Essai sur la singularité française*. París, Fayard, 1995.



En lo que sólo puede describirse como estallido de fervor nacionalista, muchas feministas francesas clamaron por la liberación de las mujeres musulmanas, olvidándose de su propia crítica a la explotación visual, de la que se habían quejado en el pasado. Así, durante el asunto del tanga (véase el capítulo 3)<sup>17</sup>, se formularon objeciones al estilo sobresexuado [*oversexualized style*] que las niñas habían adoptado<sup>18</sup>. Ségolène Royal, por ejemplo, advirtió que «a ojos de los niños, el tanga reduce a las jóvenes a un trasero»<sup>19</sup>. Ella y otros advirtieron que la tiranía de esta moda no suponía una liberación, aunque no fueron tan lejos como algunos críticos americanos —estudiantes del islam— que cuestionaban la superioridad de las maneras «descubiertas» en el vestir frente a las «tapadas»: «¿Pueden nuestros sostenes, corbatas, pantalones, minifaldas, ropa interior y trajes de baño ser fácilmente dispuestos a un lado u otro de [la] línea» que separa la libertad del cautiverio?<sup>20</sup> ¿No hay, en cambio, dos sistemas diferentes de sometimiento en juego?

Aparte de uno o dos artículos que equiparaban el velo y el tanga a las dos caras de la misma moneda opresora, no hubo mucho debate en Francia sobre los límites de la vestimenta occidental. Era el velo lo que debía eliminarse en nombre de la igualdad. No, diría yo, de la igualdad entre las mujeres y los hombres, sino entre las mujeres musulmanas y las francesas. Aunque, por supuesto, hay muchos tipos de *mujeres* musulmanas, con y sin velo, y también muchos tipos de *mujeres* francesas; la representación de esta cuestión ofrece sólo dos categorías opuestas. El hecho era elevar a las mujeres musulmanas a la categoría de sus hermanas francesas (una versión de la misión civilizadora con todas sus implicaciones racistas y coloniales), libres de exponer sus cuerpos y de experimentar el placer del sexo, según los concibe la sociedad (mujeres y hombres) francesa. El ministro del interior, Nicolas Sarkozy, dijo precisamente en 2005: «Estamos orgullosos de los valores de la República, de la igualdad entre hombres y mujeres, de la *laïcité*, y del ideal de integración francés. Así que atrevámonos a hablar de ellos a quienes demos la bienvenida. Y ejerzamos presión para que los derechos de las mujeres francesas se apliquen también a las mujeres inmigrantes»<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Nota de la traductora: El «affaire du string», o asunto del tanga, tuvo lugar en octubre de 2003, cuando se mandó a las alumnas a sus casas por llevar una vestimenta que la dirección del centro consideraba inadecuada, y que consistía en enseñar la tira del tanga debido a la baja cintura de los pantalones y lo cortas que eran las camisetas (véanse, en concreto, las pp. 112-113 del capítulo 3, «Secularism»).

<sup>18</sup> No es hipersexuado ni supersexuado, es sobre-sexuado, saturado en exceso —sobrecargado— de sexualidad.

<sup>19</sup> *Le Monde*, 17 de octubre de 2003.

<sup>20</sup> C. HIRSCHKIND y S. MAHMOOD, «Feminism, the Taliban, and the politics of counter-insurgency». *Anthropological Quarterly*, vol. 75, núm. 2 (2002), pp. 352-353.

<sup>21</sup> Véase el blog de Sarkozy: <<http://www.sarkozyblog.com/2005/immigration-une-immigration-choisie>>. Agradezco a Eric Fassin esta referencia. Véase de este autor «La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations». *Multitudes*, vol. 26 (2006), pp. 123-131.



En vísperas de la aprobación de la prohibición del pañuelo, la politóloga feminista Janine Mossuz-Lavau escribió un elocuente llamamiento en contra de la ley. «Cuando me cruzo por la calle con una mujer con velo», comenzaba su artículo, «siento una punzada de emoción». No porque ella fuera hostil a la religión de la mujer, explicaba, sino porque el velo la señalaba como «fuente de pecado», y «como una puta en potencia». Como tal, le estaba «prohibido el sexo con nadie, excepto con su esposo o futuro marido». Mossuz-Lavau quedaba profundamente conmovida por esta mujer, desprovista de una libertad sexual que era suya por derecho.

Pero tal liberación, continuaba la socióloga, sólo podían proporcionársela las ideas modernas impartidas en la escuela. De hecho, las encuestas de opinión pública demostraron que las modernas actitudes liberales estaban en manos de quienes tenían un alto nivel educativo; los miembros más fanáticos de la sociedad francesa eran los que no tenían estudios. Mossuz-Lavau continuó citando una investigación que había realizado en 2000-2001, sobre las prácticas sexuales de la sociedad francesa. De las mujeres musulmanas que entrevistó, «las únicas que transgredieron las normas [islámicas] y que mantuvieron relaciones sexuales antes del matrimonio eran estudiantes y ejecutivas con estudios avanzados». «Estas jóvenes se negaron al dictado de mantener la virginidad hasta el matrimonio y no fue casualidad que todas ellas tuvieran... educación superior». Si la libertad sexual es lo que prueba la liberación, concluyó, entonces debe permitirse a las niñas con pañuelo en la cabeza ir a la escuela. «Creo que la escuela, a cualquier nivel, puede tener esta función y ayudaría a quienes se les permita quedarse allí a encaminarse hacia una vida más libre»<sup>22</sup>.

Chandortt Djavann, cuyas reivindicaciones como experta partían de su experiencia personal en Irán, ofreció relatos sensacionalistas sobre la falta de libertad de las mujeres en los países musulmanes. Que ni ella, ni sus seguidores más atentos, distinguieran entre los diferentes islamismos —no es lo mismo el islam como religión de Estado en una teocracia dirigida por los mullahs, que la religión minoritaria seguida por las personas que viven en Francia— es indicativo de la histeria que afecta al debate en su mayoría. Djavann señaló no solo que las mujeres en «las sociedades islámicas» estaban oprimidas, sino también que la separación de los sexos necesariamente daba lugar a la violación y a la prostitución (en términos que recuerdan a algunas de las actitudes coloniales que he descrito previamente en el capítulo 2). Era como si el velo, al designar a las mujeres como peligrosamente licenciosas, alentara los ataques. La pedofilia también era común: «sí bien las relaciones sexuales, no sexuales, y no conyugales consentidas entre dos adultos son prohibidas y severamente sancionadas por las leyes islámicas, no hay ninguna ley que proteja a los niños»<sup>23</sup>. En sus relatos, ni mujeres ni niños se libraban del acecho de los depre-

<sup>22</sup> *Le Monde*, 16 de diciembre de 2003.

<sup>23</sup> DELTOMBE, *op. cit.*, p. 352.

dadores masculinos, un acecho estimulado por la estricta segregación de los sexos. Y sostenía que todo el islam se organizaba en favor de estos hombres. Tan solo una ley que prohibiera el pañuelo en la cabeza impediría una evolución similar en Francia. Esta ley, creía Djavann, podría, incluso, dar esperanza a las mujeres de regímenes teocráticos como Irán. En el debate de Djavann no figuraba reconocimiento alguno a la complejidad de la vida en Irán (donde, como ya he mencionado, las mujeres votan y son elegidas en el parlamento, incluso si llevan velo) ni mención a la existencia de maltrato a las mujeres en Francia. Como la socióloga feminista Christine Delphy apuntó, los musulmanes no tienen el monopolio sobre el abuso de las mujeres<sup>24</sup>.

Aunque Mossuz-Lavau y Djavann diferían sobre la cuestión de la lógica que debía tener la ley, compartían la creencia de un deseo de emancipación innato en las mujeres, en términos occidentales. Estaba claro para ellas que las mujeres no elegirían el velo a menos que se vieran obligadas a hacerlo. Ésta fue también la posición adoptada por Ni Putes, Ni Soumises (Ni Putas, Ni Sumisas), un grupo de feministas, muchas de las cuales habían vivido bajo regímenes islámicos. El grupo se formó en 2002 para protestar contra la violencia física perpetrada a las mujeres en nombre del islam. En una petición de amplia difusión, apoyaron la prohibición del pañuelo porque «el velo islámico nos somete a todas nosotras, a musulmanas y a no musulmanas por igual, a una discriminación intolerable contra la mujer»<sup>25 y 26</sup>. Esta perspectiva sorprendió a las dos musulmanas coautoras de *Una con velo, la otra no*. Sin embargo, Dounia Bouzar, la que no lleva velo, se maravilló ante los malentendidos sobre el islam contenidos en el modelo de liberación de las feministas francesas. «El leitmotiv de sus mensajes se centra en la idea de que cuando las mujeres musulmanas puedan acostarse con tantos hombres como quieran, se verán integradas. La libertad se mide por el número de actos sexuales que entablen». Saïda Kada [fundadora de *Femmes françaises et musulmanes engagées* y que lleva pañuelo] le recordó a Bouzar las primeras imágenes que aparecieron en Francia tras la liberación de Kabul. «Las mujeres maquillándose. ¡Vaya un simbolismo: del burka al lápiz de labios! A ellos [los franceses] no les tranquilizaba el bienestar de la humanidad, sino la capacidad de las mujeres de estar a la altura de los modelos occidentales»<sup>27</sup>.

La propuesta de Bouzar sobre la integración es reveladora. Percibe con acierto que la liberación sexual es lo que prima en las objeciones al velo y al islam en general. No es simplemente cuestión de que la autonomía individual se vea obstaculiza-

---

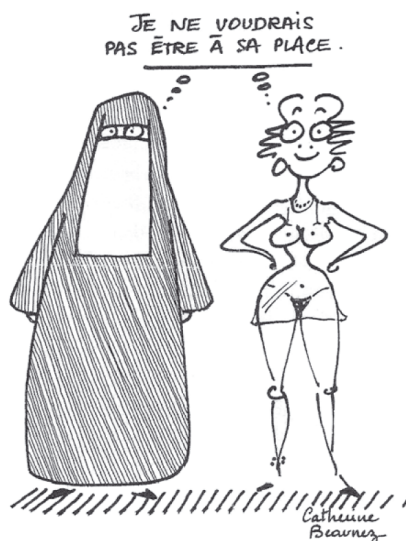
<sup>24</sup> C. DELPHY, «Une affaire française», en C. NORDMANN (ed.), *Le foulard islamique en questions*. París, Editions Amsterdam, 2004, pp. 64-71.

<sup>25</sup> N. GUÉNIF-SOULIAMAS y E. MACÉ, *Les féministes et le garçon arabe*. París, Editions de l'Aube, 2004, p. 9.

<sup>26</sup> Nota de la traductora: En España se tradujo el libro de Fadela Amara (con la colaboración de Sylvia Zappi), *Ni putas ni sumisas*. Madrid, Cátedra-Universitat de València, 2004 (ed. francesa 2003). En él relata la historia de este movimiento y su contribución a la llamada «ley del velo».

<sup>27</sup> D. BOUZAR y S. KADA, *L'une voilée, l'autre pas: Le témoignage de deux musulmanes françaises*. París, Albin Michel, 2003, pp. 58-59.





Una viñeta que apareció al mismo tiempo que el asunto del tanga. En ella se lee:  
No me gustaría estar en su lugar. Fue realizada por Catherine Beaunez,  
que ha concedido su permiso para utilizarla.

da por la lealtad comunal, o de que la prescripción religiosa interfiera en la construcción secular del sujeto. El sujeto que imaginaron los legisladores y las feministas que estaban de acuerdo con ellos no solamente era sexuado, sino también sexual; no solo sexual, sino sexualmente activo en las formas habituales de serlo. Al comentar unos acontecimientos especialmente escandalosos ocurridos en la comunidad musulmana en 1989 (dos hermanos se suicidaron después de matar a su hermana, que había salido con un hombre francés; muertes por honor de este tipo, aunque rara vez, se atribuyen erróneamente al islam como tales), la periodista de televisión Christine Ockrent llegó a una conclusión moral: «Esta sórdida historia pone de manifiesto de una manera desorbitada las dificultades, las tensiones, los aspectos más recónditos y oscuros de la pertenencia a otra cultura donde la sexualidad, en particular, se vive de manera diferente»<sup>28</sup>. Jean Daniel, director de *Le Nouvel Observateur*, al escribir en 1986 acerca de si el islam podía transformarse al entrar en contacto con «la civilización francesa», señaló que «el problema de las mujeres, de la mujer, el problema de la sexualidad, cuenta enormemente en esta historia»<sup>29</sup>. La sexualidad era la medida de la diferencia, de la distancia que los musulmanes tenían que recorrer para llegar a ser plenamente franceses.

<sup>28</sup> DELTOMBE, *op. cit.*, p. 70.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 65.

## CHOQUE ENTRE SISTEMAS DE GÉNERO

Cuando Elisabeth Roudinesco testificó ante la comisión Stasi, aseguró a sus miembros que una ley que prohibiera el velo estaba justificada. Con el fin de subrayar su urgencia, no hablaba de ella como algo rutinario de la legislación, sino como una prohibición fundamental, equivalente a las leyes contra el incesto<sup>30</sup>. La referencia al tabú del incesto es reveladora. Sugiere un profundo malestar provocado por las distintas vías que tiene el islam de regular el sexo y la sexualidad. Expresa, también, la idea de que el islam no regulaba la sexualidad como debiera hacerse, y que algo excesivo, e incluso perverso, estaba sucediendo en las comunidades y hogares musulmanes. El incesto, después de todo, se considera una deformación de lo universalmente moral, saludable y natural. Al inicio de este capítulo señalé que muchas de las objeciones al uso del pañuelo transmitían la sensación de que el mismo revelaba muy poco y demasiado a la vez. Ahora es el momento de regresar a ese punto.

Los partidarios franceses de la prohibición del pañuelo insistían en que su noción de igualdad de género no sólo era francesa, sino que (como el tabú del incesto) era universalmente deseable. Ésta fue precisamente la objeción de algunas de las mujeres musulmanas que he citado; rechazaron la afirmación de que el sistema francés fuera necesariamente más igualitario, y les molestó la caricatura que se hacía de sus propias creencias. No se trataba sólo de un conflicto entre culturas «descubiertas» y «tapadas», sino de una teoría específicamente francesa que aborda la relación entre el individualismo abstracto y la diferencia sexual. Como explicaré en adelante, la teoría francesa comprende la *negación* del problema de la reconciliación de estos dos conceptos. De manera opuesta, los teóricos musulmanes *reconocen* la diferencia sexual como un problema político en potencia; la separación de los sexos es una manera de hacerle frente. Irónicamente, la teoría islámica ataja el problema del sexo cubriendo ostensiblemente el cuerpo, mientras que los franceses hacen un llamamiento a exhibirlo de manera ostensible, a fin de negar el problema que el sexo plantea a la teoría política republicana. Voy a describir la diferencia entre el islam y el republicanismo francés haciendo referencia, para ello, a una psicología del reconocimiento y a una psicología de la negación.

\* \* \*

Al prohibir el pañuelo en la cabeza, los legisladores franceses insistieron en que estaban erradicando *el* signo de la desigualdad de las mujeres en las aulas y, al hacerlo, declaraban que la igualdad entre mujeres y hombres era un principio básico de la República. Cualquiera que jure lealtad a la República deberá refrendar ese principio. Era uno de los fundamentos de la *laïcité*. «Hoy, la *laïcité* no puede concebirse sin una vinculación directa a la igualdad entre los sexos»<sup>31</sup>. El debate ante la

---

<sup>30</sup> DEBRÉ, *op. cit.*, vol. 2, p. 53.

<sup>31</sup> B. STASI, *Laïcité et République: Rapport de la commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République remis au Président de la République le 11 décembre 2003*. Paris, La Documentation française, 2004, p. 114.



comisión Stasi, y en otros lugares (en la prensa, la televisión, en diversos foros públicos), hizo hincapié en la expresión sexual de cada uno como principal prueba de igualdad, expresión que Mona Ozouf denominó como el «feliz intercambio entre los sexos»<sup>32</sup>. La visibilidad de los cuerpos de las mujeres y de los hombres, su fácil acceso a ellos, el libre juego de la seducción, se consideraron características de la libertad y la igualdad, la expresión a nivel personal de lo que significa vivir en una sociedad políticamente libre. El sexo no era peligroso para las relaciones políticas (como Rousseau y otros teóricos de la política habían advertido ya), sino que, por el contrario, ejercía una influencia positiva sobre éstas.

Y, sin embargo, las mujeres, desde hace mucho tiempo, vienen desafiando a los teóricos republicanos franceses, siendo su desafío más enconado desde que se les concedió el voto en 1945. La ciudadanía en Francia se basa en el individualismo abstracto. El individuo es el humano en esencia, independientemente de su religión, etnia, posición social u ocupación. Cuando se les abstrae de estos rasgos, los individuos se tornan lo mismo, es decir, iguales. La igualdad, en el sistema francés, se basa en la identidad [*sameness*]. Durante muchos años, el único obstáculo a la identidad fue la diferencia sexual: las mujeres eran «el sexo» y no se les podía concebir con abstracción de su sexo; a los hombres sí. Por lo tanto, los individuos en abstracto eran sinónimo de hombres. La diferencia sexual de la mujer se tenía por distinción natural y, por lo tanto, no susceptible de abstracción. ¿Cómo podían, entonces, las mujeres ser ciudadanos? La historia del feminismo francés demuestra lo difícil que es lidiar con este dilema: las mujeres debían luchar por la abstracción para llegar a ser iguales (lo mismo que los hombres), pero la diferencia de su sexo (no eran hombres) las descalificaba de antemano. ¿Pueden las mujeres ser lo mismo y aun así diferentes? Bueno, sí y no. Sí, porque según la teoría política republicana, los ciudadanos son individuos abstractos, indistinguibles entre sí. Así que una vez que son ciudadanas, son individuos. No, porque, por definición, la diferencia sexual significa que no todos los individuos son lo mismo; la naturaleza ha decretado una falta de identidad (una desigualdad) que la sociedad no puede corregir. Los hombres pueden escapar de su sexo, las mujeres no. Luego, hay una incompatibilidad profunda entre el razonamiento de la teoría política y el dilema planteado por la diferencia sexual; la diferencia sexual no parece admitir la lógica republicana.

Cuando las mujeres obtuvieron el voto, fue como colectivo específico, no como individuos. En los recientes debates sobre la ley de paridad, la pareja heterosexual se ofreció como sustituta del individuo singular. Hombres y mujeres pueden complementarse mutuamente en sus diferencias, se sugería, y esta complementariedad era una especie de igualdad. Pero, así como la división del trabajo entre marido y mujer apenas ha producido regímenes de perfecta igualdad, dicha división trasplantada a la política sigue creando dificultades a aquellas mujeres que aspiran a un cargo. El trato brutal dado a Ségolène Royal (que persistió incluso después de su nombramiento por los socialistas) no es el peor ejemplo. Ambas nociones —ciuda-

---

<sup>32</sup> OZOUF, *op. cit.*, p. 395.

danas que eran mujeres, no individuos, y la complementariedad de la diferencia— se presentaron para corregir, pero no para modificar, la piedra angular del republicanismo francés: la igualdad se basa todavía en la identidad. (Esta idea de que la identidad es un requisito previo para la igualdad es, por supuesto, lo que lleva a insistir en la asimilación como pasaporte a lo francés.)

Persiste, pues, en la teoría política francesa, una contradicción entre la igualdad política y la diferencia sexual. Los políticos y los teóricos republicanos se han enfrentado a esta contradicción tapándola, insistiendo en que la igualdad es posible, mientras elevan las diferencias entre los sexos a un rasgo distintivo de carácter cultural —la «singularité française» de Ozouf. Como para demostrar que las mujeres no pueden abstraerse de su sexo (los hombres, por supuesto, sí), se pone especial énfasis en la visibilidad y la transparencia del juego de seducción establecido entre las mujeres y los hombres, y especialmente en la exhibición en público de los cuerpos de las mujeres (y el atractivo sexual que esto tiene para los hombres). La prueba evidente de la diferencia de las mujeres tiene que exteriorizarse para que todos la vean, siendo a la vez una confirmación de la necesidad de un tratamiento diferente de las mismas y una negación del problema que el sexo plantea para la teoría política republicana. Se puede decir entonces que, paradójicamente, la objetivación de la sexualidad de las mujeres sirve para velar la contradicción constitutiva del republicanismo francés. Esto es lo que quiero decir con la psicología de la negación.

Los juristas islámicos tratan la diferencia sexual de tal modo que se evita la contradicción del republicanismo francés, al reconocer directamente que el sexo y la sexualidad plantean problemas (a la sociedad y a la política) que deben abordarse y gestionarse. Los enfoques para llevar esto a cabo varían (ni los talibanes ni los ayatollahs de Irán representan todo el islam), y puede que no parezcan admisibles a un observador occidental, pero no tenemos que aceptarlos para comprender cuál es la dinámica y por qué podría molestar tanto a los republicanos franceses. La vestimenta modesta, representada por el pañuelo o el velo para las mujeres y la ropa holgada para los hombres, es una manera de reconocer los efectos potencialmente inestables y perturbadores de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, movidas por impulsos, arguye Hammoudi, «que son una fuente de continuidad, pero también de peligros despiadados y de conflictos»<sup>33</sup>. La vestimenta modesta declara que las relaciones sexuales están fuera de lugar en los espacios públicos. Algunas feministas musulmanas afirman que esto, realmente, las libera, pero lo haga o no, o sí, de hecho, toda mujer que lleve un pañuelo en la cabeza entiende el simbolismo de esta manera, el velo indica la aceptación de la sexualidad, e incluso, su celebración, aunque en el contexto adecuado —es decir, solamente en privado, en el marco de la familia. Ésta es una psicología del reconocimiento, no de la negación.

No quiero decir con esto que el sistema no sea patriarcal; que lo es, por supuesto. Sin embargo, el sistema francés es también patriarcal; las mujeres son objetivadas en ambos sistemas, aunque de manera diferente. Lo que digo es que el

---

<sup>33</sup> HAMMOUDI, *op. cit.*, p. 195.



sexo y la sexualidad se representan y gestionan de manera diferente en ambos sistemas. Paradójicamente, para el islam es el velo lo que hace explícitas —expuestas a la vista de todos— las reglas de interacción de género en público, que no son en absoluto contradictorias y que manifiestan que los intercambios sexuales están fuera de lugar en los espacios públicos. Es este reconocimiento explícito del problema de la sexualidad lo que, para los observadores franceses, hace del velo algo ostentoso o llamativo, en el sentido sexual de esas palabras. No sólo están diciendo demasiado sobre el sexo; es que todas sus dificultades quedan reveladas. Puede que las mujeres sean iguales formalmente, pero la diferencia de su sexo, de alguna manera, contradice esta igualdad. Las declaraciones piadosas de los políticos franceses sobre la igualdad de hombres y mujeres no encajan con su profundo malestar ante el hecho de tener que compartir, realmente, el poder con el sexo opuesto. Éstas son las dificultades que los teóricos y apologistas del republicanismo francés quieren negar.

El poder de la psicología de la negación es lo que llevó a tantas feministas francesas a abandonar su crítica al *statu quo* en Francia, y a que se apresuraran a apoyar una ley que ofrecía la *laïcité* como fundamento de la igualdad de género. Haría falta otro libro para analizar las razones del abandono de temas como el trabajo y la discriminación salarial, los techos de cristal y la violencia doméstica —lo que algunos han denominado «agotamiento» del feminismo militante de las décadas de 1970 y 1980. Baste decir aquí que, en una especie de benevolencia racista que recuerda a sus predecesoras, las feministas pasaron a salvar a sus hermanas inmigrantes menos afortunadas. (Su insistencia en llevar la emancipación a estas mujeres ignorantes nos recuerda la defensa que hizo Laura Bush de la guerra en Afganistán, como un esfuerzo para liberar a las mujeres de aquel país). En la glorificación a la libertad de las relaciones sexuales francesas quedó olvidada por completo la crítica de estas mismas feministas, quienes, durante años, han denunciado los límites de su propio sistema patriarcal, porque objetivaba a la mujer poniendo excesivo énfasis en su atractivo sexual. Es el poder de su identificación inconsciente con el proyecto republicano —de su propia aceptación de la psicología de la negación— lo que llevó a muchas de ellas a condenar inequívocamente el pañuelo/velo como una violación de los derechos de las mujeres, y a hablar como si la situación de la mujer en Francia no fuera un problema en absoluto. Prohibir el pañuelo se convirtió en un acto de patriotismo. «Al levantarse en contra de los signos ‘extranjeros’ de sexismo», escribió Christine Delphy sarcásticamente, «¿no está demostrando nuestra sociedad que no va a tolerar el sexismo? y por lo tanto, ¿qué no es sexista?... La consideración de los otros como sexistas se confirma toda vez que la ausencia de sexismo entre nosotros prueba que los sexistas sólo pueden ser extranjeros»<sup>34</sup>. La prueba concluyente de que los musulmanes no podían ser asimilados era su particular forma de abordar el sexo y la sexualidad.

---

<sup>34</sup> DELPHY, *op. cit.*, p. 64.

## CONCLUSIÓN

La supervivencia de una noción mítica de «Francia» en todos sus aspectos fue una fuerza motriz de los *affaires des foulards*<sup>35</sup>. El asunto ponía en evidencia un profundo esfuerzo psicológico que tenía menos que ver con el temor al terrorismo (sin duda, había formas mejores de combatir el terrorismo que la prohibición del pañuelo en la cabeza, y algunas fueron sugeridas por las diversas comisiones) que con la defensa de la identidad nacional francesa —una identidad en la que la manera francesa de abordar las relaciones entre los sexos era un componente crucial e inviolable. De hecho, como el sociólogo Eric Fassin ha señalado, el nuevo énfasis (hecho en los últimos diez años) en la naturaleza fundamental de la igualdad sexual es una forma de insistir en la inmutabilidad de la República en su encarnación actual. La igualdad sexual (al igual que la *laïcité*) se ha convertido en un valor primordial. Aquellos que no comparten este valor (los musulmanes, en este caso) no sólo son diferentes sino que son inferiores —menos evolucionados, si acaso capaces de evolucionar. La asimilación del islam se reduce, en última instancia, al problema de la incompatibilidad sexual. Esta incompatibilidad era tan profunda que comprometía el porvenir de la nación —su futuro reproductivo, en sentido literal, así como su representación. «Una e indivisible» podría incluir hombres y mujeres, pero no puede contener más de un tipo de relaciones posibles entre ambos, pues se considera que la relación existente hunde sus raíces no sólo en la cultura, sino en la naturaleza. Así, el sistema de género francés se presentaba, no sólo como superior, sino como «natural». De ahí la profunda repugnancia psicológica de una forma de ser, cuya diferencia, desde esta perspectiva, sólo podía ser perversa.

[Traducción de *Blanca Divassón Mendivil*]

---

<sup>35</sup> En el capítulo 1, «The headscarf controversies» (pp. 21-41), Scott retrotrae las «cuestiones de los pañuelos» (*affaires des foulards*) al 3 de octubre de 1989, día en que tres jóvenes musulmanas, que en el colegio se habían negado a quitarse el pañuelo que cubría sus cabezas, fueron expulsadas. La acción degeneró en un enconado conflicto, todavía no resuelto, entre la opinión pública francesa y los «inmigrantes» musulmanes —entre los que se incluía a aquellos nacidos en Francia, y por tanto, ciudadanos franceses, pp. 21-26.





# FUNDAMENTALISMOS FEMINISTAS\*

Amy Hollywood  
Universidad de Harvard

## RESUMEN

Este artículo ofrece primeramente una respuesta a Katha Pollitt, destacada voz pública feminista, la cual condenó (justo después del 11-S) a las principales religiones por subyugar a las mujeres, y colocó al feminismo en oposición al fundamentalismo. Esta postura, que refleja una limitación para entender por qué y cómo la religión es importante para las mujeres y para formular una crítica efectiva sobre este tipo de subordinación, emana de una supuesta superioridad de la modernidad, incuestionable para muchas feministas —un fundamentalismo feminista en sí mismo. La política estadounidense en Afganistán antes del 11-S, como se sabe, dañó la vida de las mujeres y usó el concepto de fundamentalismo islámico para justificar la guerra presente. La última parte se ocupa de la práctica corporal religiosa como constitutiva de la persona.

PALABRAS CLAVE: Pollitt, feministas, modernidad, fundamentalismo, práctica corporal.

## ABSTRACT

«Feminist fundamentalisms». This article responds to the post-9/11 claims of Katha Pollitt, a highly renowned public feminist voice in the United States. She condemns all major religions for subordinating women, placing feminism in opposition to fundamentalism. Her opinions reflect a feminist failure to understand why and how religion matters for women and they weaken critical perspective on the religious subordination of women. This position comes from the presumed superiority of modernity which many feminists refuse to question, and ends up creating a feminist fundamentalism in itself. Recent research shows how the United States actually contributed to problems in Afghanistan before 9/11, and highlights the strategic use of the concept of Islamic fundamentalism for war. The last part deals with bodily practice in religion as constitutive of human subjectivity.

KEY WORDS: Pollitt, feminists, modernity, fundamentalism, bodily practice.

Mi primera carta al editor (estrepitosamente infructuosa porque no se publicó) era una contestación a «¿Dónde están las mujeres?» de Katha Pollitt en su columna publicada en *The Nation* el 22 de octubre de 2001<sup>1</sup>. Después de los acontecimientos en la ciudad de Nueva York y Washington D.C. y los planes de Estados Unidos para invadir Afganistán, la columna de Pollitt señaló otros motivos para

desarticular a los talibanes, además de su apoyo a los terroristas de Al Qaeda a los que se había creído responsables de los ataques del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos. «¿Hay alguien sobre la tierra más desgraciado que las mujeres de Afganistán?» comienza Pollitt.

Como si la pobreza, el hambre, la enfermedad, la sequía, las ciudades arruinadas y la enorme crisis de refugiados no fueran lo suficientemente graves, bajo el dominio talibán ellas no pueden trabajar, no pueden ir a la escuela, no tienen prácticamente cuidados sanitarios, no pueden salir de sus casas sin un acompañante masculino, son golpeadas en las calles si levantan el preceptivo burka incluso para aliviar un ataque de tos.

Aunque la comparación posterior de Pollitt de las «más disparatadas exigencias» de los talibanes con «la obsesiva particularidad de los estatutos de los nazis contra los judíos» es una estrategia retórica excesivamente utilizada y sensacionalista, entendí la urgencia que condujo a Pollitt a establecerla.

En el contexto de los sucesos de otoño de 2001, el problema para mí surgió cuando Pollitt escribió que

las conexiones entre el fanatismo religioso y la represión de las mujeres se ven fácilmente (y no son sólo aplicables al islam —mostradme cualquier religión de importancia en la cual la inferioridad de las mujeres, y el deseo de Dios de situarlas a ellas y a su peligrosa sexualidad contaminada bajo el control masculino, no sea un tema central original). Ésta es la conexión de ambos con el terrorismo, la guerra y la atrocidad.

Primero adviértase el deslizamiento desde el «fanatismo religioso» hacia el «islam» (y desde ahí hacia las religiones «principales»). Luego, Pollitt se desplaza fácilmente desde el «fanatismo religioso», ahora asociado con el islam, hacia el «terrorismo, la guerra y la atrocidad». A lo largo de este camino, impugna cada religión de importancia mundial como participante en la lógica que, según ella, representan los talibanes.

Respondí pidiendo comprensiones más matizadas y complejas de la religión, particularmente dada la centralidad de la creencia y la práctica religiosa para millones y millones de mujeres. Permítanme citar con cierto detenimiento una versión expandida de la carta, publicada en línea por *Sightings* de la Universidad de Chicago<sup>2</sup>.

---

\* La primera versión de este artículo se publicó como capítulo —«Feministische Fundamentalismen»— en el libro editado por F. UHL y A.R. BOELDERL, *Das Geschlecht der Religion*, Berlín, Parerga Verlag, 2005, pp. 187-207. Agradecemos las gestiones de dichos editores para la traducción y publicación del capítulo en este volumen 9 de *Clepsydra*.

<sup>1</sup> [Http://www.philosophy-religion.org/world/women.htm](http://www.philosophy-religion.org/world/women.htm).

<sup>2</sup> A. HOLLYWOOD, «The women' are everywhere». *Sightings* publicada por la «Divinity School» de la Universidad de Chicago, 14 de marzo de 2002. [Http://divinity.uchicago.edu/martycenter/publications/sightings/archive\\_2002/0314.shtml](http://divinity.uchicago.edu/martycenter/publications/sightings/archive_2002/0314.shtml).

Para Pollitt, la religión es un emplazamiento estático de creencias y prácticas opresivas para las mujeres. No muestra reconocimiento o interés por el hecho de que la religión pueda ofrecer otras cosas cruciales para el bienestar [*flourishing*] de algunas personas —entre ellas el de las mujeres—, no reconoce que las tradiciones religiosas son complejas, cambiantes, y rebatidas (desde dentro y desde fuera). Más importante aún, la ignorancia que muestra Pollitt hacia la complejidad de las tradiciones religiosas la lleva a convertirse en material manipulable en manos de los talibanes y otros movimientos religiosos modernos para los cuales la misoginia es un aspecto central de su creencia y práctica. Las estudiosas feministas del judaísmo, el cristianismo, el islam y el hinduismo, por mencionar sólo las religiones sobre las cuales tengo algún conocimiento, manifiestan la complejidad de las posiciones de las mujeres dentro de estas tradiciones. No existe una única visión sobre las mujeres o la sexualidad de las mujeres dentro de la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento, el Corán, o las sagradas escrituras de la India (y el Corán bien pudiera resultar aquí uno de los mejores ejemplos como Azizah al-Hibri arguye en un reciente intercambio con Susan Moller Okin)<sup>3</sup>. Sugerir que hay concepciones monolíticas de las mujeres o la sexualidad de las mujeres en el núcleo de estas tradiciones implícitamente legitima lecturas misóginas estrechas y distorsionadas e interpretaciones erradas sobre sus textos y prácticas más importantes.

Por supuesto no niego el reparto extremadamente patriarcal de gran parte de la historia religiosa; pero la subordinación de las mujeres aparece en diferentes formas y grados dentro de estas complejas tradiciones y está frecuentemente acompañada por beneficios considerables. Solamente podemos empezar a enfrentarnos con y criticar la subordinación religiosa de las mujeres cuando entendamos la complejidad de las tradiciones religiosas, reconozcamos las contra-corrientes emancipatorias e igualitarias que frecuentemente existen dentro de ellas, y, finalmente, aceptemos que las religiones pueden satisfacer deseos y aspiraciones desconocidos por las ideologías políticas seculares occidentales.

Pollitt proporciona constantemente análisis feministas sofisticados y fundamentados de la política contemporánea. La misma atención y cuidado debería darse a la religión si las feministas occidentales esperan aliarse internacionalmente, de manera significativa, con las mujeres, ya que muchas mujeres en todo el mundo (al igual que en Occidente) están luchando para conseguir igualdad y auto-realización dentro de las tradiciones religiosas existentes. Cuando Pollitt sostiene que estas tradiciones son necesaria e irrevocablemente perjudiciales para las mujeres, hace que su concepción del feminismo sea inaceptable para un número considerable de mujeres que por lo demás comparten su preocupación por el bienestar físico, psicológico, y espiritual de las mujeres. Puede que los valores de las mujeres religiosas no se expresen —de hecho, a veces probablemente no lo harán— en los mismos términos o incluso que no sean los mismos que los de Pollitt (o, si a eso vamos, los míos), modeladas como Pollitt y yo estamos por el liberalismo y el socialismo modernos occidentales (ellos mismos profundamente en deuda con la tradición cristiana).

