

CUADERNOS KÓRE
Revista de historia y pensamiento de género

grupo
Kóre
Estudios de género

Biopolítica y género
Carmen González-Marin (editora)
Ana González Pelayo (colaboradora)
Volumen 1 /Nº 4
Primavera/Verano 2011

CUADERNOS KÓRE
Revista de historia y pensamiento de género

ISSN: 1889-9285 /EISSN: 1989-7391

GRUPO KÓRE DE ESTUDIOS DE GÉNERO

Volumen 1/Nº 4

Primavera/ Verano 2011

EDITA

Grupo Kóre de Estudios de Género www.grupokore.es

DIRECTORAS

Carmen González-Marín y Montserrat Huguet

CONSEJO DE REDACCIÓN

Mercedes Arriaga (Universidad de Sevilla), Carmen Bolaños (UNED), Laura Branciforte (Universidad Carlos III), Antonella Cagnolati (Università degli Studi di Foggia), Cinta Canterla (Universidad de Pablo de Olavide de Sevilla), María Dolores Pérez Bernal (Universidad Pablo Olavide de Sevilla) María Jesús González Hernández (Universidad de Cantabria), Carmen González Marín (Universidad Carlos III de Madrid), Montserrat Huguet Santos (Universidad Carlos III de Madrid), Carmen Muñoz Rodríguez (Universidad de Jaén), Rocío Navarro (Universidad Carlos III de Madrid), Rocío Orsi (Universidad Carlos III de Madrid), Clara Ramírez Barat (ICTJ, Nueva York), Sonia Reverter (Universitat Jaume I, Castellón), Domingo Sánchez Mesa (Universidad de Granada), Irene Strazzeri (Università degli Studi di Foggia), Susanna Tavera (Universidad Autónoma de Barcelona), Antonio Valdecantos (Universidad Carlos III de Madrid), Alejandra Walzer (Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARÍA

Laura Branciforte y Rocío Orsi
grupokore@gmail.com

CONSEJO ASESOR

Emma Baeri (Università degli Studi di Catania), Ángel Bahamonde (Universidad Carlos III de Madrid), Lourdes Blanco (Universidad Carlos III de Madrid), María Luisa Femenías (Universidad de la Plata), Antonio Gómez (Universidad Carlos III de Madrid), Marta González (CSIC), Christine Lavail (Université Paris X-Nanterre), Teresa López de La Vieja (Universidad de Salamanca), Concha Roldán (CSIC), Sofía Rodríguez (Universidad de Almería), Laura Sanz (Universidad Carlos III de Madrid), Julio Seoane Pinilla (Universidad de Alcalá de Henares)

BIOPOLÍTICA Y GÉNERO

Carmen González-Marín (ed.)

Introducción. Biopolítica y género de Carmen González Marín.....p. 7

Artículos Monográficos :

Alberto Bustos: *La homofobia como factor de creación de identidades sexuales*.....p. 14

Laura Palazzani: *Gender: presupposti filosofici e implicazioni giuridiche*.....p. 30

Angela Giallongo: *Imaginary and menstrual blood*.....p. 59

Mercedes Expósito: *El cuerpo desnudo: Cuerpos equivocados y cuerpos que no hablan*.....p. 79

Beatriz Campos: *La falta de descendencia biológica. una lectura social y feminista de la infertilidad de las mujeres*.....p. 97

Gloria Alicia Caballero Roca: *Muting gender in the borderlands: still a bio-geopolitical open wound*.....p. 122

Miscelánea:

Marta Vaamonde: *¿Reivindicar la igualdad o las diferencias? Aportaciones del pragmatismo de Dewey al debate feminista*.....p. 149

Antonio José Couso-Liañez: *El desafío a la dicotomía mujer caída vs. ángel del hogar en "Doña Berta"*.....p. 166

Cristina Ortega Ruiz: *Las mujeres y la enfermedad mental. una perspectiva de género a través de la historia contemporánea*.....p. 208

Paulina Aguilera Muñoz: *Una reflexión sobre género y ayuda humanitaria en el marco de un proyecto de emergencia*.....p. 224

Reseñas:

Garro, E.: <i>Inés</i> (por Araceli Ramírez Meda)	p. 244
Huguet Santos, M.: <i>Historia rebeldes de mujeres burguesas (1790-1948)</i> (por Laura Branciforte).....	p. 251
Torremocha Hernández, M: <i>La mujer imaginada. Visión literaria de la mujer castellana del barroco</i> (por Rocío Orsi).....	p. 257

Varia:

Próximas actividades del Grupo Kóre de Estudios de Género.....	p. 267
Libros recibidos	p. 268
Normas para el envío de originales.....	p. 269

INTRODUCCIÓN. BIOPOLÍTICA Y GÉNERO

Carmen González-Marín

(Universidad Carlos III de Madrid)

Que el género es una cuestión cultural ha pasado a ser uno de los tópicos menos discutidos, excepto, naturalmente, en el ámbito de un neoconservadurismo añejo. Descubrir el carácter *cultural* del género fue liberador, puesto que señaló el punto de quiebra en la rígida ligadura entre la biología y la forma de vida. Desde aquel “No se nace mujer” con que de Beauvoir abrió nuevas expectativas al pensamiento y a la práctica feminista, el género pasa a ser el objeto que ha de ser comprendido y deconstruido, en su caso, como responsable en definitiva de la exclusión y subordinación femeninas. El carácter histórico, convencional, y en definitiva arbitrario del género como constructo es lo que lo convertía en un objeto cultural como es sabido. El adjetivo “cultural” es, sin embargo, tan comprehensivo que, aunque resulta difícil negarse a entender los problemas de las mujeres - y los varones, incidentalmente - como problemas culturales, también es cierto que convertirlos en problemas culturales es plantearlos de un modo excesivamente difuso y, en general, potencialmente falto de provecho. En un cierto sentido, *todo* es cultural - excepto aquello

que viniera dado por la biología -, lo cual es tanto como decir que la calidad de cultural de algo es absolutamente irrelevante en muchos sentidos. Y desde luego si lo que estamos afirmando cuando calificamos algo de “cultural” es que no viene dado por la biología, entonces, ciertamente la mayoría de los problemas que interesa analizar o resolver en lo que concierne a las mujeres y los varones son problemas culturales. Podemos buscar genealogías de ese constructo cultural en diferentes tipos de contextos, podemos analizar el modo en que se elabora, inscribe, o deconstruye ese constructo. Pero el *misterio* del género - atención, no es el misterio del eterno femenino, sino el de la adscripción y autoadscripción del género - permanece intacto: ¿Por qué, si no, dado que *nadie nace mujer*, hay tantas mujeres?

El género podía ser la coraza que abundando en el determinismo biológico, ahorra a las mujeres - y a los varones - pero no es una coraza *necesaria*. La buena nueva, que libera de todos aquellos discursos que se sostienen sobre la moralización de la naturaleza se lee de diversas maneras en diferentes momentos. El primer y quizá más importante giro es el que Monique Wittig le obliga a realizar en su “No se nace mujer” de 1981. Wittig nos hace caer en la cuenta de que el género nunca será una cuestión *electiva* - es decir, que las mujeres *serán mujeres* - a menos que rompamos con el marco heteronormativo. Era evidente, se diría, que las cosas eran exactamente así; era evidente que el género, el femenino al menos,

pertenecía a un marco normativo patriarcal. Pero Monique Wittig hace totalmente explícito el carácter político no sólo del género sino del sexo, de modo que se elimina absolutamente toda tentación de reconducir la noción de género al territorio donde se enredan fácilmente la biología y la forma de vida.

Independientemente de otras consideraciones, ese fue un paso radical que al menos cumplía dos objetivos: eliminar la tensión todavía presente en *El segundo Sexo* entre la trascendencia necesaria para liberarse el género y la feminidad misma, por una parte, y señalar la necesidad de una transformación radical de nuestras concepciones en un nivel genuinamente político, por otra. En realidad, que “Nadie nace mujer” se mostraba como un desideratum, que sólo llegan a satisfacer quienes efectivamente salen del marco heteronormativo, que define la dualidad sexual con su marca jerárquica. Sólo las lesbianas “no son mujeres” propiamente.

Por más que a Camille Paglia o Martha Nussbaum les inspire poco respeto - “slick, super-careerist Foucault flunky” fue la definición de Paglia; de “hip quietism” tachó su posición Nussbaum -, hemos de reconocer la aportación de Judith Butler al debate en torno al género, que ya deberíamos mencionar en plural, incidentalmente. En el “gran relato” del género, la insistencia en la *performatividad* representa un giro de tuerca más, del que no podemos prescindir. Butler señalaba en el Prólogo de 1999 a *Gender Trouble* que el libro

formaba parte de la lucha por hacer habitable la existencia de quienes viven en los *márgenes del sexo*. Vivir en los márgenes del sexo es distorsionar algunas de las ideas tradicionales y no solo en torno al género, el sexo y el cuerpo. Quizá no es un apoyo suficientemente sólido para convertirse al *construccionismo social*, pero el hecho es que quizá el carácter pragmático del lenguaje es la condición de la construcción del género, y aun del sexo. Ingenuamente, podríamos pensar que la noción de un género construido que conocíamos y que acaba por engullir al sexo podría ser de gran utilidad, en la medida en que definitivamente nos obliga a abandonar sin vuelta atrás las determinaciones de la naturaleza. Desde luego, los neoconservadores sí han llegado a concluir que la performatividad del género es un modo de paliar, para mal desde su punto de vista, las determinaciones de la naturaleza. En todo caso, la performatividad no es la apertura a la gratuidad de una suerte de autoinfatuación sexual o de género. Muy al contrario, la performatividad supone un necesario y sistemático engarce con las condiciones y las reglas que la sostienen; de modo que convertir el género o el sexo en performativos es conferirle un estatus convencional, esto es no natural, pero condicionado, o sea sometido a una regulación preexistente. Probablemente la aportación de mayor calado de Butler es su llamada de atención acerca de la debilidad de una tesis metafísica respecto de la identidad. Es cierto que no es algo nuevo, pero también es verdad que casi nada lo es, y,

sin embargo, en ocasiones merece la pena recordar lo que parece haberse olvidado.

La teoría queer apunta en una dirección peculiar y enormemente interesante desde un punto de vista político – y en este sentido no deberíamos obviar la relevancia de la desvinculación de la política y la biología, por más que nos fuerce hacia el construccionismo. La teoría queer abre un horizonte *novedoso* al permitirnos u obligarnos a romper con la sempiterna dicotomía igualdad-diferencia. Lo queer apunta en realidad hacia la *indiferenciación*, y así ahuyenta definitivamente la necesidad de justificar un estatus político o unos derechos civiles sobre la base de algún tipo de fundamentación *ontológica* o de otra índole.

El “gran relato” del género podría haber terminado aquí felizmente. Pero no es así. Todo vuelve, en realidad, a empezar – es decir, nada ha terminado – cuando consideramos el cuerpo como objeto político. Un descubrimiento, que ya había realizado Platon en *República*, es que la condición del individuo considerado como cuerpo ha de ser entendida como *biopolítica*. En efecto, la batalla del género se juega en el cuerpo, y debe ser comprendida en términos biopolíticos y no políticos en puridad. El deslizamiento en este caso no es meramente una consecuencia *académica* de la influencia de Foucault o de Agamben, sino que responde a la caída en la cuenta de la administración de la vida de los individuos humanos por parte de un *poder* que no permite descripciones abstractas. El

biopoder administra la vida, no la abstracción que hemos dado en denominar “ciudadano”. Es evidente que este nuevo giro conceptual ha de tener un alcance extraordinario en el contexto de la reflexión sobre el género. Que el género es un asunto biopolítico, que de una u otra manera – abusando de la expresión de Beatriz Preciado - todos somos “animales biopolíticos” es un punto de partida que obliga probablemente a repensar algunas de las interpretaciones y de las demandas características en los contextos de la reflexión y del activismo. Probablemente, asumir nuestra condición biopolítica no puede equipararse a la buena nueva de la ruptura del lazo necesario entre género y naturaleza, que constituyó el principio de la liberación femenina. A partir de este principio, pudo enarbolarse como bandera liberadora que “Lo personal es político”. Sin embargo, la sombra del biopoder nos fuerza a adoptar una perspectiva nueva: carece de sentido *hacer político* lo personal, puesto que lo personal *ya es una construcción biopolítica*.

Cuadernos Kóre quiere ser un espacio de reflexión y discusión abierto y plural, y, en este espíritu, ofrecemos al lector una serie de trabajos que analizan, desde perspectivas diferentes, algunos de los problemas centrales de una consideración biopolítica del género, así como algunas de las consecuencias que se siguen o podrían seguirse de ese tipo de consideración. De la concepción biopolítica de los géneros y los sexos podría seguirse tal vez un cierto desaliento.

Podemos *jugar* probablemente en los márgenes de los modelos estándar de administración biopolítica del cuerpo, del sexo, del deseo, o del género, pero en el fondo nunca dejamos de estar dominados por esos modos invasivos de administración de los individuos como *nuda vida*. El “gran relato” del género se sostenía en parte sobre la fe en el carácter liberador de lo político. Sólo era necesario alcanzar a convertir en político lo que en principio parecía no serlo. En esta nueva - y vieja - perspectiva, acaso no cabe escribir nuevos capítulos de ese “gran relato”, sino micro-relatos micro-políticos. No es obvio, no obstante, por más que en ocasiones despierte recelos que la micro-política - incluso la micro-política académica - carezca de consecuencias. La primera y más inmediata es el debate, sin duda, y como una invitación a debatir publicamos este nuevo número de *Cuadernos Kóre*. Las palabras, ya lo sabemos, siempre pueden ser *armas cargadas de futuro*.

LA HOMOFOBIA COMO FACTOR DE CREACIÓN DE IDENTIDADES SEXUALES

Alberto Bustos Plaza

Universidad de Extremadura

Resumen: Los discursos homófobos han tenido un papel indudable en la formación de una identidad homosexual. Desde la Edad Media, han contribuido a situar el foco de atención sobre la homosexualidad, como polo marcado dentro de la oposición heterosexualidad/homosexualidad. La heterosexualidad, por su parte, en tanto que elemento no marcado (en tanto que "normal"), ha escapado a un escrutinio más detenido. Esta atención diferencial sobre uno de los elementos ha contribuido a difuminar el papel de la homofobia en la construcción de una identidad heterosexual como identidad hegemónica que se presenta a sí misma como no existente. Algunas de las claves de la homofobia, no obstante, se podrían encontrar en las ambivalencias y zonas de sombra de la identidad heterosexual.

Palabras clave: homofobia, heterosexualidad, homosexualidad, identidad, discriminación

Abstract: Homophobic discourses have played a key role in the emergence of a homosexual identity. Since the Middle Ages they have contributed to putting the focus on homosexuality as the marked pole of the opposition heterosexuality/homosexuality. On the other hand, heterosexuality (being the unmarked, "normal" element) has usually escaped a more attentive scrutiny. This differential focus on one of the elements has blurred the role of homophobia in the construction of the heterosexual identity as hegemonic identity that presents itself as non existent. Some of the clues to homophobia might nevertheless lie in ambivalent and grey areas of heterosexual identity itself.

Keywords: homophobia, heterosexuality, homosexuality, identity, discrimination

1. Introducción

La homofobia existe, aunque no siempre dé la cara, sino que, más bien, prefiera quedarse acurrucada detrás de un discurso legitimador que va mutando de año en año y de siglo en siglo, que va pasando de generación en generación para mantener constante su agenda. La homofobia está enquistada en nuestra cultura y forma parte de ella. Sin embargo, a diferencia de la homosexualidad, no tiene carácter universal, por lo que probablemente sus causas no habrá que buscarlas en el homosexual,

sino en el homófobo. Es un hecho de sobra conocido que se registra una amplia variabilidad en las actitudes hacia las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo a lo largo y ancho del mundo, con un abanico que va desde la institucionalización hasta la persecución a muerte. Las actitudes homófobas ni siquiera han sido una constante en nuestra propia tradición cultural. En la Antigüedad clásica no había una homofobia necesariamente institucionalizada, por más que se constataran (y las muestras de ello son sobradas) actitudes de rechazo hacia ciertas formas de (homo)sexualidad o también ataques *ad personam* que se pudieran valer de ese rasgo de un determinado individuo igual que podían echar mano de cualquier otro. En cualquier caso, las categorías sexuales vigentes poco tenían que ver con nuestros actuales conceptos de heterosexualidad y homosexualidad, por lo que la situación difícilmente resulta comparable (Foucault 1984, Boswell 1980). Por otra parte, la interdicción sobre la homosexualidad parece ir relajándose en nuestros días, con una tendencia clara a la equiparación en derechos (con independencia de lo que ocurra con los privilegios).

2. La creación de una categoría diferencial

Un hecho decisivo en el ascenso de la homofobia y de su discurso será la reinterpretación del mito bíblico de Sodoma por parte del cristianismo medieval europeo (Jordan 1998: 1). Como es

sabido, el texto del Génesis (19: 1-11) es ambiguo en cuanto a la naturaleza del pecado cometido por los habitantes de Sodoma. Nótese cómo toda la interpretación del pasaje depende del valor que se le quiera atribuir al verbo conocer (en hebreo, *wēnaḏ'a*, basado en la raíz *yḏ'*, Carden 2004: 19):

Llegaron, pues, los dos ángeles a Sodoma a la caída de la tarde, y Lot estaba sentado a la puerta de Sodoma. Y viéndolos Lot, levantose a recibirlos, e inclinose hacia el suelo; y dijo: ahora, pues, mis señores, os ruego que vengáis a casa de vuestro siervo y os hospedéis, y lavaréis vuestros pies, y por la mañana os levantaréis, y seguiréis vuestro camino. Y ellos respondieron: No, que en la plaza nos quedaremos esta noche. Mas él porfió con ellos mucho, y se vinieron con él, y entraron en su casa; e hízoles banquete, y coció panes sin levadura y comieron. Y antes que se acostasen, cercaron la casa los hombres de la ciudad, los varones de Sodoma, todo el pueblo junto, desde el más joven hasta el más viejo; y llamaron a Lot, y le dijeron: ¿Dónde están los varones que vinieron a ti esta noche?, sácanoslos, para que los conozcamos. Entonces Lot salió a ellos a la puerta, y cerró las puertas tras sí, y dijo: Os ruego, hermanos míos, que no hagáis tal maldad. He aquí ahora yo tengo dos hijas que no han conocido varón; os las sacaré afuera, y haced de ellas como bien os pareciere: solamente a estos varones no hagáis nada, pues que vinieron a la sombra de mi tejado.

Popularmente, el uso veterotestamentario de este verbo se suele asociar con el significado de 'mantener relaciones sexuales' y, si bien es cierto que en ocasiones le corresponde este sentido, también lo es que la mayor parte de las veces significa simplemente 'conocer' en sentido recto (Bailey 1955: 2-3, Carden 2004: 19-20; Boswell 1981: 94). Otras interpretaciones posibles para este pasaje son que el pecado consiste más bien en un atentado contra el deber sagrado de la hospitalidad; en una violación, con independencia de que se cometa sobre un varón o sobre una hembra; en el intento de mantener relaciones sexuales con ángeles (algo vedado para los seres humanos); o simplemente en la maldad generalizada e inespecífica que era inherente a los habitantes de esta ciudad (cf. Bailey 1955: 3-19; Boswell 1981: 93-98; Jordan 1998: 30; Carden 2004: 9, 24, 168). La interpretación dentro de la tradición judaica, en cualquier caso, fue ajena durante mucho tiempo a la lectura homosexual (Carden 2004). Bailey (1955: 22-23) no encuentra casos claros de interpretación homosexual entre los judíos hasta finales del siglo I de nuestra era, ya en la Diáspora.

Por otra parte, los límites del pecado sodomítico tampoco estuvieron siempre bien definidos. La sodomía ha sido históricamente un cajón de sastre en el que cabían las más diversas ofensas a la divinidad, lo que abarcaba una amplia gama de prácticas tanto homosexuales como heterosexuales que se tachaban de perversas y que tenían en común el no estar encaminadas a la

procreación (cf. Rodríguez González 2008: sodomía; Mira 2004: 20, 2002: sodomía/sodomita; Frantzen 1998: 111-137; Limbeck 1998). El término acaba especializándose en la mayoría de las lenguas y culturas occidentales para referirse a la práctica del sexo anal, aunque todavía será necesaria una ulterior restricción para que acabe designando por excelencia el sexo anal entre hombres.

El discurso antisodomítico, de índole inicialmente religiosa, tendrá su reflejo en el discurso legal, literario, popular, etc. El sodomita, después de haber servido como blanco eficaz de estas iras conjuntas, será relevado ya en el siglo XIX por el homosexual (Foucault 1976, Oosterhuis 2000). En efecto, hacia mediados de este siglo, el discurso moral/religioso sobre el sexo entre hombres va a ser retomado, confirmado y ampliado por un discurso médico. Se trata de asentar ahora sobre un cimiento científico un edificio que llevaba ya demasiado tiempo apoyándose en lo sobrenatural. El antiguo pecado derivará en patología. Si el sodomita debía encaminarse urgentemente hacia el confesionario para, llegado el momento, terminar de ser purificado en la hoguera, el homosexual o invertido, en cambio, tendrá una primera estación en la consulta del alienista, desde donde se le derivará a un manicomio para aplicar debidamente un arsenal terapéutico que va desde la sugestión hipnótica hasta el electroshock pasando por el bromuro y los baños de agua fría; todo ello para, de grado o por fuerza, ir

reconduciendo al desdichado (así suele referirse a ellos Krafft-Ebing 141912) al redil de la normalidad.

3. Homofobia y ascenso de la identidad homosexual

El discurso homófobo tendrá unos efectos colaterales que, desde su perspectiva, se han de considerar sin duda indeseados e indeseables, pero quizás no enteramente insatisfactorios por cuanto suponen de confirmación y asentamiento del marco previamente establecido (cf. Lakoff 2004). En paralelo con la patologización decimonónica del sodomita, en los países de habla alemana se va a poner en marcha un proceso que será trascendente a escala continental primero y mundial después para el futuro de los hombres que tienen sexo con hombres (Kennedy 1996, 2001, 2002; Oosterhuis 2000; Katz 2007). Hartos de ser objeto de un discurso impuesto desde fuera que tiene dramáticas consecuencias para sus vidas, van a empezar a hablar por sí mismos y sobre sí mismos. El catalizador será el ascenso de Prusia como potencia aglutinadora – *velis nolis*– en la unificación alemana. Los estados que van cayendo sucesivamente en su órbita tendrán que aceptar una draconiana legislación sobre las relaciones sexuales entre hombres, que criminaliza a quien ya era un marginado. Finalmente, esta quedará incorporada en 1872 como artículo 175 en el Código Penal del flamante Imperio Alemán. Y ahí se quedará hasta 1994.

Entretanto, le dará tiempo a arruinar un buen número de vidas y a dejar una marca indeleble en muchas otras.

Como no es fácil quebrar un silencio milenario empezando a hablar desde la nada, los primeros que se atreven a alzar la voz se van a apropiarse de las categorías que han servido para encasillarlos y las van a reelaborar para que contribuyan a sus propios fines. Nótese bien que este paso no es, en modo alguno, necesario ni ineludible. El movimiento emancipatorio no opta en este punto inicial por, digamos, una solución iconoclasta consistente en la destrucción de las categorías impuestas para reivindicar, por ejemplo, la vuelta a la indiferenciación conceptual clásica, ni por un giro copernicano del que surja un sistema alternativo y revolucionario. Más modestamente, se procurará transformar las viejas celdas conceptuales en estancias más o menos habitables, más o menos confortables, por el procedimiento de amueblarlas a su gusto. Es cierto que el término homosexual se difunde (ya con un inevitable tufo a antiséptico) a través de la *Psychothia sexualis* del psiquiatra y forense Krafft-Ebing; pero también lo es que lo acuña el activista gay avant la lettre Karl Maria Kertbeny en 1868. Por estos mismos años (1864-1879), Karl Heinrich Ulrichs, pionero de los movimientos de liberación gays, va a publicar toda una teoría en doce tomos sobre el amor y el deseo en sus *Forschungen über das Rätsel der mannmännlichen Liebe* y se atreve incluso a acariciar

la idea de fundar una liga uranista (término este último que acuña él mismo con considerable éxito).

La mecha está encendida. Por toda Centroeuropa se extiende la llama de la lucha por la despenalización de las relaciones sexuales entre hombres y por la equiparación de derechos. Y aunque el ascenso del nazismo en Alemania pondrá un brutal término a este movimiento cuando más cerca estaba de alcanzar sus objetivos, la lucha ya es imparable. La chispa saltará por encima del Atlántico, prenderá en Estados Unidos y reventará en los tumultos de Stonewall. Desde allí (plena del genuino sabor americano) regresará a Europa. Así es como el sodomita, homosexual, uranista, invertido acaba convertido en gay que reivindica anualmente su orgullo por las avenidas de las principales metrópolis de Occidente.