---

<sup>3</sup> J. COHEN, M. HOWARD y M.C. NUSSBAUM (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women?: Susan Moller Okin with Respondents*. Chichester y Princeton, Princeton University Press, 1999.

Sin embargo, es un error que las mujeres occidentales asuman desde el principio la presunta superioridad de los valores occidentales seculares. Más bien tenemos que buscar puntos de acuerdo entre nosotras mismas y las mujeres de diferentes tradiciones, dar argumentos a favor de la validez de nuestras visiones particulares, y —quizás lo más importante— permitir que los valores profundamente apreciados por mujeres diferentes a nosotras cuestionen y pongan en duda estas visiones particulares de nosotras mismas. Sólo así puede florecer un movimiento de mujeres verdaderamente internacional.

\* \* \*

No tengo motivo para creer que Pollitt viera mi carta o la posterior versión ampliada que se publicó en línea (bajo el discutible título, no elegido por mí, «Las mujeres<sup>2</sup> están en todas partes» —«The women<sup>2</sup> are everywhere»), pero su «Introducción» a la colección editada por Betsy Reed, *Nothing Sacred: Women Respond to Religious Fundamentalism and Terror* [*Nada sagrado: las mujeres responden al fundamentalismo religioso y el terror*]<sup>4</sup> puede percibirse como una reacción, aunque ésta me puso más nerviosa de lo que lo hizo su columna original. Aquí Pollitt evita cualquier mención directa a «religiones principales». En lugar de ello, recibimos un relato de lo que se supone que fue la modernidad. Después de detallar los abusos cometidos contra las mujeres por motivos religiosos en todo el mundo, Pollitt afirma:

La modernidad no se suponía que iba a ser así. A medida que las mujeres recibieron una mejor educación, salieron a trabajar y ganaron más derechos, a medida que las familias decrecían y se ataban menos al campo, conforme la información fluía más libremente, el conocimiento científico y técnico llegaba a estar más extensamente diseminado, y tronos y dinastías se desmoronaban a favor de la democracia representativa, se suponía que la similitud natural de los sexos debería revelarse, haciendo posible nuevas relaciones entre ellos, más equitativas y cordiales. Las mismas fuerzas del progreso, sostenía esta visión, provocarían que la religión organizada se esfumase o, si no eso, que se transmutara desde el dogma, la autoridad y la reacción hacia una clase de elevación espiritual vaga, amable, inconfesa cuya política, si habría de tener alguna, sería liberal<sup>5</sup>.

Para usar el mismo lenguaje sensacionalista por el que critiqué a Pollitt en 2001, la lógica de este extracto es al menos potencialmente genocida. Aunque Pollitt da claramente por sentado que el paradigma de la modernidad que perfila postula la pérdida de creencia más que el asesinato de la población, el retrato del mundo actual pone de manifiesto que existen varias formas de hacer «desaparecer» a aquellos con quienes uno está en desacuerdo.

La fuerza de esta lectura se exagera por la conclusión de Pollitt. En vez del presuntamente feliz retrato de la modernidad proporcionado por su párrafo de aper-

---

<sup>4</sup> B. REED (ed.), *Nothing Sacred: Women Respond to Religious Fundamentalism and Terror*. Nueva York, Thunder's Mouth Press/Nation Books, 2002.

<sup>5</sup> K. POLLITT, «Introduction», *ibidem*, p. IX.

tura, nos encontramos en una situación en la que la reacción, el fanatismo, y el terror —particularmente contra las mujeres— son predominantes. Para Pollitt, todo esto queda recogido en una única palabra: «fundamentalismo». Con poca más elucidación histórica o conceptual del término, Pollitt concluye que todos los colaboradores de *Nothing Sacred* están de acuerdo en que «lo contrario del fundamentalismo es el feminismo»<sup>6</sup>. El feminismo no se suponía que iba a ser así.

Por supuesto, no hay un único feminismo (al igual que no hay una única modernidad) e incluso entre los colaboradores de *Nothing Sacred* existe una variedad de perspectivas diferentes en torno a la religión, al así llamado fundamentalismo, y a la relación de ambos con la política, la violencia, y las mujeres. Multitud de académicos y periodistas están haciendo un trabajo muy cuidadoso y matizado sobre las intersecciones de religión, género y sexualidad. Pero la de Pollitt es una voz y una perspectiva que se debe tomar en consideración. Ahora mismo en los Estados Unidos puedo recordar pocas incluso ninguna crítica feminista que tenga un número de lectores tan amplio y un lugar tan prominente dentro de la esfera pública. Y el hecho de que un tan amplio abanico de escritoras feministas —desde la periodista Ellen Willis y la dramaturga Eve Ensler hasta la filósofa política Seyla Benhabib, la antropóloga Susan Harding, y la especialista en el islam Leila Ahmed— permitiera que su trabajo fuera publicado en un volumen introducido por Pollitt de la manera en que se ha comentado, sugiere que, incluso entre feministas que de otra manera no coincidirían tan contundente y sustantivamente, existe acuerdo general sobre al menos una cuestión: la enemistad entre fundamentalismo y feminismo.

¿Pero quién es aquí el fundamentalista? Si por fundamentalismo queremos decir una posición marcada por el dogmatismo, por el rechazo a someter las creencias, prácticas y valores propios al desafío y la crítica, y —¿me atrevo a decirlo?— por el autoritarismo, la posición de Pollitt parece por lo menos tan fundamentalista como la de aquéllos que etiqueta como sus contrarios.

De nuevo, permítanme ser clara. Estoy de acuerdo con Pollitt en que muchas de las creencias y prácticas introducidas y/o respaldadas por grupos como los talibanes son misóginas, no-éticas —incluso, debería añadir, irreligiosas. Pero, ¿podemos agrupar justificadamente las creencias, prácticas, y acciones políticas de la derecha cristiana estadounidense, los nacionalistas hindúes, y los tradicionalistas islámicos, como *Nothing Sacred* supone, bastante incuestionablemente, que podemos hacer? ¿Podemos dar por sentada la homogeneidad tanto dentro como entre estos movimientos tan dispares? Por otra parte, ¿qué adquisición analítica e histórica proporciona el término «fundamentalista» a las eruditas feministas, críticas y activistas? ¿Acaso la aplicación del término «fundamentalista» a musulmanes, hindúes y miembros de las tradiciones religiosas no cristianas no es una evidencia más del imperialismo cristiano de Occidente, con sus problemas internos y su compleja relación con la modernidad impuestos sin preguntas ni cuestionamientos sobre otros movimientos políticos, sociales, religiosos y económicos?

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. XIV.



Como sin duda saben todos, el término «fundamentalista» emerge inmerso en el contexto de los debates intra-cristianos que tuvieron lugar dentro de los Estados Unidos en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. El reverendo Curtis Lee Laws acuñó el término en 1920 como un honor, acogido con entusiasmo por los baptistas y presbiterianos que se pusieron de acuerdo para dar «la batalla real por los fundamentos de la fe»<sup>7</sup>. Sólo después del juicio de Scopes de 1925<sup>8</sup>, en el cual las fuerzas anti-modernas ganaron en los tribunales pero perdieron a los ojos de la opinión pública (formada en gran parte por la prensa liberal), el «fundamentalismo» llegó a asociarse con atraso, anti-cientifismo, y una postura política incuestionablemente reaccionaria.

Historiadores recientes han puesto en duda esta caracterización generalizada del fundamentalismo cristiano. La cuestión en el proceso de Scopes era el desafío liberal a la prohibición del estado de Tennessee de enseñar la evolución en los colegios públicos. La concepción común de las fuerzas implicadas en el juicio, popularizada por el periodista H.L. Mencken durante el proceso, que se hizo famoso en sí mismo, era que aquéllos que deseaban prohibir la enseñanza de la evolución eran «palurdos» (*yokels*), «ignorantes» y «conservadores» (*clockstoppers*) que se oponían a la ciencia, la razón y el progreso. Aun así el historiador Edward Larson<sup>9</sup> demuestra de manera convincente que muchos de aquéllos que lucharon contra la enseñanza de la evolución en las escuelas públicas estaban menos interesados en subordinar la ciencia a la religión que en oponerse a un darwinismo que ellos creían «fomentaba el odio o racionalizaba la codicia colectiva»<sup>10</sup>. Lo que ellos temían era el deslizamiento, generalizado ampliamente a principios del siglo XX en la vida estadounidense, desde el darwinismo hacia el darwinismo social y las ramificaciones que este último podía tener sobre el bienestar político, económico y social de hombres y mujeres a los que se juzgaba inadaptados dentro de tal proyecto progresista.

Los malentendidos generalizados acerca de los propósitos políticos y sociales de los supuestos fundamentalistas continuaron durante toda la centuria. Más que las agendas ásperamente políticas imputadas ya rutinariamente a los fundamentalistas, tras el juicio de Scopes, los cristianos que creen literalmente en la Biblia generalmente repudiaron la política. Como demuestra Susan Harding, durante buena parte del siglo XX estadounidense el fundamentalismo cristiano se caracterizó mucho más por el quietismo político —hasta el punto de que a los cristianos creyentes en la Biblia se les encareció a que no votaran ni participaran de ninguna otra mane-

---

<sup>7</sup> Citado en S.F. HARDING, *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*. Chichester y Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 378.

<sup>8</sup> Nota de la traductora: En el juicio de Scopes, John Scopes —que da nombre al mismo— fue juzgado por violar la Ley Butler. Profesor en el Estado de Tennessee, fue declarado culpable por enseñar evolucionismo darwinista en detrimento del creacionismo prescrito.

<sup>9</sup> Véase E.J. LARSON, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and American's Continuing Debate Over Science and Religion*. Nueva York, Basic Books, 2006 (1ª ed. 1997).

<sup>10</sup> K. WESTON, *Gender in Real Time: Power and Transience in a Visual Age*. Londres y Nueva York, Routledge, 2002, p. 113.

ra en el sistema político— que por su relación con el activismo de derechas. Como todos sabemos, las tendencias inmovilistas de los cristianos creyentes en la Biblia han estado en gran parte transformadas —aunque no completamente— por los esfuerzos de Jerry Falwell y otros activistas cristianos conservadores en la década de 1970.

El sentido de referir esta historia, sin embargo, es mostrar que la forma adoptada por el «fundamentalismo» a finales del siglo XX y comienzos del XXI en los Estados Unidos de América apenas es representativa ni siquiera de la cristiandad fundamentalista en sí misma. Así que, ¿cómo pueden adoptarse las características que tuvo en un momento determinado la cristiandad creyente en la Biblia de Estados Unidos como paradigma para entender los movimientos intra-religiosos en el islam, el hinduismo o el judaísmo? Por otra parte, si regresamos al ejemplo de los talibanes con el que empezamos (sólo uno entre una multitud de otras posibilidades) surgen varios problemas con las afirmaciones de Pollitt sobre la naturaleza de sus pretensiones religiosas y su impacto sobre las mujeres. (Además, estos problemas no pueden desdenarse como cuestiones que adolecen de «relativismo cultural». Según Pollitt, el relativismo cultural sirve principalmente como una vía para ignorar la violencia perpetrada contra las mujeres alrededor del mundo en nombre del respeto por los valores de los otros.)

Como Charles Hirschkind y Saba Mahmood manifiestan en «Feminism, the Taliban, and the politics of counter-insurgency» —«Feminismo, los talibanes, y las políticas de la contra-insurgencia»—<sup>11</sup>, la extrema situación de las mujeres (además de la de niños y muchos hombres) en Afganistán en el otoño de 2001 tuvo tanto que ver, si no más, con el respaldo estadounidense a la guerra y a la militarización, y su desintegración social y pobreza resultantes, que con el dominio de los talibanes. Pollitt, como la mayoría de los comentaristas sobre la situación afgana, ignoró «el importante papel que Estados Unidos había ejercido al crear las miserables condiciones bajo las cuales las mujeres afganas vivían»<sup>12</sup>.

Como parte de su estrategia de Guerra Fría, desde la década de 1980 en adelante, Estados Unidos suministró apoyo masivo militar y económico a los grupos militantes religiosos afganos más extremos, grupos muy parecidos a los propios talibanes. Como Hirschkind y Mahmood informan, «uno de los más favorecidos de estos grupos estaba dirigido por Gulbuddin Hekmatyar, un hombre conocido por lanzar ácido a las caras de las mujeres que rechazaban llevar el velo, y cuyo grupo recibió al menos 50% de ayuda norteamericana». Según oficiales de la CIA responsables de las decisiones sobre la distribución de la ayuda estadounidense en Pakistán, «los fanáticos luchan mejor». Además, la Alianza del Norte respaldada por Estados Unidos es culpable, según la Asociación Revolucionaria de las Mujeres de Afganistán,

---

<sup>11</sup> C. HIRSCHKIND y S. MAHMOOD, «Feminism, the Taliban, and the politics of counter-insurgency». *Anthropological Quarterly*, vol. 75, núm. 2 (2002), pp. 339-354.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 340-341.

de «la violación generalizada de niñas y mujeres entre 7 y 70 años»<sup>13</sup>. De hecho, existe evidencia de que las mujeres (además de niños y hombres) estaban más seguras en áreas bajo control talibán tanto antes como después de la implicación estadounidense. (Además, muchas de las restricciones impuestas a las mujeres por los talibanes eran significativas, si acaso, sólo dentro de contextos urbanos. Por ejemplo, la mayoría de hombres y mujeres afganos es analfabeta, lo que hace que la prohibición de la educación de las mujeres tenga sentido sólo para una parte de la población urbana y privilegiada. Las mujeres del campo no llevaban rutinariamente el burka, porque les hubiera impedido realizar el trabajo agrícola más básico.)

Sin embargo, la complicidad estadounidense con la situación que dio lugar al sufrimiento de las mujeres bajo los talibanes no provocó un cuestionamiento de los llamamientos a la intervención. La cuestión crucial para Hirschkind y Mahmood como para mí es que, al ignorar la complejidad de la implicación de Estados Unidos en Afganistán, los comentaristas norteamericanos se centraron en la explicación disponible, y única, de la pobreza, la enfermedad y el analfabetismo que afligía a las mujeres afganas: el fundamentalismo islámico. Hirschkind y Mahmood manifiestan los particulares problemas de definición en torno a la concepción de fundamentalismo islámico y de qué manera esta denominación funciona como una potente estrategia política.

Hirschkind y Mahmood primero se preguntan «qué da al fundamentalismo islámico tal poder explicativo». Como ellos manifiestan, el concepto de fundamentalismo islámico evoca una variedad de imágenes, ideas y temores en la imaginación norteamericana:

mujeres llevando pañuelos (ahora, burqas), el corte de manos y cabezas, enormes multitudes orando al unísono, la imposición de una moral normativa, basada en una interpretación de los textos religiosos puritana y legalista, el rechazo y odio hacia Occidente y su cultura globalizada, el deseo de dejar a un lado la historia y regresar a un pasado prístino, el rápido recurso a la violencia contra aquéllos que son diferentes.

Como Hirschkind y Mahmood explican, entonces, la noción de «fundamentalismo islámico» «condensa un conjunto bastante heterogéneo de imágenes y descripciones, entrelazadas como aspectos de una formación socio-religiosa singular». Cuando la CNN y cadenas similares muestran un único elemento de este complejo de imágenes, «inmediatamente animan a todas las demás, cada una como una piedra cayendo capaz de inducir la avalancha de terror islámico global sobre los Estados Unidos».

Pero por supuesto no existe correlación necesaria entre ninguno de estos elementos. Hirschkind y Mahmood arguyen que el uso del burqa no implica participación en el terrorismo anti-americano, de la misma forma que «ser un cristiano renacido» en Estados Unidos no supone que se tenga la voluntad de asesinar a los

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 343-344.



médicos que realizan abortos; o que ser un peruano izquierdista sea equivalente a ser partidario de Sendero Luminoso; o si vamos al caso [y por extraer de nuevo el ejemplo más sensacionalista], que el liberalismo armonice con el nazismo simplemente porque el último surgió en una democracia liberal»<sup>14</sup>.

Más importante que cualquiera de estas cuestiones definitorias, sin embargo, aunque peligrosamente nutrido por ellas, es el despliegue del lenguaje del fundamentalismo (como el del fanatismo) como una estrategia política. Hirschkind y Mahmood demuestran que el reduccionismo provocado por el uso de términos como fundamentalismo permite

a la opinión pública norteamericana equiparar en este momento a aquéllos que atacaron Nueva York y Washington con el régimen talibán en Afganistán, con aquellas escuelas islámicas que imparten una interpretación estricta del islam, con los predicadores musulmanes que critican a los Estados Unidos por sus convenciones sociales liberales, con las familias árabes en Detroit cuyas hijas llevan pañuelo. En tanto que estos pueden imaginarse como rostros diferentes del fundamentalismo global, ahora crecientemente asociados con el terrorismo, estos diferentes actores e instituciones pueden pensarse como objetivos legítimos, ya sea para la recopilación de información o para el bombardeo aéreo<sup>15</sup>.

Estas conexiones, establecidas de esta manera, parecen extrañas, aun cuando ellas señalan precisamente los parámetros dentro de los cuales los musulmanes viven hoy en día en Estados Unidos y en el resto del mundo.

Katha Pollitt, como muchas de las otras feministas que apoyaron la «intervención» estadounidense en Afganistán, se oponía a la guerra contra Irak. Sin embargo, sus llamamientos a la modernidad como fuerza civilizadora mediante la cual puede salvarse y mejorarse la vida de las mujeres reflejan peligrosamente el despliegue del argumento estadounidense para la invasión imperialista, ya demasiado familiar, de la «grave situación que aflige a las mujeres». Ello armoniza con una comprensión masculina de la modernidad, que implícitamente feminiza a «los otros» —entre ellos las mujeres— que deben ser salvados de la pobreza, la enfermedad, y el analfabetismo, además del atraso, la irracionalidad y el fanatismo que son las causas y efectos supuestos del primero. (El sinsentido de esta dualidad no minimiza su efecto retórico.) En esta muy extendida historia, la religión aparece aliada con —y denigrada como— (lo) femenino. La paradoja es que para «salvar» a las mujeres, las fuerzas de la modernidad deben bien provocar que la religión feminizada ceda a la razón, bien atenuarla de tal manera que se convierta en insignificante —en otras palabras la religión, codificada como lo femenino, debe desaparecer.

\* \* \*

Las mujeres cristianas medievales a cuyo estudio dedico la mayor parte de mi tiempo eran profundamente religiosas y afirmaban explícita y repetidamente

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 349.



que su Dios era la fuente última de su autoridad para enseñar, escribir y servir como modelos religiosos. Ellas eran, desde el punto de vista de la modernidad, profundamente fanáticas en tanto que creían que Dios les confiaba una experiencia que las convertía en sujetos con autoridad. (Aunque a los liberales modernos les gusta sostener que el «fundamentalismo» solamente adquiere significado como reacción a la modernidad, y por eso no puede decirse que preexista a ella, el hecho es que la Edad Media europea es el otro temporal de la modernidad tal como los islámicos y otros «fundamentalistas» en todo el mundo son su otro espacial —y en el caso del fundamentalismo estadounidense, el otro dentro. Qué hacemos cuando el fundamentalista está en la Casa Blanca es otra historia.)

Para Pollitt y para muchas otras feministas, la autoridad de Dios es reemplazada por la autoridad de la propia experiencia de las mujeres. (Aunque no puedo ofrecer aquí un argumento complejo, hay un muy estrecho vínculo entre el llamamiento de las mujeres medievales —y el de algunos hombres— a la autoridad de la experiencia y el efectuado por el feminismo moderno.) Sin embargo, de forma paradójica, repetidamente las feministas (aunque permítanme de nuevo ser clara —desde luego no siempre) niegan las demandas de aquellas mujeres que continúan afirmando que su experiencia es de Dios o de lo divino. Esto ocurre en dos niveles. Primero, las feministas modernas argumentan que las reivindicaciones de las mujeres de que la autoridad es divinamente concedida son en realidad una forma de auto-autorización. (Yo misma he desarrollado este argumento innumerables veces.) En segundo lugar, las feministas modernas rehúsan aceptar que las mujeres religiosas puedan tener valores diferentes a aquéllos compartidos por la mayoría de las feministas. Es cierto que las que no creemos en el Dios o dioses de otras mujeres no podemos ni debemos concederles autoridad absoluta, pero, ¿no podemos al menos tomarnos en serio las reclamaciones que otras mujeres hacen de fuentes de autoridad y de valores diferentes a los disponibles para o sostenidos por nosotras mismas? ¿No debemos hacerlo si queremos que el feminismo sea un movimiento preocupado por el bienestar de todas las mujeres (y, siguiendo a bell hooks y Rey Chow entre otras, de todas las personas)?

En vez de eso, vemos representadas pesadillas compartidas del feminismo y del «fundamentalismo islámico». El personal militar estadounidense —hombres y mujeres— humillando sexualmente, aterrorizando, torturando y asesinando a hombres iraquíes. En otra curiosa inversión, endémica a la lógica del «fundamentalismo», los medios de comunicación señalan a estos hombres como religiosos atendiendo exclusivamente a la misoginia y la homofobia atribuidas al islam. Aunque la modernidad feminiza constantemente la religión, postula simultáneamente que el «fundamentalismo» es un intento de re-masculinización de la religión. En otras palabras, cualquier posición religiosa que desafía activamente los supuestos de la modernidad es presumiblemente masculina y simultáneamente interpretada como masculinista (masculinist). De ahí la atormentada y atormentante lógica de las acciones en la prisión de Abu Ghraib, acciones que feminizan a los hombres iraquíes haciéndolos pasivos, sin rostro (el velo toma aquí una siniestra nueva forma), desnudos, sexualizados, y supuestamente homosexualizados. El triunfo de la modernidad masculina depende, según este guión, de la feminización —y por tanto, de la

subyugación— de los hombres. (¿Y la salvación de las mujeres? El hecho de que Bush asegure continuamente que la violación y la tortura ahora se han terminado parecería confirmarla, pero por supuesto había mujeres entre los detenidos, sometidos a abusos, torturados, y violados en Abu Ghraib.)

En una conferencia reciente, «Feminism Now» —«El feminismo ahora»—<sup>16</sup>, el crítico literario *queer* y feminista Richard Rambuss preguntó si la política estadounidense de «no pregunte y no cuente» con respecto a gays y lesbianas en el ejército no podía haber exacerbado los problemas que las fotografías y acciones en la prisión de Abu Ghraib exhibían. Si los hombres y mujeres gays ingresaran en el ejército abiertamente como tales, ¿no serían menos probables estas particulares formas de abuso y tortura? Esto es lo que todavía muchas feministas que apoyaban el compromiso activo de las mujeres en el ejército esperaban. En vez de eso, al menos los deseos de algunas mujeres se vieron fácilmente atrapados en el abusivo espectáculo homoerótico que es la marca de la violencia occidental contra sus otros. (En la misma conferencia Hazel Carby indicó la íntima relación existente entre tarjetas postales de linchamientos producidas en los Estados Unidos en los siglos XIX y XX y las fotografías tomadas en Abu Ghraib. El parecido se intensifica aún más con los informes de que algunos militares enviaron a casa, para los miembros de su familia, fotografías de abuso y tortura. Las imágenes fotográficas de linchamientos incluían frecuentemente a mujeres entre las multitudes de blancos visiblemente satisfechos con el espectáculo de los embrutecidos cuerpos de los hombres negros.)

Así que, en el imaginario popular de los EEUU actual, la religión —o al menos la religión «fanática» y «fundamentalista», y por supuesto el único acuerdo claro sobre qué formas de religiosidad deben nombrarse así es el que incluye la mayor parte del islam, si no todo— es el otro feminizado que debe ser destruido. Sin embargo, al mismo tiempo, «el fanatismo» y el «fundamentalismo» son representados como avatares hipermasculinos de la religión, profundamente dependientes de la subyugación de las mujeres como parte de su último y encarnizado esfuerzo en una demoníaca batalla contra la modernidad y el progreso. Las mujeres deben ser salvadas de este fundamentalismo hipermasculino precisamente a través de la feminización de sus partidarios masculinos. La única cosa que permanece constante aquí es la supuesta masculinidad de la modernidad, haciendo tanto más sospechosas las demandas de la necesaria conjunción entre los proyectos de la modernidad y el feminismo.

No es mi intención aquí repudiar estos proyectos en su totalidad o en parte —aunque debemos interrogarlos constante y asiduamente. Quizás lo que llama más la atención del fracaso de la relación de la modernidad con la religión (y del feminismo, en la medida en que se alía con la modernidad) reside en su incapacidad de reconocer los límites de la razón. En un ensayo titulado «Practice, Belief, and the

---

<sup>16</sup> Nota de la traductora: Específicamente, *Feminism Now: A Roundtable Discussion*, que incluía Rey Chow, Rick Rambuss, Hazel Carby, y Amy Hollywood y fue promovido por el *Leslie Center for the Humanities* de Dartmouth College (15 mayo 2004).

Feminist Philosophy of Religion» —«Práctica, creencia, y la filosofía feminista de la religión»<sup>17</sup> argumento que el trabajo feminista en filosofía de la religión especialmente debe ensanchar su campo de estudio desde un enfoque centrado en la creencia para incluir la práctica. Permítanme seguir un poco más en este argumento para clarificar cómo la atención a la práctica y al afecto nos ayudaría a comprender mejor y negociar el actual impasse entre el feminismo y el «fundamentalismo».

Según el sociólogo Marcel Mauss, «el cuerpo es el primero y más natural instrumento del hombre. O más exactamente, para no hablar de instrumentos, el primero y más natural objeto técnico del hombre, y al mismo tiempo medio técnico, es su cuerpo»<sup>18</sup>. Mauss está interesado en aquellas formas de práctica corporal marcadas por la cultura (además de por la biología y la psicología) aunque no fácilmente legibles en términos de significados simbólicos: el andar, los modelos atléticos, las maneras de dormir y comer, el vestir, y las pautas de nacimiento y crianza. Estas formas de práctica corporal configuran la subjetividad, inculcan virtud, y encarnan la creencia. Constituyen lo que Mauss denomina el *habitus*:

Por favor, nótese que uso el término latino ... *habitus*. La palabra se traduce infinitamente mejor que «habitude» [hábito o costumbre], el «exis», la «capacidad adquirida» y la «facultad» de Aristóteles (que era un psicólogo)... Estos «hábitos» no varían sólo con los individuos y sus imitaciones; varían sobre todo entre sociedades, enseñanzas, propiedades, y modas, prestigios. En ellos debemos ver las técnicas y el trabajo de la razón práctica colectiva e individual más que, en la forma ordinaria, meramente el alma y sus repetitivas facultades<sup>19</sup>.

Como el antropólogo Talal Asad explica, la comprensión de Mauss del *habitus* permite a los científicos sociales «analizar el cuerpo como un ensamblaje de actitudes encarnadas, no como un medio de significados simbólicos»<sup>20</sup>. Los rituales, como las prácticas corporales, no portan significados simbólicos sino que en vez de eso hacen cosas. Ellos crean ciertas clases de sujetos, modos de ser, humores, emociones, y deseos. Expresado de otra forma, ellos son como actos de lenguaje performativo, por eso a lo que remiten está constituido a través de la acción en sí misma<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Nota de la traductora: Este ensayo de A. HOLLYWOOD apareció en primer lugar en P.S. ANDERSON y B. CLACK (eds.), *Feminist Philosophy of Religion: Critical Readings*. Londres y Nueva York, Routledge, 2004, pp. 225-240, y está disponible también en K. SCHILBRACK (ed.), *Thinking Through Rituals: Philosophical Perspectives*. Londres y Nueva York, Routledge, 2004, pp. 52-71.

<sup>18</sup> M. MAUSS, «Body techniques», en *Sociology and Psychology: Essays*, trad. Ben Brewster, Londres, Routledge, 1979, p. 104. Citado por T. ASAD, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore y Londres, John Hopkins University Press, 1993, p. 75.

<sup>19</sup> M. MAUSS, *ibidem*, p. 101. Sobre la recepción medieval de Aristóteles y la doctrina del *habitus*, véase C. NEDERMAN, «Nature, ethics, and the doctrine of 'habitus': Aristotelian moral psychology in the twelfth century». *Traditio*, vol. 45, (1989-90), pp. 87-110.

<sup>20</sup> T. ASAD, *op. cit.*, 75.

<sup>21</sup> Para saber más sobre las prácticas corporales y el ritual como performativos, véase A. HOLLYWOOD, «Performativity, citationality, ritualization». *History of Religions*, vol. 42, núm. 2 (2002), pp. 93-115.

Como Asad muestra, Mauss proporciona el marco para un kantianismo historizado o «una antropología de la razón práctica». La razón práctica no es, como para Kant, un principio que universaliza por medio del cual se pueden determinar normas éticas, sino más bien un

conocimiento práctico constituido históricamente, que articula las capacidades de aprendizaje de un individuo. Según Mauss, el cuerpo humano no tenía por qué ser visto simplemente como un recipiente pasivo de «improntas culturales», aún menos como la fuente activa de «expresiones naturales» que son «revestidas por la historia y la cultura locales», como si fuera un material de carácter íntimo expresado en un signo legible, para que el último pudiera usarse como un medio de descifrar el primero. Debería verse como el medio que ha de desplegarse para conseguir una variedad de objetivos humanos, desde estilos de movimiento físico (por ejemplo, caminar), pasando por los modos de ser emocional (por ejemplo, la serenidad), hasta tipos de experiencia espiritual (por ejemplo, estados místicos). Esta forma de hablar parece evitar el dualismo cartesiano de la mente y los objetos de la percepción de la mente<sup>22</sup>.

Los argumentos de Mauss también desestabilizan cualquier rígida distinción entre «el sentido del cuerpo y el aprendizaje del cuerpo»<sup>23</sup>. La experiencia corporal es psicológica y cultural; al cuerpo se le puede —y probablemente se le debe— enseñar y las diversas lecciones culturales aprendidas por el mismo forjan la experiencia propia. El dolor físico, por ejemplo, es un fenómeno fisiológico universal, pero según Asad investigaciones antropológicas y psicológicas demuestran «que la percepción del umbral del dolor varía considerablemente según las tradiciones de formación corporal —y también según la historia del dolor de los cuerpos individuales»<sup>24</sup>. El dolor, simultáneamente entendido como uno de los aspectos de las experiencias humanas más universales y más subjetivas, se ve siempre alterado por la cultura<sup>25</sup>.

Siguiendo a Mauss, entonces, Asad encarna e historiza la razón práctica y lo hace insistiendo en la centralidad de las prácticas y rituales corporales como formas de disciplina. El cuerpo es el primer medio y objeto técnico de la humanidad porque a través de las prácticas del cuerpo disciplinado los cuerpos adquieren aptitudes, emociones, modos de ser, y creencias. A primera vista, entonces, el *habitus*

---

<sup>22</sup> T. ASAD, *op. cit.*, p. 76. Asad cita expresiones de la interpretación de Mary Douglas del ensayo de Mauss. M. DOUGLAS, *Natural Symbols*. Londres, Barrie y Rockliff, 1970. Asad está profundamente en desacuerdo con la versión que Douglas ofrece de Mauss, y se pregunta cómo, dada su propia lectura del ensayo de Mauss, ha sido entendido como un documento fundacional de la antropología simbólica. «¿Fue,» Asad se pregunta, «porque el ‘ritual’ estaba ya tan poderosamente en su sitio como acción simbólica —esto es, como la forma de comportamiento visible que requiere deco-dificación?» (T. ASAD, *op. cit.*, p. 77).

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Para un extremadamente influyente defensor de esta visión, véase E. SCARRY, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford, Oxford University Press, 1985.





representa una más amplia concepción de la razón práctica que la que se encontraba en Kant. Uno podría argumentar que mientras Kant articula la razón en su dimensión práctica como proveedora de un medio disponible universalmente para determinar la ley moral (a través del proceso de la universalidad), Mauss y Asad muestran que la razón práctica supone también, y quizás fundamentalmente, modos aprendidos de ser en el cuerpo y en el mundo<sup>26</sup>. (Como he argumentado con más detalle, sin embargo, Kant está resuelto a negar precisamente este aspecto de la razón práctica incluso cuando, a mi entender, depende de él.) Visto desde esta perspectiva, el trabajo de Asad complementa bien a los de las filósofas feministas Pamela Sue Anderson y Grace Jantzen, quienes desean expandir las bases para la reflexión moral y religiosa incluyendo afectos corporales, emociones y deseos<sup>27</sup>. Asad, al insistir en la necesidad de las prácticas y los rituales corporales para la formación de la razón práctica, suministra bases concretas para esta ampliación.

Asad concreta sus aserciones sobre el papel constitutivo de la práctica en la formación de los estados de ánimo, emociones, modos de ser y creencias a través del análisis de la práctica monástica cristiana medieval tal y como aparece codificada dentro de la Regla de Benedicto<sup>28</sup>. Como él argumenta, la práctica monástica formó y reformó las disposiciones cristianas, entre ellas la humildad, la paciencia y la contrición. El seguir las prescripciones de las Reglas supone emprender un juego de acciones performativas a través de las cuales voluntad, deseo, intelecto y mente se transforman y (re)constituyen. En otras palabras, uno llega a ser cierta clase de persona, responde corporal, afectiva e intelectualmente de determinadas maneras, y llega a sostener ciertas creencias al adoptar determinados comportamientos prescritos. (Por supuesto, cierto conjunto de creencias determina la decisión de uno de llevar a cabo estas prácticas en primera instancia, haciendo la relación entre cuerpo y práctica aún más compleja de lo que aquí puedo articular.) El monje que llora por su pecado llegará a estar arrepentido; humillándose ante el abad y la comunidad (a través del trabajo manual, actos de homenaje hacia el abad, y la confesión pública) genera humildad. Aunque los argumentos pormenorizados de Asad son demasiado complejos para su elaboración completa aquí, su observación central y bien avalada es que «las emociones, que los antropólogos reconocen frecuentemente como he-

---

<sup>26</sup> Desde este punto de vista, Mauss y Asad parecen más cercanos a una concepción aristotélica de la razón práctica. Una más larga versión de mi argumento requerirá atención tanto a la interpretación que Aristóteles ofrece del *habitus* como a su despliegue dentro de la moral medieval y la teología sacramental. Para saber más, ver NEDERMAN, *op. cit.* y M. COLISH, «*Habitus revisited*». *Traditio*, vol. 48, (1993), pp. 77-92.

<sup>27</sup> P.S. ANDERSON, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*. Oxford, Blackwell, 1998; y G.M. JANTZEN, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Bloomington, Indiana University Press, 1999.

<sup>28</sup> En el caso del monacato benedictino, las prácticas corporales y los rituales se elaboran codificados en un texto; en otros casos, los modos prescritos de acción son heredados a través de interacciones personales (y por supuesto este tipo de interacción también juega un rol fundamental en la disciplina monástica, como continuamente enfatiza la *Regla de Benedicto*).

chos contingentes, íntimos, pueden organizarse escalonadamente por más y más aptas actuaciones [performances] de la conducta convencional»<sup>29</sup>.