4. El elemento marcado como centro de atención

El discurso y la indagación sobre el sexo entre hombres se han caracterizado desde la Edad Media por su carácter diferencial. Lo que se ha juzgado digno de atención es la homosexualidad, como miembro marcado dentro de la oposición que entabla con la heterosexualidad. Al fin y al cabo, el heterosexual no es sino el normal y ¿qué necesidad hay de ocuparse de él en particular? En la tradición del cristianismo existe una palabra para referirse al sodomita, pero no para referirse al que no lo es.

De hecho, las aportaciones, aunque tímidas, a la indagación sobre el problema de la heterosexualidad parecen venir más bien del campo de enfrente, lo que no deja de tener su lógica. La palabra heterosexualidad la acuña el filogay Kertbeny. Krafft-Ebing, hombre del establishment, aunque conoce y utiliza esa denominación, por lo general prefiere hablar simplemente de sexualidad normal. Es el activista Ulrichs quien plantea un sistema en el que la homosexualidad (uranismo) aparece como una posibilidad que se sitúa en pie de igualdad con la heterosexualidad (dionismo). Pero incluso en la obra de Ulrichs, lo que es verdaderamente objeto de atención es el uranismo. No es de extrañar: lo que le interesa es lograr su despenalización.

En definitiva, el discurso con origen en el activismo homosexual, aunque amplía la perspectiva y tiende a concebir homosexualidad y heterosexualidad como alternativas con el mismo valor, antes o después termina situando el foco sobre el polo homosexual, que es el que les interesa. De esta forma, incluso desde el campo proderechos, se prolonga el discurso diferencial y diferenciador.

En nuestros días se ha continuado con los estudios diferenciales. Una muestra de ello es que cada cierto tiempo nos sorprende en la prensa una noticia sobre un estudio que pretende haber dado (por fin) con la(s) causa(s) de la homosexualidad, sin que parezca que nadie esté poniendo un empeño comparable en

sacar a la luz la(s) causa(s) de la heterosexualidad. Y, volviendo sobre los pasos de nuestros tatarabuelos, las indagaciones sobre la parte heterosexual, cuando existen, tienden a originarse en el lado homo (entre otros, Katz 2007, Wittig 1992).

5. Un cambio de perspectiva: ¿qué se esconde detrás de la homofobia?

Dice el consabido proverbio chino que cuando el sabio señala a la luna el tonto mira el dedo. Hagámonos los tontos por un momento y fijémonos en el dedo y, ya puestos, en el sabio que hay detrás, ya sea teólogo, psiquiatra, legislador o lo que quiera que sea. Observémosle con detenimiento (aunque podamos incomodarle, pues no está acostumbrado a semejante escrutinio): ¿quién es?, ¿por qué señala?, ¿para qué señala?, ¿por qué apunta precisamente ahí y no a otra parte?

A simple vista, los discursos homófobos más o menos disfrazados de revelación divina o evidencia científica se ocupan de la homosexualidad, tratan de clasificarla, acotarla, definirla, corregirla, redimirla, curarla... Pero ¿y si esta función fuera en realidad secundaria? ¿Y si el verdadero intento consistiera más bien en definir y acotar por un procedimiento negativo lo que es la heterosexualidad? ¿Y si al decirnos lo que es un homosexual se nos estuviera explicando realmente lo que no debe ser un heterosexual y, por tanto, en qué consiste ser un hombre como Dios, la medicina,

la ley o la costumbre mandan? Probablemente, al definir un Otro, al instaurar uno de los extremos de una dualidad, lo que se está intentando en el fondo es crear el extremo opuesto. En ese caso, el ascenso de la identidad homosexual, con su consiguiente movimiento de liberación, no habría sido sino un producto colateral en el proceso de construcción de la otra identidad: la no marcada, la hegemónica, que puede permitirse el lujo de presentarse como no existente. El proceder que detecta Katz (2007) es el mismo que ya señaló Nietzsche (1887): primero se define al malo, para, acto seguido, posicionarse en contra, es decir, como bueno.

Podemos aventurar que la separación (discriminación en el sentido etimológico) está alimentada por el odio y que este, a su vez, se alimenta del miedo (cf. Branscombe et al. 1999). Seamos más aventurados todavía y planteemos que se trata de un discurso del miedo en un doble sentido. Por un lado, despierta en sus destinatarios el miedo a ser enfermos o pecadores si no cumplen las expectativas, si no están a la altura del macho. Pero ¿y si su origen radicara precisamente en los propios miedos e inseguridades de su creador, que los proyecta sobre la sociedad o, más bien, se los inyecta valiéndose de la autoridad que confiere un título de doctor, ya sea en medicina o en teología? ¿Y si este discurso brotara de las ambigüedades y ambivalencias, de las zonas de sombra de una atracción homosocial sin la cual no se puede ser hombre, pero que siempre encierra el peligro de la caída, de dejar de serlo? ¿Y si al

final el discurso homóforo no fuera sino un paño que tapa malamente unas vergüenzas cuyo dueño prefiriera no ver al descubierto?

Algunos indicios se pueden encontrar. Si repasamos la actualidad del último puñado de años, por ejemplo, en Estados Unidos, veremos que los telepredicadores más incendiarios (recordemos el caso del pastor Eddie Long) y los senadores teocon más acérrimos (como el republicano Larry Craig) se han revelado especialmente propensos a ser cazados con las manos en la masa en baños de aeropuertos y similares cultivando su afición al cruising. Y tampoco conviene perder de vista el aluvión de escándalos sexuales con que la facción más genuinamente ultramontana del catolicismo romano viene alimentando la prensa internacional en los últimos tiempos.

6. Conclusión

En definitiva, ¿no será que cuando los heterosexuales hablan sobre los homosexuales están en realidad hablando sobre sí mismos, sobre su ideal, solo que de forma más pudorosa; que tras la homofobia hay una buena dosis de ansiedad, de secretos inconfesados e inconfesables; y que el surgimiento de una identidad homosexual es un producto colateral de lo anterior?

Referencias:

Bailey, Derrick. 1955. *Homosexuality and the Western Christian tradition*. Longmans/Green: London/New York.

Boswell, John. 1980. *Christianity, social tolerance and homosexuality*. Chicago: The University of Chicago Press.

Branscombe, Nyla R., Ellemers, Naomi, Spears, Russell y Doosje, Bertjan. 1999. "The context and content of social identity threats". En Naomi Ellemers, Russell Spears y Bertjan Doosje (eds.). *Social identity: context, commitment, content*. Oxford: Blackwell, 35-58.

Carden, Michael. 2004. *Sodomy: a history of a Christian Biblical myth*. London: Equinox.

Duden = Duden Deutsches Universalwörterbuch. Mannheim [etc.]: Duden, 1996.

Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité*. Vol. 1: *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel. 1984. *Histoire de la sexualité*. Vol. 2: *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

Frantzen, Allen J. 1998. *Before the closet: same-sex love from Beowulf to Angels in America*. Chicago: The University of Chicago Press.

Jordan, Mark D. 1998. *The invention of sodomy in Christian Theology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Katz, Jonathan. 2007. *The invention of heterosexuality*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kennedy, Hubert. 1996. "Karl Heinrich Ulrichs, first theorist of homosexuality. En: Vernon Rosario (ed.). *Science and homosexualities*. New York/London: Routledge, 26-45.

Kennedy, Hubert. 2001. *Karl Heinrich Ulrichs: Leben und Werk*. Hamburg: Männerschwarm.

Kennedy, Hubert. 2002. *Karl Heinrich Ulrichs: pioneer of the modern gay movement*. San Francisco: Peremptory Publications.

Krafft-Ebing, Richard von. 1912. *Psychopathia sexualis*. Stuttgart: Enke [versión española en línea: <http://psychopathiasexualis.enelfilo.com>].

Lakoff, George. 2004. *Don't think of an elephant!* White River Junction: Chelsea Green.

Limbeck, Sven. 1998. "Turpitudó antique passionis. Sodomie in mittelalterlicher Visionsliteratur". En: Thomas Ehlen, Johannes Mangei y Elisabeth Stein (eds.). *Visio Edmundi monachi de Eynsham: interdisziplinäre Studien zur mittelalterlichen Visionsliteratur*. Tübingen: Narr, 165-226.

Mira, Alberto. 2004. *De Sodoma a Chueca: una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Madrid/Barcelona: Egales.

Mira, Alberto. 2002. *Para entendernos*. Diccionario de cultura homosexual, gay y lésbica. Barcelona: La Tempestad.

Nietzsche, Friedrich. 1887. *Zur Genealogie der Moral*. Leipzig: Naumann.

Oosterhuis, Harry. 2000. *Stepchildren of nature: Krafft-Ebing, Psychiatry, and the making of sexual identity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rodríguez González, Félix. 2008. *Diccionario gay-lésbico*. Madrid: Gredos.

Ulrichs, Karl Heinrich. 1994 [1864-1879]. *Forschungen über das Räthsel der mann männlichen Liebe*. Berlin: Rosa Winkel [se pueden consultar en línea algunos de los volúmenes: http://de.wikisource.org/wiki/Karl_Heinrich_Ulrichs, acceso: junio de 2011].

Wittig, Monique. 1992. *The straight mind and other essays*. Boston: Beacon Press.

GENDER: PRESUPPOSTI FILOSOFICI E IMPLICAZIONI GIURIDICHE

Laura Palazzani*

(Università Lumsa di Roma)

Riassunto: L'articolo ripercorre i significati del termine 'genere' ed esamina le teorie gender mettendo in luce le premesse filosofiche e concettuali e le implicazioni nel diritto. In particolare si mette in luce come l'accettazione delle teorie gender comporti un 'pendio scivoloso': accettare queste premesse, significa ritenere che ogni individuo possa scegliere la sua 'identità di genere' a prescindere dalla sessualità del proprio corpo; significa anche ritenere che ogni "orientamento sessuale" vale quanto qualsiasi altro (equiparando la etero-sessualità e la omo-sessualità, oltre alla bi-sessualità). Lo 'scivolamento' inevitabile nella direzione della 'neutralità' sessuale. Le teorie gender annullano il dualismo sessuale e aprono al "pansessualismo" o "polimorfismo" sessuale. E' la lotta per l'abolizione dei confini tra naturale e contro-naturale; è l'apertura alla liberalizzazione nei confronti di qualsiasi scelta sessuale, in modo relativisticamente equivalente ed indifferente. Una deriva che

* Ordinario di filosofia del diritto Università Lumsa di Roma, Vice Presidente del Comitato Nazionale per la Bioetica, Membro dell'European Group of Ethics in Science and New Technologies presso la Commissione Europea.

l'autrice critica, sulla base di considerazioni e argomentazioni razionali.

Parole chiave: gender, identità sessuale, orientamento sessuale, corpo, sessualità.

Abstract: This paper analyzes the meanings of the term “gender” and examines gender-theory, highlighting its philosophical and conceptual implications, especially in Law. In particular, it emphasizes how the acceptance of gender-theory leads to a slippery slope: accepting its premises means believing that every individual can choose their gender identity, regardless of their sexual bodily properties. It also means believing that any sexual orientation is as good as any other (by equating heterosexuality, homosexuality and bisexuality) Gender-theory leads to sexual “neutrality”, and breaks sexual dualism, opening to “pansexualism” or sexual “polimorphism” instead. Finally, the struggle for the abolition of the boundaries between the natural and the anti-natural is the opening to a free sexual choice politics. The author criticizes such drift providing some rational considerations and arguments.

Keywords: gender, sexual identity, sexual orientation, body, sexuality.

1. Il dibattito 'sex/gender'

La parola 'genere' può essere usata in diversi modi: a livello grammaticale, indica la distinzione tra 'maschile/femminile' (ma in alcune lingue, anche il neutro); a livello concettuale è una categoria che raggruppa cose/persone con caratteristiche rilevanti simili e irrilevanti dissimili (si può usare anche per indicare l' 'umano', senza distinguere uomini/donne); nel dibattito oggi, come traduzione dall'inglese 'gender', si riferisce, in modo specifico, ad una dimensione di significato che si contrappone a 'sex'.

Con 'sex' si indica la condizione biologica o fisica dell'essere uomo/donna, maschio/femmina ('come si nasce'): 'sex' è costituito da un insieme di componenti, distinguibili in componente genetica, gonadica, ormonale, fenotipica e morfologica (genitali interni ed esterni, caratteri sessuali primari e secondari).

Con 'gender' si indica la condizione meta-biologica dell'essere uomo/donna, la mascolinità/femminilità ('come si diviene')¹. Tale categoria è stata teorizzata in modi diversi: dapprima come rappresentazione psicologica, quale introiezione attraverso l'educazione; successivamente come costruzione storico-sociale e

¹ Secondo la distinzione introdotta da S. DE BEAUVOIR 'donna non si nasce, ma si diviene', seppur in un contesto filosofico diverso. Cfr. *Il secondo sesso* (1949), tr. it., Saggiatore, Milano 2002. Cfr. anche R.J. STOLLER, *Sex and gender. On the development of masculinity and femininity*, The Hogarth Press, London 1968.

antropologico-culturale, quale assunzione di compiti, ruoli, funzioni mediante la socializzazione; infine come creazione/invenzione individuale, ossia libera espressione di istinti, pulsioni, volontà. Tali teorizzazioni delineano un percorso che si allontana sempre più dal determinismo biologico e dall'essentialismo, che postulano la precedenza e priorità del 'sex' su 'gender', ritenendo che il 'sex' sia determinato alla nascita in modo statico e fisso, che tra 'sex' e 'gender' sussista un rapporto di causazione deterministica biunivoca, consentendo la deduzione del 'gender' dal 'sex' e delineando la corrispondenza sex/gender.

2. I percorsi concettuali

2.1. Nurture theory

La '*nurture theory*', elaborata nell'ambito della psicosessuologia, riconosce tra indeterminismo biologico e determinismo ambientale, che il 'sex' è indeterminato alla nascita e che il 'gender' si acquisisce progressivamente, mediante una interazione tra fattori interni ed esterni.

J. Money² teorizza l'esistenza nel corpo di 'pre-disposizioni interne' che mediante 'stimoli esterni' (osservazione della realtà ed esperienze) formano nel cervello degli 'schemi mentali' interni su

²MONEY, J., TUCKER, P: *Sexual signatures. On being a man or a woman*, London-Toronto, Little, Brown and Company, 1975, spec. p. 86 ss.; MONEY, J: *Gendermaps: social constructionism, feminism, and sexosophical history*, Continuum, New York 2002; ID., *Principles of developmental psychology*, New York, Continuum, 1997.

cosa significa essere maschio o femmina; tali schemi configurano 'modelli di comportamento' che possono essere confermati o eliminati in funzione della 'approvazione/disapprovazione' dalla società. Le predisposizioni interne vengono pertanto plasmate mediante l'apprendimento (l'educazione e la socializzazione): i fattori esterni esercitano una 'spinta' o 'pressione', costituendo una 'forza' che imprime una forma al 'gender'. I segnali esterni hanno efficacia entro un anno e mezzo dalla nascita: eventuali modificazioni successive compromettono l'equilibrio psichico. E' questa la teorizzazione della plasmabilità e malleabilità del 'gender'.

Money applica la sua teoria al caso di due gemelli di sesso maschile: John, a causa di un incidente operatorio a 18 mesi rimane privo di genitali e si decide la femminilizzazione (Joan), ritenuta tecnicamente più facile, concordando con i genitori un 'allevamento' in senso femminile³. Money ha pubblicizzato il 'caso' come 'prova empirica' della sua teoria. Tale teoria è stata anche applicata ai casi di 'disordini della differenziazione sessuale', ritenuto un 'falso problema': si tratta di casi risolvibili mediante un intervento chirurgico e ormonale di 'riassegnazione/attribuzione del sesso'', scelta dal medico (in funzione della praticabilità tecnica) e dai genitori (in funzione delle aspettative e desideri). L'importante è che la decisione sia presa in tempi rapidi, entro i 15/18 mesi e che, a

³ COLAPINTO, J.: *As nature made him. The boy who was raised as a girl*, New York 2001.

seguito della modificazione del corpo, segua una educazione conseguente orientata in senso maschile o femminile⁴.

Money applica la sua teoria anche al caso del transessualismo, ritenendolo un caso problematico in quanto emerge in età adulta, quando il 'gender' non è più malleabile: in questo caso la modificazione del corpo, ossia l'adeguazione del 'sex' anatomicamente e ormonalmente considerato 'normale' al 'gender' è dovuta, ma si manifesta come scelta difficile dal punto di vista fisico ed esistenziale. Anche in questo caso, pur non essendo noti quali fattori siano implicati in tale condizioni, in ogni caso il 'gender' deve avere una priorità sul 'sex'.

2.2. Gender feminism

L'introduzione della categoria 'gender' (contrapposta a 'sex') è stata utilizzata da alcune teorizzazioni femministe⁵ che vi hanno trovato conferma di una tesi che da tempo sostenevano sul piano filosofico: la tesi che la differenza sessuale tra uomo e donna intesa in senso naturale ed immutabile sia la causa principale della fissazione di ruoli sociali (il ruolo privato, materno-accuditivo-domestico, per la donna; il ruolo pubblico, economico-sociale-politico, per l'uomo), che hanno portato alla subordinazione della

⁴ MONEY, J., HAMPSON, J.G., HAMPSON, J.L.: "Hermaphroditism: recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychologic management", in *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 97(1955), pp. 284-300.

⁵ Per una introduzione alle teorie femministe si veda TONG, R.: *Feminist thought. A more comprehensive introduction*, London, Unwin Hyman, 1998.

donna rispetto all'uomo. Il 'sex' ha determinato il 'gender'; l'assegnazione dei ruoli sociali è stata imposta come radicata nella natura, portando inevitabilmente alla svalutazione del femminile e sovraordinazione del maschile. In questa prospettiva, il matrimonio viene considerato la istituzione che esplicita e al tempo stesso impone la gerarchizzazione patriarcale; la maternità, in senso biologico e sociale viene interpretata come la fonte della oppressione femminile (la donna che diviene madre e accudisce i figli è relegata ad un ruolo inferiore, essendole impedita la attiva partecipazione sociale e politica). Il femminismo, nella linea del 'costruzionismo sociale' (che ritiene che siano le azioni e inter-azioni a costruire i significati), afferma che il 'gender' è una costruzione sociale (non un dato naturale), ossia prodotto della socializzazione, scindibile dal 'sex'. Si può pertanto de-costruire e ri-costruire; distruggendo le 'costruzioni maschiliste' (pretese 'naturali') per progettare una società che superi la differenza sessuale, liberando la donna dall'oppressione patriarcale.

Alcuni orientamenti⁶ hanno identificato la strada di liberazione nella rivendicazione del diritto delle donne a disporre arbitrariamente della propria sessualità: il diritto a "non riprodursi" (diritti riproduttivi negativi) e il diritto "a riprodursi" ad ogni costo (diritti riproduttivi positivi), garantendo la possibilità di accedere alla fecondazione assistita in vitro omologa o eterologa, alla

⁶ FIRESTONE, S.: *The dialectic of sex. The case for feminist revolution*, London, The Woman's Press, 1970.

surrogazione della maternità, alla ectogenesi ed alla clonazione. La scissione della procreazione dalla sessualità, dalla eterosessualità e dalla gestazione apre nuove possibilità di “liberazione” della donna: la triade riproduzione-gestazione-maternità, intese come “giogo biologico” per le donne o “schiavitù riproduttiva”, possono essere non solo agevolate ma addirittura sostituite dalle tecnologie. L’esito delle nuove rivendicazioni femministe aprirebbero alle donne la possibilità di avere un figlio senza un uomo (le donne sole), generare senza una gravidanza e senza un parto: una donna potrebbe divenire madre (sociale) senza passare attraverso la maternità biologica.

Altre teorie⁷ hanno messo in evidenza che la diversità tra approccio morale maschile (incentrato nella giustizia) e dell’approccio morale femminile (caratterizzato dalla cura) non significa gerarchizzazione e nemmeno esclusività. Negli uomini è più facilmente riscontrabile un atteggiamento di rispetto formale, distacco impersonale e imparziale, applicazione di un metodo razionale e logico-deduttivo nel contesto della giustizia; nelle donne la disposizione alla relazionalità e responsabilità, con un atteggiamento di coinvolgimento interiore, personale e affettivo, nel contesto della cura intesa come attenzione ai bisogni dell’altro, ascolto, empatia, sentimento e preoccupazione. C. Gilligan

⁷GILLIGAN, C.: *In a different voice: psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard University Press, (MA).

riconosce esplicitamente che la differenza di approcci morali è indipendente dalla differenza sessuale; la rilevazione della frequenza statistica (empirico, psicologico, sociale) della maggiore incidenza dell'approccio della cura nelle donne rispetto agli uomini, non costituisce e non deve costituire una esclusività (esistono donne che agiscono secondo giustizia; uomini con atteggiamenti di cura). In questo senso la "voce differente" (di cui parla il pensiero femminile) non coincide con la "voce di donna": il fatto che "il prendersi cura" sia un modo di agire moralmente emerso dalle donne e sia più diffuso e ripetuto nell'esperienza femminile non nega che anche l'uomo abbia o possa (o debba) vivere tale modo di agire etico femminile. Afferma C. Gilligan: la differenza "non si caratterizza per il genere ma per il tema". La trasformazione dei ruoli tradizionali, con l'estensione agli uomini della cura, potrebbe contribuire a superare la tradizionale gerarchizzazione sociale.

2.3. Gender-queer theory

È il post-femminismo che ha radicalizzato la categoria 'gender'. Le premesse filosofiche del post-femminismo decostruzionista e poststrutturalista 'postmoderno' sono riconducibili alla critica all'essentialismo con la negazione della esistenza e conoscibilità della natura e la riduzione del reale a contingenza 'liquida' e fluida; su tali basi è teorizzato il volontarismo individualistico che assolutizza la volontà arbitraria in

un contesto relativistico ove tutto è equivalente e indifferenziato, senza ordine, finalità, gerarchie. In questo ambito emerge una teorizzazione del 'gender' che ne rintraccia la radice non nella natura e nemmeno nella cultura o società, ma nella volontà individuale.

J. Butler⁸ ritiene che l'associazione sex/gender corrisponda ad uno 'schema' che si costruisce a partire da come nasciamo (maschi o femmine), come ci comportiamo (esteriormente) in base alla educazione e al ruolo conseguente che assumiamo nella società, come ci percepiamo (interiormente). E' uno schema (nascita/socializzazione/percezione) che ci sembra 'naturale/normale', ma che è in verità una 'costrizione', una 'naturalizzazione/normalizzazione', che fissa in modo rigido binario la nascita e la società, dividendo l'umanità in due secondo la logica bipolare-oppositiva che soffoca le pulsioni e i desideri. Ogni individuo può e deve costruire/decostruire, fare/disfare⁹ liberamente la propria identità 'gender' che coincide con la 'performatività' dell'agire e del fare. 'Gender' non è la recezione passiva dall'educazione e dalla socializzazione, ma è creazione attiva e autodeterminazione individuale, l'insieme di atti, gesti e parole che esprimono liberalmente ciò che l'individuo vuole e desidera, nel momento in cui vuole e desidera (secondo la logica:

⁸ BUTLER, J.: *Gender trouble*, Routledge, New York-London 1990; ID., *Bodies that matter*, New York-London, Routledge, 1993.

⁹ BUTLER, J.: *Undoing gender*, New York, Routledge, 2004.

agisco, dunque sono). E' l'affermazione della volontà sulla natura (detta anche 'presunta' natura sessuale), sulla società e sulla cultura; il 'sex' è annullato nel 'gender'; il 'gender' produce il 'sex'.

Ma anche la categoria 'gender', generalmente associata a 'sex', usato in senso binario, può risultare costrittiva. Compare una nuova espressione 'queer'¹⁰, che indica dopo e oltre il gender, la dimensione fluida, flessibile e fluttuante, dinamica e nomade, del 'pansessualismo/polimorfismo' sessuale contro il binarismo sessuale. 'Gender/queer' diviene la categoria della 'in-differenza' sessuale, della neutralità e neutralizzazione che annulla ogni differenza (ammettendo semmai solo 'differenze' al plurale) nella mescolanza, incrocio, confusione, dove scompaiono rigide classificazioni lasciando il posto solo a sfumature variabili per grado e intensità. Non si parla più di 'maschio o femmina'; semmai, in modo neutrale, di 'maschio e femmina' o 'né maschio né femmina'.

In tale contesto l'esistenza di ambiguità genitali è considerata la prova fattuale dell'esistenza di un 'genere neutro' o 'terzo genere' che si colloca 'oltre' la classificazione binaria bipolare. E' la condizione propriamente di 'intersessualità'¹¹, espressione che indica proprio la condizione intermedia 'tra' maschile e femminile, i poli estremi di uno spettro continuo, senza divisioni nette ma solo

¹⁰ Traducibile con 'strambo', opposto a 'straight', inteso come 'diretto'. 'Queer' è una espressione in genere usata in senso dispregiativo nei confronti di transessuali o omosessuali, usata orgogliosamente in questo contesto di pensiero. Cfr. A. JAGOSE, *Queer theory: an introduction*, New York University Press, New York 1996.