La interacción de práctica, afecto y creencia no es simplemente un fenómeno premoderno. *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission* [*Hijas de Dios: las mujeres evangélicas y el poder de la sumisión*] de R. Marie Griffith estudia el Women's Aglow Fellowship —El radiante compañerismo de las mujeres—, una organización interconfesional de carismáticas mujeres cristianas fundada en 1972 (aunque con raíces en una pequeña organización surgida en 1967)<sup>30</sup>. Las reuniones de la Women's Aglow se centran en testimonios, canto, oración pública, lágrimas, profecía, exorcismos, y extasiada transportación por el Espíritu Santo. Griffith proporciona un fascinante relato del movimiento a través del análisis de los temas centrales articulados en los testimonios orales y aquéllos impresos en los periódicos del Women's Aglow Fellowship. Ella demuestra las formas en las que las historias de mujeres de la Aglow sobre la impotencia, el abuso, la confidencialidad y la deshonor se asemejaban a aquellas que se encuentran en la literatura feminista de segunda ola, aun cuando las estrategias de los dos grupos para hacer frente a estos asuntos difieren fundamentalmente<sup>31</sup>. Su focalización en la narrativa permite estas comparaciones y proporciona un útil lugar desde el que intentar debilitar la nítida división entre las mujeres cristianas evangélicas explícitamente anti-feministas y las feministas norteamericanas. Desde mi perspectiva de análisis de la práctica, el ritual y la creencia, sin embargo, Griffith permite demasiado fácilmente que la auto-comprensión de la relación entre «espontaneidad» y «ritual» por parte de las mujeres de la Aglow forje la narración de su historia.

Griffith describe brevemente el formato relativamente uniforme de una reunión típica de los encuentros. Usualmente celebrados en salas de conferencias de hoteles u otros espacios públicos no-religiosos, los encuentros empiezan con música, seguidos por anuncios, testimonios, una ofrenda, una charla de una oradora especial, y terminan con más música y la recepción de «oraciones de asesoras o coordinadoras de oración especialmente formadas». Griffith arguye que a pesar de estos elementos formalizados, «las mujeres continúan valorando y enfatizando la 'espontaneidad' sobre el 'ritual', creyendo que el primero conserva la transparencia hacia el espíritu de Dios mientras que el último dificulta efectivamente o incluso clausura esa posibilidad»<sup>32</sup>. Oculto por este relato está la forma en la cual el movimiento, formalizado desde la música y la oración hasta los testimonios y luego de

---

<sup>29</sup> T. ASAD, *op. cit.*, p. 64. Para discusiones extensas acerca del papel de la humildad en el monacato cristiano, véase pp. 125-67.

<sup>30</sup> R.M. GRIFFITH, *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley, University of California Press, 1997.

<sup>31</sup> Sigo a Griffith aquí al generalizar sobre el feminismo de segunda ola estadounidense, pero reconociendo la enorme variedad de posiciones y prácticas que existen dentro del mismo. Griffith parece más interesada en las tradiciones principales del feminismo liberal, las más visibles para las mujeres evangélicas y, probablemente, las más críticas hacia las mujeres cristianas fundamentalistas.

<sup>32</sup> R.M. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 27



vuelta a la música y la oración individualizada, funciona para generar las lágrimas, profecías y efusiones del espíritu que experimentan las mujeres de la Aglow. En otras palabras, podría entenderse que su práctica, más cuidadosamente observada y descrita, fortalece la creencia en y engendra la experiencia de un Dios que juzga pero que también es dadivoso e indulgente.

La atención al poder constitutivo de la práctica ayudaría también a elucidar la aparente intratabilidad de los debates entre las mujeres evangélicas no-feministas y las feministas. Estas diferencias no son simplemente el resultado de las proposiciones conflictivas sobre el mundo y el lugar de las mujeres dentro de él, sino que reflejan modos de ser profundamente corporeizados, emociones y creencias. Los llamamientos a la razón no podrán nunca superar completamente la división —una división que tiende hacia un absoluto rechazo del debate— entre los dos grupos. El reconocimiento de la naturaleza aprendida del *habitus* propio puede empezar a abrir espacios para el entendimiento, aunque es precisamente la naturaleza del *habitus* cubrir su propia condición aprendida. La creencia inculcada exitosamente a través de la práctica corporal se hace a sí misma «natural» y por ello resistente a las críticas y al cambio<sup>33</sup>. (De ahí la insistencia de las mujeres de la Aglow en que Dios engendra su experiencia más que su experiencia engendra a Dios.) Aun si empezamos a reconocer la naturaleza aprendida de muchas de nuestras disposiciones y creencias más profundamente enraizadas, se requerirán nuevas prácticas que permitan una re-formación del ser para su transformación. Y como Feuerbach nos recuerda, la religión no sólo apela a la razón, sino al cuerpo, a la emoción y al deseo. Esto señala la que es probablemente la más importante división entre las mujeres de la Aglow y sus críticas feministas seculares. Aunque las últimas están también formadas por disposiciones aprendidas y creencias basadas en la emoción y el deseo, los supuestos epistemológicos y políticos del liberalismo se niegan a reconocer la naturaleza encarnada del *habitus*. Desde el punto de vista del creyente religioso, además, los consuelos del liberalismo son débiles, insuficientes para los deseos satisfechos, al menos en parte, por la religión<sup>34</sup>.

[Traducción de *María Laura Dueñas González*]

---

<sup>33</sup> Véase P. BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*. Trad. R. Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

<sup>34</sup> Véase S. MAHMOOD, «Feminist theory, embodiment, and the docile subject: Some reflections on the Egyptian Islamic Revival». *Cultural Anthropology*, vol. 16, núm. 2 (2001), pp. 202-36.



# CIENCIA Y GÉNERO

Eguzki Urteaga

Universidad del País Vasco

## RESUMEN

Este artículo se interesa por la relación que mantienen la ciencia y el género. Si históricamente las mujeres han sido excluidas de los espacios legítimos de la producción y de difusión científica, tanto de las universidades como de las sociedades científicas, siempre han producido conocimiento, bien como esposas y colaboradoras de los científicos, bien como investigadoras. Ello supone que ha de haber un interés por los lugares menos legítimos, como pueden ser los hogares y las residencias, sobre todo hasta el siglo XVIII, más allá del cual se da un sexismo ordinario del saber científico, que resulta, entre otros aspectos, de las políticas científicas elaboradas y llevadas a cabo. Esto plantea la cuestión del saber, contemplado tanto desde su dimensión espacial como histórica, tal y como demuestra la evolución de las nociones de intuición y razón, y su relación con el género masculino o femenino.

PALABRAS CLAVE: ciencia, género, evolución, conocimiento.

## ABSTRACT

«Science and gender». This article is concerned with the relationship between science and gender. Although women have historically been excluded from the legitimate spaces of production and dissemination of science, both from universities and scientific societies, they have always produced knowledge, both as wives and contributors to scientists and as researchers. This calls for the interest in those sites considered less legitimate, such as homes and residences, especially until the eighteenth century. After then, there is a regular sexism in scientific knowledge that results, among other things, from the scientific policies developed and implemented. This raises the question of knowledge as spatially and historically situated, as evidenced by the evolving notions of intuition and reason and their association with the masculine or feminine gender.

KEY WORDS: science, gender, evolution, knowledge.

## INTRODUCCIÓN

Hablar de las mujeres en la ciencia es importante por varias razones. En primer lugar, porque nos obliga a hacer frente a una situación desconcertante para los que pensamos la ciencia como algo universal: la marginación, en los lugares legítimos de la ciencia, de más de la mitad de la población, así como la escasa evi-

dencia de su presencia en las instituciones en las que se escribe y se reproduce la ciencia oficial. Esta exclusión ha sido históricamente instituida y asumida, por ejemplo, en los primeros tiempos de las academias, puesto que las mujeres no estaban consideradas como «testigos dignos de fe». Posteriormente, ha consistido en una marginación de hecho, que perdura todavía, si se considera el lugar ocupado por las mujeres en las jerarquías científicas. Abordar este tema conduce, por lo tanto, a plantear la cuestión de la neutralidad de la ciencia y de los límites de su independencia hacia lo social.

En segundo lugar, hablar de las mujeres y del género es importante por una razón epistemológica. Puesto que la ciencia es una institución humana, la producción del saber se realiza en un contexto atravesado por unas relaciones de poder sexuadas, de modo que las relaciones entre hombres y mujeres, que fundan el pacto social, no harán sino reproducirse. No obstante, esta lectura, por extendida que se encuentre, no aborda el aspecto esencial del problema. En efecto, es posible que los resultados y enunciados de la ciencia estén envueltos y marcados por las diferencias de sexo, e incluso que la ciencia esté implicada, en un sentido todavía más profundo, en la fabricación y perpetuación de las desigualdades de género, que contribuyen activamente, por su saber y autoridad, a fundar y refundar estas diferencias, a naturalizarlas —en la teoría y en la práctica— tanto en biología como en medicina, vía las biotecnologías y las ciencias sociales. Por lo tanto, la problemática del género plantea unas cuestiones centrales en términos políticos y epistemológicos; cuestiones que se refieren al sistema de creencias que define el pacto que une ciencia y sociedad<sup>1</sup>.

## 1. LA EXCLUSIÓN DURADERA DE LAS MUJERES

La exclusión de las mujeres de los espacios legítimos de la ciencia es inicialmente una marginación de entrada de la mayoría de los lugares de poder. No se encuentran en las academias que fomentan la nueva ciencia en el siglo XVIII ni tampoco en las universidades y escuelas de ingenieros durante la primera Revolución Industrial. Esta exclusión no es una mera realidad, sino que resulta de una lógica teorizada e interiorizada que convierte a las mujeres en seres «inferiores» sobre la base de sus diferencias y «cualidades». Dicha evolución tampoco coincide con un progreso continuo entre el siglo XVI y el siglo XX, incluso si, a título excepcional pero de manera más recurrente a partir del final del siglo XX, se autorizó a algunas mujeres a convertirse en científicas comparables a los hombres. El siglo XIX, victoriano en

---

<sup>1</sup> W. FAULKNER y E.A. CARR, «On seeing brockenspecters: Sex and gender in twentieth-century science», en D. PESTRE y J. KRIGE (eds.), *Science in the Twentieth Century*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1997, pp. 43-60. D. GARDEY e I. LÖWY, *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*. París, Editions des Archives Contemporaines, 2000.

Inglaterra, y revolucionario, napoleónico, realista y republicano en Francia, marca efectivamente tantas «regresiones» como «avances»<sup>2</sup>.

Desde fines del siglo XIX, las mujeres han accedido poco a poco al mismo saber que los hombres, primero en instituciones separadas, creadas gracias a la implicación y al trabajo de pioneras —tales como las escuelas femeninas de ingenieros en el siglo XIX— y posteriormente, aunque más lentamente, gracias a la voluntad prodigiosa de ciertas mujeres que quisieron integrarse en estos universos masculinos que constituyen los lugares de la ciencia oficial. Su penetración en dichos espacios —físicos y sociales— se ha realizado desde la reserva de la adaptación a las normas de ciudadanía (¿Quién tiene derecho a integrar la Universidad?) y de cierto control en la disposición de los espacios y de los cuerpos (¿Cómo proteger a las primeras mujeres provenientes de la Universidad y cómo proteger los templos del saber de su presencia?). Esta penetración lenta y obstaculizada puede sufrir ciertos retrocesos, puesto que nada se logra para siempre. Durante mucho tiempo, por ejemplo, los títulos universitarios y las funciones sociales y económicas a las que estos títulos dan acceso han revelado registros diferentes cuando conciernen a las mujeres, que pueden entrar en una universidad y conseguir un título sin tener la posibilidad de acceder al puesto de trabajo para el que dicho título capacita. En definitiva, durante un largo período, la ciencia ha conferido a las mujeres el privilegio de no conducir las a ninguna parte<sup>3</sup>.

Hoy en día, esta situación ha desaparecido en la legislación, aunque todas las estadísticas demuestran que las desigualdades siguen siendo masivas en la ciencia. Por ejemplo, en el CERN<sup>4</sup>, la física de las altas energías sigue siendo casi exclusivamente masculina, excepto para las mujeres de algunos países latinos; y cuántas jerarquías siguen siendo masculinas, incluso en disciplinas feminizadas como la biología, por ejemplo, o en las ciencias sociales y humanas. No obstante, la presencia de las mujeres en los lugares legítimos de la ciencia ha dejado de ser impensable y no constituye «una afrenta a la conveniencia o al conocimiento de la verdad». Por el contrario, es deseable para los organismos que las mujeres puedan ser consideradas de la misma forma que los hombres; conviene que se reconozca y afirme su derecho, lo que supone interpretar las discriminaciones efectivas como consecuencia de la desigualdad de oportunidades en los hechos. La discriminación de género resiste especialmente al voluntarismo político, ya que las discriminaciones se reconstituyen rápidamente después de la fase de las pioneras, lo que resulta desconcertante para un mundo que se adhiere a los valores meritocráticos. Se plantea la cuestión de si el hecho de que la democracia se considere el único valor de referencia

---

<sup>2</sup> G. FRAISSE, *Muse de la raison, démocratie et exclusion des femmes en France (1830-1902)*. París, Gallimard, 1995.

<sup>3</sup> D. GARDEY, «Histoire de pionnières». *Travail, Genre et Sociétés*, vol. 4 (2000), pp. 29-34. C. MARRY, *Les femmes ingénieurs. Une révolution respectueuse*. París, Belin, 2004.

<sup>4</sup> A. HERMANN, J. KRIGE, U. MERSITS y D. PESTRE, *History of CERN*. Amsterdam, North Holland, 1995.



de la ciencia —independientemente de cualquier reflexión sobre los efectos de exclusión producidos por las instituciones— no conduce a frenar la entrada efectiva de las mujeres en el mundo científico.

Comprender la lógica profunda de esta situación de exclusión-asimetría-dominación-desigualdad y ausencia de meritocracia es fundamental<sup>5</sup>. Se puede invocar el argumento de que esta situación no es específica de la ciencia, puesto que se trata de un rasgo común al conjunto de la sociedad; ello sería a la vez verdadero e insuficiente: verdadero porque los estereotipos de género superan y engloban los científicos y su saber, así como porque las instituciones científicas, tanto los laboratorios como las sociedades científicas, son organizaciones humanas cualitativamente no diferentes de las demás, y funcionan, por lo tanto, de manera sexuada. Por último, es verdadero porque la ciencia está definida tanto por sus objetos y métodos como por sus actores y autores: sobre todo, seres masculinos. Como escribe Margaret Rossiter, en la mitad del siglo XIX en Estados Unidos, la expresión «mujer científica» era un oxímoron: «*Such a person was unlikely to exist, and if she did she had to be unnatural in some way. [...] As scientist they were atypical women; as women they were unusual scientists*»<sup>6</sup>.

Sin embargo, sería insuficiente quedarse ahí, puesto que se puede plantear la hipótesis según la cual la ciencia, como todas las demás obras humanas, ha debido ser construida con un género, ha conocido unas formas de asociación al orden masculino, y esta asociación debe integrarse en el proceso antropológico del pensamiento de la diferencia que parece estar en el fundamento del orden social (preeminencia y evidencia de la división en dos grupos, relación a los demás y a la identidad). Por lo tanto, sorprende poco que esta cuestión sea el objeto de trabajo de antropólogos, psicoanalistas, sociólogos e historiadores, y que la cuestión del lugar de las mujeres en la ciencia sea rápidamente sustituida por otra más decisiva: la de la naturaleza sexuada del saber.

## 2. LAS MUJERES SIEMPRE HAN PRODUCIDO SABER

A pesar de la exclusión recurrente de las mujeres de los lugares legítimos de la ciencia, desde siempre éstas han producido y contribuido a producir conocimiento. Se trata, simultáneamente, de afirmar su exclusión histórica del trabajo socialmente reconocido y sancionado como tal, y de reafirmar que las mujeres han trabajado siempre y mucho, incluso si este trabajo ha carecido de visibilidad y se ha negado socialmente. Si se desea hacer emerger el lugar de las mujeres en la produc-

---

<sup>5</sup> M. CACOUAULT y D. GARDEY, «Sciences, recherche et genre». *Travail, Genre et Sociétés*, vol. 14 (2005), pp. 27-28.

<sup>6</sup> M. ROSSITER, *Women Scientists in America. Struggles and Strategies to 1940*. Baltimore y Londres, John Hopkins University Press, 1982.

ción del saber científico, el principio metodológico es simple: consiste en no limitarse a los espacios más legítimos, a las instituciones oficiales y a las grandes revistas científicas, para pensar la intrincación y variedad de los mundos en los que se produce el saber; no limitarse a los espacios prestigiosos de la ciencia, sino mirar la producción del saber desvalorado, porque práctica e históricamente ha sido controlado por las mujeres (la obstetricia o la botánica); o aquellos lugares a la vez privados y públicos que son, por ejemplo, las casas en que viven y trabajan grandes hombres. Efectivamente, es donde se encuentra a menudo el laboratorio del siglo XVI y XVII, donde se hallan las colecciones y los medios de producción material de textos, y, por supuesto, donde se hallan las mujeres. Pensemos en la casa d'Aldovrandi, en la que éste trabaja con su segunda esposa, una colaboradora con la que se ha casado por su educación, y donde se reúnen hombres y mujeres letrados. Pensemos igualmente en las grandes residencias de la aristocracia inglesa, en las que las personas que colaboran con el maestro practican la ciencia, y cuya gestión diaria se sitúa bajo la autoridad de la esposa. Se puede decir lo mismo a propósito de las grandes expediciones astronómicas que, hasta la segunda mitad del siglo XX, presentan a menudo situaciones similares<sup>7</sup>.

En la misma perspectiva, no se deben olvidar los múltiples lugares de sociabilidad habitual en donde la ciencia se ha inventado, intercambiado y traducido a lo largo del tiempo: el espacio de la corte y de los salones en la época moderna. Conviene recordar los ámbitos que constituyen las correspondencias, diarios, contratos y archivos judiciales. Tampoco conviene olvidar el estudio de las mujeres mecenas, las mujeres de poder y su rol en el gran patronazgo, a la imagen de la gran Catalina de Suecia, así como la importancia de las confidentes y las musas —menos pasivas de lo que se pretende—, el de las hermanas y las esposas (existen numerosas parejas de científicos a través de la historia, como la pareja formada por Pierre et Marie Curie), aunque se atribuya a menudo la creatividad al hombre; sin olvidar todas las colaboradoras anónimas e invisibles a las que se concede, en el mejor de los casos, un rol subalterno y un mérito irrelevante. Es preciso igualmente detenerse sobre los panfletos, las traducciones y divulgaciones destinadas a las mujeres o las propias hijas, tanto como sobre todas aquellas que han introducido una ruptura en el seno de las instituciones masculinas, se han hecho un hueco, gozan de prestigio y cuyos nombres se reconocen con parsimonia en la historia científica, que apenas puede percibirlos ni sabe qué hacer con ellas.

Nombrar a todas estas víctimas de la historia no constituye solamente un obra de justicia sino que hace emerger unos continentes de actividad desaparecidos, hace reaparecer unos gestos y roles esenciales borrados de la memoria colectiva, permite pensar la variedad de los actos de producción del saber; una complejidad

---

<sup>7</sup> P. FINDLEN, «Masculin prerogatives: Gender, space and knowledge in the early modern museum», en P. GALISON y E. THOMPSON (eds.), *The Architecture of Science*, Cambridge, MIT Press, 1999. P.A. SOOJUNG-KIM, «Gender, culture and astrophysical field-work: Elizabeth Campbell and the Lick Observatory-Crocker Eclipse Expeditions». *Osiris*, vol. 11 (1996), pp. 17-44.

que demasiado rápidamente queda reducida a algunos hombres y lugares. Hacer este trabajo supone salir de la historia oficial de la ciencia para integrar la problemática de género y derivar todas sus consecuencias, lo que implica, más allá de las cuestiones de género, invitar al historiador a contar una historia más completa y compleja, así como a desvelar la labor de ocultación y reatribución que opera en la fabricación de las memorias científicas. Simbólicamente, se trata de reiterar el acto de «simetrización» de Bloor y de lograr así dos cosas: devolver su espacio a las olvidadas por la historia y, de hecho, hacer advenir otro tipo de historia, por ejemplo, olvidando aquella historia centrada en las instituciones oficiales, en la ciencia heroica y agnóstica, y dando cuenta de la variedad de los lugares y de las modalidades de contribución al avance del saber.

### 3. EL SEXISMO ORDINARIO DEL SABER CIENTÍFICO

La publicación de varios estudios que muestran, entre fines de los años setenta y ochenta del siglo xx, el carácter (constantemente) sexista de (ciertos) conocimientos científicos —por ejemplo en las ciencias de la vida, la historia natural y las ciencias humanas y sociales— ha constituido un punto de partida decisivo para transformar la situación de las mujeres en la ciencia y desvelar la naturaleza sexuada del saber científico<sup>8</sup>. Por sexista se entienden dos cosas. Por una parte, el hecho que este saber reproduce los prejuicios más ordinarios en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres, que constituyen el núcleo de su discurso y de su legitimación. Por otra parte, el hecho de reducir a la naturaleza las diferencias entre hombres y mujeres, tal como aparecen en la sociedad, y de reducir las relaciones de género a la biología o a la anatomía; en definitiva, de naturalizar la diferencia y/o la desigualdad, lo que constituye uno de los modos más eficaces del sexismo desde el siglo xviii. Lo más sencillo para justificar estas aseveraciones es estudiar, por ejemplo, cómo se enseñaron los mecanismos de reproducción en la década de los ochenta en el mundo académico, y referirnos a los numerosos trabajos existentes, especialmente a los de Evelyne Fox Keller, sobre la importancia de las metáforas sociales en la ciencia<sup>9</sup>.

Aunque, por regla general, los científicos no cuentan «cuentos de hadas», durante décadas, los mecanismos de fecundación han sido descritos de esta manera por los especialistas: en la mayoría de artículos y manuales de las décadas posteriores a la guerra, el óvulo juega el rol de la bella durmiente que está a la espera de ser despertado por un valiente espermatozoide que realiza una misión peligrosa gracias

---

<sup>8</sup> A. FAUSTO-STERLING, *Myths of Gender: Biological Theories about Man and Woman*. Nueva York, Basic Book, 1985.

<sup>9</sup> I. JORDANOVA, *Sexual Visions. Images of Gender in Science and Medicine between Eighteenth and Twentieth Century*. Madison, University of Wisconsin Press, 1989; E. FOX KELLER, *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Yale University Press, 1984.

a un «esfuerzo considerable» y a una «energía» fuera de lo común. El asalto al óvulo marca el final del periplo, cuyo carácter dramático no ha escapado a Woddy Allen en su película *Everything You Wanted to Know About Sex but Were Afraid to Ask*.

Fue una antropóloga americana la que, por vez primera, realizó un estudio de la literatura científica. La encuesta de Emily Martin<sup>10</sup> (1991) subraya varios elementos importantes: 1) la no-simetría de los enfoques en la mayoría de los manuales y artículos de la época; el hecho de que se conceda capacidad de acción propia a un tipo de identidad celular, sin justificación particular, y se le niegue al otro, al óvulo, que es simplemente capaz de esperar; 2) la no-averiguación de las aseveraciones básicas que justifican esta asimetría. Por ejemplo, el hecho de atribuir al espermatozoide y a sus movimientos la capacidad de acción y de penetración del óvulo, evidencia que ha sido desmentida desde que surgen dudas sobre el fundamento de esta asimetría; 3) el hecho de reificar la interacción bajo la forma simple encontrada en las dos entidades autónomas, y de ignorar el rol de las interacciones moleculares; en otras palabras, el hecho de que las representaciones de la fecundación sean simplemente asimiladas a las relaciones sociales, antes de contemplar una eventual capacidad bioquímica del óvulo. Por lo tanto, no sorprende que la redefinición de la biología de la reproducción, que es real en los años ochenta, coincida con la transformación de las relaciones entre hombres y mujeres, que debe atribuirse al movimiento feminista.

Se han formulado varias objeciones a semejantes análisis. Si la producción de un enunciado «marcado sexualmente» puede entenderse como prueba de sexismo de la ciencia ordinaria, semejante producción puede ser descrita, sin embargo, como un caso de «mala ciencia», como producto «patológico», como un error. A partir de una definición (abstracta e ideal) de la ciencia, que permite clasificar las acciones y los resultados en «conformes» y «no conformes», se deniega la condición de ciencia a ciertos enunciados (considerados hoy en día como incorrectos), mientras que se le concede a otros. Según esta manera de pensar, la cuestión de la «cientificidad» del saber científico lo es de definición, de principio, y es poco sensible a los contraejemplos que provienen de la vida ordinaria. Si se adopta la primera actitud, por el contrario, debemos reconsiderar nuestras definiciones de la ciencia en referencia a las prácticas efectivas, analizar las tensiones entre normas y regularidades reales, pensar lo que define a una buena práctica o a una práctica normal. Semejante alternativa (mala ciencia/ciencia normal sexuada) es clásica cuando se habla de la ciencia, porque el discurso sobre ella es a menudo normativo, al pretender decir lo que debe ser «buena ciencia».

En el clásico *Preuves et réfutations* (1984), Irme Lakatos presenta de manera estilizada las actitudes que han prevaletido ante una famosa conjetura matemática atribuida a Euler, a propósito de los poliedros. Ésta enuncia que la relación entre el número de cimas  $S$ , de aristas  $A$  y de caras  $F$  de un poliedro cualquiera es siempre de

---

<sup>10</sup> E. MARTIN, «The eggs and the sperm: How science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles». *Signs*, vol. 16, núm. 3, pp. 485-501.

la forma S-A+F: 2. La idea de Lakatos es observar cómo han reaccionado las matemáticas, a lo largo de la historia, cuando se han propuesto contra-ejemplos. Por ejemplo, el de un cubo que incluye en su centro un agujero de estructura inspirada del paralelepípedo, de modo que el cubo no confirme esta conjetura. Globalmente, aparecen dos actitudes. Algunos rechazan el contraejemplo, argumentando que no puede considerarse razonablemente como un poliedro: demasiado específico para ser tomado en consideración y demasiado *ad hoc* para invalidar la conjetura. Se le rechaza como un «monstruo» que, como tal, no puede estimarse representativo de los verdaderos poliedros (de la verdadera ciencia). La otra actitud consiste a acostumbrarse a la nueva visión de los poliedros, que constituye un contraejemplo, aprender a vivir con el «monstruo» y, por lo tanto, a redefinir el objeto poliedro. Históricamente, los partidarios de la exclusión de los «monstruos» pierden a menudo la batalla, puesto que las nuevas generaciones de matemáticos no están vinculadas a la definición inicial y aprenden a vivir naturalmente en el nuevo mundo creado por los monstruos.

#### 4. LA POLÍTICA DEL SABER

El dilema es similar cuando nos encontramos ante la alternativa «mala ciencia/ciencia normalmente sexista». Efectivamente, el problema no estriba tanto en saber si una y otra propuestas son intrínsecamente verdaderas, como en decir lo que es la ciencia fundamentalmente y poder decir lo que se piensa. Retomemos los dos elementos de la alternativa. La primera (una ciencia sexista en el orden de las cosas) resulta de que nuestros enunciados están siempre situados en unos contextos, y que, si éstos están habitualmente saturados de sexismo, los científicos que pertenecen a dicho mundo verán más a menudo los hechos y las evidencias desde esta óptica. A menos que se suponga que ser científico equivale a escapar al universo social y cultural —lo que es una manera pobre y poco creíble de pensar el saber y las instituciones científicas—, esta situación se va a repetir y es preferible «tomarla por la cintura»; en otras palabras, conviene aprender a vivir con el «monstruo» (la ciencia es evidentemente sexista).

La segunda faceta de la alternativa: «un estudio sexista constituye un caso de mala ciencia»: 1) significa que, según una definición general del bienestar científico, este sesgo sexista no debería tener lugar, puesto que constituye una desviación; 2) significa que la objetividad, la neutralidad del científico así como el espíritu crítico de sus compañeros, han sido hallados en falta puntualmente, y que deberían haberlo sido; 3) significa que si la ciencia se desplegase en función de su propia esencia, no manifestaría estas aberraciones. Esta posición puede mantenerse, a pesar de su nivel de abstracción y del escaso interés que representa a la hora de comprender el mundo tal y como es y de poder actuar sobre él. Sin embargo, se pueden derivar dos variantes de esta alternativa. La primera, que va al centro del problema, asume que invocamos una norma cuando decimos: «esto es mala ciencia», que hablamos de un ideal, de un deber; y añadiría que las normas son muy importantes para los seres humanos y que constituyen recursos fundamentales de la acción. Las normas, las intenciones,



las reglas que se dan no son idénticas a las prácticas efectivas, pero mantienen una relación con ellas y no son independientes de las prácticas. Por el contrario, las normas, colectivamente encarnadas, pesan sobre los individuos y los grupos y mantienen una relación constructiva y dinámica con las prácticas efectivas.

La segunda variante parte del hecho de que en el orden de las cosas (humanas) está el que la ciencia se equivoque, aunque se insista en decir que la caracteriza un permanente proceso de corrección. En definitiva, los casos de «mala ciencia» son habituales e inevitables, pero son siempre transitorios, porque están en vía de reparación. Por lo tanto, lo que importa no es tanto la rectitud del enunciado en sí como la dinámica de establecimiento del saber científico. La verdad no sería un estado, sino que encontraría su advenimiento en la constante re-fabricación de una diferencia, de un desfase siempre reanudado con las creencias e ideologías científicas anteriores. No obstante, esta propuesta no puede justificar o relativizar las consecuencias de lo que la ciencia hace y dice, pues ello podría llevar a la absolución de todos sus errores y a no tomar en consideración los efectos perjudiciales que los enunciados científicos pueden tener sobre los seres humanos, que son sus objetos o víctimas. El peligro estriba en que la ciencia se contente con subrayar que este paso por el error representa el coste que hay que pagar para que la verdad se produzca por el bien de todos, sin tener en cuenta los dramas que provoca. La ciencia no podría evitar este subterfugio, no podría ser contable de sus hábitos y no debería serlo; sería la única institución social en tener dicho privilegio. En definitiva, esta posición no puede ser satisfactoria para quienes la padecen, ya que las mujeres quedan reducidas a la naturalidad de su dominación por el discurso científico.

## 5. LA CUESTIÓN DEL SABER SITUADO

Si muchos de los enunciados son parciales y refuerzan diferentes formas de dominación, y si estos sesgos gozan de cierta constancia en la ciencia (las ciencias físicas y matemáticas abordan cuestiones más simples desde el punto de vista social y humano y están, de hecho, protegidas), resulta fundamental invitar a hombres y mujeres de ciencia a identificar dichos sesgos sistemáticos, como lo han hecho los estudios feministas al desemboscar mucha «mala ciencia». Éstos han mirado las cosas desde un punto de vista particular, el de las mujeres desconfiadas y críticas hacia la repetición de ciertos enunciados que les conciernen; han mostrado supuestos implícitos e inasumibles, identificado «puntos ciegos», y estimulado el lanzamiento de nuevos programas de investigación. Pero, si ello es así, la lección puede tener un alcance general de una gran importancia: sería posible que, en la vida diaria y efectiva de la ciencia, no haya una oposición clara entre la voluntad de hacer ciencia y el prejuicio entre la neutralidad y la defensa de una demostración particular, entre la voluntad de objetividad y la movilización de la subjetividad, e incluso entre el rigor cognitivo y la rectitud moral, entre la epistemología y la ética. En realidad, asimilar la objetividad de la ciencia a *un punto de vista que no proviene y no va a ninguna parte* supone conferirle una dimensión neutral y situada más allá de las pasiones y de las intuiciones. A su vez, pensar que la ciencia se sitúa «por encima de



la melé», desde el punto de vista de Sirius, no es solamente un error y un engaño, sino una falta metodológica cuyas consecuencias, tanto cognitivas como morales, pueden ser considerables<sup>11</sup>.

¿Se puede decir cualquier cosa? ¿Ser parcial o no tiene la más mínima importancia? ¿No supone un retorno a un relativismo básico? La respuesta es negativa y es conveniente decir concretamente cuáles son las consecuencias de esta conclusión en términos de actitud. En primer lugar, es preciso empezar diciendo cuáles son los principios sobre los que se fundamenta cualquier voluntad de saber, de decir la norma, de determinar lo ideal, de reivindicar la voluntad de objetividad y de universalidad, y de afirmar que todo ello importa. Esta afirmación de principios no debe, sin embargo, ocultar que el conocimiento excede ampliamente este posicionamiento, que la práctica no será jamás este ideario, que el ser humano está acabado, limitado, y que forma parte de una cultura y de unos juegos de poder. En realidad, está subdividido y dividido en proyectos, intereses y cuestiones; en géneros y grupos, y esta división tiene efectos sobre el saber producido, incluso si el peso de los determinantes solo aparece con el transcurso del tiempo.

Por lo tanto, es sabio admitir que la razón no habla de una sola voz neutral, sino que la variedad de perspectivas y posiciones sociales a partir de las que se piensan o se miran las cosas es algo general. Dicha variedad es un recurso fundamental para alcanzar la verdad; la confrontación constructiva de los puntos de vista es positiva y constituye un bien. Conviene promover la toma en consideración de esta variedad de las posiciones y de los prejuicios, hacer que cada uno pueda asumir sus posiciones y observar lo que implican en cuanto a los límites de sus propios actos creativos, de su propio saber, de lo que produce; y que se destierren los intentos de intimidación de quienes pretenden ser los únicos en hablar en nombre de la ciencia, y que aparezcan como lo que son. La calidad científica no se declara sino que se demuestra en cada paso y cada crítica. Se puede elegir no practicar la ciencia y no entrar en este pacto con sus normas e intenciones, lo que no impedirá decir cosas inteligentes y útiles sobre el mundo, cosas tan importantes y a veces tan ciertas como lo que dice la ciencia.

## 6. EVOLUCIÓN DE LAS CUALIDADES FEMENINAS

En uno de sus libros, Michèle Le Doeuff<sup>12</sup> demuestra que las mujeres y los hombres han reivindicado la intuición, antes de que la razón y la ciencia la hayan abandonado al género femenino, con el fin de historizar dos categorías que nos ayudan a pensar. Desde la Grecia antigua (con Platón) hasta el final del siglo XVIII, la

---

<sup>11</sup> D. HARAWAY, «Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective». *Feminist Studies*, vol.14, núm. 3 (1988), pp. 575-599. S. HARDING, *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, Cornell University Press, 1991.

<sup>12</sup> M. LE DOEUFF, *Le sexe du savoir*. París, Aubier, 1998.



intuición es considerada como un modo central y válido de conocimiento, imbricado en otras maneras de pensar (al razonamiento argumentado y deductivo, por ejemplo); incluso como la mejor forma de conocimiento posible. En esa época, no tiene un carácter femenino. Es al final de la Ilustración cuando se produce una división clara entre la intuición y la razón: las dos cualidades devienen menos complementarias e incluso contradictorias. Hegel oficializa la separación: la intuición no se conoce ella misma y solo el «paciente trabajo del concepto deviene recomendable», un tipo de discurso prometido a un futuro prometedor según Le Doeuff (1998). A partir de entonces, dos movimientos congruentes se despliegan en paralelo, para construir uno de los estereotipos más constantes de las sociedades modernas a propósito de la articulación del acto de saber en el reparto de los roles sexuados. El primero asocia nuevos valores a los términos «intuición» y «razón», definidos como opuestos e incompatibles. Tirando de la ciencia hacia el lado único del rigor discursivo y los hechos incuestionables surgidos del laboratorio, un siglo XIX militante y dispuesto a una tecno-ciencia interesada sobre todo en la eficacia práctica, rompe definitivamente el equilibrio y relega la intuición al ámbito de los actos sin verdadero valor cognitivo. La intuición se torna sinónimo de discurso incontrolable y pierde su crédito en el mundo universitario, en donde deja de tener sentido enseñarla. A propósito de la ciencia, el siglo XX propone separar el momento del descubrimiento (en el que la intuición tiene su lugar) y el de la justificación: obedeciendo únicamente a la razón, éste se convierte en el único momento que define propiamente a la ciencia.

El segundo movimiento, paralelo y vinculado al primero por mil canales, redefine las relaciones sociales entre ambos sexos. En la medida en que una nueva polaridad se pone en marcha (intuición/razón), la naturaleza de las relaciones de sexo no puede sino redefinirse. Se asocia lo femenino y a las mujeres al elemento menos valorado de esta pareja conceptual, mientras que lo masculino y los hombres son dotados de razón. «Puesto que se dice que las mujeres no razonan, esta idea se esboza en Malebranche a través de una descripción de las fibras del cerebro, se desarrolla en Rousseau, se fortalece en Hegel y se asesta en Augusto Comte», hasta convertirse en «esta cualidad específicamente femenina que constituye la intuición»<sup>13</sup>. Así, vinculado al sexo biológico, naturalizada, la idea permite volver por enésima vez sobre lo que se encuentra en el fundamento de la diferencia de los sexos, una obsesión del Occidente científico, como han subrayado Gardey y Löwy<sup>14</sup> y explicar el limitado número de científicas (en ciencias exactas, como la Física), o la dificultad de éstas en los ámbitos para los que su naturaleza no las predispone. Este argumento ha sido utilizado en 2004 por el rector de la Universidad de Harvard.

No obstante, como subraya Michèle Le Doeuff<sup>15</sup>, si bien desde una posición minoritaria, grandes pensadores han articulado de otra forma la razón y la intuición. Algunos han elegido subordinar la primera a la segunda y/o preservar un

---

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> D. GARDEY e I. LÖWY, *op. cit.*

<sup>15</sup> M. LE DOEUFF, *op. cit.*

lugar preponderante para la intuición. Por ejemplo, Schopenhauer defiende la primacía del conocimiento inmediato e intuitivo de la razón. Desafortunadamente para las mujeres, los valores asociados son también susceptibles de inversión instantánea. Así, el propio Schopenhauer añade que «hay algo de femenino en la naturaleza de la razón, puesto que solo da en la medida en que ha recibido», teniendo en cuenta que, «por ella misma, solo contiene las formas vacías de su actividad»<sup>16</sup>. En este caso, la razón (desvalorada) aparece como el atributo de las mujeres.

## 7. CONCLUSIÓN

Recordemos que este artículo se ha interesado por la relación que mantienen la ciencia y el género. Si históricamente las mujeres han sido excluidas de los espacios legítimos de la producción y difusión científica, tanto de las universidades como de las sociedades científicas, han producido conocimiento constantemente, como esposas y colaboradoras de los científicos o como investigadoras. Ello supone interesarse por los lugares menos legítimos, como pueden ser los hogares y las residencias, sobre todo hasta el siglo XVIII. Más allá, existe un sexismo ordinario del saber científico que resulta, entre otros aspectos, de las políticas científicas elaboradas y llevadas a cabo. Lo que plantea la cuestión del saber situado tanto espacial como históricamente, como lo demuestra la evolución de las nociones de intuición y de razón y su asociación al género masculino o femenino.

---

<sup>16</sup> A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et comme représentation*. París, Nathan, 1819.

# DARWIN, LOS ANTROPÓLOGOS SOCIALES Y LAS MUJERES. ALGUNAS CONSIDERACIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL EN PERSPECTIVA DE GÉNERO

Elena Hernández Corrochano

Universidad Nacional de Educación a Distancia

## RESUMEN

En este artículo se presentan las críticas que desde la teoría feminista y la antropología social en perspectiva de género se hicieron a los antropólogos evolucionistas del siglo XIX. Para ello proponemos un repaso sobre lo que pensaba Darwin sobre las mujeres y que plasmó en su libro *El origen del hombre y la selección natural*, entablando un diálogo con otro autor de la época, John Stuart Mill. En segundo lugar, hablaremos del matriarcado, etapa por la que algunos de los antropólogos del momento pensaban que había pasado la humanidad antes de llegar al patriarcado, sistema íntimamente unido a la etapa de la civilización. Este concepto cobrará importancia en los años setenta y ochenta gracias al debate abierto dentro de la antropología feminista del momento, que permitió nuevos caminos de estudio a la antropología del género.

PALABRAS CLAVES: Darwin, Stuart Mill, evolucionismo, matriarcado, género, teoría feminista.

## ABSTRACT

«Darwin, the social anthropologists and women». This article presents the criticisms made by feminist theory and gender perspective in social anthropology regarding 19<sup>th</sup> century evolutionist anthropologists. To this end, we propose to review what Darwin thought about women, as reflected in his book *The Origin of Man and Natural Selection*, where he enters into a dialogue with John Stuart Mill. We shall deal with matriarchy as well: according to some anthropologists, humanity passed through a matriarchal stage before reaching the patriarchal one, intimately linked to the stage of civilization. This concept, outdated at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, gains importance in the seventies and eighties thanks to the debate within feminist anthropology at that moment, which opened new paths for studying the anthropology of gender.

KEY WORDS: Darwin, Stuart Mill, evolutionism, matriarchy, gender, feminist theory.



## INTRODUCCIÓN

Este artículo aporta algunos datos sobre los encuentros y desencuentros que han mantenido la teoría de la evolución y los evolucionistas sociales del XIX con los estudios de género, teniendo en cuenta que la mayoría de los análisis que existen sobre este tema han sido planteados más desde la teoría feminista que desde la propia antropología. En este sentido, en primer lugar, señalaré algunas de las ideas que Darwin tenía sobre las mujeres y que reflejó en su libro *El origen del hombre y de la selección en relación al sexo*, contrastándolas con otro autor de la época y compatriota del maestro, John Stuart Mill. En segundo lugar, trataré el tema del matriarcado como una de las etapas históricas por las que, según los estudiosos sociales evolucionistas del XIX y primeros de XX, había pasado la humanidad y cuyo mejor teórico fue sin duda Johann Jacob Bachofen (1815-1887)<sup>1</sup>. Para finalizar, apuntaré las posiciones que las antropólogas feministas de finales del siglo XX tomaron frente al matriarcado, anotando algunas consideraciones personales que abren el camino a futuros estudios que analicen de una manera sistemática los posibles efectos que el evolucionismo ha podido dejar en la antropología social en perspectiva de género.

### 1. DARWIN Y SU ÉPOCA

En 1871 Darwin publica su libro *El origen del hombre y de la selección en relación al sexo*. En este texto, donde el autor aplica su teoría de la evolución al origen de la humanidad y que sin duda fue un referente para la joven antropología social, el maestro concreta sus ideas no sólo sobre la evolución del hombre, sino también sobre la diferencia entre los sexos de la especie humana. Darwin entiende que el hombre (concepto genérico que incluye a ambos sexos) se diferencia de los animales sociales gracias a la moral. La moral humana, para él, tiene la función de combatir algunos de los instintos básicos que el hombre comparte con estos animales, preservando otros —como el instinto de supervivencia o el amor maternal—, que terminarán formando parte de la herencia biológica de los humanos y de la selección natural<sup>2</sup>.

Así, podríamos decir que Darwin sitúa a las mujeres, gracias a ese amor maternal instintivo que se expresa desde el cuidado, más cerca de la naturaleza que a los varones. Además, para él las mujeres se diferenciaban mentalmente de los hombres de una manera que no podía explicar, pero que era verificable empíricamente si se observaban los logros que habían realizado los hombres frente al sexo femenino. En este sentido, en el capítulo XIX señalaba: «Podemos asimismo inferir

---

<sup>1</sup> Aunque algunos de los autores que hablan del matriarcado han entrado a formar parte de la historia de la antropología, la mayoría de ellos fueron profesionales de otras disciplinas, como el derecho, y ninguno de ellos se denominó antropólogo.

<sup>2</sup> Ch. DARWIN, *El origen del hombre y de la selección en relación al sexo*. Madrid, Editorial EDAF, 1989.

de la ley de las desviaciones con respecto a la media, tan bien formulada por Mr. Galton en su obra *Hereditario y Genius*, que si los hombres están capacitados para una definitiva preeminencia sobre las mujeres en muchos aspectos, la media de la capacidad del hombre debe estar por encima de las mujeres»<sup>3</sup>.

No obstante, aunque este determinismo biológico que expresaba Darwin ha tenido gran influencia en las ciencias sociales, no podemos culpar al maestro ni de su androcentrismo ni del de la antropología. Las ideas que Darwin y otros muchos eruditos de su época tenían sobre las mujeres eran creencias muy arraigadas en el imaginario colectivo, que anteriormente ya fueron filosofadas por teóricos tan ilustres como Rousseau, Diderot o Montesquieu<sup>4</sup>. Así, podríamos decir que tanto Charles Darwin como otros intelectuales del XIX que trataron de soslayo *el tema de la mujer* eran sujetos de su época, educados en el discernimiento de que, por ejemplo, la mujer es la hembra del hombre o que en ella «predominan los sentidos, no el espíritu, lleva sobre sí un órgano incoercible (el útero), susceptible de espasmos terribles [...] su cabeza habla todavía el lenguaje de los sentidos...»<sup>5</sup>.

En este sentido, si algo aportó Darwin al androcentrismo de la antropología social en particular y de las ciencias sociales en general, fue dotarlo de un lenguaje científico que les permitió situar con una base empírica y positivista el concepto *sexo* dentro del ámbito de la naturaleza, ratificando desde el enfoque de los inmutables e incuestionables las tesis misóginas teorizadas por los filósofos del siglo XVIII y XIX. Este lenguaje científico, que parte de la diferente fisiología de hombres y mujeres para confirmar la *natural* desigualdad de los sexos, permitiría a los antropólogos de la época explicar con una base *científica* la universal subordinación de la mujer al hombre, una subordinación que, al darse en todas las sociedades que habían llegado al estado de civilización, se convertía en la mejor posición a la que las mujeres podían aspirar<sup>6</sup>.

No obstante, a pesar del androcentrismo imperante, las tesis darwinianas tuvieron su contestación feminista en dos pensadoras de la época, Clémence Augustine Royat (1830-1902), antropóloga evolucionista que tradujo al francés *El origen de las especies* y *El origen del hombre y de la selección en relación al sexo*; y Antoinette Brown Blackwell (1825-1921), seguidora del maestro, que cuatro años después de que Darwin publicara *El origen del hombre*, escribió *The Sexes throughout Nature*<sup>7</sup>,

[...] obra en la que asume la teoría de Darwin pero (señalando) la necesidad de aplicar la hipótesis de la selección natural a las mujeres. (Afirmando) que si la

---

<sup>3</sup> A. FRANCESCH, *Franz Boas: textos de antropología*. Madrid, Ramón Areces, 2008, pp. 23, citando a Charles Darwin.

<sup>4</sup> R. COBO, *Fundamentos del patriarcado moderno*. Madrid, Cátedra, 1995.

<sup>5</sup> M. CRAMPE-CASNABET, «Las mujeres en las obras filosóficas del XVIII», en G. DUBY y M. PERROT (dirs.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Modernidad*, Madrid, Círculo de Lectores, (1994), pp. 344-384, p. 346, citando a Diderot, *Crítica del ensayo sobre las mujeres*.

<sup>6</sup> L. MÉNDEZ, *Antropología feminista*. Madrid, Síntesis, 2007, pp. 39-46.

<sup>7</sup> Este libro fue editado en 1875 por GP Putnam's Sons.



evolución se produce por la competencia e interacción entre individuos, entonces su estudio no debería reducirse a los machos de la especie, dando por supuesto que el papel de las hembras era totalmente pasivo y ajeno a las dinámicas de transformación natural<sup>8</sup>.

## 2. DARWIN VS. JOHN STUART MILL

Las ideas misóginas de la mayor parte de los antropólogos evolucionistas, a pesar de gestarse en un ambiente social y académico predispuesto para justificar la inferioridad de las mujeres, no son tan inocentes como podríamos pensar. En las primeras décadas del XIX, en Estados Unidos había un dinámico movimiento de reivindicación de los derechos de las mujeres que culminó con la publicación del Acta de Seneca Falls (1848). Por otro lado, en Inglaterra, aunque el movimiento sufragista tuvo menos fuerza que en EEUU, aparece en esta época uno de los textos más importantes del feminismo, el libro de John Stuart Mill (1806-1875) y Harriet Taillor Mill (1808-1858): *La sujeción de las mujeres*, publicado en 1869, es decir, entre la publicación de los dos textos más relevantes de Darwin, *El origen de las especies* (1859)<sup>9</sup> y *El origen del hombre y de la selección en relación al sexo* (1871).

No sabemos si Stuart Mill conocía el texto de Darwin sobre el *Origen de las especies*, aunque podríamos especular que sí, ya que Mill era uno de los filósofos y políticos más relevantes de su época. Tampoco podemos afirmar que Darwin leyera *La sujeción de las mujeres*. No obstante, es curioso comprobar cómo los argumentos que utiliza Stuart Mill para demostrar la igualdad de géneros parecen rebatir las explicaciones que Darwin propone en su libro *El origen del hombre*, antes de que éste estuviera escrito. En este sentido, Stuart Mill, con su inteligente tratamiento del concepto *naturaleza*, critica y cuestiona desde la filosofía el determinismo biológico de manera magistral, anulando la máxima del patriarcado que defiende *la diferencia natural y complementaria de los sexos*.

Stuart Mill plantea en su libro cómo el discurso misógino dominante de su época tenía dos disertaciones: la de la inferioridad y la de la excelencia. El discurso de la inferioridad defendía que por naturaleza el hombre nace superior a la mujer en facultades físicas, intelectuales, mentales, morales. Las mujeres eran, por lo tanto, hombres imperfectos. Mientras que el discurso de la excelencia, aunque seguía defendiendo que por naturaleza mujeres y hombres eran diferentes, otorgaba a las mujeres más valía que a los hombres en lo moral, en la inteligencia y físicamente. Las mujeres, por lo tanto, eran seres más sensibles, emotivos y comunitarios. Estos valores vendrían, entre otras cuestiones, por el amor maternal.

Este discurso de la excelencia, que fue utilizado por algunos pensadores de la época, como F. Engels (1820-1895), entendía que en lo moral las mujeres eran

---

<sup>8</sup> A. PULEO, «La discípula de Darwin», en [aliciapuleo.blogspot.com](http://aliciapuleo.blogspot.com). (2009), p. 1.

<sup>9</sup> Ch. DARWIN, *El origen de las especies*. Madrid, Espasa Calpe, 2008.



mejores gracias a su espíritu de entrega. Este amor que se expresa a los demás a través del cuidado y el apoyo se complementaría con una mayor resistencia física, capaz de dar vida, y con un intelecto apegado al pensamiento práctico. Sin embargo, todos estos valores, que permitieron a las mujeres en algún momento histórico detentar autoridad en los estados matriarcales *idílicamente comunitarios*, finalmente jugaron en su contra permitiendo a los varones, amantes del poder y apegados al pensamiento práctico, establecer el patriarcado<sup>10</sup>.

Ambos discursos —el de la inferioridad y el de la excelencia—, aunque parecen opuestos, son para John Stuart Mill y Harriet Taillor Mill discursos complementarios que actúan como una ideología común, dejando a las mujeres en una posición de subordinación, pues nos dicen cómo somos y cómo debemos actuar. En *La sujeción de las mujeres* los autores rebatirán estas disertaciones con tres argumentos que apuntan, en primer lugar, al hecho de que el ser humano es incapaz de tener un conocimiento de lo absoluto, pudiendo sólo discernir los fenómenos y lo relativo<sup>11</sup>. Partiendo de esta evidencia, señalarán que las ciencias sociales de su época cuando estudiaban a los hombres y a las mujeres lo hacían como seres socializados, por lo que la única manera de valorar si existía una naturaleza específica para cada sexo era filosofando<sup>12</sup>.

Lo primero que se preguntarán estos autores con respeto a este tema es *¿qué es naturaleza?* y su contestación será: *lo que se desarrolla espontáneamente*. En este sentido, si la naturaleza de la mujer era la que indicaban los pensadores misóginos, la siguiente cuestión sería: *¿para qué se educaba a las mujeres en valores, actitudes y funciones supuestamente femeninos?* O lo que es lo mismo, *¿para qué se educaba a las mujeres para ser esposas o madres si esto está en su naturaleza?*, o *¿por qué existían códigos que les prohibían desarrollar otras actividades que no fueran las domésticas?* Las respuestas a estas preguntas obligarán a Stuart Mill a deducir que, a lo mejor, hay algo en las mujeres que por naturaleza se opone a estos papeles de esposa o madre, ya que toda la sociedad, incluso las leyes, estaban construidas para inculcarles esta supuesta naturaleza<sup>13</sup>, finalizando su argumentación con la conclusión de que en este tema no hay naturaleza, sino que todo es cultural, y desmontando así la máxima del patriarcado de dos naturalezas diferentes y complementarias.

---

<sup>10</sup> F. ENGELS, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. México, Ed. Peña Hermanos, 1999, pp. 8-23.

<sup>11</sup> A. DE MIGUEL, *Cómo leer a John Stuart Mill*. Madrid, Júcar, 1994.

<sup>12</sup> J. STUART MILL y H. TAYLOR MILL, *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Madrid, Cátedra, (2001), p. 171: «Tampoco tiene provecho alguno afirmar que la *naturaleza* de los dos sexos los adapta a sus funciones y posiciones presentes, y las hace apropiadas para ellos. Basándome en el sentido común y la constitución de la mente humana, niego que nadie conozca o pueda conocer la naturaleza de los dos sexos, puesto que sólo se han visto en su relación mutua actual».

<sup>13</sup> «A las mujeres se las educa para que no sean capaces de subsistir en el mero sentido físico sin que un hombre se ocupe de ellas; se las educa para que no sean capaces de protegerse del daño o el insulto sin que algún hombre sobre el que tengan un derecho especial las proteja; se las educa para que no tengan vocación u oficio [...] la ley del matrimonio que ahora existe, sin duda es el resultado de dicha ley y encaja en el estado general de la sociedad de la que forma parte...», *ibidem*, p. 102.



El segundo argumento utilizado por Stuart Mill será el argumento empírico. Stuart Mill busca ejemplos de qué hacen las mujeres en la vida real y en qué grado esto contradice la ideología dominante. Su observación le permitirá encontrar mujeres que, lejos de ajustarse a la feminidad normativa decimonónica, se han convertido en sujetos con una gran relevancia social y política, como Isabel de Inglaterra<sup>14</sup>. Este mismo argumento empírico será utilizado también por las antropólogas pre-feministas del XIX, cuando se rebelan contra el determinismo sexual de la época, preguntándose en sus análisis por qué se les negaba a las mujeres blancas el derecho al voto, a la propiedad o a la independencia, mientras las mujeres nativas de americanas tenían propiedades y más libertad social que ellas.

El último argumento que Stuart Mill utiliza para demostrar la falsedad de la natural subordinación de las mujeres será el de la universalización del concepto *naturaleza humana* desde una perspectiva filosófica. Stuart Mill indicará en *La sujeción de las mujeres* que, o bien las mujeres y los hombres son dos especies distintas, o bien tenemos una naturaleza común que, por lógica, universaliza todo: lo que es bueno para el hombre lo es para la mujer y viceversa, poniendo ejemplos como el matrimonio o el trabajo.

Al final de estos tres argumentos John Stuart Mill y Harriet Tailor Mill concluyen que la única forma de ser feliz está en la capacidad de decidir por uno mismo, desarrollando todas las cualidades que nos definen como seres humanos, teniendo siempre en cuenta que ninguna capacidad es innata a uno u otro sexo. En este sentido, los Mill señalarán que el problema de las mujeres es que nunca se ha dejado que se comporten como seres humanos, pues históricamente se les ha coartado su libertad de decisión y de acción. A las mujeres siempre se las ha tutelado en relación con esa naturaleza infantil que la cultura patriarcal les ha otorgado<sup>15</sup>.

### 3. LOS ANTROPÓLOGOS EVOLUCIONISTAS DEL SIGLO XIX Y EL Matriarcado

La antropología evolucionista de finales del XIX y principios del XX entendía que la cultura evolucionaba de manera análoga y en progresión positiva. Aunque cada antropólogo explicara las fases por las que pasa la humanidad de diferente manera, la mayoría de ellos reconocía la existencia de un período donde las mujeres habían detentado el poder, el matriarcado, que «se marchitó con el victorioso desarrollo del patriarcado»<sup>16</sup>. Sólo Henry S. Maine (1822-1888) negará la existencia de

---

<sup>14</sup> «Por no remontarnos a la historia antigua, buscamos en vano gobernantes más capaces o firmes que Elisabeth; que Isabel de Castilla; que María Teresa; que Catalina de Rusia...», *ibidem*, p. 128.

<sup>15</sup> A. DE MIGUEL, *op. cit.*

<sup>16</sup> J.J. BACHOFEN, «El derecho materno: una investigación sobre la ginecocracia del mundo antiguo según su naturaleza religiosa y política», en A. ORTIZ-OSÉS (ed.), *Historia arcaica del derecho materno*, Barcelona, Anthropos, (1998), pp. 1-272, p. 55.

un matriarcado, entendiendo que el patriarcado y la patrilinealidad eran rasgos que se habían consolidado desde los orígenes de la humanidad. Basándose en el derecho romano, este autor afirmaba que la primera configuración familiar de la humanidad había sido la familia agnaticia, patrilocal y extensa.

Uno de los primeros que defienden la existencia del matriarcado como organización social será J.J. Bachofen, que en 1861 teoriza sobre la existencia de una ginecocracia en los estadios primitivos de la humanidad<sup>17</sup>. Para justificar la existencia del matriarcado, Bachofen acude a los mitos, sobre todo a los griegos, proponiendo diferentes argumentos que con el tiempo fueron desmontados, entre otros, por las críticas feministas, como falaces y faltos de justificación teórica<sup>18</sup>.

El primer argumento que para Bachofen justificaba la existencia del matriarcado era la presencia de divinidades femeninas en una etapa concreta de la humanidad. Este hecho probaba, según el autor de *El derecho materno: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo...*, que las mujeres en algún momento de la historia detentaron el poder. Para Bachofen, los mitos que se gestaban alrededor de estas divinidades femeninas lo que hacían eran reflejar la realidad social, como posteriormente había hecho la historia.

Las críticas que con el tiempo se realizaron a esta primera argumentación de Bachofen parten de diferentes ámbitos. Por un lado, desde la antropología se le criticará la analogía que hace entre mito e historia, sin tener en cuenta que los mitos pueden ser una recreación de realidad<sup>19</sup>; mientras que por otro, la crítica feminista entenderá que su interpretación es también errónea, puesto que estas divinidades femeninas estaban consagradas en su mayoría a la fertilidad, lo que propone una exaltación por parte del orden patriarcal de las funciones de las mujeres como productoras de hijos.

El segundo argumento que Bachofen utiliza para justificar la existencia de un matriarcado expone que los mitos, aunque se gestaron en sociedades patriarcales, eran fruto de los recuerdos ancestrales que los sujetos tenían de cuando las mujeres detentaban el poder y de cómo lo perdieron. Esta argumentación, como la anterior, también fue cuestionada con posterioridad. Lo primero que se le criticará al estudioso suizo es el hecho de entender que, partiendo de su explicación, no se puede narrar nada que no haya existido antes, negando así la capacidad imaginativa a los seres humanos. En este sentido, como el sujeto sí puede imaginar, podemos llegar a la conclusión de que los mitos, lejos de ser recuerdos de lo que hubo en un tiempo, fueron creados por los hombres para justificar su poder sobre las mujeres. Además, el hecho de que muchas de estas narraciones terminaran culpando a las mujeres de

---

<sup>17</sup> «De todos los relatos que dan testimonio de la organización interna de la existencia del matriarcado, aquellas referentes al pueblo licio son las más claras y de mayor valor», *ibidem*, p. 28.

<sup>18</sup> A. PULEO, «El patriarcado», en C. AMORÓS (dir.), *Diez palabras claves sobre la mujer*, Pamplona, Ed. Verbo Divino, 1995, pp. 40-45.

<sup>19</sup> M.M. MARZAL, *Historia de la Antropología*, vol. II. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Católica de Perú, 1996, pp. 67-75.



la pérdida del poder por su negligencia y falta de justicia sólo ratifican la superioridad del patriarcado.

El último argumento que apuntará Bachofen como prueba de las existencia del matriarcado se basa en que los cultos que existían en esas épocas se consagraban a lo oscuro y, por lo tanto, a lo femenino. Así, «el mayor culto ofrecido a la luna, más que al sol, la preferencia mostrada por la tierra concipiente más que al sol fecundante, por el lado oscuro de la muerte en la naturaleza más que por el luminoso ser, por los muertos más que por los vivos, por la tristeza, duelo o luto más que por la alegría»<sup>20</sup> permitieron a las mujeres alcanzar el gobierno, contradiciendo las leyes de la naturaleza que otorgan el poder al más fuerte, un poder que perdieron cuando los varones descubrieron su contribución biológica a la reproducción.

Las críticas que despierta este último argumento desde el feminismo y la antropología siguen insistiendo en indicar cómo estas construcciones son propias de los sistemas patriarcales, que no sólo relacionan a las mujeres con la naturaleza, sino que también les otorgan poderes ocultos que justifican el control que los varones tienen sobre ellas, por miedo a que los utilicen en su contra. Además, no se puede justificar el poder masculino basándose en el conocimiento o no que los hombres tienen sobre su contribución a la reproducción humana, pues como han demostrado François Heritier (2002) y otras antropólogas del género<sup>21</sup>, los datos etnográficos demuestran la existencia de sociedades patriarcales cuya visión de la reproducción es uxorogenética o matrigenética<sup>22</sup>.

No obstante, a pesar de las críticas que años después han sufrido los textos de Bachofen, en su época sus estudios tuvieron muchos seguidores. Así, Lewis Morgan (1818-1881), antropólogo americano que en 1877 estudiaba las sociedades matrilineales iroqueses, creyó encontrar en éstas el prototipo de las sociedades matriarcales de las que había hablado Bachofen. Morgan justificó este descubrimiento en el hecho de que la organización social de estos pueblos permitía a las mujeres controlar la base económica de la sociedad (hortícola). No obstante, años después la antropología desmontará también las tesis de Morgan, revelando su confusión entre matriarcado y matrilinealidad<sup>23</sup>, mientras que la crítica feminista indicará que las mujeres iroqueses, aunque sustentadoras del grupo, carecían de toda representación en los órganos de gobierno o de discusión de los asuntos comunitarios, lo cual les restaba poder en la participación de los asuntos públicos.

La atención que muchos de los antropólogos evolucionistas, como Morgan, prestaron al matriarcado contrasta con su falta de interés por incluir en sus investiga-

<sup>20</sup> J.J. BACHOFEN, *op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>21</sup> F. HÉRITIER, *Masculino-femenino: el pensamiento de la diferencia*. Madrid, Ariel, 2002.

<sup>22</sup> Teorías de la reproducción que sólo reconocen la aportación femenina en la fecundación del feto.

<sup>23</sup> M. HARRIS, *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 70: «Fueron muchos los autores que, aunque aceptando que la filiación matrilineal reforzaba el papel de la mujer dentro de la familia, rechazaban la idea de una ginecocracia político militar... Lo mismo que Morgan, aunque éste sólo lo hiciera implícitamente al tratar el clan iroqués».

ciones a las mujeres, tratándolas como seres sin opinión ni cultura. La razón por la que Morgan y algunos de sus colegas incluyeron a las mujeres en sus estudios está, única y exclusivamente, en el hecho de dedicar casi todos sus esfuerzos a los estudios del parentesco<sup>24</sup>. Así, las mujeres serían sujetos siempre adscritos a un varón —padre, hermano o esposo— y cuando encontraban alguna prueba etnográfica donde las mujeres tenían el poder, ésta la posicionaban automáticamente en una fase histórica primitiva. Sin embargo, a pesar de la misoginia de que adolecían las ciencias sociales en esa época, hubo mujeres que se dedicaron a la antropología, como Erminnie Platt Smith (1836-1886) o Harriet Martineau (1802-1876). Algunas de estas antropólogas, consideradas actualmente pre-feministas, cuestionaron abiertamente el androcentrismo del evolucionismo social y su visión lineal y jerárquica de la historia, preguntándose sobre los porqués de las desigualdades de los géneros en el estado de civilización, cuando, por ejemplo, sus compatriotas indígenas americanas gozaban de mayores privilegios que ellas<sup>25</sup>.

#### 4. LAS ANTROPÓLOGAS SOCIALES Y EL Matriarcado

La revitalización a finales del siglo xx del tema del matriarcado, muy desprestigiado después de que Malinowski (1884-1942) hablara de la confusión entre matriarcado y matrilinealidad, abrió un rico debate dentro de la antropología feminista sobre el poder y la sexuación de los sexos que posibilitó la aparición de interesantes investigaciones sobre la diversidad de las mujeres<sup>26</sup>. Entre los años setenta y ochenta, si en algo estaban de acuerdo las antropólogas feministas, es que ninguna de las investigaciones que se habían realizado hasta ese momento daba suficientes pruebas para creer en la existencia de sociedades donde las mujeres tuvieran el poder absoluto y los varones permanecieran en la subordinación. Este consenso se rompía al valorar las formas de interpretar el matriarcado como construcción social.

Por un lado, estaban aquellas antropólogas feministas que valoraban que la importancia del matriarcado radicaba no tanto en si existió o no, cuanto en que su teorización por parte de los antropólogos evolucionistas permitía plantear la construcción del poder de las mujeres, representado simbólicamente por la viabilidad de este sistema, mientras que otras teóricas defendían que el matriarcado debió de existir en algunas culturas, lo que desmitificaba —a su entender— el carácter universal de la dominación masculina. El último grupo de investigadoras entendía que

---

<sup>24</sup> L. MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 39-46.

<sup>25</sup> A. MARTÍN, *Antropología del género*. Madrid, Cátedra, 2006, pp. 71-82.

<sup>26</sup> M. HARRIS, *op. cit.*, p. 171: «Ninguno de los críticos de Bachofen, con excepción quizá de Morgan, comprendió que en la filiación matrilineal el centro de la autoridad recaía sobre el hermano de la madre en vez de recaer en el padre. Tal comprensión no llegó a alcanzarse definitivamente hasta los estudios de Malinowski en las Trobriad».



la existencia de los mitos del matriarcado lo único que habían hecho era legitimar al patriarcado, señalando que los hombres habían arrebatado el poder a las mujeres con el fin de establecer un orden que estaba íntimamente unido al concepto de progreso y civilización<sup>27</sup>.

Sin embargo, si algún debate ha despertado pasiones dentro de la antropología del género, concretamente entre las antropólogas culturales, es el hecho de valorar si las diferencias biológicas entre hombres y mujeres inciden de manera diferente en los estilos cognitivos y en la racionalización de las ideologías culturales. Las investigaciones que examinan interculturalmente los alcances de este paradigma bio-cultural, como la realizada en España por M.J. Buxó en su libro *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural* (1998)<sup>28</sup>, son posiblemente la mejor herencia que nos ha dejado el darwinismo a los estudios de género.

## 5. CONCLUSIONES

La joven antropología social comienza su periplo en el siglo XIX a la luz de uno de los pensadores más reconocidos de nuestra historia occidental, Charles Darwin. Las críticas que desde la teoría feminista se han realizado a los trabajos de los antropólogos sociales de finales de este siglo, si bien no han permitido valorar el androcentrismo de que adolece desde entonces la antropología social, no nos muestran las posibles influencias que las teorías del maestro han podido tener sobre la antropología social del género. Releer los textos evolucionistas desde una perspectiva de género no sólo nos debe permitir hacer una interesante y didáctica crítica en clave feminista, sino que en algún momento nos deberá ayudar a descubrir hasta qué punto las investigaciones de la antropología social en perspectiva de género han podido estar influenciadas por alguna de las consideraciones o conceptos que el evolucionismo acuñó.

---

<sup>27</sup> L. MÉNDEZ, *op. cit.*, pp. 47-54.

<sup>28</sup> J. BUXÓ, *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Barcelona, Anthropos, 1998.

# DISLOCATING WOMEN FROM PHILOSOPHY: FIVE STRATEGIES

Zdenka Kalnická  
Ostravská univerzita v Ostravě

## ABSTRACT

The paper deals with the feminist critique of the philosophical canon, challenging the fact that there are (almost) no women included in it. In the first part, the author sets up questions helping to open the space for interrogating the current Euro-American philosophical canon, followed by the summary of the development and results of its feminist critique. In the main body of the text, the surveys of the history of philosophy and encyclopedias of philosophy available in the Czech language and used in the Czech universities as textbooks are analyzed with the aim of mapping out the strategies of dislocation of women from philosophy. In the last part, the main reasons for including women in the canon are explored together with some questions accompanying them.

KEY WORDS: feminism, philosophical canon, women-philosophers, strategies of dislocation, the Czech Republic.

## RESUMEN

Este artículo trata sobre la crítica feminista al canon filosófico euroamericano, en el cual no figura casi ninguna mujer. La autora plantea cuestiones y presenta asimismo un resumen de los desarrollos y resultados de la crítica feminista al respecto, ofreciendo una visión panorámica de las historias de la filosofía y de las enciclopedias de la misma en lengua checa, obras que se usan como manuales en la docencia universitaria de ese país. La autora analiza las estrategias de deslocalización de las mujeres del canon filosófico en dichas obras y plantea las principales razones por las que se debe llevar a cabo la inclusión de las filósofas en el mismo.

PALABRAS CLAVE: feminismo, canon filosófico, filósofas, estrategias de deslocalización, República Checa.

## «WHY ARE THERE NO WOMEN IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY?»

As many feminist historians of philosophy state, the philosophical canon taught at European and American universities does not include women philosophers<sup>1</sup>. As Witt claimed in 2000, in a 1967 *Encyclopedia of Philosophy* containing information about 900 philosophers, no women were present<sup>2</sup>, and the same said

Waithe about *The Encyclopedia of Philosophy* from 1981<sup>3</sup>. The process of rethinking the philosophical canon from the feminist point of view and the process of uncovering the forgotten women-philosophers of the past began in the eighties of the twentieth century<sup>4</sup>. Now, after more than three decades of work, an important body of material is available, analyzing the canonical philosophers' notions of woman, and presenting philosophical conceptions created by women from the past. Besides the great project of the Pennsylvania State University called *Re-reading the Canon* directed by Nancy Tuana, consisting of feminist interpretations of the work of many canonical male philosophers (and of some women philosophers too)<sup>5</sup>, several anthologies of the works of women philosophers, especially from the seventeenth century, editions of their original works, as well as a lot of secondary literature have appeared, either in the form of monographs or collections of essays and articles.

---

<sup>1</sup> For example M.E. WAITHE (ed.), *A History of Women Philosophers*, volume I. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1987. A. NYE, *Philosophia: The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*. London, Routledge, 1994. L.L. McALISTER (ed.), *Hypatia's Daughters: Fifteen Hundred Years of Women Philosophers*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1996. T.B. DYKEMAN (ed.), *The Neglected Canon: Nine Women Philosophers. First to the Twentieth Century*. Dordrecht, Boston y Londres, Kluwer Academic Publishers, 1999. C. FREELAND, *Feminism and Canons or, How Feminism Rewrites the History of «Great Men»*. Originally a Lecture at San Jacinto Community College, South Campus, April 11, 1996. Available from <<http://www.uh.edu/%7Ecfreelan/courses/femcan.html>>. C.V. GARDNER, *Women Philosophers. Genre and the Boundaries of Philosophy*. Boulder, Westview Press, 2004. N. TUANA, *The Forgetting of Gender*. Available from <[http://www.pdcnet.org/pdf/tnhp\\_Nancy%20Tuana.pdf](http://www.pdcnet.org/pdf/tnhp_Nancy%20Tuana.pdf)> y *Woman and the History of Philosophy*. New York, Paragon Press, 1992. Ch. WITT, «Feminist History of Philosophy», in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Standord, Center for the Study of Language and Information, 2000, available from <<http://plato.stanford.edu/archives/win2000/entries/feminism-femhist>>.