¹¹ 'Intersex' o 'middle sex' sono le espressioni usate in questa corrente di pensiero.

con sfumature variabili. I casi di ambivalenza sessuale sono il segno empirico della espansione quantitativa/qualitativa della condizione sessuale: i c.d. 'generi addizionali'. Bisogna prendere atto che i sessi non sono più due, ma almeno cinque, oltre al sesso maschile e femminile, anche l'ermafrodito (herms), l'ermafrodito maschile (merms) e femminile (ferms)¹². In questo senso è proposta la depatologicizzazione delle ambiguità genitali: non sono né disordini né disturbi della differenziazione sessuale, ma stati che manifestano condizioni di indifferenziazione, da accogliere in senso positivo, non stigmatizzare in senso negativo. L'accoglienza o accettazione della discontinuità e delle differenze nella morfologia sessuale umana si dovrebbe esprimere nella rinuncia ad ogni trattamento chirurgico o ormonale (se non esplicitamente richiesto dal soggetto stesso in età adulta): l'intervento è considerato una 'normalizzazione' dei corpi (da parte dei medici e genitori rispetto ai figli), una assegnazione forzata di una scelta altrui in funzione di una adeguazione a parametri imposti dalla società; ogni intervento va dunque posticipato, essendo percepito come una mutilazione e dunque un trauma. Anche la educazione deve essere neutra accogliendo anche la 'scelta di non scegliere'¹³.

E' la prospettiva che ritiene il transessualismo, quale scelta di adeguazione del corpo alla identità vissuta, una condizione

¹² FAUSTO STERLING, A.: "The five sexes: why male and female are not enough", *The Sciences*, 33(2000), 2, luglio, pp. 20-25.

¹³ Intersex Society of North America.

costrittiva, interna al binarismo. E' preferibile la condizione di 'transgender-transsex', quale condizione neutra¹⁴, 'interstiziale' e transitoria. 'Trans' indica il movimento da una polarità sessuale all'altra, l'accettazione (nel caso di nascita con ambiguità) o di ricerca trasgressiva della ambi-sessualità, della indeterminatezza del corpo con o senza intervento chirurgico, totale o parziale; della ambiguità psico-sociale nella identità e nei comportamenti che includono maschile e femminile. A volte è preferita l'espressione 'gender-queer', in quanto 'trans' indica un movimento tra poli ed anche questo è percepito come costrittivo; meglio la pura combinazione di elementi in atto senza transizioni, come 'stile di vita'¹⁵. In contrapposizione è usata la categoria 'cisgender' (che suona quasi dispregiativo) riferita a chi vive in armonia la differenza sessuale sul piano fisico-psichico-sociale. Tale teoria chiede il riconoscimento pubblico della libertà di vivere tale condizione e di trasformazioni sessuali come 'diritto alla privacy': ogni individuo deve fare la scelta che vuole, quando e come vuole (anche mediante una registrazione anagrafica neutra) e la società è chiamata a rendere possibile, anche mediante un sostegno economico, la realizzazione della scelta dell'identità sessuale quale essa sia.

¹⁴ Nella lingua inglese la neutralità è resa con i pronomi 'it' o s/he'.

¹⁵ Nella comunità LGBTI (lesbiche, gay, bisessuali, transgender, intersex).

A partire dalla critica agli assunti psicanalitici freudiani del processo edipico (che proibisce l'unione fusionale del bambino con il genitore dello stesso sesso con la conseguente separazione dal genitore appartenente al sesso opposto) e dello strutturalismo antropologico-culturale (che pone al centro il tabù dell'incesto, ossia la norma che proibisce la endogamia, l'unione sessuale entro la famiglia, e prescrive la esogamia, la unione sessuale fuori dalla famiglia), la prospettiva postfemminista postmoderna nega che il processo di individuazione ed identificazione avvenga esclusivamente all'interno della complementarità eterosessuale: è la teorizzazione della possibilità di un 'riconoscimento post-edipico' e 'anti-edipico', ammettendo la possibilità di identificazione anche con relazioni parentali incestuose o omosessuali. Su tali basi è teorizzata la radicale 'neutralizzazione sessuale' (che corrisponde e coincide con la de-naturalizzazione sessuale)¹⁶, ossia la irrilevanza della differenza sessuale, con inevitabili conseguenze pubbliche: la 'normalizzazione' della omosessualità (che non può essere intesa come patologia e nemmeno disagio, ma come una variante naturale e normale della sessualità umana) e la equiparazione tra unioni etero e omosessuali (con anche il riconoscimento del diritto ad avere figli, con l'adozione o l'uso di tecnologie riproduttive). Si ritiene che il termine 'parentalità' quale funzione genitoriale asessuata debba

¹⁶ FOUCAULT, M.: *La storia della sessualità*, 3 voll., tr. it., Milano Feltrinelli, 1988-91; DELEUZE, G., GUATTARI, F.: *L'antiedipo. Capitalismo e schizofrenia*, Milano, Einaudi, 2002.

sostituire le espressioni 'paternità/maternità', ritenendo che ciò che è importante per l'identificazione del bambino sia il rapporto affettivo, a prescindere dall'appartenenza sessuale. Le relazioni sono occasionali, modificabili: sono 'orientamenti' che possono sempre modificarsi sulla base della 'direzione del desiderio', della emotività.

3. Implicazioni giuridiche

Le teorizzazioni 'gender' non sono astrazioni sofisticate, ma sono già entrate e stanno entrando nel diritto vigente internazionale. Ci si allontana sempre più dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1948) che all'art. 12 riconosceva la famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna come società naturale.

L'ONU sta "promuovendo la prospettiva di genere", sostenendo finanziariamente i piani esplicitati nelle Conferenze del Cairo (1994) e di Pechino (1995), dunque la "diffusione dell'Agenda di Genere" a livello politico, in ambito istituzionale pubblico e privato. Nell'ambito della Conferenza sulla Popolazione al Cairo (1994) si è parlato di diritti sessuali e riproduttivi come diritti fondamentali delle donne, della libertà sessuale, della contraccezione e sterilizzazione (anche senza consenso) come mezzi per il controllo demografico. L'Istituto internazionale di ricerca e training per l'avanzamento delle donne (INSTRAW), che fa parte

dell'ONU, ritiene "opportuno rinegoziare i confini tra il naturale - e la sua relativa inflessibilità - e il sociale - e la sua relativa modificabilità". Il Comitato Latinoamericano e dei Carabi per la difesa dei diritti delle donne (CLADSEM) ha fatto circolare una *Proposta per la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo secondo la prospettiva di genere* chiedendo di riconoscere i diritti di omosessuali, bisessuali, transessuali ed ermafroditi; il diritto ad una educazione sessuale libera; il diritto alla sessualità e all'orientamento sessuale, il diritto alla contraccezione, all'aborto e alla sterilizzazione, il diritto all'unione con individui di sesso simile o opposto.

Anche a livello europeo la teoria 'gender' si è manifestata in alcuni documenti. Si pensi alla Risoluzione del Parlamento europeo per la parità dei diritti degli omosessuali del 1994 in cui si ribadisce che ogni cittadino deve avere lo stesso trattamento a prescindere dall'orientamento sessuale, equiparando i diritti di etero e omosessuali e alla Direttiva del Parlamento europeo e del Consiglio d'Europa del 2006 riguardante l'attuazione del principio delle pari opportunità e della parità di trattamento di uomini e donne in materia di occupazione e impiego, che estende la non discriminazione all'art. 3 alle persone che hanno "rassegnato il genere". Vanno ricordate alcune sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo e della Corte di giustizia (caso Goodwin versus Regno Unito del 2002; caso Vankück versus Germania del 2003) che richiamando l'interpretazione degli articoli 8 e 14 della

Convenzione europea dei diritti dell'uomo sostengono il diritto all'identità di genere come conformazione della sessualità alla scelta (con o senza l'intervento chirurgico). Va ricordata la *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* del 2000 che all'art. 21 vieta la discriminazione sul sesso con esplicito riferimento alle tendenze sessuali e all'art. 9 riconosce il diritto di sposarsi e diritto di costituire una famiglia senza specificare se tra un uomo e una donna, lasciando la possibilità del riconoscimento del matrimonio di coppie omosessuali.

A livello legislativo europeo va ricordata nel 2004 il *Gender Recognition Act* del governo britannico che consente la rettificazione del certificato di nascita e del nome indipendentemente dalla modificazione dell'intervento chirurgico; la proposta di legge tedesca la *Transgendergesetz* del 2000 o legge per la scelta o cambio della determinazione sessuale che regola la intersessualità ritenendo che la scelta sessuale competa ai genitori e all'individuo adulto, legalizzando il riconoscimento della condizione intersessuale (indicata con la sigla IS, accanto e allo stesso titolo della condizione maschile femminile, M e F). La Spagna ha recentemente approvato la *Legge sulla rettificazione del sesso nei registri civili* (2007) ammettendo il cambio del nome e del prenome nei registri quando il sesso non corrisponde all'identità di genere per la libera crescita della personalità. Molte solo le legislazioni europee contro la discriminazione per orientamento sessuale, le leggi che ammettono

matrimoni omosessuali (Olanda, 2001; Belgio, 2003; Spagna, 2005), che prevedono le 'registrazione di partnership' anche a coppie omosessuali (Danimarca, Norvegia, Svezia, Ungheria, Francia, Finlandia, Germania, Croazia, Lussemburgo, Repubblica Ceca, Slovenia, Gran Bretagna) e il diritto all'adozione per coppie omosessuali (in Norvegia, Olanda, Inghilterra, Galles, Spagna, Belgio, Scozia, Svezia, Finlandia), oltre, in alcuni paesi, anche al diritto di accesso alle tecnologie riproduttive.

4. L'identità della persona tra sex e gender

A fronte delle problematiche emergenti dalla prassi e delle teorie gender, non è possibile, oggi, quando si parla di 'identità sessuale' (in senso fisico) richiamare l'esperienza di nascere come uomini o donne o quando si parla di 'identità di genere' (in senso psico-sociale) postulare apertamente una deduzione dalla identità sessuale. Le nuove conoscenze tecno-scientifiche e le recenti teorizzazioni mettono in discussione il paradigma del determinismo biologico/essenzialismo. E' indispensabile pertanto delineare nuove riflessioni.

L'identità sessuale non è riconducibile esclusivamente al fattore fisico presociale preculturale (come sostiene il determinismo biologico) e l'identità di genere non è riconducibile solo al fattore socio-culturale (come secondo il determinismo/costruttivismo sociale) alla volontà (come esige il volontarismo individualistico). Si

può dire che la identità sessuale e l'identità di genere si costituiscono nella *interazione*. Secondo la prospettiva interazionista tra essere (nascita) e divenire (cultura/volontà) vi è e vi deve essere un interscambio costante e continuo: 'sex' e 'gender' sono inestricabilmente interconnessi. Per rendere ragione della interazione bisogna superare la separazione sex-gender che produce da un lato l'annullamento del sex (natura) dall'altro la prevaricazione del gender (cultura/volontà). E' una separazione nuova, che si inserisce nel dualismo che periodicamente ritorna nel contesto del pensiero filosofico occidentale (da Platone, corpo/anima, attraverso Cartesio *res extensa/res cogitans*). I percorsi filosofici nella direzione del superamento della separazione offrono una tematizzazione che si contrappone da un lato alla pre-determinazione del sex, dall'altro alla post-determinazione del gender. Si tratta di mostrare da un lato la rilevanza della natura nella costituzione della identità sessuale e dall'altro la variabilità ma non arbitrarietà nella strutturazione della identità di genere.

4.1. La rilevanza della natura per la identità sessuale

La stessa osservazione del processo di differenziazione sessuale evidenzia la rilevazione di modificazioni 'a cascata' coordinate da un programma non casuale o necessitato, che si sviluppa gradualmente e progressivamente secondo una successione lineare e regolare di fenomeni strettamente

interconnessi. La configurazione genetica e cromosomica determina la morfologia gonadica che produce ormoni, i quali svolgono un ruolo determinante per la formazione dell'apparato riproduttivo interno/esterno e dei caratteri sessuali primari/secondari. Tale processo si articola in una direzionalità teleologica: le anomalie dello sviluppo sono 'disordini' che presuppongono un 'ordine'; sono irregolarità a causa di fattori che interferiscono nel normale e regolare processo.