<sup>2</sup> Ch. WITT, *ibidem*.

<sup>3</sup> M.E. WAITHE (ed.), *op. cit.*, p. x.

<sup>4</sup> The paper written by art historian Linda Nochlin in 1973 «Why have there been no great women artists?» (L. NOCHLIN, «Why have there been no great women artists?», en T.B. HESS y E.C. BAKER (eds.), *Art and Sexual Politics: Women's Liberation, Women Artists, and Art History*, New York, Macmillan, 1973, pp. 1-39) was followed in philosophy by the paper written by Gerta Lerner *Why Have There Been So Few Women Philosophers?* (see G. LERNER, «Why have there been so few women philosophers?», in C.T. TOUGAS & S. EBENRECK (eds.), *Presenting Women Philosophers*, Philadelphia, Temple University Press, 2000, pp. 5-14). Many authors claim that in philosophy the feminist reflection began later and the process of inclusion of women still did not reach the level of other disciplines, for example art [see L.L. McALISTER, «Some remarks on exploring the history of women in philosophy». *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy. Special Issue on the History of Women in Philosophy*, vol. 4, núm. 1 (1989), pp. 1-5]. The systematic reflection in this field started in 1981 with the project of M.E. Waithe, *A History of Women Philosophers* (first volume was published in 1987; see M.E. WAITHE (ed.), *A History of Women Philosophers*, volume I, 1987, volume II, 1989, volume III, 1991, volume IV, 1995, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers), followed by a special issue of Canadian feminist journal *Resources for Feminist Research* from 1987 [*Resources for Feminist Research. A Special Issue*, vol. 16, n. 1 (1987), LexisNexis Academic] and American philosophical feminist journal *Hypatia* from 1989, *op. cit.*

<sup>5</sup> So far, 29 books were published. More about the particular volumes in [www.psupress.org/books/series/book\\_SeriesReReading.html](http://www.psupress.org/books/series/book_SeriesReReading.html).



Recently, we can notice some women being included into the history of philosophy (most frequently Mary Wollstonecraft, Simone deBeauvoir, and Hannah Arendt), a process initiated by feminist research, especially in the USA and Great Britain. In West European countries and in the US, new university courses about female philosophers have been offered at several universities.

However, as documented by O'Neill<sup>6</sup>, an omission of women philosophers from historical surveys was not always the case: in the seventeenth century, women were often included in history of philosophy books, for example in *The History of Philosophy* by Thomas Stanley<sup>7</sup>, popular and widely read by his contemporaries. It is also not by a chance that a book written by G. Menage dealing with women philosophers of Antiquity was published at that time<sup>8</sup>. According to O'Neill, the situation began to change during the eighteenth and nineteenth centuries; and by the twentieth century, women philosophers were erased from the history of philosophy entirely. O'Neill indicates several causes of this phenomenon, such as the process of making philosophy a profession and purification of philosophical discourse, the omission of those conceptions which did not «win» in the course of time, and, especially, the attempt to keep male control of the production of ideas after the French Revolution, which brought new ideas about common human nature and natural human rights for liberty and equity.

Thus, the first task of feminist historians of philosophy was to re-discover forgotten women-philosophers, and to enhance our knowledge by finding other philosophizing women. As Conley<sup>9</sup> suggests, in order to find important women philosophers from the past, we should stop to look for them in the places restricted to women at their lifetime —universities, scientific academies, seminars— and to explore the «feminine» sites —salons, convents— to find different philosophical genres, problems and their solutions there. Tuana claims<sup>10</sup> that this kind of approach can challenge our contemporary notion of the nature and genre of philosophical discourse: for example, is the genre of the philosophical treatise the only appropriate one? Or is a university or academy the only appropriate place for producing philosophy? These questions can even lead to more fundamental ones: What are the criteria for being included in the history of philosophy, and/or to the philosophical canon? What values are hidden behind those criteria? What are the practical consequences of their usage? Who established them? Are they eternal, or changing throughout history? Who shapes historical memory and how is it passed on to

---

<sup>6</sup> E. O'NEILL, «Disappearing ink: Early modern women philosophers and their fate in history», en J.KOURANY, *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 17-62.

<sup>7</sup> T. STANLEY, *A History of Philosophy*. 3 vols., London, 1701 (1<sup>st</sup> ed. 1687).

<sup>8</sup> G. MENAGE, *The History of Women Philosophers*. New York, University Press of America, 1984 (1<sup>st</sup> ed. 1690).

<sup>9</sup> J.J. CONLEY, *The Suspicion of Virtue. Women Philosophers in Neoclassical France*. Ithaca, Cornell University Press, 2003.

<sup>10</sup> N. TUANA, *op. cit.*



students to be learnt at schools? These questions are beyond the reach of this article; however, simply asking them can help us to think anew about the legitimacy of the «classical» philosophical canon, its seeming stability and unquestioned acceptance.

It is time now to challenge the title of this section: though there are allegedly no women in the history of philosophy, research shows that this is not the case. In the next section, we will provide evidence to support this statement. We can even recall the words of Umberto Eco, who wrote the following: «An old philosophical prudence says that men adhere to a metaphysical way of thinking and women are interested in practical problems». However, he challenges this «sapience» and concludes: «I went through at least three modern philosophical encyclopedias and except for Hypatia, I did not find any further names. Not for the reason that women cannot philosophize. For the reason that male philosophers forgot them after they stole their ideas»<sup>11</sup>.

## 1. FEMINIST CRITIQUE OF THE PHILOSOPHICAL CANON

During the development of the feminist critique of the history of philosophy, several conceptions appeared. Cynthia Freeland distinguishes two types of feminist critique of the philosophical canon:

- 1) Moderate revision («add women and stir»), whose aim is to find female philosophers from the past and add them to the canon.
- 2) Radical revision («down with the patriarchy»), which criticizes the norms and values on which the very canon is based, and researches what the omission of female philosophers (or their misplacement) can tell us about the values of philosophy itself<sup>12</sup>.

Charlotte Witt sums up the main aims of the feminist approach toward the history of philosophy<sup>13</sup>:

- 1) To focus on the discovery of female philosophers from the past and their introduction or reintroduction into the history of philosophy.
- 2) To analyze the sexism of philosophers: a) their explicit misogynist statements; b) gender associations of their basic philosophical notions (form-father, matter-mother in Aristotle, *et caetera*); c) the whole philosophical canon and its claims to rationality and objectivity as masculine.
- 3) To search for conceptions in the history of philosophy which can be used in feminist philosophy, or interpreted as congenial with its goals.

---

<sup>11</sup> U. ECO, «Aké sú špecifické talenty žien». *SME*, 21. 2. 2004, príloha Fórum.

<sup>12</sup> C. FREELAND, *op. cit.*

<sup>13</sup> Ch. WITT, *op. cit.*

According to Witt, the aim of all three approaches is to gain support for feminist thinking by revealing the ways in which women were prevented from philosophizing and/or silenced if they chose to work in this field, and thus to defend its existence by pointing to the predecessors of feminism, and to problems which did not simply appear with feminism but have a long history behind them.

Another philosopher, Cornelia Klinger, divides the development of feminist philosophers' confrontation with the «traditional» philosophy into four stages:

- 1) Discovering and making visible the open hate to women in the philosophical tradition, that is, misogyny and sexism in its many representatives. The list of philosophers from the past who supported this kind of argument would be long, including such famous figures as Aristotle, Rousseau, Kant and Hegel.
- 2) Concentration on what is making silent in the philosophy, and uncovering the fact that behind the claim of universality of philosophy there is hidden androcentrism, that is one-sided and non-reflected masculine orientation in asking questions, approaches to and interpretations of human beings and the world.
- 3) Searching for feminine principle in opposition to the masculine one, that is, looking for specificity of women's thinking, writing and philosophizing. Critique of dualistic nature of Western philosophy thinking, applied to the gender problems themselves: critique of sex/gender, nature/culture, personal/public, femaleness/maleness, leading to the idea of their social, cultural, and symbolic constructions<sup>14</sup>.

Similarly, Nancy Tuana<sup>15</sup> stresses that it is necessary to reflect principles, values and goals we implicitly use when teaching philosophy. Feminist work concentrates, according to that author, on two main problems in the realm of the history of philosophy. Thus, she:

- 1) Examines why in that canon there are women missing and documents their existence in the past.
- 2) Uncovers the ways in which symbolic philosophical imagination is connected with the categories of feminine/masculine.

Nancy Tuana claims that feminist critique enriches the reflection of the philosophical canon by many further impulses and opens a much wider range of problems: for example, what counts as an appropriate philosophical discourse and an adequate genre of philosophizing, and the question of the sense of philosophical considerations and of teaching the history of philosophy.

---

<sup>14</sup> C. KLINGER, «Dva kroky vpřed, jeden vzad – a štvrtý ponad ne». *Aspekt*, vol. 1 (1998), pp. 4-9.

<sup>15</sup> N. TUANA, *op. cit.*



According to Lloyd<sup>16</sup>, in recent years, after a period of «fighting» with the philosophical tradition, seen as an enemy, many feminists adopt a different strategy: they look for «cooperation» with the «great philosophers» searching for the inspiration in their thoughts. In this case, the variety of feminist interpretations of past philosophers multiplies and we even encounter contradicting interpretations of the same philosopher.

Feminism, of course, is not the only stream of philosophy challenging the construction of the historical memory and the aim of philosophy. Hermeneutics and pragmatism, for example, also argue that there is no «objective» reconstruction of the history of philosophy. According to hermeneutics, the reconstruction is necessarily dependent on the questions we ask regarding our past, the questions that arise from our own situation, interests and values. Gadamer defines history as the fusion of the horizon of the past and the horizon of present. According to pragmatism, philosophy begins in life and its history continues through our dialogue with life. When accepting these ideas, the question of «who» and «why» is writing about the past gains much more importance. There are a few important works asking the questions about the relation of history and philosophy in general<sup>17</sup> and about the construction of the philosophical canon in particular<sup>18</sup>. However, it seems that feminist reflection brings about the most radical challenges to the tradition of teaching history of philosophy.

So far, feminist research has produced a wide range of literature which includes historical surveys<sup>19</sup>, the works concentrating on the women-philosophers of the 17<sup>th</sup> century<sup>20</sup>, or including a selection of women from different historical periods<sup>21</sup>. New editions of the original works written by women-philosophers of the past were prepared and published together with monographs about them<sup>22</sup>. An-

<sup>16</sup>G. LLOYD (ed.), *Feminism and History of Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

<sup>17</sup> For example, R. RORTY, J.B. SCHNEEDWIND & Q. SKINNER (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

<sup>18</sup> B. KUKLICK, «Seven thinkers and how they grew: Descartes, Spinoza, Leibnitz, Locke, Berkeley, Hume, Kant», *ibidem*, pp. 125-139.

<sup>19</sup> Besides the four volumes of Waithe, see also M. WARNOCK (ed.), *Women Philosophers*. London, Orion, 1996; L.L. McALISTER (ed.), *op. cit.* 1996; T.B. DYKEMAN (ed.), *op. cit.*

<sup>20</sup> For example, M. ATHERTON (ed.), *Women Philosophers of the Early Modern Period*. Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1994; J. BROAD, *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002; J.J. CONLEY, *op. cit.*

<sup>21</sup> For example, A. NYE, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*. London, Routledge, 1988. C.V. GARDNER, *op. cit.*

<sup>22</sup> For example M.H. ILSHEY, *A Daughter of the Renaissance: Marie le Jars de Gournay, Her Life and Works*. The Hague, Mouton, 1963. A.P. ROBSON & J.M. ROBSON (eds.), *Sexual Equality: Writings by John Stuart Mill, Harriet Taylor Mill and Helen Taylor*. Toronto, University of Toronto Press, 1994. M. DZIELSKA, *Hypatia of Alexandria*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1995. Ch. ZWARG, *Feminist Conversations: Fuller, Emerson, and the Play of Reading*. Ithaca, Cornell University Press, 1995. A. NYE, *The Princess and the Philosopher: Letters of Elizabeth of the Palatine to Rene Descartes*. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1999. M. SIMONS, *Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1999. S. HUTTON, *Anne Conway: A Woman Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

thologies of papers reflecting the conception of women-philosophers appeared<sup>23</sup>. The authors also focused on the views of canonical men-philosophers on woman<sup>24</sup> considered either literary (as the views on real women) or as metaphors<sup>25</sup>. Feminist authors have also shown that these women were not only the pupils of their male teachers, but in some cases they were the silenced authors of the main ideas of the famous male philosophers, as for example, Anne Conway and her influence on Leibnitz's concept of the monad<sup>26</sup>, Harriet Taylor's influence on J. Stuart Mill<sup>27</sup> and Simone de Beauvoir's influence on Jean-Paul Sartre<sup>28</sup>. The contribution of the feminist research to the history of philosophy can be summed up as follows: feminist research helps to explain the relationship of women and philosophy by:

- 1) Analyses of the historical context of how social and cultural environment created obstacles preventing women from entering the area of philosophy.
- 2) Analyses of the ideological and symbolic description of the nature of woman which created an obstacle to their identification with philosophical activity (the «arguments» concerning women's inferiority in terms of rational capacity, brought about by male philosophers themselves).
- 3) A challenge to the traditional image of philosophy as a universal rational discourse, «equipped» with a set of major problems, located in special places and expressed in an appropriate genre.

However, we can indicate some strategies used in the history of philosophy textbooks, which help to keep philosophizing women out of the historical memory.

---

<sup>23</sup> For example, C.T. TOUGAS & S. EBENRECK (eds.), *op. cit.*; L. ALANEN & Ch. WITT (eds.), *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 2004.

<sup>24</sup> For example N. TUANA, *The Less Noble Sex. Scientific, Religious, and Philosophical Conceptions of Woman's Nature*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1993; R. AGONITO (ed.), *History of Ideas on Woman: A Source Book*. New York, G.P. Putnam's Sons, 1997; S. BORDO, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. New York, State University of New York Press, 1987; L. ANTONY & Ch. WITT (eds.), *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder, Westview Press, 1993.

<sup>25</sup> For example, M. LE DOEUFF: «Women and Philosophy». *Radical Philosophy*, vol. 17 (1977), pp. 2-11; *Hipparchia's Choice. An Essay Concerning Women, Philosophy, Etc.* Oxford & Cambridge, Blackwell, 1991; *The Philosophical Imaginary*. London, The Athlone Press, 1989, & *The Sex of Knowing*. New York & London, Routledge, 2003. G. LLOYD (ed.), *op. cit.*, 2002; «Maleness, metaphor, and the 'Crisis' of Reason», in D.T. MEYERS (ed.), *Feminist Social Thought: A Reader*, New York y Londres, Routledge, 1997, pp. 287- 301; *The Man of Reason. «Male» and «Female» in Western Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984. E.F. KITTAY, «Woman as metaphor», in D.T. MEYERS (ed.), *op. cit.*, pp. 265-285.

<sup>26</sup> For example, L.L. MCALISTER (ed.), *op. cit.*, 1996. C. MERCHANT, «The vitalism of Anne Conway: Its impact on Leibniz's concept of the monad». *Journal of the History of Philosophy*, vol 27, n. 3 (1979), pp. 255-270.

<sup>27</sup> For example M. Le DOEUFF, *op. cit.*, 2003; G. LLOYD (ed.), *op. cit.*, 2002.

<sup>28</sup> For example E. FULLBROOK & K. FULLBROOK, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. Nueva York, Basic Books, 1994. M.A. SIMONS, *op. cit.*



In the next section, we shall present a typology of these strategies derived from the analysis of textbooks used by students of philosophy in the Czech Republic.

## 2. FIVE STRATEGIES OF DISLOCATION OF WOMEN FROM PHILOSOPHY

We explored several histories of philosophy textbooks and surveys available in the Czech language. Based on exploration of this body of material, we identify five strategies of marginalization of women philosophers used by the authors of the history of philosophy books. All analyzed books were published after 1990, when feminist critical reflections of the philosophical canon and literature about female philosophers of the past had already been available and when feminist philosophy had already established itself as a relevant field of philosophy.

Before we start to exemplify these strategies, we need to say that at Czech universities, according to syllabi of history of philosophy courses and questions for final examinations (available on the websites of Czech universities in October 2005), there are still no female philosophers included in the philosophical canon taught at the Czech Universities. The basic framework of the philosophical canon includes the following male authors: Socrates, Plato, Aristotle, St. Augustine, St Thomas Aquinas, F. Bacon, R. Descartes, J. Locke, D. Hume, J.J. Rousseau, I. Kant, G.F.W. Hegel, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, A. Comte, K. Marx, W. James, M. Heidegger and L. Wittgenstein. However, the courses vary in accordance with the level of the course and/or the program, and in accordance with the specialization of the philosophy department and particular teacher. What is more important is the fact that women appear neither in the very specialized courses nor in the courses where their inclusion would be appropriate (postmodernism, philosophy and film, *et caetera*). From the material on the web, it also seems that teachers of the history of philosophy do not explain the views of particular philosophers on gender issues to their students.

The first strategy can be exemplified by the book entitled *Philosophy for Everyone*, written by Richard H. Popkin and Avrum Stroll<sup>29</sup>. According to the authors' words, they aimed to popularize philosophy to a «non-philosophy audience», but as they admitted the book ultimately «served as textbook for many universities throughout the world». The authors are proud to have received «a large number of letters from students, graduates and teachers, who informed them that this work was the best and the easiest introduction into philosophy... ever to be found». The authors' goal is «to explain fundamental philosophical problems» and to «deal with the new forms in which these problems appear at the end of the twentieth century». When they ask questions such as «What is a philosopher?» and «Who is a philosopher?» calling this figure «he», we can understand *he* as a gender neutral

---

<sup>29</sup> R. POPKIN y A. STROLL, *Filozofie pro každého*. Praga, Ivo Železný, 2000.

term, but the following body of the text documents that the authors meant «he» as male gender identification: we will not find any female philosopher in the text (there is only the name of Patricia Churchland mentioned in the connection with neuro-philosophy without any more information offered). Another example of this category is the textbook *Philosophy (main problems)*<sup>30</sup>, prepared for Czech university students by the Czech author, university teacher himself, Ivan Blecha. We shall find neither any woman-philosopher nor any problem connected with the category of gender there. In his *Philosophy Reader*<sup>31</sup>, each text of the «great» philosopher is accompanied by the texts of his critics to supply the students with material for discussion. However, he does not include any feminist reflection of the authors and themes criticized by feminists (he includes only one text written by a woman: Sherry Turkley's *Identity in Internet*). Thus, we can call the first strategy *an ignorance of women philosophers and the philosophical relevance of gender*.

The second strategy can be found in the book by Roland Simon-Schaefer: *A Little Philosophy for Berenika. An Easy and Interesting Introduction to Knowledge about Our World, not Only for Young People*<sup>32</sup>. Here, we analyze not only the text, but also a more sophisticated means of conveying the message. On the cover of the book there is a photograph of a pretty young woman, her face made-up, her head covered by a straw hat, holding a flower up to her nose to smell, with a slightly flirtatious expression in her eyes. However, in the introduction we learn that the author wrote this book for his twelve-year old daughter. The message transmitted by the cover and the title is that of a well-known stereotype: the teacher (one who knows) is a man, and he is imparting his knowledge «presented in such a way that even a child could understand it» to a woman-child (or child-woman?). However, he would pass on to her only «a little» of knowledge because she will probably not be able to understand the «whole» philosophy. Moreover, in the contents of the book, there is no female philosopher mentioned, illustrating the fact that the father-philosopher is not really interested in his daughter's ability to philosophize (since knowing «a little» philosophy would hardly suffice) and her self-image and self-identification with philosophical enterprise. Thus, the second strategy uses *an identification of woman with child* (or someone who is to be taught, but a little)<sup>33</sup>.

As a representation of the third strategy we can look at one of the basic textbooks for philosophy students learning the history of philosophy at Czech universities (it is documented by syllabi, where it is included in the corpus of compulsory study literature): *A Short History of Philosophy* by Hans Joachim Störig. This book was published in the Czech Republic many times; we analyze its seventh en-

---

<sup>30</sup> I. BLECH, *Filozofie (základní problémy)*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 1994.

<sup>31</sup> I. BLECHA, *Filozofická čítanka*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 2000.

<sup>32</sup> R. SIMON-SCHAEFER, *Trocha filozofie pro Bereniku*. Praga, Ivo Železný, 2000.

<sup>33</sup> This strategy resembles that of J.J. Rousseau who advised the teacher of Sophia to teach her something—but not abstract notions and nothing in deep and thoroughly, as her limited knowledge should only enable her to be the interested listener to her future husband. (see J.J. ROUSSEAU, *Emile, or on Education*. Trans. Allan Bloom. New York, Basic Books, 1979).





hanced edition<sup>34</sup>. We found that there is no female philosopher included in the canon—that is, among the authors to whom the particular chapters of the book are devoted. However, in the body of the text, there are several women mentioned. Thus, we examined the ways female philosophers are described. For example, the only thing we learn about Hannah Arendt is the fact that she was «the pupil of Heidegger, whom she remembered throughout her whole life with gratitude». The fact that Hannah Arendt was an independent thinker and the author of an important and admirable body of not only political, but also philosophical work, as represented in the three volumes of *The Human Condition*, and three volumes of the unfinished *The Life of Mind*, is concealed. A similar fate is reserved for Elisabeth of Bohemia: we learn from Störig's book that Descartes «wrote his books for her», but we do not learn that Elisabeth was a philosopher herself, who discussed with Descartes his philosophical concept of the body and the soul and indeed challenged it. We also find the relationship between Abelard and Heloise as greatly misrepresented: Störig informs us that Heloise was «beautiful and smart», that Abelard loved her and that he was able to get into her uncle's house as her «home tutor». But we do

<sup>34</sup> H.J. STÖRIG, *Malé dějiny filozofie*. 7. rozšířené vydání. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství, 2003.



not learn that Heloise received the kind of education that was uncommon even for men at that time, that she attended Abelard's lectures at the university where they met and fell in love, that she loved Abelard as much as he loved her, if not more, because she was generous enough to sacrifice herself so that he did not lose his fame as a teacher, that she knew Hebrew and Greek, while Abelard did not, and, finally, that she was an equal partner in the philosophical debates that she and Abelard held in their letters<sup>35</sup>. In the Störig text, there are three other women, but they are only referred to in passing: Hedwig Conrad-Martius as the one who «accepted Husserl's impulses» (while Sartre and Heidegger opposed to them); Ruth Harris as the first to criticize the mass industrial production of animals; and Patricia Churchland as neuro-philosopher. It is interesting to see that the Czech editors were probably aware of the omission of women philosophers because they included the books of Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Simone Weil, and Mary Wollstonecraft, in the list of books available in Czech translations, added at the end, though there is no information about them in Störig's text. Thus, the third strategy presents *women-philosophers as admirers (Hannah Arendt), muses (Elisabeth) or lovers (Heloise)*.

Arno Anzenbacher's *Introduction to Philosophy* can represent an example of the fourth strategy. The book was published twice in the Czech Republic, in 1990 and in 2004<sup>36</sup>. The second edition is an enriched and re-worked version of the first edition, so we were curious as to the differences between them from the perspective of our research. In the first edition, the only woman mentioned is the theologian Stöll. In the second, Arno Anzenbacher considers the emergence of feminist philosophy, and devotes a special, closing sub-chapter to it (included in the chapter «Human Being») under the title «Excursus: Feminist Philosophy». The text is three pages long, and is derived from Herta Nagl-Docekal's book *Feminist Philosophy*<sup>37</sup>. However, the authors mentioned in the chapter (L. Irigaray, J. Kristeva, H. Cixous, List) are not included in the name index. To sum up: A. Anzenbacher includes women philosophers, but in their presentation he entirely relies on a book written by someone else (a woman) and by placing the sub-chapter «Excursus» (named as «Appendix») independently from the chapter «Human Being», he separates the problems of human beings from that of gender. Feminist philosophy resembles an appendix, which is simply added, and not included in the body of the text. This strategy moves *feminist philosophy to a special section, separated from the main body of philosophical problems, considered as an addition*.

We were curious to see if there would be any change if the author was a woman, as is the case with Maria Fürst's *Philosophy*, approved as a textbook for secondary schools by the Czech Ministry of Education<sup>38</sup>. Although M. Fürst men-

---

<sup>35</sup> P. ABELARD and HELOISE, *The Letters of Abelard and Heloise*. M. CLANCHY (ed.), New York, Penguin, 1974.

<sup>36</sup> A. ANZENBACHER. *Úvod do filozofie*. Praga, Portál, 2004 (1<sup>st</sup> ed. 1990).

<sup>37</sup> H. NAGL-DOCEKAL, *Feminist Philosophy*. Boulder, Westview, 2004.

<sup>38</sup> M. FÜRST, *Filozofie*. Prague, Fortuna, 1994.





tions that the original meaning of the word *philosopher* was «a man, who knows many things» (and she uses the masculine gender for philosophers throughout the text), we can see that there is a small change: she includes Simone de Beauvoir among the existentialists, and moreover, she does not describe her as Sartre's «pupil» or «partner» (as de Beauvoir is notoriously described), but as his collaborator, whose own intellectual endeavors were not concentrated on this man only. On the other hand, Maria Fürst includes a photograph of Sartre and de Beauvoir together, and this photograph is again marked by gender stereotype: Sartre is placed in the foreground, and captured at a moment when he is probably speaking. Simone de Beauvoir is captured standing behind him, looking at Sartre, holding a flower in her hand. The approach of Maria Fürst is marked by ambiguity: she includes Simone de Beauvoir and explicitly describes her as an independent thinker, but she also proves not to be sensitive enough to other means of transferring the message: the picture. This strategy *accepts woman-philosopher, but stresses (implicitly) the fact of the gender of the author* by ascribing her traits traditionally understood as feminine (as «the Other» —in the background, passive, emotional).

These strategies were discovered by analyzing material used at Czech universities, but they can be seen as representative of a wider Euro-American context, as all mentioned books (with the exception of Ivan Blecha's) were translated into the Czech language from English and German (their authors are American, German, and Austrian philosophers)<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> It would be interesting to analyse the factors that led to the selection of these books to be translated into the Czech language. However, this aspect is beyond the possibility of the examination.

### 3. WHY GENDERING THE HISTORY OF PHILOSOPHY?

However, as soon as the canon is questioned on the basis that it does not include any female figures, or criticized for exclusion and marginalizing women philosophers, we are faced with a problem that needs to be solved first: why should women be included? Just because they were/are women? Or because they were/are «the great» thinkers, participating in the development of history of philosophy (but forgotten because of their sex)? Or because they addressed different philosophical problems than their male counterparts? The answers to these questions depend on many other answers to other questions: What is the nature of philosophy? What is the aim of preserving the past? How do we view the nature of gender differences (if at all)? What do we use as criteria of philosophical «greatness»? , et cetera. The answers to these questions vary even among feminist philosophers themselves. We identified at least four reasons for inclusion of women mentioned by feminist philosophers. Inclusion of women is needed because:

- 1) It helps to provide our students with a more appropriate and «true» picture of the history of philosophy and the development of philosophical questions<sup>40</sup>.
- 2) The philosophy created by women, especially moral philosophy, sets up problems which the «traditional» masculinist philosophy is not able to identify, as well as it offers some solutions which can change our contemporary philosophical standpoint<sup>41</sup>.
- 3) It helps to understand what the traditional canon excludes and silences<sup>42</sup>.
- 4) It helps to question the traditional understanding of philosophy with the possibility of enriching the dominant model of philosophy<sup>43</sup>.

However, to ask these questions is the first and a big step toward a reflection on our own philosophical endeavor. Not many historians of philosophy have been able to reach this stage: we can look at many histories of philosophy to document the idea that they take the philosophical canon of «Great» men for granted<sup>44</sup>.

Each of the reasons given above has some questionable aspect. The important issue is to distinguish between women-philosophers and the predecessors of feminist philosophy. This distinction is a hard issue, as there are many standpoints within feminist philosophy itself. The fact that a philosopher was or is of the female sex cannot serve as the main criterion. The problems philosophers focus on are of

---

<sup>40</sup> T.B. DYKEMAN (ed.), *op. cit.*

<sup>41</sup> C.V. GARDNER, *op. cit.*

<sup>42</sup> S. BORDO, *op. cit.*

<sup>43</sup> N. TUANA, *op. cit.*, 1992.

<sup>44</sup> K. JASPERS, *The Great Philosophers*. 4 vols., New York, Harcourt Brace and Company, 1962-1995. B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*. London, Routledge, 2004 (1<sup>st</sup> ed. 1946).

greater importance: if problems concern gender issues, and if the point of view is based on «women's experience» (in the sense of having an inferior status). The notion of «women's experience» is a tricky one. We agree with Tuana<sup>45</sup> stating that the women philosophers sometimes addressed different philosophical issues, offered different solutions and used different genres than traditional male figures of their time sometimes depending on different women's experience; but only in the sense that our experience and social position influence our selection of the themes, views and ideas, and not in the essential sense of some «natural» or biological gender difference. This strategy, recurring frequently in the course of history, consists of taking seemingly «neutral biological data» or «empirical research» to account for the social dominance of one gender (male) over the other (female), while being unaware of the fact that there is no neutral biological data and that empirical research can prove only that there are differences between the genders, which developed due to different historical, social and cultural conditions (as explained already by J.S. Mill in his *The Subjection of Women* from 1869)<sup>46</sup>. This view enables the possible existence of male feminists (and connects feminism with the problems of race, ethnicity and class). If an author defends the equality of the genders or their differences, or if his/her conception advocates essentialism or constructivism, then this is of lesser importance. Among the predecessors and/or allies of feminist philosophy we can thus include not only men defending the equality of the genders<sup>47</sup>, but also those who explored the limits of rationality and the self-sufficiency of philosophy, and who revealed how words bear the weight of the body and how truth is connected with power (Hume, Nietzsche, Dewey, etc.). Through the interaction of all these criteria, the mosaic of feminist philosophical conceptions is created, multiplied by the fact that feminists share their philosophical categories with different streams of philosophy. Just as in many other areas of thought, a philosopher starts from a previously established framework of concepts, which he or she appropriates (and sometimes overcomes). This is valid for all thinkers; however, it is more often the case that a feminist philosopher is given a label derived from a male predecessor (Freudian, Lacanian, Winnicottian, Marxist, etc.) without revealing to the reader how the particular author changed the nature of her original source by using gender optics, which can produce quite a radical change of framework<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> N. TUANA, *op. cit.*, 1992.

<sup>46</sup> J.S. MILL, *On Subjection of Women*. New York, Elitron Classic Series, 2006 (1<sup>st</sup> ed. 1869).

<sup>47</sup> F. POUILLAIN DE LA BARRE, *The Equality of the Two Sexes*. Lewison, Lampeter & Queenston, Edwin Mellen Press, 1989 (1<sup>st</sup> ed. 1673); J.S. MILL, *op. cit.*

<sup>48</sup> It is significant that even in the book dealing with feminist thinkers, we quite often find this practice of labeling (see P. BARŠA, *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*. Praga, Sociologické nakladatelství, 2003). This Czech author, the only one who wrote a book about feminist philosophy in Czech language, also often uses the strategy of writing about women-philosophers as pupils, students or followers of some man-philosopher.

It seems that although feminist philosophers have been successful in removing many of the «blind spots» in the history of philosophy, challenging many biases against women, and even in addressing some of the «internal» problems concerned with the inclusion of women in the history of philosophy, much more remains to be done. The very existence of the label «feminist philosophy» in this situation, when its counter-weight «masculinist philosophy» does not exist, shows that something is still not right and equal in this field. This label indicates that a woman is still somehow specific, and different from a man, who serves as a «neutral» norm of humanity.

#### 4. CONCLUSIONS

Before we conclude, we need to acknowledge that the material chosen for our research is far from exhaustive. Nevertheless, we consider that our findings represent the current situation in the field adequately. Five strategies look very plainly when stated theoretically but the situation changes radically when they are observed at work. Only then the importance of their addressing and dismantling can be fully comprehended. Concerning the philosophical canon taught at the departments of Philosophy at Czech universities, there is very little to indicate even a «moderate revision» in the Freeland sense: no women are being «added» to the philosophical canon<sup>49</sup>. This demonstrates that in the Czech Republic, the feminist reflection of the history of philosophy is in its beginnings, though feminism is now attracting increasing numbers of professionals from «classical» departments.

On the other hand, feminist philosophy is offered within two Gender Studies programs at Czech universities (Brno and Prague). As Doeuff claims, the necessary condition of knowledge is mutual recognition, understanding, balance, parity and dialogue of equals. In order to reach a mutual recognition and understanding between feminist philosophy and «classical» philosophy and to start a dialogue of equals with the potential of re-working the way the history of philosophy (and philosophy itself) is taught, it would be necessary to overcome the recent separation of feminist and «classical» philosophy. We consider this article to be a potential stimulus for a discussion of the problems in question with the aim of making philosophy a «home» for both women and men.

---

<sup>49</sup> The author of this paper offered in the academic years of 2006/2007 and 2007/2008 a course *Gender and Philosophy* for Master level of philosophy students of the Department of Philosophy, Faculty of Arts, Ostrava University, Czech Republic dealing with the views of canonical philosophers on woman. In the academic year 2007/2008, she conducted for the first time a course *Women-Philosophers in European History* aimed also at philosophy students, and she prepared a textbook for them (see Z. KALNICKÁ, *Filozofky v dějinách evropské filozofie*. Ostrava, Filozofická fakulta, 2007).



# FEMINISMO, ILUSTRACIÓN Y BIENES COMUNES

David Hernández Castro\*

## RESUMEN

En la literatura filosófica del siglo XVIII la dialéctica de la Ilustración se escribe bajo el subtexto de género de la dominación patriarcal, apareciendo como dos dimensiones de un mismo proceso que identificaba las relaciones de dominación de la naturaleza con las relaciones de dominación de género. El ensayo trata de mostrar, a partir de la lectura de Locke y de los avances en la investigación de la opinión popular, los vínculos entre la dialéctica de la razón patriarcal y la desarticulación de los bienes comunales, para concluir con una exposición de los planteamientos ecofeministas que la crítica a esta relación está produciendo.

**PALABRAS CLAVE:** Dialéctica de la Ilustración, razón patriarcal, Locke, bienes comunales, ecofeminismo.

## ABSTRACT

«Feminism, Enlightenment and common goods». In the philosophical literature of the eighteenth century the Enlightenment dialectic is written under the gender subtext of the patriarchal domination, appearing as two dimensions of the same process, which identified the domination relations in nature with domination relations in gender. This essay tries to show, from the reading of Locke's extracts and recent research regarding the popular opinion, the links between the dialectics of the patriarchal reason and the disarticulation of the common property, to conclude with an account of ecofeminist approaches that the critique to this relation is producing.

**KEY WORDS:** Dialectic of Enlightenment, patriarchal reason, Locke, common property, ecofeminism.

## INTRODUCCIÓN

Mucho antes de las famosas jornadas de octubre de 1789, cuando el rumbo de la revolución fue decidido por la iniciativa de más de mil mujeres que decidieron marchar sobre Versalles para doblegar la voluntad del Rey a punta de pica, la presencia de las mujeres en los motines y levantamientos que se producían a lo largo y ancho del continente europeo era un hecho constante. El historiador Edward Palmer Thompson, refiriéndose a Inglaterra, afirma que «las iniciadoras de los motines



eran, con frecuencia, mujeres»<sup>1</sup>, dato que confirma la profesora Natalie Z. Davis al añadir que «un porcentaje significativo de los amotinados contra los monopolios de tierras y a favor de los derechos comunales eran mujeres»<sup>2</sup>. Esta última circunstancia, que vincula las resistencias contra la desarticulación del comunal con la intervención activa de las mujeres, constituye un punto de referencia que la filósofa, científica y activista social Vandana Shiva convertirá en uno de los puntales primordiales de su conceptualización del «principio femenino» y su crítica al paradigma occidental de desarrollo<sup>3</sup>. Partiendo de casos como el de la pequeña aldea de Kangad, situada en un valle de la región hindú de Garhwal, donde las mujeres se organizaron para evitar la tala de un bosque del que la comunidad obtenía recursos fundamentales para su supervivencia<sup>4</sup>, Shiva establece una fundamentación histórica y cultural en la función social que cumple la mujer en la producción del sustento, un trabajo que siguiendo las tesis de Maria Mies definirá como «producción de vida»<sup>5</sup>, «una verdadera relación productiva con la naturaleza, porque<sup>6</sup> ‘la mujer no sólo recoge y consume lo que crece en la naturaleza sino que *hace crecer las cosas*’<sup>7</sup>. Esta interacción cooperativa y no alienante de la mujer con la naturaleza, con la suya propia y la del medio externo, está para nuestra autora en la base de una racionalidad ecológica alternativa a la racionalidad cartesiana que ha conducido a la dominación y explotación patriarcal de la mujer y la naturaleza. No obstante, el planteamiento de Shiva ha sido contestado desde la crítica a la ontologización que postula del *principio femenino*<sup>8</sup>, una posición que invierte pero no *subvierte* la condición de la mujer como principio ontológico en última instancia irreductible a la construcción social. Nuestra intención no es tanto abordar críticamente esta cuestión<sup>9</sup> como

---

\* David Hernández Castro es coautor del libro *Periodismo y Crimen*, publicado por la Editorial Hiru, así como de artículos y ensayos de contenido político, filosófico y social, en prensa periódica (*La Verdad*, *La Opinión de Murcia*) y revistas especializadas (*El Viejo Topo*, *Isegoría*, *La Economía de la Región de Murcia*, *Europa Agraria*). Ha cursado estudios de Periodismo y Filosofía. Para contactar con el autor: abejorrico@yahoo.es.

<sup>1</sup> E.P. THOMPSON, *Costumbres en común*. Barcelona, Editorial Crítica, 2000, p. 265.

<sup>2</sup> N.Z. DAVIS, *Un mundo al revés: las mujeres en el poder*, en J.S. AMELANG Y M. NASH (eds.): *Historia y Género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Valencia, Ed. Alfons El Magnànim, 1990, pp. 59-92, p. 85.

<sup>3</sup> V. SHIVA, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid, Horas y Horas, 1995.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 146-148.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>6</sup> La cita que sigue es de M. MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres, Zed Books, 1986, pp. 16-17 y 55.

<sup>7</sup> V. SHIVA, *op. cit.*, p. 83.

<sup>8</sup> D. GUTIÉRREZ, «Principio femenino y desarrollo. Un examen del aporte de Vandana Shiva a la crítica ecológica». *Theomai*, vol. 13 (2006), en <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO13/artgutierrez.htm> [ISSN 1515-6443, consulta 28-09-2010].

<sup>9</sup> Es necesario anotar que el pensamiento y las tesis de Vandana Shiva han evolucionado mucho desde esta primera obra, haciéndose más complejas y matizadas y acometiendo una muy fecunda interpretación de los bienes comunes de la naturaleza desde un enfoque ecofeminista y altermundialista. Nos centramos aquí en la exposición de *Abrazar la vida* por la gran influencia que

poner de relieve los vínculos entre la dialéctica de la razón patriarcal y la desarticulación de los bienes comunales, así como extrapolar los avances que se están produciendo en torno a la investigación de la opinión popular al análisis de la teoría crítica feminista del proceso de la Ilustración. No obstante, la índole de este ensayo no nos permite más que justificar la relevancia de ambos aspectos y sugerir unos puntos de aproximación que se podrían desarrollar más adelante.

## 1. LA ADSCRIPCIÓN ILUSTRADA DE LA MUJER A LA NATURALEZA

En un imaginativo y perspicaz tratamiento del concepto humeano de *contigüidad* como mecanismo de asociación de ideas, valiéndose de ciertas herramientas del psicoanálisis lacaniano, la profesora Celia Amorós pone al descubierto un subtexto de género en el rechazo que el filósofo escocés hace de esta relación en beneficio de las de semejanza y causalidad en el proceso de producción de la identidad personal que opera la memoria<sup>10</sup>. Muy resumidamente, la relación de contigüidad podría adscribirse desde un análisis estructural del lenguaje al eje de la *metonimia*, que Lacan vincula con el proceso freudiano de «desplazamiento»<sup>11</sup>; mientras que las relaciones de semejanza y causalidad caerían del lado de la *metáfora*, la «condensación» de Freud. En cuanto a la primera, tomaría su raíz del eje sintagmático que «determina el valor de un signo lingüístico por su relación diferencial con el que le antecede y el que le sigue»; y en cuanto a las segundas, el eje paradigmático, estarían referidas a una relación que se establece entre distintos signos que pueden cumplir la misma función pero de entre los que el hablante selecciona uno. El subtexto de género que se desprende del análisis viene dado porque «de acuerdo con esta concepción del orden simbólico, lo que se valora como el polo más específicamente cultural y, digamos, más noble de este orden, relacionado profundamente con la ley y el lenguaje —la Metáfora— aparece como masculino»<sup>12</sup>. El apellido del Padre ostentaría una función simbólica que introduciría el orden en la naturaleza, un orden genealógico masculino que impondría su dimensión metafórica sobre la mera sucesión metonímica de las mujeres. Todo esto se compadece con el vínculo de la relaciones de parentesco que Hume establece con las asociaciones de causalidad, y más adelante con la interdependencia de estas relaciones de parentesco con las de propiedad, en el sentido de que cuantas más generaciones hayan detentado la pro-

---

ha tenido esta obra en el debate sobre el feminismo de la diferencia. Si se desea profundizar en sus planteamientos posteriores se puede leer en castellano *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Barcelona, Icaria, 2001; *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona, Paidós, 2003; y *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona, Paidós, 2006.

<sup>10</sup> C. AMORÓS, «Feminismo e Ilustración». *Isegoría*, vol. 34 (2006), pp. 129-166.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 137





piEDAD de la misma tierra, de varón a varón y «sin estar nunca en manos de una mujer», mayor será el grado de *orgullo* y *vanidad* que vinculará a los descendientes con la posesión de sus antepasados.

Esta lectura de género que nos conduce de la mano del concepto de contigüidad desde el orden metafórico masculino hasta las relaciones de propiedad deja al descubierto la asociación metonímica en la razón patriarcal de las mujeres con la naturaleza, una naturaleza de la que ya desde Platón se presenta en relación con el concepto de *jora*, espacio, jerárquicamente subordinado al tiempo fecundante, *cronos*, y para el que sólo constituye el recipiente que alberga todas las cosas, carente de identidad e individuación<sup>13</sup>. Pero esta adscripción de la mujer a la naturaleza se puede pensar también al revés, porque la contemplación de la mujer como naturaleza se puede derivar de la proyección a las relaciones instrumentales de dominación de la naturaleza de las relaciones patriarcales de dominación de género. En realidad, la dialéctica de la Ilustración y la dominación patriarcal son diferentes dimensiones de un mismo proceso, para cuya legitimación siempre ha sido más conveniente proyectar sobre la mujer las relaciones del hombre con la naturaleza por la sencilla razón de que la naturaleza no puede alcanzar su autoconciencia contemplando sus propias relaciones de dominación reflejadas en las relaciones de dominación de género. Revestir a las mujeres de los atributos de la naturaleza puede incluso convertirse en un género de la lírica, pero mostrar que los hombres explotan la naturaleza como explotan a las mujeres puede resultar demasiado gráfico. Algo que tendremos ocasión de comprobar más adelante.

## 2. CONDICIÓN FEMENINA Y DESARTICULACIÓN DE LOS BIENES COMUNALES EN LOCKE

El *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*<sup>14</sup> de John Locke nos puede ofrecer una muestra ilustrativa de lo que supone esta inversión de la lectura de género tomando como punto de partida el análisis de su presentación de las relaciones de propiedad. En concreto, nos interesa el debate en torno a la desarticulación de los bienes comunales, los *enclosures*, o cerramientos, ya que hasta ahora nos parece que no se ha prestado el suficiente interés al subtexto de género que subyace a la defensa de los principios de la expropiación comunal por parte de los teóricos de la economía política burguesa.

El primer paso de Locke en el capítulo V que dedica a la propiedad es el de la exégesis bíblica: ¿qué quiere decir la «revelación» de Salmos 115.16 cuando se plantea que Dios «ha dado la tierra a los hijos de los hombres», o sea, a la humanidad en común? Es obvio, se responde más adelante, que aunque los frutos y las

---

<sup>13</sup> C. AMORÓS, «A la búsqueda del espacio perdido». *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 30 (1996), pp. 265-274.

<sup>14</sup> J. LOCKE, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires, Losada, 2002.

bestias pertenezcan a la humanidad en común, en tanto que son productos espontáneos de la naturaleza debe existir necesariamente algún medio para apropiarse de ellos, y este medio es la «labor» del cuerpo de «cada hombre» y el «trabajo» de sus manos<sup>15</sup>, que son propiedades consustanciales de la persona y que tienen la virtud, el derecho, de convertir en propiedad cualquier cosa que saquen, modificándola por su actividad, del estado en que la naturaleza la ha producido y dejado.

Al haberla sacado del estado común en que la naturaleza la había puesto, por medio de su labor le ha añadido algo que excluye el derecho común de los otros hombres. Por ser este «trabajo» propiedad incuestionable del trabajador, ningún hombre excepto él tiene derecho a lo que una vez se le agregó a la cosa, al menos cuando queden bienes comunales suficientes, y de tan buena calidad, para los demás<sup>16</sup>.

No hace falta rascar mucho para penetrar en la doble lectura del texto. En realidad, el fragmento podría haber caído perfectamente dentro del capítulo VII donde se abordan las relaciones conyugales, si no fuera por las limitaciones que al hablar de la apropiación sexual de las mujeres exige el buen gusto burgués. No obstante, el hecho de que Locke se comprometiera con ciertas afirmaciones aparentemente favorables a la autoridad compartida, el derecho al divorcio o la libertad que «en muchos casos» tiene la mujer ha llevado a algunos entusiastas a describirlo como un feminista embrionario. Nada más lejos de su intención, como ha demostrado la acertada y detallada exposición de Carol Pateman al poner de manifiesto que «la cuestión no es si un marido es un gobernante absoluto o no, sino si es un gobernante o no, y si siempre tiene un derecho (civil) limitado sobre su esposa y cómo lo alcanza»<sup>17</sup>. Las anteojeras patriarcales de Locke le impiden ver la contradicción que supone excluir a las mujeres de esa condición natural humana en la que todo el poder y la jurisdicción es recíproca, sin subordinación ni sujeción... entre los hombres. Pateman apunta muy oportunamente que lo que en verdad está defendiendo Locke es la subordinación de las esposas, una subordinación que justifica en el *Primer ensayo sobre el gobierno civil* basándose en que «generalmente las Leyes de la humanidad y las costumbres de las naciones así lo ordenan y existe un fundamento en la naturaleza, creo, para que ello sea de este modo»<sup>18</sup>. Este fundamento en la naturaleza que asegura que la voluntad del esposo y no la de la esposa prevalezca, continúa Pateman, es que el marido es «el más capaz y el más fuerte»<sup>19</sup>.

Otras estimaciones sobre el «feminismo» de Locke igualmente certeras pueden encontrarse en esta obra imprescindible de Carol Pateman<sup>20</sup>. Pero lo que noso-

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> C. PATEMAN, *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995, p. 75.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>19</sup> J. LOCKE, *op. cit.*, p. 60.

<sup>20</sup> También puede profundizarse en la significación del sexo y el matrimonio en las teorías políticas de Hobbes y Locke, y realizar una aproximación más completa a las bases patriarcales del

tros pretendemos mostrar aquí no es tanto la relación de identidad que se establece entre una determinada concepción de las mujeres y la visión ilustrada de la naturaleza, al menos del tipo de Ilustración que Locke y Hume representaban, sino mostrar cómo, una vez establecida esta relación de identidad, una lectura de género de los textos sobre la naturaleza puede servir para ilustrar ciertos aspectos del discurso sobre las mujeres que aparecen de forma mucho más velada cuando se trata de ellas explícitamente. La crítica interpretativa de Pateman desmenuza la argumentación que el autor desarrolla hasta acorralar y reducir el significado de lo que el texto dice, nosotros proponemos una hermenéutica de lo que a partir del texto se puede implicar para lo que el autor piensa pero no dice. Esta forma de aproximarnos es naturalmente subsidiaria de la anterior, y no tiene mayor pretensión, como se dijo, que la de *ilustrar* sus conclusiones de una forma más directa.

Siguiendo con el *Segundo ensayo*, Locke insiste en que «la naturaleza ha dejado bien establecidos los límites de la propiedad que dependen del trabajo humano y de lo que resulte conveniente para la vida»<sup>21</sup>. Ya hemos tratado de cómo el trabajo en su esfuerzo de apropiación añade a la naturaleza una propiedad que la excluye del derecho común, ahora se nos plantea establecer las condiciones de lo «que resulta conveniente para la vida». El sentido de esta nueva determinación tiene que ver con la apropiación privada de los recursos comunales, porque la «extensión de la tierra es de tan escaso valor sin el trabajo [...] que los habitantes se consideran deudores de quien, por su trabajo en tierras *descuidadas* y, en consecuencia, *yermas*, ha aumentado la provisión de maíz, de cosas que querían»<sup>22</sup> (las cursivas son nuestras). Nos encontramos aquí con la visión liberal de la gestión comunal que ha conducido a lo que la historiografía ambiental ha llamado la «tragedia de los cerramientos», es decir, la desarticulación de los bienes comunales y de unos modos tradicionales de gestión campesina muy óptimos desde el punto de vista de la sostenibilidad medioambiental y la distribución social de los recursos<sup>23</sup>. Donde los campesinos practicaban sistemas de manejo integrados en economías agrosilvopastoriles con estrategias de gestión que fomentaban la biodiversidad de los ecosistemas, la economía política liberal veía campos *yermos* y *descuidados* que debían someterse a los procedimientos mercantiles de explotación comercial. Locke, en esto, no es una excepción: «Tampoco es tan extraño como tal vez parezca a primera vista, que el trabajo pueda dar más valor a la tierra que cuando ésta era comunal, porque el trabajo sin duda es lo que introduce la diferencia de valor en todas las cosas»<sup>24</sup>. Lo que se puede colegir de la frase anterior es la incapacidad para comprender que

---

liberalismo económico, leyendo el exhaustivo tratamiento monográfico que Anna Jónasdóttir dedica a este tema en *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?* Madrid, Ediciones Cátedra, 1993, pp. 165-207.

<sup>21</sup> J. LOCKE, *op. cit.*, p. 30.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>23</sup> A. ORTEGA SANTOS, *La tragedia de los cerramientos*. Valencia, Ed. Fundación de Historia Social, 2002.

<sup>24</sup> J. LOCKE, *op. cit.*, p. 33.

pudiera haber un sistema productivo de manejo de los recursos comunales distinto de su explotación comercial. Lo que no se pone bajo el signo de las relaciones sociales de producción burguesas sencillamente no se puede definir como *trabajo* y por tanto carece de ningún valor:

Todavía hay grandes extensiones de terreno por descubrir, que, como sus habitantes no se unieron al resto de la humanidad en el consentimiento de utilizar dinero común, yacen yermas y son más de lo que la gente que mora en ellas utiliza o puede utilizar, y así siguen siendo comunales, aunque esto difícilmente pueda darse entre esa parte de la humanidad que ha consentido en el uso del dinero<sup>25</sup>.

Toda esta visión en torno al despilfarro de los bienes comunes ha perdurado casi sin contestación hasta que ha empezado a ser respondida desde la historiografía ambiental sólo a finales del siglo xx. Su última elaboración la dio Garret Hardin en su influyente ensayo *La tragedia de los comunes*, según la cual los recursos sobre los que no existe el estímulo de la propiedad privada terminan siendo sobreexplotados porque no se da el interés y la responsabilidad individual en su conservación. Si algo es de todos, nadie lo cuida y se termina acabando. No deja de ser curioso cómo algo que es tan manifiestamente contrario a los datos de la observación que tanto valoran los empiristas ingleses pueda haberse sostenido teóricamente durante todo este tiempo, a pesar de que resulta obvio que la mercantilización de los recursos comunales va indefectiblemente aparejada a la depredación de ecosistemas que anteriormente eran gestionados de forma sostenible por las comunidades. Pero dejemos esto para otro lugar.

Lo que podemos concluir aquí, haciéndolo extensible a toda la polémica en torno a la desarticulación de los bienes comunales, es que la conceptualización que hace Locke de los recursos comunes de la naturaleza va pareja de su conceptualización de las mujeres como recurso común de los hombres. Ambas naturalezas han sido dadas por Dios a los hombres en común, pero esta comunidad se disuelve en cada acto privado de apropiación. La sociedad conyugal está destinada a una duración mayor que entre las uniones de otras especies sólo porque la hembra es capaz de concebir varias veces antes de que las criaturas estén exentas de la dependencia de sus padres<sup>26</sup>, y puesto que el fin de la unión entre macho y hembra es tanto la procreación como la continuación de la especie<sup>27</sup>, el gran Creador en su sabiduría ha hecho que la sociedad conyugal sea perdurable. Las grandes extensiones de tierras sin mercantilizar son tan yermas e inútiles como las mujeres que no son preñadas, porque lo que les introduce su diferencia de valor es el trabajo sexual de los hombres que las saca del estado común en que la naturaleza las ha hecho ser en el mundo. Ambas, la tierra y la mujer común, son como el espacio platónico esperan-

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 58.

do al tiempo fecundante, un recipiente vacío, una carencia de identidad e individuación. Por esta apropiación sexual que oficia el contrato conyugal, y por ser la capacidad genitora propiedad incuestionable del genitor, ningún otro hombre excepto él tiene derecho a lo que una vez se le agregó a la cosa, al menos mientras queden mujeres en el mundo, y de tan buena calidad, para los demás.

### 3. GESTIÓN COMUNAL, MOVIMIENTOS POPULARES Y ECOFEMINISMO

Decíamos al comienzo de este ensayo que la posición de Vandana Shiva en torno a la interacción de las mujeres con los bienes comunales ha sido contestada por establecer, a través del controvertido *principio femenino*, una relación de inmanencia entre la condición de la mujer y una supuesta condición ontológica de la naturaleza. Acabamos de ver cómo precisamente sobre esta relación de identidad la economía política burguesa construye tanto el discurso legitimador de la desarticulación del comunal como la exclusión de las mujeres del proceso de la Ilustración. No obstante, si como afirma Celia Amorós, cabe pensar una doble dirección del concepto de la razón que mientras por un lado conduciría a la visión patriarcal de Hume por otro abriría las puertas al feminismo de Mary Wollstonecraft<sup>28</sup>, quizás fuera pertinente pensar también si una simple inversión de la concepción de la condición natural femenina podría dar lugar a una racionalidad emancipadora capaz de superar los límites patriarcales que lastran el paradigma científico moderno. Ésta es la cuestión principal que Shiva plantea:

«Decir que la mujer y la naturaleza están íntimamente asociadas no es decir algo revolucionario. A fin de cuentas, fue precisamente una suposición de este tipo lo que permitió la dominación de ambas. La nueva idea que aportan las mujeres rurales del Tercer Mundo es la de que mujer y naturaleza están asociadas no en la pasividad sino en la creatividad y el mantenimiento de la vida»<sup>29</sup>. Alicia H. Puleo ha desmenuzado las importantes dificultades de orden práctico y epistemológico que conllevan las formulaciones ecofeministas que se realizan desde las políticas de la diferencia. En lo que concierne a la exaltación de la «gran diferencia»<sup>30</sup> de los sexos y a esta relación de identidad entre Mujer y Naturaleza que postulan estas tendencias, llega a la conclusión de que «presentan escaso o nulo poder de transformación en el sistema estratificado de género»<sup>31</sup>. En cuanto a la posición concreta de Shiva,

---

<sup>28</sup> C. AMORÓS, *op.cit.*, 2006, pp. 141-153.

<sup>29</sup> V. SHIVA, *op. cit.*, p. 88.

<sup>30</sup> El texto de referencia que aborda críticamente esta cuestión es el importante ensayo de C. AMORÓS, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*. Madrid, Cátedra, 2005.

<sup>31</sup> A. PULEO, «Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado». *Isegoría*, vol. 38 (2007), pp. 39-59, p. 48.

ha señalado también los riesgos que supone una condena al patriarcado capitalista occidental que no vaya asociada a una crítica radical de las tradiciones patriarcales premodernas<sup>32</sup>. El ensayo de Puleo, que contiene otras observaciones muy acertadas en una meritoria puesta en escena de lo que podrían constituir los ejes principales de un *ecofeminismo ilustrado*, advierte además de la necesidad de alejarse del tradicional maniqueísmo entre tecnófobos y tecnólatras, proponiendo como alternativa una posición que se cifa al cumplimiento del *principio de precaución* asumido en tratados internacionales<sup>33</sup>.

La presencia de las mujeres en las luchas populares contra la desarticulación del comunal se puede explicar por otras vías distintas a la continuidad ontológica del *principio femenino* con la naturaleza. Natalie Z. Davis dedica un ensayo a analizar los usos y prácticas de la inversión sexual heredados de las formas de diversión cultural presentes en la tradición literaria, artística y festiva del viejo continente<sup>34</sup>. Frente a las conclusiones habituales de los estudiosos de la cultura y antropólogos que discuten el potencial subversivo de los procesos de inversión simbólica (se pone el mundo patas arriba sólo para enderezarlo y no para cambiarlo, sería la tesis), Davis postula que esta inversión cómica y festiva podría tanto *socavar* como reforzar el consentimiento social extendiendo el tiempo privilegiado del carnaval y la representación a la esfera de la vida cotidiana<sup>35</sup>. Así que, por un lado, tenemos múltiples situaciones en las que la tradición y la práctica cultural asignan un sentido multivalente a la mujer rebelde; y por otro, tenemos que las mujeres podían contar con una serie de complicadas concesiones que las eximían del mismo grado de responsabilidad legal que pesaba sobre los hombres por los mismos actos: «El peso completo de la ley caía sólo sobre el varón dominante. No es de extrañar que a veces los maridos pensaran que era más seguro dejar a las esposas participar solas en las algaradas. Y tampoco que la *Star Chamber* (tribunal secreto muy severo) se quejara en 1605 de que algunas mujeres que habían estado derribando cercados ‘se ocultaran tras su sexo’»<sup>36</sup>. Thompson también ha señalado que las mujeres eran las más involucradas en la compra y venta cara a cara, las más sensibles a la transcendencia del precio y las más experimentadas en detectar el peso escaso o la calidad inferior que tan prontamente desencadenaban los motines de subsistencia<sup>37</sup>. Sin embargo, que la posición de las mujeres en las revueltas estuviera mediada por estos condicionamientos sociales no impide que en el proceso de su articulación se aventase el surgimiento de una conciencia rebelde, un *empoderamiento* de las mujeres que debería tenerse en cuenta a la hora de analizar el auge de las tendencias feministas durante la Ilustración. La crítica historiográfica ha empezado a poner en cuestión las aproximaciones a proce-

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>34</sup> N.Z. DAVIS, *op. cit.*

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 67-68.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>37</sup> E.P. THOMPSON, *op. cit.*, p. 266.

sos como el de la Revolución Francesa que sólo toman en consideración la opinión *pública*, es decir, la de los *philosophers* que pretendían monopolizar los foros de discusión pública, dejando a un lado la opinión *popular*, la del pueblo más llano que se organizaba alrededor de las tabernas y los mercados y prefería los panfletos vulgares a las sutilezas filosóficas de los hombres de letras<sup>38</sup>. Existe una tendencia académica a desatender la influencia recíproca que de hecho se daba entre la opinión popular y la opinión pública, y a ver a la primera como una simple correa de transmisión de la segunda. Por su parte, el profesor José Sazbón ha señalado la importancia que en el caso de la intervención activa de las mujeres en el movimiento revolucionario francés tuvieron las anteriores tradiciones establecidas en torno a la movilización femenina, como en los actos de «tasación popular», en la integración de diputaciones ante las autoridades, en las procesiones y festivales religiosos, etc.<sup>39</sup>. Sólo en cuanto a esto último, por lo que pueda parecer de paradójico que de una procesión religiosa se puedan extraer antecedentes del movimiento revolucionario, Dale K. Van Klein ha relatado cómo durante el verano de 1789, el anterior a la marcha de las parisinas hacia Versalles, se celebraban casi cotidianamente procesiones de mujeres con túnicas blancas que bajo el pretexto de acudir a rendir tributo a la recién constituida Iglesia de Santa Genoveva aprovechaban para desfilar al redoble de los tambores y al son de música marcial, al punto que en una inmensa procesión que se celebró en el mes de septiembre llegaron a reemplazar las reliquias tradicionales por una réplica de madera de la Bastilla que acababa de ser asaltada<sup>40</sup>.

No se trata de poner en cuestión la orientación básica en torno a las subsistencias o, en palabras de Sazbón, el derecho a la vida, que tenían las movilizaciones prerrevolucionarias en las que participaron las mujeres, sino de poner de relieve que en estas prácticas tomó forma «un excluyente orgullo femenino, una confianza en las propias fuerzas» que a la postre se demostró «capaz de dirimir las periódicas *impasses* en las que recaía el curso de la Revolución»<sup>41</sup>. Algunas mujeres dirán: «Los hombres vacilan... son cobardes... Mañana las cosas irán mejor... nos pondremos nosotras al frente»<sup>42</sup>.

Esta clase de *empoderamiento* que se articula entre las mujeres en torno a los motines de subsistencia y la lucha por la conservación de los derechos comunales

---

<sup>38</sup> V. CASES, «El nacimiento de la opinión pública: problemas, debates, perspectivas». Comunicación presentada en la XV Semana de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, 27 y 29 de marzo de 2007, Madrid: <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/AEEFP/Comunicaciones/037.pdf>, consulta 27/04/09. Véase también R. DARNTON, *Edición y subversión. La literatura clandestina en el Antiguo Régimen*. Trad. L. Vidal, Madrid, Turner/FCE, 2003 (1ª ed. 1982); R. CHATIER, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Trad. C. Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2002.

<sup>39</sup> J. SAZBÓN (ed.), *Cuatro mujeres en la revolución francesa*. Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 17.

<sup>40</sup> D.K. VAN KLEIN, *Los orígenes religiosos de la Revolución Francesa: de Calvino a la Constitución Civil (1560-1791)*. Madrid, Encuentro, 2002, p. 503.

<sup>41</sup> J. SAZBÓN, *op. cit.*, p. 21.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

volveremos a encontrarla en la actividad de las mujeres de Chipko en defensa del medio ambiente de la India. Al margen de las consideraciones mencionadas sobre la problemática concepción del *principio femenino*, es necesario reconocer en la puesta en marcha de este movimiento una evidente eficacia estratégica alterglobalizadora y el inicio del establecimiento de una conciencia feminista para muchas mujeres del Tercer Mundo, como Puleo se ha visto obligada a apuntar no sin cierto escepticismo<sup>43</sup>. Para nosotros la cuestión radica en el peso que en el surgimiento de esta conciencia pueda tener la práctica de la gestión comunal y el aporte de superación, solidaridad y autoconfianza que las luchas por la preservación de los bienes comunales puedan reportar a las mujeres. No parece que de las prácticas tradicionales de gestión de los recursos, sean éstas las formas de silvicultura comunal de ciertas regiones de la India, o el sistema agrosilvopastoril que practicaron muchas comunidades del campo andaluz, se tenga que seguir necesariamente una mayor concienciación de género, y lo mismo cabe decir de la presencia de las mujeres en motines y manifestaciones. Sin embargo, tampoco parece posible negar que ante determinadas condiciones ambos procesos puedan favorecer la recepción de un discurso feminista, en cuanto el manejo comunal de los recursos y la participación en las resistencias puedan ir asociadas a ciertos valores de cooperación, democratización de las jerarquías, inclusión comunitaria y participación en la toma de decisiones. El entusiasmo acrítico que tributan a las culturas tradicionales algunas tendencias postilustradas puede ser tan negativo como el rechazo ilustrado de todo cuanto provenga de la cultura tradicional. La clave de bóveda está tanto en la capacidad de la teoría crítica feminista en admitir diferentes alternativas sociales y culturales para los procesos de emancipación de las mujeres como en la asunción, por parte de esos procesos, y sea cual sea el nivel de resultados obtenidos hasta la fecha, de la única condición irreductible para la lógica de la Ilustración. Y ésta es, en palabras de Alicia Puleo, la convocatoria ante el tribunal de la razón de todas las costumbres basadas en prejuicios patriarcales, aun de aquellas que correspondan a culturas ecológicamente convenientes<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> A. PULEO, *op. cit.*, p. 45.

<sup>44</sup> *Ibidem*.



## LA COTIDIANEIDAD DEL MITO EN LA NARRATIVA DE IULÍA IATRIDI

Isabel García Gálvez  
Instituto de Estudios de las Mujeres  
Universidad de La Laguna

La percepción del mito, su comprensión racional y emocional, ha sido un elemento motriz en la narrativa de Iulía Iatrídi. Esta autora griega —inmersa en los cuatro puntos cardinales de la cultura europea, si bien ciudadana de uno de sus márgenes más sugestivos, Grecia— logra mostrar los vínculos comunes de la cultura matriz de los europeos exponiendo las equívocas perspectivas de cada cultura ante el pasado común, clásico o antiguo, que no dejan indiferente a ningún mortal. Para ello se sirve del mito griego, de las marcas referenciales que éste deja en nuestra concepción del mundo y en nuestra formación como individuos. Nos muestra la realidad del mito justo cuando éste entra en contacto con el ser humano: su detonación, su revivificación. Mármoles, ruinas, recintos arqueológicos, viajes de estudio o de turismo, Grecia como escenario, se convierten en instrumentos icónicos, improntas en sus anónimos personajes, rescatando el nexo común con la historia y la tradición.

Los dos relatos aquí traducidos se detienen en la compleja comprensión de «lo griego» que todos, inconscientemente, llevamos dentro. Inconsciencia y conocimiento innato de la «experiencia mítica», según nos propone la autora, se contraponen al conocimiento aprehendido, estructurado, especializado y técnico que aportan las disciplinas en contacto con el mito, desde la arqueología a la filosofía pasando por la medicina u otras ciencias empíricas. Al incrustar el mito en la vida diaria, alejado del academicismo imperante, la autora permite al individuo esa aproximación directa, desarrollando sus impresiones en sus propuestas narrativas.

Cargado de referencias simbólicas, en «El ojo de la noche» se desmenuza el detalle del mito —literario, iconográfico, arquetípico— en dos realidades antagónicas: la de la sociedad griega, que persiste en sus mitos y tradiciones frente al sometimiento otomano, y la de la cultivada sociedad europea (en este caso británica) que rescata y encapsula el mito como pago a los tributos intelectuales de la adquisición de conocimiento —o de la llegada de novedades—, incrementando los réditos de su propia cultura. Pese a las duras condiciones de la emigración, el mito persiste en el cumplimiento de su función: su ligazón con el pasado común en Occidente, y en la perseverancia de la *paideia* oral y la experiencia mítica en su tierra patria. «La cajetilla de cigarras» abunda en el contraste entre culturas, ahora en territorio mítico, en Grecia, describiendo la perplejidad residual que dicha experiencia deja tanto entre los nativos, indiferentes a la misma, como entre los inmigrantes culturales, capaces

de reconocerse a sí mismos tomando conciencia de que, pese a todo conocimiento, sólo saben que ya no saben nada.

#### BREVE NOTA BIOGRÁFICA

Iulía Iatridi (Atenas, 1914-1996). Personalidad creativa que combina sus dotes literarias, musicales con el vasto conocimiento de la cultura y la literatura españolas. Hija de griega y músico de origen vasco, director de orquesta y profesores del Conservatorio de Atenas. Estudió, además de música, Lengua y Filología españolas en la Universidad de Barcelona. Impartió clases en el Conservatorio de El Pireo y de español en la Escuela de Lenguas Extranjeras de la Universidad de Atenas. Además de sus relatos y novelas, destaca por la difusión de los clásicos españoles en los ambientes intelectuales griegos con las traducciones de Cervantes, Lope de Vega, Calderón de la Barca, Tirso de Molina, Buero Vallejo, Valle Inclán, Unamuno, Miguel Mihura, Alejandro Casona, etc. Ha sido galardonada con el Premio Kostas y Eleni Uranis (1939), el II Premio Nacional de Novela (1962), Premio Nacional de Biografía novelada (1977) otorgado a su obra sobre Lope de Vega (1976) *El hijo del fuego* (Πυρίγονος), y el Premio de la Academia de Atenas. Obras publicadas: *Las tres personas* (1955), *Caballero en el viento* (1958), *Los leones pétreos* (1960, Premio Nacional de Novela), *Orden de arriba* (1971), *A las cinco de la madrugada* (1981) con traducción al español<sup>1</sup>.

#### EL OJO DE LA NOCHE

Cabeza blanca, sólo la cabeza y un cuello diminuto, eso quedaba del caballo que está apoyado en el acicalado soporte, bastante alto, en una posición destacada, entre las demás representaciones de la sala del museo. Esa cabeza tiene cerrados los párpados, como si soñara con la más serena blancura. Sueña para escapar de su humillante exposición, aquí, en tierra extraña, ante los ojos de tantos curiosos e indiferentes, hombres que pasan cada día, a cada instante, caravanas completas, tonteando y unos pocos espectadores contrariándose, a no ser que tengan en su propia patria estas estatuas. Pero los exasperados son los escasos. Muchos, para no molestar más de lo que deben, adoptan la decisión diciendo: «Muy bien que estén aquí, muy bien, atendidas, viéndolas tanta y tanta gente...».

La blanca cabeza del caballo de párpados sellados está soñando en la blancura más serena, refugiándose en la verdad no catalizadora del mito:

---

<sup>1</sup> I. IATRIDI, *Relatos*. Introducción K. Tsirópulos, traducción, I. García Gálvez, La Laguna, Jornadas de Literatura Neogriega de la Universidad de La Laguna-Intramur Ediciones, 2007. Recientemente se ha publicado un volumen conjunto sobre su persona: AA.VV., *Αποτύπωση τής 'Ιουλίας 'Ιατρίδη*. 'Αθήνα, Οι 'Εκδόσεις τών Φίλων, 2007.

«De noche la muchacha siempre se movía por su marcha hacia el cielo. Desnuda y blanquísima se lavaba primero en las aguas de Océano, jugaba con las olas levantando rayos cegadores. Cuando se cansaba del juego, se envolvía en un uniforme de resplandor y se subía a su carro. Cuatro caballos blancos enyugados en el carro. La muchacha levantaba el látigo plateado, agarraba los caballos para subir liviano hacia el horizonte, empujados por un tranquilo viento favorable y llegar a las cumbres de las montañas, allí donde las nieves se hacen blancas en rayos pequeños y albos, como la espuma de las olas».