Anche nei casi di anomalie della differenziazione sessuale ci sono segnali biologici obiettivi: è importante richiamare la scoperta della rilevanza dell'esposizione prenatale agli ormoni sessuali (la sessualizzazione cerebrale in epoca fetale), che mostra come sussistano anche in tali condizioni fattori interni determinanti per l'identificazione¹⁷. Sono tali fattori che offrono indicazioni obiettive per il 'riconoscimento' della identità sessuale, in contrapposizione alla 'attribuzione' arbitraria, del resto spesso causa di profondi e traumatici disagi clinici¹⁸. Nell'ambito del transessualismo, il forte trauma che l'individuo vive nella trasformazione del corpo alla psiche è segno della rilevanza della natura, che non è manipolabile a piacimento. Il fatto, inoltre, che la condizione di transgender sia proposta come 'trasgressione', ne evidenzia implicitamente il

¹⁷ DIAMOND, M., SIGMUNDSON, H.K.: "Management of intersexuality. Guidelines for dealing with persons with ambiguous genitalia", *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine*, 151(1997), pp. 1046-1050.

¹⁸ Il caso raccontato da Money, John/Joan, finì tragicamente: Joan dopo avere chiesto di rimascolinizzarsi, morì suicida all'età di 38 anni. KESSLER, S.J.: *Lessons form the intersexed*, New Brunswick (NJ) 1998.

rimando alla natura che si intende trasgredire; trasgredire significa eccedere i limiti, dunque non ci sarebbe trasgressione se non si riconoscessero i limiti che si intendono superare.

Tali considerazioni portano a comprendere che la natura, intesa come dati obiettivi e limiti costitutivi di ciò che 'è', sia da 'prendere sul serio', costituisca la misura critica nella costituzione della identità sessuale. In questo senso si può dire, a livello filosofico, che tra essenzialismo (quale pretesa di conoscere in modo assoluto, esaustivo e definitivo la verità eterna e immutabile) e relativismo decostruzionista (rinuncia scettica alla verità) si inserisce la ricerca intermedia della conoscibilità e interpretabilità di un senso e di una finalità intrinseca alla natura, non riducibile a mera attualità causale o necessitata. E' questa prospettiva che - tra premoderno e postmoderno - consente di comprendere che 'sex' non è solo questione di grado, ma di senso e di fine.

4.2. La sessualità come determinazione sostanziale e duale del corpo

Il corpo non è materia indeterminata, inerte, amorfa, meramente quantitativa. Il corpo non è un oggetto di cui si dispone a piacimento, che può divenire qualsiasi cosa si vuole, suscettibile di qualsiasi trasformazione che si desidera. Il corpo è una materia (oggetto) determinata/individuata da una forma/soggettività; si ha il corpo, si è il corpo. Il corpo è soggetto incarnato, presuppone il

soggetto incarnato. La sessualità è una determinazione sostanziale qualitativa del corpo. La sessualità qualifica il corpo in modo costitutivo, non accidentale. Il corpo è ciò che è in quanto determinato (solo ciò che è determinato/individuato può esistere): la sessualità, in quanto determinazione sostanziale del corpo, è anche la condizione dell'esistere, ma anche del pensare. O il corpo del soggetto è sessuato o non è (nemmeno pensabile). Non possiamo immaginare un uomo neutro senza una determinazione sessuale. Non può esistere un corpo indeterminato sessualmente. La indeterminatezza come anomalia che va determinata; la indeterminatezza come scelta si pone come trasgressione che presuppone la determinatezza.

La determinazione sessuale sostanziale del soggetto incarnato non può che essere duale e oppositiva. Si tratta di dimostrare, contro il polimorfismo, le ragioni del dimorfismo sessuale. I sessi sono (solo) due: maschio o femmina. Perché i sessi sono 'solo' due e non possono che essere solo due?

Una prima risposta rimanda alla dualità sessuale quale condizione di possibilità della socialità, intesa come continuazione della umanità, del 'genere' umano. La differenza sessuale è la condizione necessaria e sufficiente per consentire e favorire 'di principio' (non di fatto) la capacità procreativa, assecondando la

inclinazione naturale alla procreazione¹⁹. Ma si potrebbe obiettare che la capacità naturale procreativa è sostituibile dalle tecnologie che rendono possibile il fine (la procreazione) con mezzi artificiali, scindendo natura e procreazione. In verità, ad oggi, la riproduzione assistita, per quanto artificiale, rimanda sempre alla procreazione naturale: anche con l'uso delle tecnologie riproduttive, l'embrione si costituisce dall'incontro di due gameti, di provenienza materna e paterna (sia nella fattispecie omologa che eterologa). Ma, immaginando un modo futuro, in cui la clonazione fosse possibile sull'uomo, si creerebbero le condizioni per la procreazione di un individuo a partire da un solo individuo²⁰: la donna potrebbe auto-procrearsi anche in assenza dell'uomo (avendo cellula somatica, utero e ovocita). Se immaginiamo la possibilità della ectogenesi, con l'uso dell'utero artificiale e di gameti artificiali, potrebbe essere possibile procreare (dunque garantire la sopravvivenza umana) senza due sessi. Basterebbe un solo sesso. Non sarebbero più necessari e sufficienti due sessi.

Ma anche in questo caso immaginato, la differenza sessuale avrebbe senso di essere. Perché la dualità oppositiva sessuale (essere uomo o donna, maschio o femmina) è la condizione di pensabilità e possibilità della identità. La identità è possibile nella differenza: un individuo è quello che è (in senso positivo) in quanto

¹⁹ D'AGOSTINO, F.: *Dialettica dei sessi e dimensioni della familiarità (tra dimensioni teologiche e dimensioni filosofiche)*, in *Linee di una filosofia della famiglia nella prospettiva della filosofia del diritto*, Milano, Giuffrè, 1991, pp. 81-114.

²⁰ La clonazione per trasferimento di nucleo, consiste nel trasferimento del nucleo di una cellula somatica di un individuo in una ovocellula denucleata. Il clone è la copia genetica di un organismo.

distinto/diverso da ciò che non è (in senso negativo). L'identità presuppone la differenza, come opposizione; se tutto fosse indifferenziato, l'io non potrebbe identificarsi. Se non ci fosse la differenza sessuale, non ci sarebbe l'identità. La condizione della identità è il riconoscimento di essere parte e non tutto, di essere una polarità, una prospettiva, un punto di vista che non può pretendere di essere tutto, escludendo che esista un modo di essere, agire, volere diverso da sé. L'identità presuppone un processo diadico (maschio-femmina) o triadico (padre-madre-bambino).

4.3. La variabilità (non arbitraria) della identità di genere

E' nell'ambito del riconoscimento di una identità soggettiva incarnata in un corpo sessualmente determinato duale, che è possibile ammettere la viabilità del 'genere' (non arbitraria). La variabilità è dei tratti psicologici e dei ruoli sociali (accidentali), non dei sessi o soggetti sessuati (sostanze)²¹. L'identità sessuata (fisica) 'è' e 'diviene' identità di genere (psico-sociale), nella interazione e nella integrazione. L'uomo 'è' e 'diviene' uomo; la donna 'è' e 'diviene' donna, mediante la interazione tra fattori fisici intrinseci e fattori psico-sociali esterni. La donna, nella fisicità sessuale femminile, tende a tratti psicologici e ruoli sociali segnati generalmente dalla accoglienza e dall'accudimento; l'uomo dalla forza e dalla trasformazione. Ma i cambiamenti della società in cui

²¹ RICCI SINDONI, P., VIGNA, C. (a cura di): *Di altro genere: etica al femminile*, Milano, Vita e Pensiero, 2008.

viviamo possono portare la donna ad essere più aggressiva o l'uomo docile. La mascolinità della donna o la effeminatezza dell'uomo possono evidenziare una interferenza di tratti e ruoli, ma non una interscambiabilità di corpi o compresenza di identità.

5. Perché il diritto non de-generi: applicazioni

In questo contesto, non è facile delineare il percorso del diritto²². Il diritto non può essere neutrale registrazione della prassi, delle trasformazioni sociali, delle pulsioni. Il diritto non è legittimazione della volontà illimitata di realizzazione di tutto ciò che è possibile tecnologicamente e desiderato in modo irrazionale, istintivo ed emotivo, ritenendo ogni scelta, quale che sia, equivalente rispetto a qualsiasi altra possibile scelta²³. Non può nemmeno imporre in modo dogmatico una verità in un contesto sociale complesso, pluralistico e secolarizzato.

Il diritto, semmai, ha il compito strutturare e costitutivo di difendere le condizioni obiettive della identità della persona, quale protezione della identità/differenza sessuale e integrità del corpo sessuato. Ciò non significa negare il 'divenire', ma legittimare il 'divenire' nell' 'essere': il divenire non va inteso come mero spostamento casuale ed arbitrario da un luogo all'altro, da una identità ad altra identità ('trans'); ma come movimento

²² AMATO, S.: *Maschile e femminile: il genere del soggetto*, in *Il soggetto e il soggetto di diritto*, Torino, Giappichelli, 1990.

²³ ROCCELLA, E, SCARRAFIA, L.: *Contro il cristianesimo. L'ONU e l'Unione Europea come nuova ideologia*, Casale Monferrato, Piemme, 2005.

(aristotelicamente) ‘da qualcosa verso qualcosa’, come riconoscimento razionale nella natura del senso e del fine, della direzionalità dello sviluppo, delle potenzialità intrinseca da attuare. In questo senso si difende la identità come ricerca di armonia tra la componente fisica, psichica e sociale, come ricerca di una corrispondenza armonica tra nascita/percezione interiore/ruolo sociale, nella accettazione del limite del corpo. Nella misura in cui l’identità di genere è intesa come ‘inveramento’ della identità sessuale, come divenire ciò che si è, si potrà evitare il rischio della ‘de-generazione’ del diritto.

La ricerca della armonia tra identità sessuale e identità di genere nel contesto dei ‘disordini della differenziazione sessuale’ è attuabile mediante una diagnosi precisa e precoce (se possibile già in fase prenatale) che consenta di riconoscere sulla base di elementi a disposizione (genetici, gonadici, ormonali, fenotipici) caso per caso le ‘indicazioni obiettive’ che portino ad una scelta non arbitraria ma adeguata alle esigenze reali. Ogni decisione di intervento (chirurgico o ormonale), soprattutto se irreversibile o difficilmente reversibile, deve essere ispirato a ragioni terapeutiche che abbiano l’obiettivo di garantire il benessere armonico del soggetto, sul piano fisico-psichico-sociale. Gli interventi non possono mai essere giustificati da mere ragioni estetiche, da scelte pragmatiche di sola agevolezza tecnica (ciò che è più ‘facile’ da realizzare da parte del medico) o da aspettative esterne (dei genitori

nei confronti dei figli). L'intervento medico deve essere ispirato a criteri che bilancino l'urgenza, la gradualità, la prevedibilità del beneficio e la minimizzazione del danno (ove benefici e danni vanno commisurati al benessere globale della persona) e devono sempre indicare le ragioni della scelta in senso maschile o femminile, esortando i genitori ad una educazione conseguente e congruente.

Il transessualismo costituisce un 'disturbo' che si manifesta nella disarmonia tra sesso fisico e percezione di genere psico-sociale. Non sono ancora chiare le cause che portano a tale stato (se organiche o inorganiche), ma è rilevante consentire al soggetto il recupero di condizioni di armonia tra elementi interni ed esterni. E' indispensabile che il medico accerti, con una corretta diagnosi, che escluda in modo certo la presenza di un disturbo mentale, che sussista un desiderio persistente (non transitorio), permanente ed irreversibile, di malessere psicologico e di lacerazione interiore che determinano un senso di estraneità rispetto al proprio corpo e di disagio sociale. Va anche escluso che si sia in presenza di 'disordini della differenziazione sessuale', che comportano un'altra linea terapeutica. La strategia terapeutica di 'riassegnazione/attribuzione del sesso' chirurgico-ormonale deve prevedere un percorso di transizione fisico-psichico-sociale che consenta il recupero di una condizione di armonia soma/psiche. Non è accettabile che il soggetto chieda un cambiamento come mera scelta arbitraria di

volontà o desiderio transitorio, né che un medico asseconi tale richiesta, senza capire la autentica motivazione.