«Allí, Selene, el nombre que el mito ha dado a la muchacha, agitó las iluminadas riendas de los caballos, contuvo su marcha aérea para disfrutar la altura. Y cuanto más se alegraba tanto más sonidos traía el rocío de la noche para acompañarla, para consentirla. Selene está hechizada por los sonidos. Y cuanto más hechizada tanto más se arrastra por la marcha ahora descendente; porque en ella todos los sonidos no hacen sino fortalecerse y no hace sino oírse cada vez más cerca el juego del viento silbando sus propósitos musicales entre los cañaverales de la ribera. Las aguas del río escalan en una expectación fulgurante mientras mecen las lágrimas en la superficie acuosa. ¿Lágrimas de súplica? Cuando los propósitos de los cañaverales se aquietan para quedar un objetivo. Uno sólo. Con ese propósito la noche fue a disolverse en un hechizo dorado. La creación vibraba en cultos dorados con la aparición erótica en medio del denso bosque en el que Pan atrajo a Selene. Allí le ofreció el don del amor: un vellón completamente blanco».

«Los caballos que se quedaron en el carro esperaban con impaciencia. No debía demorarse su guía con los engañosos juegos del Sátiro de los sonidos. Se aproximaba el momento en que debía llegar el final de su marcha antes de que su hermano Helios alcanzara el horizonte. El ojo del día, como dicen, porque Selene se había consagrado como el ojo de la noche».

Sellados los párpados del caballo dentro de la sala de las representaciones marmóreas, se quedan evocadores en su blancura más serena: cuatro eran los caballos de Selene. De los cuatro uno se ha perdido, aunque quedaron tullidos en la patria que los engendró junto con los mitos.

Esa cabeza llegó aquí hace muchos años. Marcharon entonces legalmente los mármoles de la patria esclavizada con el firmán del Sultán para Lord Elgin. Los llevaron en barcos con cajas, efectivamente se hundieron cerca de Citera en el mismo barco del lord raptor, el «Mentor». Pasados tres años lograron sacar aquellos mármoles del fondo del mar.

Y en las calles de Londres se presentaron las reliquias del cráneo cargadas, que se balanceaban golpeándose mientras rodaban lentamente, quebrándose bastantes de esos mármoles. Caballos percherones arrastraban las reliquias del cráneo resollando y resoplando a causa del peso. En las calles muchos hombres se reunían curioseando sobre la difícil marcha.

- «¿Qué son esas piedras? ¿Por qué cansan a los animales arrastrando unas piedras tan pesadas?»
- «Tienen valor», dijeron quienes sabían.



El valor siempre impresiona aunque no esté claro exactamente a qué corresponde. No hace nada más que repetirse la palabra en cada vez más bocas. Valor. La ciudad se conmociona poco a poco con noticias de ese valor.

Ante humeantes tazas de té o vasos de güisqui o de oporto se suceden interminables discusiones de carácter histórico, estético, artístico e incluso comercial. Los arquitectos diseñarán edificios con peristilos, metopas y cariátides. El mayor peluquero pondrá de moda el nuevo peinado de estilo griego, inspirado en la Cariátide exiliada.

Los mármoles fueron trasladados a un jardín, bajo un techado colocado para su protección. Y allí, a diario, cada vez más hombres venían a admirar el arte clásico y a extasiarse. Escultores y pintores concluían que no se saciaban de ver y de embriagarse con tales representaciones nunca antes vistas. Y cuando caía la noche y los numerosos espectadores se iban, algún pintor se quedaba, como B.R Haydon, trabajando con su candil encendido, calcando escenas de las metopas del Partenón. Su corazón, como dijo, «late para estallar de agitación cuando refulge en su mente la verdad, y la luz se multiplica».

Hasta que se produzcan los distintos procesos y las impresiones para que el gobierno adquiera la propiedad del tesoro clásico de forma legal, los mármoles estaban siendo calcados en el jardín y se encontraban en una carbonería. Allí, en medio del humo y la negrura, esperaban. Completamente sola esperaba la Cariátide, esperaban los centauros, esperaban dioses y sátiros, esperaba también el caballo de Selene. Con los párpados siempre sellados evoca antiguas marchas por el blanco resplandor.

Cuando, pasado un tiempo, se halló la solución y los mármoles se trasladarían al museo donde el lord raptor sería nombrado supervisor, comenzaron los estibadores a vaciar la carbonería. Sacaron a la calle los trozos para cargarlos. Los caballos percherones vinieron de nuevo con las reliquias del cráneo, se quedaron horas hasta cargar esperando con impaciencia ponerse en marcha hacia su nuevo recorrido por las calles de Londres.

Se juntaron otra vez los hombres a curiosear. Los niños dan vueltas alrededor de los mármoles, ríen, se burlan, juegan. Uno de ellos era un mocoso pelirrojo, provocador, embadurnado del humo del polvo del carbón que se había depositado en las estatuas, monta la cabeza del caballo que estaba esperando su turno para ser cargado. El mocoso, muy alegre y hasta satisfecho, le machaca la frente con su mano sucia embadurnada. Uno de los que miraban con atención, un señor como debe de ser con su bombín y su frac, cuello almidonado hasta el mentón, gafas con armadura plateada sobre su larga nariz, con aspecto de profesor, tal vez de estudios clásicos, después de observar bastante rato el triunfo del mocoso sobre la cabeza del caballo, lo señaló y le dijo: «Oh, he aquí el Gran Alejandro Magno cabalgando sobre Bucéfalo».

Dos o tres de los presentes se echaron a reír. Sabroso el chiste. Indiscutiblemente este pueblo tiene humor. Y como dicen, el humor es el distintivo característico de los hombres particularmente civilizados. Humor y aprendizaje. No obstante, pese a poseer la formación, el señor profesor de estudios clásicos podría continuar su observación quizás con un pensamiento tal que así: aquí nuestros niños aprenden sobre Alejandro Magno y lo representan hasta con el caballo de Selene. Allí, en la

patria del caballo y de Alejandro Magno, como han dicho algunas personas que han venido de allí, los niños salen por la noche, a escondidas de nuestros amigos los turcos y se lo dicen al cura que hace de maestro para enseñarles a leer. Pero parece que también estos niños tienen ganas, ya que cantan... Cantan una canción con la que hechizan a Selene para que les alumbré el camino y no se pierdan. Sólo que no la llaman Selene, sino luna. «Lunita mía iluminada...».

En la sala del Museo Británico el caballo de párpados sellados sueña en el refugio seguro del mito, incluso en el de la historia.

Olas, olas de hombres de todas las razas, figuras de todo tipo pasan por delante de la más serena blancura de los mármoles. Pasan, se van para venir más y más. Y todos esos hombres pueden incluso encararse con Selene algunas noches. Incluso tal vez puedan verla jugar con las aguas de Océano, del río, tal vez alguno, si está predispuesto, podría oír algunos juncos en la ribera silbando distintos propósitos dependiendo del viento. Otros, hasta tengan la posibilidad de quedarse hechizados, de evocar; otros encuentren algún éxtasis anhelado en los instantes eróticos; otros queden indiferentes; otros piensen, estudien o investiguen. Resultados de las consecuciones de la investigación, hélas aquí, que saltan al cielo. Pisan a Selene, ganan triunfalmente y siguen por el mundo los ojos clavados en las pequeñas pantallas, unos pocos saquitos de ceniza.

La cabeza del caballo sueña en la más serena blancura. Las desarraigadas representaciones del museo sienten añoranza de su patria chicha, allí donde están sus compañeros, sus otros miembros: pies, manos, cabezas, bustos...

Es muy fría la noche. Todos se quedan mudos en la ciudad blanqueada por el resplandor de Selene. Torres, monumentos, estatuas, parques. El río. Se estremecen sus aguas en miles de cristales rotos cuando, desde el centro del cielo, la noche ha clavado con su redondo ojo blanco, implacable en su acusación, toda esa magnificencia.

## UNA CAJETILLA DE CIGARROS

Un tanto apesadumbrada y, sin embargo, provocadora, exactamente como esa pesadumbre que el hombre desea combatir, continúa:

- «Eso es lo que tiene el turismo. Un hermoso día. Soleado. La extranjera pasaba el rato entre los mármoles rotos con un cuadernillo encuadernado en piel en la mano...».

Bebe un trago de vino. El grupo alrededor de la mesa de la taberna se impacienta:

- «Anda, habla ya».
- «Así que nada, ella tonteando con los mármoles rotos, y yo tonteando con ella. Hasta que me di cuenta. Unos ojos desteñidos se volvieron hacia mí, me miró, y era como si no me viera...».



Se detiene de nuevo.

- «Y entonces, ¿qué pasó?»

Bebe el hombre otra vez, se arma de valor:

- «Así que nada... Me di cuenta de que estaba buscando algo...».
- «Y se lo diste, ¿no? Venga, dinos. Habla. Queremos detalles. ¿Qué pasó?... ¿Cómo?...».

De nuevo el otro se entristece:

- «Que cómo... Detalles... ¿Qué clase de detalles queréis?».

Una sombra pasa por su mirada. El grupo insiste:

- «Dinos, hombre. Nos tienes en ascuas».

Y ahora, más confidencialmente si cabe:

- «Fui a sentarme junto a ella en el mármol. Sacó unos cigarrillos. Me ofrece. Tomo uno. Le digo que 'gracias'. Veamos, me dije para mis adentros, a dónde nos llevará esto... Y mientras lo estoy sopesando me pone en la mano toda la cajetilla».
- «Rumbosa».
- «Te pilló bien».
- «¿Y después?».
- «Después...».
- «Anda ya. Nos has dejado con la miel en los labios. Brindemos, muchachos».
- «A la salud del novio».

Beben.

- «Venga, ahora continúa».
- «Aquí... En su hotel... (*Pausa. Como si se arrepintiera.*) ¡Bueno, pues eso!...».
- «¿Eso? Eso dices. ¿Qué quiere decir eso? Queremos detalles. Queremos detalles. De-ta-lles. De-ta-lles...» (Mientras silabea golpean con el fondo de los vasos en la mesa. Beben de nuevo. También el hombre se bebe todo el vaso. Le invitan a otro que también se toma.)
- «Así que hablando, pico de oro, hablando».
- «Vale, ya hablo. La susodicha tenía marido».
- «¡Vaya!» (Sorpresa.)
- «Sí, os digo que tenía marido».
- «¿Y dónde estaba?»



– «Él no sé dónde estaba, pero su chaqueta, una chaqueta escocesa se encontraba allí, vistiendo el respaldo de la silla».

\* \* \*

La chaqueta escocesa se queda vistiendo el respaldo de la silla. La mujer saca algunas cosas del armario abierto, vacía los cajones con movimientos espasmódicos, los echa en una maleta. Todavía queda vacío el gran petate en el sillón. También éste se llenará rápido. Encima de la mesita, allí en la habitación del hotel, todavía queda abierto el folleto coloreado que invita también al divertimento turístico: «Micenas. Nauplia. Epidauro».

La excursión pasó. Se cerró el paréntesis con la turbia luz del sol. El objetivo se cumplió. Se hizo realidad. Quedó exhausta con los preparativos, los planes, el estudio de tantos años. Como maestros, como personas responsables que eran, ella y Fred, partieron armados, informados para el lejano viaje, para el lugar de la adoración. Y hete aquí que lo consiguieron. Sólo que... confundida del todo la mente de la mujer a veces golpea en aquello que han pasado, a veces en eso... Lo de aquí... No. Eso, no. Intenta evitarlo. Con movimientos siempre espasmódicos, rápidos, llena la maleta, agarra el petate, echa dentro, arriba y abajo, diversas cosas, mientras su mente atemorizada se refugia tras el recuerdo reciente del autocar de la excursión. Frases entrecortadas de tanta lectura se apretujan en su cabeza. Le aprietan, le presionan el cuello, los hombros... Mira cómo sigue la horda de turistas en los derrumbes antiguos. Y de este apretujamiento de palabras, frases, nombres, fechas de antes de Cristo, sintió erizársele el cuerpo, como una serpiente incandescente, refulgente, saltó, como un anuncio, como una declaración y una amenaza segura: «¡Las Puertas del Hades!». Con una fuerza sobrenatural intenta dar testimonio, enmendar el error: «No. Es la Puerta de los Leones». La declaración-relámpago insiste: «La Puerta del Hades...»

Un mugido profundo, denso, como un ronquido, sí, un ronquido, que persiste dentro de ella tiranizándola, da forma a las palabras: «Sabes que es así. No beneficia nada. Ni reacción, ni invitación, tanto así como nada. Tanto así como vulgar... Vulgar...» La mujer, para evitar esta tiranía, se vuelve de nuevo atrás, allí, a la excursión. En medio de la horda de turistas, la horda que surca, un mismo cuerpo multiforme por existencias humanas que se realizan, que verifican deseos.

Así llegaron a las tumbas circulares. En medio del apretujamiento de las palabras del guía, sólidas pedradas golpean su escucha con los nombres de los Pelópidas, de Atreo, de Agamenón. Los nombres que no eran otra cosa que la llamada insistente e imprescindible para su viaje. El viaje de Fred, el de ella. El viaje que planeaban, que alguna vez se haría realidad durante todos esos últimos meses de preparativos. Cada noche, allí, con los libros, delante de los mapas (aquellos que Fred con tesón y dinero había adquirido, se vieron obligados a recortar diversos gastos para poder hacer frente a los preparativos), agachados allí, al calor de su pequeño despacho, con la nieve corriendo afuera en su jardín, subrayaban los puntos más importantes, copiaban los datos más significativos en su bloc de anotaciones encuadernado en piel. (Se lo había regalado a Fred por su cumpleaños con este objetivo, incluso antes de que decidieran poner más limitaciones a sus gastos.) Dentro de ella la declaración amenazadora: «La Puerta de Hades». «La Puerta de Ha-

des...» Entonces, en la excursión, se había apartado del multiforme cuerpo de la horda, con este deseo primordial: no ver la tumba de Agamenón. Y comienza a ascender más allá por un montículo. Y sube cada vez con más prisa, como si alguien, como si algo la atrajera insistentemente. La luz. El sol. Cuando cayó bastante arriba, se paró. Dejó la llama del sol que le cerraba los ojos. Así. Bastante. Cuando abrió los ojos encontró la verde vega ante las ruinas, rociada de flores amarillas. Entonces pudo pensar algo. Algo significativo. Por supuesto, lo dijo en voz alta y su voz, como si no fuera suya, como si la hubiera tomado prestada de otra, de alguna extranjera, diciendo: «Botones dorados». Sólo eso: «Botones dorados».

Carnavales. Todos los estudiantes disfrazados. Fred llevaba un vestido de caballero medieval azul con botones dorados. Entonces se conocieron. Ella iba vestida de noche, envuelta en un inmenso peplo bordado en blanco. Justo a los cuatro meses se había casado.

Un brillo del todo turbio derraman las flores amarillas sobre la vega. Un resplandor aterrador. Y ese resplandor desplazando dentro de la tierra los pulsos, el mismo monstruo, para anularla.

A toda prisa baja del montículo, tropezando en las piedras que la persiguen, le machacan las plantas, los tobillos... El cuerpo multiforme de las existencias humanas se arrastra surcando hacia el autocar. Lo logró. Se enterró entre los turistas, se sintió más segura, y se abandonó allí, en el asiento del autocar, ahora ya con una única necesidad: dormir. Aquí se está bien. Mejor que fuera en la luz, en el brillo, en el monstruo del brillo... Pero no puede. Aprieta los párpados, los aprieta tanto que se llenan de señales relampagueantes, botones dorados, que se unen insistentemente, temerosamente. Y cuanto más mantiene los párpados así de apretados, tanto más le persigue una maldición con sus mismas palabras siempre. Insignificante. Vulgar. Vulgar. El autocar corre. En sus párpados los botones amarillos cambiaron, se hicieron llamas de estalagmitas que siempre se están uniendo con idéntica insistencia.

Desde Nauplia, mientras tuviera abiertos sus ojos, no se contenía sino en el café. Allí donde se sentó a tomar dos naranjadas. Las naranjadas le quemaron el estómago hasta Epidauro.

Aquí dejó por completo de oír cuanto de interés acaecía sobre Asclepio. De cualquier modo ya lo sabía. Fred se lo había explicado muy bien. Se apoyó en un taburete del teatro. Como si estuviera esperando alguna representación. En julio, eso lo oyó bien, en julio se producían allí las representaciones. En julio... Después lo único que tuvo en cuenta fueron algunos pájaros. Dibujaban círculos a lo alto y desde ellos, de vez en cuando, venía algo y pasaba de refilón en las copas deslizantes de los árboles, allí, al fondo. Esto de Epidauro. Luego, el camino. Un enorme frigorífico.

Una caja alta, cerrada, férrea, con muchas ruedas viaja delante de nuestro autocar. Les cerca el paso. Su conductor intenta adelantarlo, salir de allí. No. No le deja. Un monte estúpido, cuadrado y alto les cierra el paso. Un obstáculo infranqueable, siempre delante de ellos. Por mucho que el conductor tocase la bocina, por mucho que se enfadara, de eso nada. Un cerco férreo. Un cerco. La palabra le machaca. Aquí, aquí donde te duele y donde te degüella. Un cerco.

Dubitativamente la puerta golpea ahora la habitación del hotel. Abrió. Es el agente que había asumido el proceso del transporte con las facturas en la mano. (Por



fortuna tenía también dinero de sobra como, por otra parte, habían acordado...) A tal hora en la estación.

- «Allí», continúa el agente, «me encontraré con el muerto. No se intranquilece, señora, los papeles están todos OK. Los mostraré en la frontera y allí donde se los soliciten. ¿Quiere que mandemos un telegrama a alguien para que vaya allí a la estación a recogerla?».
- «No. Déjelo. Llamaré yo por teléfono».
- «Muy bien. Si quiere, deme la ropa para vestirlo, para prepararlo».

La mujer agarró la chaqueta escocesa del respaldo de la silla donde estaba colocada, sacó de dentro la cartera, un pañuelo, las llaves, dos folletos de excursiones a las islas del bolsillo exterior derecho, cogió el pantalón que estaba echado a los pies de la cama, eligió una camisa blanca de dentro de la maleta y la corbata azul con los sellos amarillos (se la había regalado por su cumpleaños y él se apesadumbró, no habían hablado de ahorrar, de tener dinero para el viaje, ese único viaje suyo que podía necesitar dinero de sobra...). Se lo dio todo al agente. Luego, como si se arrepintiera:

- «Yo también iré con usted. ¿Irá ahora mismo al hospital?».
- «No. Más tarde. Dentro de una hora abrirán la cámara para sacarlo. Pero ¿por qué va a venir? Está cansada. Nosotros sabemos hacer nuestro trabajo».
- «No. No. Debo. Estaré en el hospital dentro de una hora».

El hombre se fue. Cayó en el sillón, hundió la cabeza en la palma de las manos. ¿Por qué? ¿Por qué así? ¿Qué buscaba de aquel extranjero? ¿Por qué? No. No fue ella. No podía haber sido ella. Entonces, ¿cómo? ¿Por qué ocurrió lo que ocurrió? ¿Y cómo se enfrentaría ahora a Fred? Y debe. Debe enfrentarlo. Sabe que para la excursión no pondría objeción. No. No pondría ninguna objeción. Pero ¿eso? Por eso lo vería. Debe. Será su última prueba. Se lo dirá. Eso, eso que nunca, nunca antes, en toda su vida, había ocurrido jamás... Entonces, ¿por qué ahora? ¿Por miedo? ¿Una invitación al miedo?

Se levanta. Va al teléfono. Marca un número. Lo cuelga. Vuelve a levantarlo. Así muchas veces. Al final:

- «¿Eres tú, Francis? Sí... No. No tengo nada... Nada para Francis... Fred... No... Su corazón. No. No sufrió. Antes de dos días. Sí... En la cámara frigorífica... He ido... ¿Hice bien?... No he hecho nada bien, Francis. He actuado horrorosamente... Me he vuelto loca... Sí. Sí... El jueves. A las trece y diez. Sí... Tomaré las pastillas... Sí... El jueves. A las trece y diez... Haz lo que creas. No... No... No llores».

\* \* \*

- «Entonces, amante, ¡a tu salud! ¡Brindemos, muchachos!».

El grupo bebe en la taberna. Alguien pregunta:

- «Pero cuéntanos, ¿dónde estaba el esposo? ¿Qué hacía en el momento en que vosotros...» (*Sigue un gesto elocuente.*)

Y el amante, pensativo, un tanto asustado:

- «No sé, muchachos. No sé. La señora era rara. Os digo que muy rara. Tan rara que me asusté. Decía algo en su lengua, y luego continuaba diciendo una sola palabra y me miraba con dureza de mala manera mientras yo me vestía a toda prisa, lo más rápido que podía, y salía como perseguido, particularmente por aquella palabra que me machacaba como si yo tuviera la culpa. Así que, apenas salí de su hotel, la anoté en la cajetilla de cigarros que me había regalado».
- «¿Y qué palabra era esa?».

El hombre saca de su bolsillo la cajetilla y lee:

- «*Dead...*».

Sorpresa. Obstáculo. Nadie habla. Y él, mecánicamente golpea la cajetilla de cigarros vacía, forma un cubo, abre el puño y lo deja caer hacia abajo.

- «Bueno, ¿es que no me preguntáis qué significa esa palabra?».
- «Pregunté».
- «¿Y entonces?».

El grupo espera. El amante bebe, luego, con decisión, como si alguien lo invitara, hasta asustándolo:

- «Significa ‘muerto’. ¡Oídllo! ¡Muerto!».

Sorpresa.

- «¿Muerto? ¿Te llamó a ti ‘muerto’?».

NOTAS PARA EL ANÁLISIS DE GÉNERO  
DE UNA BIOGRAFÍA  
(EL ENIGMA CARMEN LAFORET. UNA TRAGEDIA CONTEMPORÁNEA)

María Antonia García de León  
Universidad Complutense, UCM

En estos días, acabo de leer las 456 páginas del libro *Carmen Laforet, una mujer en fuga* (ed. RBA, 2010) de Anna Caballé e Israel Rolón, magnífica obra de género biográfico. Sin duda, será *la* biografía de esta escritora española, autora de la celeberrima novela *Nada*, primer Premio Nadal, ganado la Noche de Reyes de 1945, en Barcelona, por una joven desconocida de 22 años, Carmen Laforet. Me ha interesado mucho esta biografía y me ha hecho sufrir mucho también. A ratos, sentía que no quería dedicarle tanto tiempo, que deseaba «meter el turbo» y hacerle una lectura «oblicua» a gran velocidad, que ya sabía lo que iba a pasar, que era sufriendo sobre sufriendo lo que claramente se barruntaba desde el comienzo, pero no, la he leído en profundidad desde el inicio hasta el final.

Al hilo de esta lectura me han surgido variados interrogantes: ¿Narra el trabajo de Caballé una tragedia de género, con el epicentro en ser una mujer? ¿Cuenta este libro una triste vida en aquellos también tristes años que siguieron a la muy cruenta Guerra Civil española? ¿Fue Carmen Laforet una especie de víctima de la tan patriarcalista sociedad franquista? ¿Incubó esta célebre novelista, con una infancia familiar problemática, una enfermedad mental que la llevaría a ser una persona impotente para la creación literaria, independientemente de la época en que le tocó vivir? En mi opinión, todos esos puntos interrogantes son como pequeños ríos que desembocan en el único gran lago que contiene toda una vida, dicho en metáfora. Todos tienen sentido *per se*, y todos caminan a un sentido único que cual vector dirigen una vida y sus ultimidades. El *quid* de esta lectura imposible de abandonar radica en la maestría de Anna Caballé. La ha escrito con tal empatía por una vida humana, con tal dosificación del acaecer vital de Carmen Laforet que son contagiosos para el público lector. Creo que si Alfred Hitchcock hubiera conocido a Anna Caballé, sin duda la hubiera contratado como guionista de suspense bien dosificado. Creo que será el libro «del verano» para un público culto, no hay más que ver el subrayado que el suplemento de *El País*, Babelia, le dedicó en su portada de la Feria del Libro de Madrid.

Esta biografía trata de desentrañar el siguiente enigma paradójico: «cómo se puede no escribir sin dejar por ello de ser escritora» (p. 14) que cumple la sentenciosa copla popular: «ni contigo ni sin ti, tienen mis penas remedio...». Ésta es la relación atormentada que tuvo Carmen Laforet con la literatura, con el hecho de la escritura, de tal manera que Caballé pone este punto final a esta espléndida obra así: «Al morir pudo descansar de la vida y, por fin, de la literatura» (p. 456).

Desde ese famoso 1945 que la define como una gran escritora y todos los reconocimientos anejos al triunfo hasta el año 2004, en que muere con 82 años, su vida es un puro tormento, siendo ella misma su peor juez, la que peor se trata, la que no puede romper el nudo gordiano al cual la ha conducido un destino trágico: el triunfo que la ha cosificado, la ha alienado, en un destino que el azar le ha traído y del cual no puede sustraerse. En suma, una tragedia contemporánea (digna de llevar a escena).

Deseo dar una especie de pinceladas impresionistas, de *flashes* sobre Laforet, sin orden y sin jerarquía, con la certeza de que volveré a escribir más sobre esta vida de mujer que tanto nos puede hacer reflexionar. Veamos las claves siguientes, dichas en corto y en directo:

## 1. EN LA DIALÉCTICA INDIVIDUO-SOCIEDAD

La persona se construye; la persona no es sana o enferma psíquica, en general; la enfermedad se construye y también se deconstruye jugando con los materiales sanos o insanos que estén a mano de la persona. Carmen Laforet creció sobre un pobre suelo psíquico (su familia de origen, con orfandad de su madre, con una figura arquetípica de la madrastra mala, en su Canarias de infancia y primera juventud, tierra que le daría un amor de por vida a la belleza de los espacios naturales y al placer de vivir en ellos). En este sentido, cabría preguntarse: ¿Es Laforet un caso psiquiátrico o un caso literario? Tal vez la respuesta sea, no esa disyuntiva, sino ambas cosas a un tiempo realimentándose.

## 2. CONTEXTO Y TEXTO

La más cruda postguerra española en la que se crió no era tal vez la mejor atmósfera social para deconstruir sus problemas psíquicos, sus inseguridades y construir una identidad fuerte y saludable. De ahí que la vemos circulando por la vida con esta trinidad de noes: no escritora, no ama de casa, no personaje público. Nada de ello quiere ser y sin embargo lo es, la vida se lo ha impuesto fatalmente: es escritora, es mujer joven casada que llega a tener hasta cinco hijos y es figura pública y famosa por aquel insólito premio de *Nada* que la persigue toda su vida como su Gloria y su Cruz («se puede morir de éxito», como dijo un conocido político).

Evidentemente, si la vida fuera elegible, podría decir que Carmen Laforet se equivocó de fecha al nacer, que si hubiera pertenecido a una generación posterior habría tenido muchos más recursos y vías vitales a su alrededor (al menos como posibilidades o alternativas a su destino). Voy a dar unos ejemplos:

- a) No lanzarse al tálamo nupcial que era la salida *quasi* obligada en el franquismo (casi a lo medieval: o casada o monja, sin una tercera vía de soltería-mujer independiente).
- b) Divorciarse antes, de un matrimonio que, al parecer, no le satisfacía.

- c) Decantarse abiertamente por el lesbianismo que parece fue una tentación notable en su vida.
- d) Emplear abierta y sabiamente recursos de salud, como una terapia psicológica para sus inseguridades, un psicoanálisis para sus miedos y fantasmas, etc.
- e) Empoderarse como mujer y, si quería, como escritora, en el aliento de la inspiración que el Feminismo está dando hoy a las mujeres. Nada de eso abundaba en «su tiempo» y su persona tampoco lo buscó en los resquicios por los que se iba filtrando (su estancia romana en el Transtévere, en el círculo de Alberti, sus viajes a California, en los que ya se veía otra forma de vida, diversa al encorsetamiento social del franquismo, acentuado para el caso de las mujeres que aún vivían calderonianamente, bajo el peso del honor y de la honra).

Una lectura desde la perspectiva de Género, como la que estoy apuntando, daría mucho de sí. Por ejemplo, de la alienación matrimonial en una sociedad patriarcal. La falta de fuerza personal y de ambición literaria la sumió en la inconsistencia. Ninguno de esos puntos mencionados arriba hizo, y se quedó bamboleante, en indefinición permanente que no tuvo fortaleza psíquica para imponer, si ello le hubiera placido. Por el contrario, el nudo gordiano literario cada vez la iba cercando más, estrangulándola. Era el cerco de los años que pasaba sin escribir, de los compromisos casi siempre incumplidos con sus editores, de sus dilaciones sin cuento. Impotencia, angustia y más angustia era su alimento ante la escritura. No es ocioso el subtítulo que Anna Caballé ha puesto a la vida de Laforet: «Una mujer en fuga», al que añado: que no acaba de huir ni de quedarse.

### 3. TEXTO Y CONTEXTO

Invierto ahora el orden, respecto al apartado anterior, y focalizo la vista en el texto. Si *Nada* hubiera aparecido hoy, nada hubiera sucedido (por decirlo en juego de palabras deliberado). Su éxito es el reverso del fracaso cultural en que se vivía en los años cuarenta en España: no había nada, podían contarse con los dedos de las manos el abanico de escritores famosos (Cela, Delibes y..., es decir, «sota, caballo y gallo») y si hablamos de mujeres escritoras, sobraba una mano.

Sin entrar en la valoración de la novela en sí, se puede hablar del desmedido éxito de *Nada* en el desmedido contexto de un páramo cultural, de una España de papel de estraza. Dice de ella Caballé (probablemente en una de las pocas frases distanciadas o críticas hacia Laforet, a la que trata siempre con la comprensión de una vida sufriente): «Su caso no es precisamente el de una heroína sacrificada en el altar de la abnegación por los demás, sino el de alguien que sigue viviendo, cuarenta años después, de los réditos de su primera y excepcional novela» (p. 425). En efecto, *Nada* es el obelisco literario levantado en plena postguerra cuya sombra la persigue, pero cuya sombra también le da a lo largo de su vida. Nada, cual fatalismo, está en su vida para mal y para bien.

En otro orden de cosas, se podría decir que a Laforet le sirvió ese triunfo (aunque se vio posteriormente que era «envenenado» y con gran carga de daño



psíquico) pero Laforet también le vino bien a la postguerra española, como icono literario femenino. Imposible que hoy una novela, cualquiera, obtuviera tal éxito y tan sostenido en el tiempo, en un panorama sobrealbundante en autores masculinos y femeninos, en publicaciones y globalizado.

#### 4. SOBRE LAS ÉLITES PROFESIONALES FEMENINAS

Como es característico en toda profesional de élite y además aglutinando en ella los rasgos de pionera, joven y guapa, Carmen Laforet estuvo en el punto de mira de la opinión pública, incluso tal vez espoleada por la curiosidad del difícil acceso a ella (sus problemas de identidad hacían que la rehuyera). Una sociedad patriarcal puede encumbrar a una mujer, es el éxito de las minorías, la excepción que confirma la regla de la situación postergada de la generalidad de las mujeres (éste es sólo un aspecto del tema complejo y muy matizado con curiosos resortes sociales que he analizado durante tres décadas de investigación sociológica sobre las élites profesionales femeninas).

#### 5. CARMEN LAFORET

Fue mimada como escritora (notablemente en el plano económico). La atención que la sociedad le prestaba le causaba un gran malestar, pero al tiempo, una reacción de ambivalencia que es como si dijera interiormente: voy a mostrarme socialmente para no desaparecer en la bruma de mi mente, hundida por mi pereza e impotencia; acepto tal conferencia para inmediatamente querer cancelarla; pues no es la conferencia *per se* lo que le interesa sino tratar de ayudarse psíquicamente. Alguien debió advertirlo y poner un remedio eficaz, diagnosticarla y tratarla debidamente, no dejarla «en fuga». No parece que haya tenido o haya permitido tener una ayuda que fuera al mal de raíz. La sociedad la mimaba, le daba reconocimiento y fondos que al tiempo eran una especie de prebendas envenenadas a un ser que no quería ser. «Yo, es otra», en expresión que yo adapto para ella de su admirado modelo Rimbaud (citado ampliamente en el libro).

He leído esta obra con una gran piedad hacia la fragilidad humana, hacia el vulnerable curso de la vida que incluso lo bueno, un éxito, puede arruinar.

He leído esta obra con empatía a la condición humana siempre sufriente pero siempre tratando de salir a flote de Carmen Laforet. Y la he leído también con admiración a Anna Caballé que nos ha brindado este navegar con maestría por el alma humana, nos ha mostrado con sabiduría y elegancia esa especie de safari peligroso que es la existencia humana, incluso caída por tierra ante el empuje de algo tan bueno en principio como el éxito literario. Recuerdo, en este momento, aquel paradójico *dictum* del filósofo de la Stoa de Argüelles: «Gracias, Dios mío, por permitirme llevar esta vida gris. Mi pobre corazón no soportaría la fama».



A. CLAVEL, *Cuerpo náufrago*. México, Alfaguara, 2005.

Ana Clavel es una autora mexicana, de alguna manera desconocida para gran parte de los lectores españoles, debido a que su obra sólo se publica en Latinoamérica, a pesar de, paradójicamente, haber sido traducida al inglés y al francés.

En este libro, sigue en su línea habitual como escritora que ahonda en la intertextualidad y en la teoría psicoanalítica. Así pues, Ana Clavel parte del deseo como el elemento sobre el que gira la acción narrativa, como hiciera ya en varias de sus novelas, a saber, *Las Violetas son las flores del deseo* y *Los deseos y su sombra*, aunque en este caso arranca a partir de la cita de Píndaro: «El hombre es el sueño de una sombra», para profundizar en el deseo a partir del relato de una adolescente que se despierta una mañana convertida en hombre. En esta línea, la protagonista de *Cuerpo náufrago* tendrá que habituarse a desear enfrascada en un cuerpo masculino, pero conservando sus hábitos y su voz femenina. De este modo, el relato es un alegato que cuestiona tanto la identidad como la orientación sexual al plantear: «¿Somos lo que parecemos? ¿La identidad empieza por lo que vemos? ¿Y qué fue lo que vio Antonia al salir de la cama y descubrirse ante el espejo?»<sup>1</sup>.

En efecto, a partir de tales planteamientos y de la experiencia de una mujer en el cuerpo de un hombre, quien, conforme a los parámetros

de la tradición, había soñado siempre con ser salvada, rescatada, como sujeto pasivo, tendrá que cambiar de cuerpo y de manera de pensar, lo que la llevará a concebirse como sujeto activo y penetrar en un mundo completamente diferente al vivido hasta el momento. De este modo, tras haber soñado, en cierta medida, con ser hombre desde la infancia y, ante la intriga que le provoca el sexo opuesto por el cual, las circunstancias de la época lo llevaban a pensar que el hombre era mucho más libre y completo que la mujer, lo que le había llevado en numerosas ocasiones a envidiar al sexo masculino, la protagonista medita acerca de las posibilidades de existir del ser humano, en cierta medida, desde lo que ansía. Así, en *Cuerpo náufrago*, Antonia, tras despertarse una mañana transformada en hombre y preguntarse sobre la identidad y la experiencia de una mujer en un cuerpo diferente, llegará a la conclusión de que la identidad se forma a raíz de lo que deseamos. Dicha problemática ya había sido tratada por la teoría *queer*, especialmente por Judith Butler. En esta línea, encontramos una correlación entre *Cuerpo náufrago* y los postulados de dicha autora, no solamente a través de los temas tratados, sino también por medio de la cita que abre el relato, que, a su vez, nos remite a los conceptos de intertextualidad forjados por Gérard Genette<sup>2</sup>. En este

<sup>2</sup> G. GENETTE, *Palimpsestes*. París, Seuil, 1982.