Il diritto è inoltre chiamato a garantire la famiglia fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna, quale nucleo naturale della società: l'eterosessualità garantisce sul piano biologico-naturalistico le condizioni dell'obiettivo apertura alla procreazione nella complementarità fisiologico-sessuale. L'unione omosessuale, seppur durevole, è strutturalmente sterile: per questa ragione non può essere considerata equivalente all'unione eterosessuale. Il desiderio di genitorialità degli adulti omosessuali confligge, in modo insanabile, con l'interesse del nascituro. Il figlio nascerebbe in una situazione familiare con due madri o due padri, strutturalmente orfano o di madre o di padre, a causa di un progetto a priori (e non di una fatalità): benché il desiderio di genitorialità delle coppie omosessuali sia un desiderio mimetico della coppia eterosessuale, con una alterazione del ruolo di uno dei due partners che assume il ruolo del sesso mancante, agendo "come se fosse" (padre o madre), pur non avendone sostanza psicosomatica, ciò non sottrae il rapporto da una strutturale ambiguità. Il pericolo è che si neghi al nascituro la possibilità di identificazione (antropologica e sessuale) con doppio referente eterosessuale: la mancanza di una delle due figure genitoriali sessuali comporta il rischio che il figlio rimanga impigliato nel 'narcisismo parentale' senza che si instauri quella

progressiva separazione che consente al nato di divenire sé²⁴. C'è chi ritiene che esistano altre forme di socializzazione che consentano un'identificazione anche senza madre o padre: ma lo stesso fatto che si ammetta che il bambino possa ricorrere a figure extrafamiliari, di sesso opposto ai genitori, per la propria identificazione, è una prova quanto meno di incompletezza (o in autenticità) dell'identificazione intra-familiare omosessuale²⁵. Anche se la psicologia evolutiva non fosse considerata attendibile o sufficiente, di fronte al solo rischio che la crescita di un bambino in un contesto familiare biparentale monosessuale possa attivare insanabili scompensi psichici, esige che il diritto dia prevalenza all'interesse del nascituro, anche sacrificando il desiderio di genitorialità omosessuale, che oltretutto potrebbe sempre trovare altre compensazioni affettive.

²⁴ E. SCABINI, G. ROSSI (a cura di), *Famiglia 'generativa' o famiglia 'riproduttiva'? Il dilemma etico nelle tecnologie di fecondazione assistita*, Vita e Pensiero, Milano 1999; S. Vegetti Finzi, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano 1997.

²⁵ F. D'AGOSTINO, *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003. Cfr. L. SANTOLINI, *L'avventura necessaria. La famiglia al centro della società*, Cantagalli, Siena 2005; L. SANTOLINI, V. SOZZI, *La famiglia soggetto sociale. Radici, sfide, progetti*, Città Nuova, Milano 2002.

IMAGINARY AND MENSTRUAL BLOOD

Angela Giallongo*

(Università di Urbino)

Resumen: A lo largo de la historia la sangre menstrual imaginada ha acarreado un exceso de significaciones, simbolismos y creencias (como el poder protectos del color rojo), que todavía siguen activos en nuestra memoria colectiva.

El concepto de la sangre menstrual está relacionado históricamente con el mal de ojo y con la serpiente. En este artículo, nos internamos las discusiones acerca de la sangre menstrual imaginada en el proceso civilizador de Occidente.

Palabras clave: género, simbolismo, historia, imaginario, mal de ojo, actitudes hacia la menstruación.

Abstract: Through human history, imaginary menstrual blood has carried out an overflow of meanings, symbolisms and beliefs (such as the protective power of the colour red) : they are still active in our collective memory.

The concept of menstrual blood is historically related to the evil eye and the snake. This article navigates through discussions

* Professore ordinario di Storia dell'educazione. Dipartimento di Studi Storici Internazionali-

about the imaginary menstrual blood in Occident's civilizing process.

Key Words: gender symbolism; history; imaginary; evil eye; attitudes towards menstruation.

Essere o non essere in rosso?

Si può fingere di non sapere che il rosso è il primo colore?

Il rosso¹ per molti popoli e in molte credenze europee ed asiatiche è il colore del fuoco, del sangue, del principio vitale. Ma è anche un colore misterioso nascosto in oscuri recessi o in acque primordiali.

Cosa altro ancora si può fingere?

Che ci sono due tipi di rosso, uno maschile, uno femminile. Il primo, sontuoso, diurno, ha aspirato alla canonizzazione sacra e profana della bellezza solare, della forza impulsiva, del trionfo dell'eros; era il colore dei guerrieri, dei conquistatori, dei generali, dei nobili, dei patrizi romani, degli imperatori bizantini, dello Spirito Santo cristiano, dei chierichetti, degli alchimisti, dei principi dell'inferno e della Chiesa, il segno distintivo del potere supremo.

L'altro è stato, all'improvviso, un rosso profondo, notturno, cupo, funebre, impuro. Un rosso in negativo. Smorzato dai toni

¹ Cfr. la voce "Rosso" di P. Grison in CHEVAALIER, J.- GUEERBRANT, A.: *Dizionario dei simboli*, vol.II, tr. it., B.U.R., Milano, 1986, p. 300 y ss.

lunari, oscuri, torbidi del mestruo. Ad Atene e a Roma veniva spesso messo in rapporto dai trattati di fisiognomica e dagli spettacoli teatrali con un'indole scaltra². Eppure in tempi remoti era stato un rosso eccitante. Aveva racchiuso in sé l'impronta della creazione e della fecondità; nella mentalità tribale il vitale mistero della virtù generatrice apparteneva al sangue femminile e nella sua armonia con i ritmi lunari. Anche per Aristotele e per Plinio la vita umana proveniva da un coagulo di sangue mestruale. Ancora nel XVIII secolo per i medici europei era l'essenza stessa della generazione, il sangue della vita.

Per la tradizione indù, degli Indiani d'America, dell'antica Mesopotamia e dell'Arabia pre-islamica il sangue mestruale richiama la dea della creazione con tutte le sue forme. La primitiva certezza della funzione prenatale del sangue mestruale ha attraversato i secoli³.

Quale filo conduttore allora tra i Maori e gli Africani, tra i filosofi greci e i medici romani, tra gli educatori cristiani e gli scienziati dell'età moderna? Nonostante la diversità dei soggetti, delle epoche e delle culture, il sangue mestruale era per tutti il

² Il rosso era sinonimo di scaltrezza anche nel teatro greco-romano: gli sfacciati e gli impudenti erano riconoscibili per l'aspetto sanguigno e dai capelli, in particolare, erano gli schiavi imbroglioni a sfoggiare capelli rossi. Cfr. G.Raina, *Il verosimile in Menandro e nella fisiognomica* in A.A. V.V. *Il meraviglioso e il verosimile nell'antichità e nel Medioevo*, Firenze 1989, pp. 173-185.

³ WALKER, B.G. (a cura di): *The Women's Encyclopedia of Myths and Secrets*, New Jersey, Castle Books Edison, 1983. In questo libro, la studiosa femminista B.G.Walker ha raccolto una affascinante documentazione sul ruolo giocato dalle donne nell'evoluzione culturale, dedicando pagine esemplari al tema del sangue mestruale, sub voce: "Menstrual Blood," p. 635 y ss.

segno del succulento mistero della procreazione e il suo colore una tonalità sublime per ogni produzione artistica.

E ancora, quale filo conduttore tra la Venere di Willendorf, la statuetta dipinta di rosso di circa 30.000 anni fa, le rosseggianti pietre tribali degli aborigeni australiani, i fiammeggianti disegni simbolici sulla vulva al tempo dei faraoni egiziani, i vermigli rosari arabi, i purpurei oggetti sacri dei Maori, i sanguigni amuleti delle isole indiane Andamane, le scarlatte uova pasquali greche e russe, e le fulve pareti delle tombe preistoriche neolitiche?

Quante pietre sacre, coppe, bevande (il vino per i greci, il rosso idromele per i re celtici, il succo yin dei taoisti), ossa, stoffe, piume, quanti arredi funerari, amuleti, disegni sui corpi e sui muri, geroglifici e parole hanno suggerito la rossa supremazia del sangue mestruale? Nel tumulto delle società tribali della Grecia pre-arcaica, delle società primitive dell'India, del Nord-America e dell'Africa, delle culture e delle filosofie dell'antico Medio Oriente, è visibile la vigoria sovranaturale di un colore che ha troneggiato fra le energie cosmiche e divine.

I cerimoniali religiosi dei Navahio - una società rurale del Nord-America - festeggiavano nel XIX secolo l'arrivo della prima mestruazione e la sua promessa di nuova vita. Similmente i Tukuna, popolo di cacciatori e pescatori dell'Amazzonia, usavano ornare la testa della fanciulla alla prima mestruazione con piume di un rosso brillante. Questa corona di piume di ara, in genere indossata dai

capi delle famiglie, dagli anziani, dai sacerdoti e dagli sciamani del Sud-America, veniva portata dalle adolescenti che si gloriavano della loro appartenenza al regno solare, tingendosi di rosso anche le ciocche dei capelli. Le piume dell'ara infondevano l'energia del sole e facevano sognare di volare come uccelli fino alle porte dei cieli⁴.

La documentazione etnografica è confortata da un utile dettaglio proveniente da un racconto su Demetra e Persefone, un altro importante mito femminile dell'antichità classica collegato ai Misteri Eleusini, ai riti di iniziazione femminili.

Dopo il rapimento e lo stupro, Persefone era stata costretta ad obbedire al comando del padre Zeus e alla volontà del suo rapitore, Ade, re degli inferi, che con la forza le aveva insegnato a sottomettersi. Allora la madre Demetra aveva escogitato uno stratagemma per rivedere la figlia almeno una volta all'anno. Le aveva dato da mangiare un seme di melograno. Un seme, non un frutto. Un seme germinativo e produttivo, un cibo delizioso, più nobile di qualsiasi altro frutto. Il suo colore rosso vivo era una sorgente di vita, con una forza risvegliata dal flusso delle mestruazioni, dalla deflorazione e dal parto. La buongustaia Persefone, decisamente pronta all'estasi, assapora con gioia il seme brillante. Intuisce in quella piccola cosa con una luce da vetrata

⁴ Sulle somiglianza dei significati mitico-simbolici attribuiti alle mestruazioni da differenti popolazioni primitive si veda di B.Lincoln, *Diventare Dea*, tr.it. Edizioni di Comunità, Milano 1983, p.81 e pp.95-96.

rossa, scovata fra i numerosi gemelli alloggiati nel melograno, il piacere della vitalità solare⁵.

Il sangue della luna

Le innominabili, invisibili mestruazioni⁶ cominciano ad avere un posto d'onore fra gli eventi storici. Impossibile ignorare, fra altre, l'ipotesi, fornitaci nel 1991, da Chris Knight⁷. Il suo approccio antropologico interdisciplinare (alla sociologia, socio-biologia, mitologia, paleontologia e all'etno-archeologia) al tema spinge alla fine a valicare la piattaforma di tutti i nostri apprendimenti sull'evoluzione. Perché è il sangue come simbolo delle mestruazioni a fornire la chiave per capire l'evoluzione dell'organizzazione sociale umana e la sua costellazione simbolica.

Va premesso che la rivoluzione umana, come l'hanno definita gli archeologi, è iniziata con l'arte primitiva della pittura del corpo in sud-Africa, facendosi poi strada in Europa (40.000 anni fa), in

⁵ Come ha mostrato K.Kerényi (*Figlie del sole*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1991), grande interprete dei miti greci e delle loro dee imparentate al sole, il rosso vivo del melograno evocava non soltanto le ferite mortali dei guerrieri ma anche la luminosità del sangue mestruale. L'immagine del seme del melograno è l'essenza della fecondità. La maggior parte delle fonti greche accordava a Demetra il merito di aver insegnato ai mortali fra i segreti dell'agricoltura, l'uso del seme. Anche le pratiche del tempio di Eleusi percepivano nell'immagine del seme di melograno un evento cosmico, influenzato dai fluidi creativi femminili.

⁶ Negli Stati Uniti sono state le mestruazioni il punto di partenza dell'importante studio di J. DELANEY, M.J.LUPTON, E.TOTH, *The Curse: A Cultural History of Menstruation*, University of Illinois Press, pubblicato nel 1978 e aggiornato nel 1988; E. STEIN- S. KIM, *Flow: The Cultural Story of Menstruation*, St. Martin's Griffin Press, 2009; T.C.T.BUCKLEY- A.GOTTLIEB, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Berkeley 1988. Cfr. anche A SHAIL - G. HOWIE, *Menstruation. A Cultural History*, Palgrave MacMillan, London, 2005

⁷ C. KNIGHT, *Blood relations: menstruation and the origins of culture*, Yale University Press, New Haven, Conn 1991.