<sup>3</sup> Gérard Genette (*ibidem*, pp. 7-16) distingue, a partir de la noción forjada por Julia Kristeva, una nueva noción que conocemos bajo el nombre de intertextualidad que, retomando sus propias palabras im-

<sup>1</sup> A. CLAVEL, *Cuerpo náufrago*. México, Alfaguara, 2005.

sentido, si nos atenemos a las relaciones de intertextualidad, podemos afirmar, como dijimos al principio de estas líneas, que la temática del deseo, esencial en *Cuerpo náufrago*, ya había sido tratada por dicha autora precedentemente en dos de sus obras: *Las Violetas son las flores del deseo* y *Los deseos y su sombra*. De esta forma, podemos constatar que el término aparece también en el título de ambos relatos, por lo cual, siguiendo la clasificación llevada a cabo por Genette, estaríamos hablando de paratextualidad<sup>3</sup>.

Así pues, para poder explicar los postulados de Judith Butler, debemos remitirnos al concepto de género. Dicho término, para la activista y teórica *queer* resulta ser el mecanismo a través del cual se naturalizan las nociones de masculino y de femenino. Por tanto, para ella seríamos hombres o mujeres de acuerdo a la cultura recibida. De tal forma, la sexualidad no sería consecuencia del género, sino que se trataría de un constructo social. En este sentido, la sexualidad no sería un mecanismo propio, sino un constructo que se forma también a partir de los otros. Habida cuenta, plantea que el sexo no es una categoría biológica, ni tampoco una categoría social, sino que es performativo, por tanto, la performatividad es lo que da forma al género.

Tales postulados coinciden con la problemática esencial de la novela, puesto que la protagonista, una vez transformada en hombre, cuestiona el hecho, ya tratado por Freud, según el cual siempre se había sentido atraída tanto por el sexo masculino como por el sexo femenino: «No podía engañarse, siempre le habían atraído

---

plica: «todo lo que está en relación manifiesta o secreta con otros textos». En dicho sentido, la paratextualidad engloba las siguientes categorías: la paratextualidad, es decir, la relación con título, subtítulo prefacio y posfacio, la metatextualidad, la relación de comentario que se une a un texto sin citarlo necesariamente, la hipertextualidad, relación de mimesis o de transformación de un texto anterior que él llama hipertexto, y finalmente, la architextualidad, que sería «el conjunto de categorías generales o transcendentales —tipos de discursos, modos de enunciación, géneros literarios, etc., de los cuales se revela cada texto singular» (La traducción es nuestra).

los cuerpos de otras mujeres... Entonces, ¿había sido lesbiana sin saberlo? Pero los hombres también le gustaban»<sup>4</sup>. Así, el hecho de ser hombre le excitaba, como señala cuando afirma que ansiaba «poder hacer el amor con una mujer, penetrarla con su objeto punzante, hasta entonces inusitado».

En esta línea, Ana Clavel recurre a términos psicoanalíticos como puede ser el de «complejo de castración», para asimilar, de esta forma, el hecho de que la protagonista, en un momento dado, no poseyese ningún pene. En efecto, la teoría freudiana afirma que el complejo de castración, íntimamente ligado al «complejo de Edipo», surge ante la diferencia anatómica entre los sexos. Así pues, la niña, ante el descubrimiento de la ausencia del pene, se sentiría en cierta medida negada y anulada, mientras que en el caso del niño, éste, ante tal fenómeno, lo sentiría como una amenaza a la castración proveniente del padre. Esta teoría estaría también en correlación con el término de narcisismo, puesto que el falo sería considerado por el niño como una parte primordial de la imagen del mismo, lo que, ante la ausencia de pene por parte del sexo femenino, sería concebido como una «herida narcísica» en ambos sexos.

En este sentido, Ana Clavel nos deleita valiéndose de dicho concepto que, como sabemos, hace referencia al mito de Narciso, en el sentido concebido por Freud, como un estado en el que el sujeto ejerce un papel intermediario entre el auto-erotismo y el amor por sí mismo. En otras palabras, el sujeto empieza a tomarse a sí mismo, a su propio cuerpo como objeto de amor. Este estado queda reflejado en la novela por el personaje principal, quien, tras haber mudado de cuerpo, se contempla ante el espejo, perplejo, al observar un rostro completamente diferente, pero al mismo tiempo atrayente y seductor: «con la mirada brillante en el espejo, al contemplar sus redondeces siliconadas, se movía seduciéndose a sí misma, acariciándose y penetrándose de deseo»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> A. CLAVEL, *op. cit.*, p. 92.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 117.



Por otro lado, el deseo en la novela estaría en correlación con la mirada, como el órgano que nos procura un máximo de placer y de excitación, lo que parece tener una cierta vinculación con la teoría freudiana, ya que Freud considera la vista como el órgano que nos procura un máximo de placer y de excitación<sup>6</sup>, en lo cual se profundiza en esta novela, al considerar que el deseo es proviene siempre de la mirada de quien nos contempla, es decir, «el deseo no surge de los objetos, sino que está en la mirada de quien mira»<sup>7</sup>.

Esta temática da cuenta de las relaciones de transtextualidad existentes entre *Cuerpo náufrago* y *Los deseos y su sombra*, que como venimos diciendo giran en torno al deseo, ya que esta última es una novela que lo trata a partir del relato fantástico de una adolescente, cuyos deseos se cumplen nada más formularlos. En esta línea, el personaje principal de la novela de Ana Clavel reflexiona acerca del deseo, motor que rige no sólo la vida de las mujeres, sino también la vida de los hombres. Así, el ser humano no puede sucumbir ante el deseo, por lo que se encuentra encarcelado en su mente. En efecto, como hemos dicho con anterioridad, la protagonista, tras soñar que tres niños le muestran el órgano genital masculino, se despierta una mañana convertida en hombre. Es entonces cuando, tras haber deseado ser hombre y poseer el órgano genital masculino, ve cumplido su sueño.

A raíz de esto, la protagonista especula acerca de las múltiples actividades según las cuales la mujer se dejaba llevar por el hombre, como era el caso, por ejemplo, del tango. De este modo, lo que más le llamó la atención de su nueva identidad era el tener que orinar en mingitorios, objetos que le despertaban, a su vez, un sentimiento tanto de atracción como de repulsión. Por ello, se plantea preguntas tales como: «¿Reparan los hombres en las formas, la voluptuosidad del urinario, o por el contrario el orinar es un acto mecánico para ellos?»<sup>8</sup>. Así pues, si el primer mingitorio visitado por la protagonista fue un urinario de Marcel Duchamp, a partir de dicho recuerdo, su interés por los urinarios se incrementa, lo que la encamina a indagar en dichos objetos y a fotografiarlos.

Para concluir, podemos declarar que se trata de una novela intrigante, en la que cuerpo y deseo forman una simbiosis que nos plantea una exploración del deseo de forma inusitada y, al mismo tiempo, seductora, lo que nos lleva a descubrir que la construcción del cuerpo se alimenta con los prototipos impuestos por la sociedad y que se construye como un disfraz que cada sexo está condicionado a llevar puesto. De ahí su título, *Cuerpo náufrago*, es decir, como un cuerpo que se hunde antes de llegar a su destino.

Natalia PLAZA MORALES  
Universidad de la Sorbona

---

<sup>6</sup> S. FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle*. París, Éditions Gallimard, p. 66: «L'impression optica sigue siendo la vía mediante la cual la excitación libidinal es despertada más frecuentemente». (La traducción es nuestra).

<sup>7</sup> A. CLAVEL, *op. cit.*, p. 135.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 92.

M.A. GARCÍA DE LEÓN, *Rebeldes ilustradas (la otra transición)*. Barcelona, Anthropos, 2009.

Es esta la brillante contribución a la escritura de unas memorias contemporáneas de género que hace la autora de esta obra que reseñamos, haciendo a su vez una invitación a sus pares a hacer lo propio. María Antonia García de León, dando ejemplo, escribe esta obra necesaria y original bibliográficamente en el campo de los Estudios de Género en español y además traza con claridad al final lo que sería en su opinión una agenda de género hoy para nuestro contexto académico y más allá del mismo. De ahí que la reseñemos en los términos elogiosos que la obra merece.

En 1970, Dennis Oppenheim se expuso al sol durante cinco horas con un libro abierto sobre el tórax. Tras esa exposición, su cuerpo quedó marcado por el sol evidenciando la piel sana que había cubierto el libro. La obra se llamó «Posición de lectura para una quemadura de segundo grado». Esto es precisamente lo que ocurre cuando lees el libro de María Antonia: por un lado te expones a quemarte, por lo que implica la transición y la huella que nos ha dejado, pero la mayor herida es ese espacio de salubridad sincera que te deja marcado a células vivas la lectura de este libro.

El condimento que todo libro académico ha de tener para que sea incorporado al bagaje cultural del lector, sin lugar a dudas, es la pasión; aquel *pathos* griego tan ambiguo pero que tanto nos ha servido para expresar algunas situaciones sublimes; y es con ella, con la pasión, con la que marca negro sobre blanco sus ideas María Antonia. Ese convenio, ese contrato de mutua confianza que se establece entre el escritor y el lector, con esta autora se desborda por su claridad, independencia y pulcritud ideológica; sin pelos en la lengua, sin ningún peaje que pagar, porque se ha forjado a fuego y a historia. Su vasta y sólida carrera salpimentada con inquietudes tan aparentemente inconexas como ciertamente emparentadas como la pedagogía, la cinematografía o el género, sitúa al lector en una posición muy cómoda. *Carpe diem*.

Los precedentes a la obra que nos ocupa son *Élites discriminadas (sobre el poder de las*

*mujeres)* (Anthropos, 1994), *Herederas y heridas (Élites profesionales femeninas)* (Cátedra, 2002) y *Antropólogas, politólogas y sociólogas. Sobre género, biografía y Ciencias Sociales* (Plaza y Valdés, 2008), y con este nuevo volumen dedicado a las complejas relaciones entre la «posición profesional» y las mujeres, se sitúa históricamente en la Transición, período que por la distancia que mantenemos y por habernos (los españoles) quitado los rancios polvos de un pasado más cercano de lo que parece, ahora comienza a ser estudiado a profundidad.

La variedad de obras que sobre género y transición se han editado —o no editado, aún hay muchos estudios y tesis doctorales acumulando ácaros— obviaban a un sector poblacional cuyo valor fue tan determinante como que su desaparición habría provocado que ahora mismo estuviésemos hablando de unos resultados a todas luces menos halagüeños y simpáticos.

Magnífica y oportunamente prologado por Anna Caballé, profesora titular de Literatura Española de la Universidad de Barcelona y autora del imprescindible *Una breve historia de la misoginia* (Lumen, 2006), que debería ser lectura obligatoria en los conventos y en la recién estrenada Educación para la ciudadanía; y cuyo prefacio queda a cargo de Pamela Radcliff (University of California), cuyos artículos relacionados con el tema que enfrenta María Antonia, «Citizens and housewives: The problem of female citizenship in the Spanish transition to democracy», en el *Journal of Social History (otoño de 2002)*, la sitúa como gigante desde donde apoyarse para ver más lejos. Por suerte también tenemos a escritoras de habla hispana, como es el caso de la propia María Antonia, que sitúan el nivel de los textos en nuestro idioma al nivel de la literatura feminista angloparlante.

La autora empieza de forma valiente, sabiendo el miura que tiene delante, y revitalizando aquella sana intención de los ya obsoletos manifiestos de llevar a la acción lo que se habla, María Antonia esclarece que la utilidad última de este libro es la creación de un Archivo de las Mujeres en la Transición Española. Y con este libro demuestra, a conciencia, la posibilidad, la viabilidad y la necesidad del mismo, dejando a las instituciones contra la pared, una daga en la

garganta y un «en tus manos está hacer lo que debes» que debería devolver un «como deseas». Tras la presentación, el libro se estructura en seis bloques. En el primero, de título «Investigar la otra transición», María Antonia presenta el estado de la cuestión, la necesidad de los términos que acuña, la diferencia aunque complementariedad de las mujeres en la Transición y las mujeres en transición; ese doble esfuerzo social y personal que caracterizó e hizo fuertes a la mayor parte de las mujeres profesionales que ahora disfrutan del reconocimiento laboral (y personal) en España. En el segundo bloque salen a la palestra cinco excelsas profesionales. Cinco entrevistas, o más bien, cuatro entrevistas y una autoentrevista que merece un párrafo aparte, una dedicación exclusiva; un pequeño pero fornido ejemplo de la necesidad de que las memorias de estas mujeres queden registradas en una institución que cuide lo que en ellas se derrama. El buen hacer de la entrevistadora hace que aquello que podría haberse convertido en una entrevista para papel *couché* sea algo muy distinto. En las entrevistas a la reconocida filósofa Celia Amorós, a la psicóloga Paloma Gascón, y las historiadoras Isabel Morant y Pilar Pérez Fuentes, los conflictos familiares, generacionales, ideológicos, religiosos y sexuales humanizan una auténtica historiografía del género y de la cultura de la Transición, de su trayectoria académica, desde sus primeras lecturas hasta los resultados ya admirados por profesionales de sus obras ya reconocidas actualmente. Como el que avisa no es traidor, aquí viene el párrafo dedicado al difícilísimo «género» de la autoentrevista. Para mí, que no viví esa época —lo cual no quiere decir que sea joven— la banda sonora de esta pieza de ingenio y profesionalidad está bailada con «Papá cuéntame otra vez», de Ismael Serrano, pero cargado de algo que me parece muy importante; la sustitución del flagelo por el de la palmada. Hay que ser muy valiente, estar muy segura de una misma, de lo que ha hecho, de por qué, y haber encajado con entereza los momentos menos complacientes para autoentrevistarse; para mirarse a los ojos ante el espejo y decirse la verdad... y que suene a verdad. Ciertamente es difícil de creer la evolución mental de la sociedad española, evidencia de ese insustituible y explo-

sivo catalizador que fueron las mujeres de la transición/las mujeres en transición. La autoentrevista de María Antonia podría ser el mejor guión para una película tragicómica sobre la intrahistoria de la Transición española. Lleno de imágenes, de tensión, de corazón y de lo que le sobra a esta autora, ya imprescindible, la pasión con que cuenta las más crudas o más bellas situaciones vividas y, sobre todo, sentidas en ese período tan importante para la Historia de España. El tercer bloque lo ocupa el texto «Los feminismos y la otra transición a la democracia en Latinoamérica» de Breny Mendoza (*California State University-Northridge*). A mi juicio, la incorporación de esta firma es muy acertada y necesaria, pues queramos o no, americanos y españoles estamos hermanados, y estos textos son necesarios para que en lugar de cegarnos y ver las diferencias y semejanzas que nos hagan convivir mejor. Este capítulo, lleno de arrojo, demuestra la conexión ideológica que une la evangelización con el neocapitalismo, y desvela sin pudor las grandes contradicciones de la izquierda latinoamericana y su enquistado machismo, dejando casi sin espacio de actuación a las asociaciones de mujeres que finalmente, y debido a la globalización, se difuminan sin casi capacidad de reacción real.

Los dos siguientes bloques, «Una historia interminable» y la «Bibliografía» ya organizan la forma en que debería estructurarse y lo que mínimamente debería contener para partir con viento en la popa el más que necesario Archivo de las Mujeres en la Transición. En *Una historia interminable*, según María Antonia «pequeño colofón de corte teórico y de orientación bibliográfica actual», nos pasea por la más reciente bibliografía sobre la *literatura del yo*. Subiéndose a hombros de gigantes como Pierre Bourdieu, Philippe Lejeune o J.L. Powell y D. Owen, y acuña ese «lo personal es epistemológico» que descoloca la tradición *seria*, androcéntrica y escolástica enquistada y extendida como un cáncer por toda la bibliografía de corte occidental. La última parte de este libro, la que María Antonia ha llamado «Varia», es el inicio de un museo/archivo que nos enseñaría mucho sobre nuestras rebeldes ilustradas. Cargados de intención, de valor, pero también de inocencia, estos panfletos y entrevistas nos desvelan el gran salto que



tuvieron que dar las mujeres universitarias para conseguir que ahora la tónica general en España sea que los progenitores deseen la profesionalización de sus hijas, la felicidad y la libertad de las mismas.

Si hacemos caso a la trágica frase «si quieres guardar un secreto en castellano, publícalo», no me queda otra que animar a la autora y a los editores para que hagan una inmediata traduc-

ción del mismo a otros idiomas (fundamentalmente al inglés) debido al alza de estudios hispánicos en universidades angloparlantes. Este libro es imprescindible para dibujar el collage completo de la base social de la Transición Española, y eso debe saberse.

Manuel Jesús GONZÁLEZ MANRIQUE  
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo



D. BRAMON, *Ser mujer y musulmana*. Biblioteca del Islam contemporáneo. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2009.

Damos la bienvenida a la edición castellana de *Ser dona i musulmana* (Barcelona, Cruilla, 2007) de la doctora Dolors Bramon, profesora del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Barcelona y especialista en historia del Al-Ándalus.

El objetivo de la autora, en este nuevo trabajo, será relatar con estilo claro y accesible los diferentes contextos religiosos, sociales y hasta ideológicos que están determinando la existencia de las mujeres pertenecientes al ámbito árabe islámico. No ha debido ser fácil para esta investigadora articular bajo el título *Ser mujer y musulmana* los aspectos recién citados y sin embargo, en mi opinión, tal escollo es rebasado en sus páginas con una excepcional competencia y de manera impecable.

Es, por otra parte, muy de agradecer la perspectiva de género en el análisis de este grupo de mujeres vinculadas al islam, puesto que, a pesar de la ingente producción escrita sobre la materia que inunda los anaqueles, se echa en falta un instrumento de análisis que supere la mera descripción teórica. Precisamente ese diagnóstico es el que podemos encontrar en esta obra, que acertadamente utiliza el plural tanto en la palabra *mujer* como en *islam* y cuya estructura parte de las coordenadas de igualdad y desigualdad. De hecho, el título de su primer capítulo es «De la igualdad absoluta a las diversas desigualdades» (pp. 41-60). En él se plantea la cuestión de la igualdad que predomina entre los fieles musulmanes de ambos sexos explicitado en *El Corán*. En este capítulo, la autora se sirve del texto sagrado para hacerse una serie de reflexiones enlazadas unas con otras, siempre bajo una amena y convincente redacción, que empieza por plantear al lector cómo a partir de fragmentos coránicos se puede avanzar que el islam desde el siglo VII ya reconoce que la mujer tiene alma: «Eso constituye un gran paso si se compara con los textos del judaísmo y del cristianismo: todavía la escolástica, en el siglo XIII, discutía si las mujeres la tenían o si era vegetativa o de otro tipo» (p. 42).

Ahora bien, conforme advierte Bramon, el que El Corán reconozca esta igualdad espiritual entre hombres y mujeres de poco sirvió a estas últimas una vez que los exégetas comienzan su labor de comentarios del Texto Sagrado, trabajo realizado exclusivamente desde la perspectiva androcéntrica, razón por la que se viene reclamando una relectura de los textos sagrados. En este sentido, la autora hace una modesta incursión tratando cuestiones de absoluta actualidad que desarrolla bajo epígrafes como: «¿Habla el Corán de pegar a las mujeres?» (pp. 44-47), «Otros castigos corporales» (pp. 47-48), o «La condena por lapidación» (pp. 48-57), concluyendo el capítulo con unas sugerentes consideraciones finales en las que ella misma reitera y se suma «al gran número de musulmanes y musulmanas que preconizan una lectura actualizada del Corán y que sostiene que la Palabra de Dios no puede ser considerada como una cosa muerta, fijada y estancada en el siglo VII» (p. 59).

A partir de lo anterior, y siempre desde su particular estilo narrativo, Dolors Bramon, va a desgranar las desigualdades manifiestas que están afectando a las mujeres del orbe árabe islámico: «Desigualdades fisiológicas» (pp. 61-85), «Desigualdades sociales» (pp. 87-106) e, incluso, «Desigualdades que no proceden de la doctrina del islam» (pp. 107-131). En estos capítulos tratará temas tabúes y novedosos en este tipo de obras, generalmente de tipo sexual, como la masturbación femenina (p. 79), el aborto (p. 78), el lesbianismo (p. 80) o la contracepción (p. 76). Asimismo dedicará algunas páginas al inevitable asunto del pañuelo islámico y su pretendida obligatoriedad, realizando unas referencias muy elaboradas en el cuarto capítulo, como ya he dicho, unido a un tipo de desigualdades que no proceden del dogma islámico.

El último capítulo de este trabajo lo dedica a «Hacer y deshacer tópicos» (pp. 133-143), ocupándose de esa visión orientalista de los harenes islámicos según la cual se evoca inmediatamente un mundo vinculado a las *Mil y una noches* y al entorno sensual protagonizado por bellas mujeres dispuestas para el disfrute masculino. Una vez más, y como viene haciendo en toda la obra, la profesora Bramon se sirve del análisis filológico y de las fuentes clásicas que



entrelaza con situaciones y autores actuales siendo éste un buen ejemplo de lo que digo. De hecho, para explicar lo que es el «harén de verdad» remite a la experiencia de la conocida escritora marroquí Fátima Mernissi (p. 141). Finalmente, el lector no especializado verá que se cierra con un «Epílogo» (pp. 145-153) sobre la otra vida. Bien conocido es el Paraíso que espera al buen creyente musulmán, lleno de *huríes* para su goce, pero apenas sabemos nada de la recompensa que tendrán las musulmanas. Para ellas, no se ha mencionado ningún esposo celestial aunque en las obras dedicadas a la materia, como bien señala Bramon, se destaca «la promesa de matrimonio a todas las musulmanas, ya que se considera que es el estado que más desean las mujeres» (p. 149). Además, en la Vida Futura se sigue manteniendo la dependencia del marido aunque en la actualidad, un importante sector musulmán considera que las descrip-

ciones coránicas de la Última Vida no dejan de ser metafóricas.

Por último, en esta obra se encuentra un «Glosario» (pp. 155-160) de términos específicos de la cultura árabe islámica, muy útil para el lector no especializado, así como una «Bibliografía» (pp. 161-167), muy accesible y que se complementa con direcciones web específicas en la materia.

En suma, quisiera concluir estas líneas explicitando la satisfacción de tener entre las manos una obra bien documentada, mimada y redactada con la misma proximidad y entusiasmo que su autora pone en las numerosas intervenciones públicas a las que nos tiene acostumbrados. *Ser mujer y musulmana* deja en el lector el buen sabor y estímulo que toda buena obra conlleva.

Lola SERRANO-NIZA  
Instituto de Estudios de las Mujeres  
Universidad de La Laguna



A. SIERRA GONZÁLEZ y M.P. DE LA NUEZ RUIZ (eds.), *Democracia paritaria (Aportaciones para un debate)*. Barcelona, Laertes S.A. de Ediciones, 2007.

En este libro se ha reunido un representativo grupo de estudiosas, profesoras y teóricas de muy diversas latitudes y con una amplia y consolidada trayectoria en los estudios de género y en la lucha por la reivindicación de los derechos de las mujeres. Su eje de reflexión deviene una cuestión crucial en la vida social y política de las sociedades y de justicia para las mujeres, pues están en juego valores democráticos de los que histórica y sistemáticamente se les ha excluido: justicia e igualdad. Desde experiencias de vida, marcos teóricos y situaciones distantes y distintas, sus voces y pensamientos confluyen en uno solo: la *democracia paritaria* como la siguiente etapa en el camino por el que han de transitar los seres humanos (mujeres y hombres) para alcanzar una sociedad mejor y justa.

Elida Aponte Sánchez nos ofrece un análisis de los avances en Venezuela de lo que ella llama y propone como *democracia participativa y protagónica*. De entrada, encuentra que existe una confrontación entre la Constitución formal y la Constitución real y efectiva que dan forma y contenido a la idea de democracia. El problema de ese enfrentamiento no es asunto de vacíos o lagunas de contenido en la Constitución (en la que quedan asentadas las leyes supremas) sino que son cuestiones de poder. Al interior de la esfera del ejercicio del poder, nos dice la autora, las mujeres simbolizan un poder constituido y no un poder constituyente. De ese modo se ven excluidas del ejercicio pleno de sus derechos de ciudadanía o, lo que es lo mismo, de la garantía de derechos sobre la base de la igualdad, de autonomía, respeto y tolerancia a la pluralidad de la que son partícipes. Ni el liberalismo ni el socialismo han podido dar salida real a tal condición; y sólo un feminismo protagónico generaría cambios y haría efectiva la relación entre la igualdad formal y la igualdad material.

Desde un protagonismo más resuelto se daría voz al pueblo, pero a todo el pueblo, el de mujeres y hombres. Un feminismo participativo y protagónico elaboraría una especie de nuevo

contrato social que para Aponte Sánchez incluye tres aspectos: compartir el trabajo, las responsabilidades familiares y la toma de decisiones. Ello redefiniría un nuevo modelo de poder donde las mujeres se posicionen como sujetos-constructoras, protagonistas del poder. El reto: jugar igualdad con libertad, posible sólo desde el feminismo, porque feminismo protagónico y participativo y democracia son interdependientes, son la misma cosa.

María Luisa Femenías, desde Argentina, aporta ideas importantes al debate sobre la democracia paritaria. Para la autora, la ciudadanía funge como un ideal, un horizonte de posibilidades hacia el futuro que habrá de construirse siempre y cuando se de un férreo activismo por parte de las mujeres por la búsqueda de la igualdad ciudadana. Esa búsqueda pasa por la revisión del marco legal supremo, del sesgo de género por parte de los intereses democráticos y por el civismo en general; y también por la reconstrucción del falso universalismo (como ideal regulativo) con que se incluyen como excluidas las mujeres. Sólo así se logrará transformar los reductos de la dominación: la legislación patriarcal segregacionista de género y la estructura de un Estado esencialmente masculina.

Todo esto no será posible si no se atacan a su vez otros de los cimientos que hacen prevalecer la lógica del poder androcéntrico. La inequidad de género que socava el verdadero universalismo (del que las mujeres y sus derechos son su auténtica portadora), los marcos teóricos que oscurecen o desestabilizan conceptos y campos de significado. La ciudadanía se entendería, pues, como el conjunto de acciones afirmativas o praxis tendentes a alcanzar y/o superar las desigualdades. La justicia compensatoria, la ley de cupo, el trabajo para lograr la resignificación de la subjetividad femenina (empezando desde la familia), y otras acciones políticas positivas darán como resultado el logro del reconocimiento de la dualidad de los sexos en la asignación de responsabilidades, del ejercicio de la soberanía y el reparto de poder. Se romperá así la barrera entre lo público y lo privado, entre lo personal y político. La autora aboga, finalmente, por el establecimiento de una programación feminista para conseguir la paridad: una alianza entre fe-

ministas que trabajen conjuntamente en el logro de sus derechos; un examen de los estereotipos del feminismo, identificación de los matices y contradicciones al interior del movimiento feminista, y el reconocimiento y respeto por las diferencias; finalmente, darle claridad a los planteamientos y objetivos para mantener la legitimidad alcanzada por el movimiento.

María Asunción González de Chávez nos adentra en el sentido de la expresión «democracia». Los componentes que implica o que entran en juego son la reproducción biológica, la regeneración diaria de los trabajadores y de la futura mano de obra (en estos componentes la configuración de la subjetividad femenina es clave); desigualdad en el empleo, diferencias en la asunción de las responsabilidades familiares y domésticas, y desigualdad en la representación política. La autora nos habla de la centralidad que adquiere la subjetividad femenina y sobre la cual se tiene que incidir para lograr generar seres libres y con una mayor participación-representación en el poder social. Trabajar sobre aquellos aspectos que han encarcelado la subjetividad de las mujeres: el cuerpo, la sexualidad y la maternidad. Nos habla de las cualidades que son indispensables en las mujeres políticas: trayectoria feminista, formación previa y compromiso y rigor. Por ende, es necesario cambiar el sentido de la política, entenderla no como un modo de vida ni como un lugar donde obtener poder personal, sino como un espacio donde anide el compromiso con los derechos e intereses generales. Cuidar el cómo lograr o conseguir los intereses u objetivos, mediante la vigilancia de los recursos, cómo se ejecutan los programas, aglutinar al colectivo y la creación de observatorios.

María José Guerra Palmero elabora una contundente reflexión teórica sobre las posibilidades de inclusión para las mujeres bajo el desarrollo de la democracia paritaria, tomando como trasfondo preguntas hechas por otra gran teórica del movimiento, Nancy Fraser. Guerra Palmero confronta dos modos de pensar la política: el que realiza la defensa liberal de los derechos individuales pero que escamotea la participación e inclusión de las diferencias mediante un movimiento de abstracción; y el de la lógica social de lo colectivo, que trata con agregados,

los grupos y su contexto, su situación social. Aboga desde este segundo frente por el respeto a las diferencias y no por su disolución. Desde allí es posible socavar el mito de la imparcialidad de lo público, vislumbrar el enorme déficit democrático y hacer efectiva una repartición equilibrada del poder político. Por añadidura, desde ese marco se repara en los obstáculos que impiden la paridad; quienes, mujeres, representan al gremio, lo hacen desde la artificialidad de las estructuras partidarias y bajo la absoluta sumisión al líder o cúpula. Por eso, Guerra Palmero repara en la necesidad de resaltar el aspecto cualitativo junto al cuantitativo al momento de afirmar a las representantes de las mujeres. Esta intensificación de la ciudadanía, como la autora lo llama, materializaría el imperativo de la inclusión como moneda democrática de uso corriente. Finalmente hace un llamado a estar atentos a los mecanismos o estrategias de exclusión: acuerdos tras bambalinas, accesos cerrados a las discusiones públicas, la dependencia de la política de lo económico y la marginación por parte de los medios de comunicación del pensamiento crítico.

Ana de Miguel Álvarez nos muestra sobre todo la trayectoria que ha tenido el movimiento feminista, la forma en que ha alterado las fronteras entre lo público y lo privado, las nuevas formas de acción que ha adoptado y cómo los marcos teóricos elaborados han redefinido la realidad a la vez que derrumban los marcos culturales de sometimiento; ésta es, por cierto, la peculiaridad del feminismo, subvierte el orden social y los códigos culturales más ancestrales y universales: la ideología patriarcal. Pero el feminismo no sólo destruye, también construye alternativas, y más aún, crea conciencia de que otro mundo es posible. En la opinión de Ana de Miguel, las redes de los grupos y asociaciones son el núcleo a partir del cual se irradian las transformaciones de la realidad y las resignificaciones; redes que se definen como plurales, engendradoras de intensidad y compromiso.

Para Cristina Molina Petit, los pasos fundamentales que ha dado el movimiento de género han sido: lograr hacer lo privado público e incluir en la agenda política las relaciones más fuertemente desiguales que se dan en lo priva-



do. Molina Petit critica el sistema político democrático por su incapacidad, al no poder dejar de ser fuente de exclusión para las mujeres en la política. Por eso advierte que es posible y saludable para una auténtica democracia conceptualizarla de modo que incorpore valores que expresen el derecho a la igualdad tanto como el derecho a la diferencia. Todo lo cual, siguiendo a Fraser, deberá traducirse en la práctica como el reconocimiento de las minorías, entendida como representación y atención de sus derechos. La manera de lograrlo es que cada minoría se presente a sí misma, sin intermediarios que debiliten la fuerza de la representación. En este sentido, para Molina Petit, cuando se habla de que debe haber paridad, no se habla exclusivamente de lo cuantitativo, ni de la utilidad de ser representadas, sino de los derechos de las mujeres que deben ser representados por y para ellas; ahí reside su fuerza. Reafirma su convicción de que para estar seguros de que las mujeres son bien representadas, quienes ostenten tal representación deben ser feministas comprometidas, con una formación de excelencia y con un protagonismo en el diseño y construcción de un mundo mejor para todos.

Tania Navarro Swain intenta aclarar lo que se entiende por «democracia» (especialmente en América Latina). En ese espacio público parece que la palabra se identifica con la defensa de la libertad, pero también con la recreación constante de la desigualdad entre mujeres y hombres. Al decir de la autora, si no se entiende que los derechos humanos se imbrican y hasta son cruciales para entender lo que es la democracia, la condición de desigualdad que se ha venido construyendo históricamente en torno a las mujeres no dejará de perpetuarse. Para deconstruir esa semiótica construida histórica y socialmente hace falta un marco hartamente propicio: la verdadera democracia entendida como ha quedado establecido en el pensamiento de género.

Partiendo de la evidencia de un déficit democrático, María del Pino de la Nuez Ruiz realiza un balance del marco legislativo que regula los sistemas electorales en el Espacio Europeo. La situación imperante es un tanto desfavorable para las mujeres en términos cuantitativos, sobre todo porque se nota cierto sesgo en los nive-

les de paridad de los sistemas electorales, un obstáculo que las mujeres deben sortear. La exigencia de cuotas como una acción positiva ha tenido en general buena acogida en Europa, pero resulta insuficiente, tanto en el ámbito local como regional. En España, por ejemplo, los porcentajes varían poco respecto a los del resto de Europa, a pesar del ingente esfuerzo que se realiza desde el Estado Español y las Comunidades Autónomas. Para romper el techo de cristal, termina diciendo la autora, es necesario redoblar esfuerzos y hacer que la participación de las mujeres sea la norma en todos los organismos y organizaciones sociales. Todo ello al tenor del dictado de instrumentos legislativos.

Nacido el clamor de paridad en los años ochentas del siglo xx, apunta Julia Sevilla Merino, la participación de las mujeres en los órganos de decisión era y sigue siendo meramente simbólica. Este estado de cosas no es nuevo, pues ya desde el surgimiento del Estado-Nación, subrepticamente los derechos humanos y los derechos del ciudadano no se hicieron efectivos para las mujeres. El estudio de Sevilla Merino nos aporta un caudal de información privilegiada sobre la situación de la representación paritaria de la mujer en el mapa Europeo. Destaca España como el país que más logros en este sentido ha tenido, pero aún le falta por continuar su desarrollo, sobre todo en el ámbito práctico, en la realidad.

Ángela Sierra González, siguiendo una lógica demoledora, nos desvela algunas de las paradojas de la democracia representativa. La primera de ellas indica lo contradictorio que resulta afirmar vivir en un sistema político universalista cuando aquí y allá sólo se escucha el reclamo de paridad. Otra paradoja resulta de no entender la noción de ciudadanía como un derecho humano; mientras esa miopía persista, no se sabrá hacia dónde evoluciona el significado de democracia. De ahí que, para Sierra González, si se teoriza la democracia como un conjunto de principios que, entre otras cosas, fundamente un método altamente participativo para tomar decisiones, la dignidad personal y la autonomía individual como objetivos de la paridad estarán garantizadas. Sin embargo, nos sigue advirtiendo, no hay que subestimar la capacidad de los apar-



tos políticos para neutralizar la capacidad de transformación de la democracia paritaria; dichos aparatos de poder mantienen un tipo de democracia, la minimalista, que se entiende tan sólo como un instrumento procedimental. De ese modo, se convierte a los partidos políticos en el intermediario eficaz que secuestra ese instrumento político y lo transforma en un aparato que funciona bajo una lógica excluyente de las mujeres y sus derechos. Lo que es lo mismo que decir que existe ausencia de democracia en el interior de los partidos políticos así constituidos. La llave para resolver este estado de cosas es, se-

gún Sierra González, la paridad, sin necesidad de destruir el andamiaje de los partidos políticos, que se han vuelto indispensables para la vida política, pero tomados como originariamente fueron pensados, instrumentos de participación, ni más ni menos. Desde allí, la acción esporádica o discontinua de movimientos que no alcanzan un suspiro de vida, puede trocarse en acción continuada, continuidad para las imprescindibles transformaciones sociales.

Simplicio GONZÁLEZ  
Universidad de La Laguna