Asia, in America, in Australia e in tutto il pianeta. Secondo l'ipotesi di Knight il primo messaggio culturale (intendendo con Geertz⁸ per cultura un'insieme di simboli condivisi) è stato il risultato dell'interazione rivolta al gruppo maschile da parte di quello femminile: egli avanza l'idea secondo la quale la scelta delle donne di tinggersi il corpo di rosso fosse stata fatta deliberatamente per istruire ed orientare il comportamento maschile oltre il proprio. Il ruolo direttivo svolto dalle donne nell'evoluzione umana, che si è espressa in una lunga e complessa sequenza - in un periodo valutato dai 100.000 a 300.000 anni - è stato localizzato nel significato simbolico attribuito all'informe fenomeno fisiologico del ciclo: la tinteggiatura in rosso sul corpo e sul viso era un comportamento efficace per trasformare il flusso in un emblema pubblico carico di molteplici significati.

Le prove più eloquenti a sostegno di questa interpretazione provengono dalle particolari e diverse strategie inventate dalle donne per creare se stesse e per ampliare l'impatto visivo del sangue. Il vistoso esempio delle Veneri del paleolitico superiore, (compresa la celebre Venere di Willendorf, una delle più antiche statuette dell'Europa centrale, databile fra il 35.000-20.000 a.C.), colorate di rosso oca illustra in modo chiaro il concetto che incarnavano.

⁸ C. GEERTZ, *Interpretazioni di culture*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1987, p.89.

Attraverso le mestruazioni e l'ovulazione le donne in tutto il mondo e nel tempo hanno sperimentato i loro comportamenti tentando di regolare con maggior precisione la loro sessualità, la fertilità, il loro corpo. La scoperta della coincidenza del ciclo mestruale con quello lunare influenzò i loro ritmi lavorativi, sociali ed emotivi. Se l'ipotesi di Knight è corretta, il sangue mestruale per le nostre progenitrici ha costituito l'anello di congiunzione per socializzare in modo solidale (necessitavano di aiuto reciproco anche per il parto e per la cura della prole) e per favorire nel contempo la transizione dal mondo dei primati a quello umano.

L'attuale revisione sulla crescita e sull'origine della cultura si concentra quindi sulle inconsuete attività svolte dalle donne in grado di programmare le interdizioni sessuali ai loro partner con i periodi di infertilità durante le mestruazioni. Non a caso, le descrizioni più positive del sangue mestruale provengono dalle culture che hanno prodotto, festeggiato, tramandato simboli e riti femminili. Le remote dee delle civiltà mediterranee sono tutte accomunate dalla sacralità del colore rosso e dal suo significato di vita e fertilità.

Le interpretazioni archeologiche sulle rossegianti pitture rupestri e sulle cinquecento statuette femminili dell'Europa paleolitica suggeriscono che le donne erano pensate partogenetiche e che il rosso come colore della vita rientrava nel programma culturale di tutti i componenti di quelle particolari società. Nelle

tradizioni dell'Europa antica, rintracciate dagli archeologi, in particolare dalla Gimbutas⁹, le mestruazioni erano viste come il simbolo potente e sacro della creazione. In questo senso il sangue era magico. Anche le proposte degli antropologi, che si focalizzano sulla percezione delle mestruazioni come sangue e sulle loro diverse funzioni simboliche nelle tradizioni culturali, mostrano sotto una luce diversa il ruolo delle donne nella transizione dalla natura alla cultura.¹⁰ Non sembra quindi più attendibile l'immagine del tenace cacciatore e dell'abile fabbricante di attrezzi, ritenuto dal pensiero scientifico del XX secolo sull'evoluzione umana, come unico inventore delle capacità mentali. Quando si abbandona l'idea ossessiva dell'uniformità maschile sull'origine della cultura, le donne del paleolitico superiore non appaiono semplici strumenti delle risorse fisiche e pulsionali maschili, come vorrebbero le teorie classiche dell'evoluzione, ma creature che con talenti e sentimenti autonomi erano riuscite in qualche modo a regolare se stesse, a dirigere il loro comportamenti, ad organizzare le loro esperienze

⁹. Cfr. M. Gimbutas, *Il linguaggio della Dea. Mito e culto della Dea Madre nell'Europa Neolitica*, tr. it., Longanesi, Milano 1990. L'archeologa lituana ha qui ampiamente documentato i culti preistorici (mesolitici e neolitici) collegati alla terra e fondati su divinità femminili preindoeuropee lunari e terrestri. Secondo la Gimbutas in Europa e in Asia Minore (antica Anatolia) tra il 7.000 e il 3.000 a.C. sarebbe esistita una società caratterizzata dall'uguaglianza tra i due sessi, dalle funzioni religiose delle donne come sacerdotesse o capi clan e dal principio della Grande Dea come simbolo di nascita, morte e rinnovamento. Questa società sarebbe stata poi sopraffatta dalla cultura dei cosiddetti Kurgan che, tra il 4.300 e il 2.800 a.C., contribuirono a trasformare la precedente organizzazione protoindoeuropea in una struttura gerarchica e patriarcale.

¹⁰ Cfr. T. Buckley - A. Gottlieb, *Blood Magic.*, cit.

sotto la guida fornita dai simboli; a cominciare dalle rosseggianti pitture corporee inventate con il loro sangue. Alla fine del XX secolo, le nuove prospettive dei paleontologi, degli archeologi e degli antropologi hanno cominciato a focalizzarsi sulle strategie riproduttive femminili, facendo apparire intollerabilmente semplicistica l'idea che le donne non avessero avuto un ruolo decisivo nel cambiamento evolutivo.

Incoraggiano questa prospettiva inoltre le ricerche intraprese sulla simbologia dei colori che restituiscono un'altra tessera al mosaico frantumato dell'umanità primordiale. Le immagini lasciate dalle pitture rupestri delle comunità dei cacciatori del neolitico europeo mostrano la preferenza per il colore ritenuto, accanto al nero, più importante, il rosso utilizzato, anche all'epoca di Neanderthal, per la sepoltura dei defunti coperti da chili di polvere ocra¹¹.

L'esame del rosso fornisce poi la prova che è stato un colore principe per il neolitico, per l'antichità e per tutto il medioevo fino all'età moderna. Ancora nei dipinti rinascimentali la Madonna, al pari della sposa romana in purpureo *flammeum*, è spesso ritratta in abiti fiammanti, ma, nell'Ottocento, le autorità ecclesiastiche decretarono il bianco insieme all'azzurro come colori del divino femminile: ai loro occhi il rosso sguazzava nel peccato¹².

¹¹ SUN, H.: *I segreti dei colori*, tr. it., Milano, Sonzogno, 1995, p. 100.

¹²Cfr. BUTLER GREENFIELD, A.: *A Perfect Red. Empire, Espionage, and the Quest for the Color of Desire*, Harper Collins, 2005.

Un atteggiamento analogo ma con un diverso significato ci viene infine dagli spot pubblicitari televisivi sugli assorbenti che attirano in Italia l'attenzione inconsapevole degli spettatori e delle consumatrici sull'uso di materiali naturali, non certo ecologici, imbevuti per l'occasione di un inaspettato e quanto mai persuasivo liquido azzurrino¹³. La consapevole manipolazione del colore da parte degli addetti ai lavori rientra nell'attuale programma culturale, che in base a determinati ma anche oscuri criteri visualizza con una nobilitante procedura alchemica il sangue come blu.

Una tonalità che si presta bene a nascondere le paure collettive. Per la sensibilità e per i codici correnti, come ha evidenziato Camporesi già negli anni ottanta, "il vermiglio brodo" da cui sono sgorgate la storia sacra e profana è soltanto "veicolo di insidie e oscure angosce"¹⁴. In tal senso la trasgressiva ascesa delle mestruazioni nella pubblicità più recente è tollerata nella misura in cui non vengano offesi gli attuali dogmi: l'igiene e il buon gusto¹⁵.

Così quella performance fluida, che migliaia di anni fa era un sicuro simbolo di slancio vitale viene ora oltraggiata con

¹³Che il liquido azzurro sia una nuova tendenza pubblicitaria lo fa notare la giornalista Raffaella Malaguti, che passa in rassegna anche gli atteggiamenti della cultura italiana nei confronti delle mestruazioni, evidenziando la scarsità degli studi in merito: *Le mie cose. Mestruazioni: storia, tecnica, linguaggio, arte e musica*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, p. 4.

¹⁴CAMPORESI, P.: *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, p. 54.

¹⁵Per la sociologa inglese S. Lows è utile sostituire per la comprensione degli attuali costrutti culturali sul sangue mestruale il concetto di tabù con quello di *bon ton*: in *Issues of Blood. The Politics of menstruation*, Macmillan, London, 1990.

l'esclusione del rosso; una pericolosa macchia sporca da mimetizzare, da esorcizzare sotto la spruzzata spettacolare fredda, inanimata e immobile del blu.

"Due occhi ti feriscono, tre ti guariscono"

"Non accetti nulla da una donna. Né vino, né caffè, nulla da bere o da mangiare. Certamente ci metterebbero un filtro. Lei piacerà di sicuro alle donne di qui. Tutte le faranno dei filtri... Vuol sapere di cosa li fanno? ... Sangue, sa, sangue ca-ta-me-niale...."¹⁶.

Questo era il consiglio dato nel 1944 da un medico di un paese lucano allo scrittore Carlo Levi. La storia del Sud italiano della prima metà del 900 è costellata da filtri d'amore, mescolati con gocce di flusso mestruale e a formule magiche (come quella recitata dal titolo) contro il malocchio¹⁷. De Martino considerava che la persistenza di comportamenti arcaici nella civiltà contemporanea esprimeva, specialmente attraverso le donne, i disagi provocati dalla precarietà e dalla dolorosa quotidianità del mondo rurale¹⁸.

Le invisibili ramificazioni dei significati attribuiti al sangue mestruale appaiono più afferrabili quando si intrecciano con la credenza nel malocchio, dalle misure protettive spesso rossegianti.

¹⁶ C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino, Einaudi, Mondadori, 1963, p. 24..

¹⁷ Per rappresentativi trattamenti italiani contro il malocchio si veda PITRÉ, G., "La jettatura e il malocchio. Scongiori, antidoti e amuleti" in *Biblioteca della tradizioni popolari siciliane*, Palermo, Libreria Internazionale Reber, 1871-1913, Vol. 25, pp. 193-211.

¹⁸ Cfr. MARTINO, E. de: *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 2002.

Le ricerche antropologiche, archeologiche e storiche sul malocchio, illustrando permanenze e mutamenti nel modo di sentire, hanno documentato la storia della superstizione. Frederick Thomas Elworthy che, con il suo studio su *Evil Eye* nel 1895¹⁹ ne è stato considerato a buon diritto il pioniere, era rimasto colpito dalla forza che questa credenza aveva esercitato presso i popoli antichi. Per i Greci e i Romani e le occhiate di una persona invidiosa o arrabbiata avevano il potere di infettare attraverso l'aria corpi viventi ed oggetti inanimati. E, stando ai calcoli dello storico Peter Walcot²⁰, più di cento autori dell'età classica si erano occupati dello studio dei meccanismi della visione e preoccupati del potere infettivo e mortale dello sguardo.

Secondo Dundes, gli antichi avevano ereditato questa credenza dalle culture tribali del Mediterraneo, dalla Mesopotamia (5000 a.C.), dai Sumeri del 3000 a.C., dal medio-oriente, in particolare dagli Egizi, e dagli Indo-europei; mentre, il resto del mondo (America, Asia, Africa del sud e Australia) l'avrebbe messa in pratica attraverso le idee portate dai conquistatori e dai colonialisti europei²¹. Fra i primi era stato Alessandro Magno a diffondere questa idea ed altre nel suo impero, esibendo sulla sua corazza, come successivamente Carlo V sul suo scudo, lo sguardo di

¹⁹ Cfr. ELWORTHY, F.T.: (1895) *The Evil Eye. An Account of this Ancient & Widespread Superstition*, MURRAY, J., London, ripubblicato nel 2004 sotto il titolo: *The Evil Eye: The Classic Account of an Ancient Superstition* New York, Dover Publications, Mineola,

²⁰ Cfr. WALCOT, P.: *Emy and the Greeks: a Study of Human Behaviour*, Warmibnster, Aris and Philips, 1978.

²¹ DUNDES, A.: *The evil eye. A Case Book*, New York, Garland Pub., 1981, Preface, p. vii.

Medusa per proteggersi dai nemici. I *gorgoneia* dallo sguardo fisso dall'età arcaica fino a quella classica, e gli occhi dipinti sono stati spesso usati come protezione dal malocchio.

Alle generazioni vissute per secoli in un mondo saturo di sguardi malefici ora maschili ora femminili si è accostato Siebers dichiarando che l'esplorazione della superstizione coincide con lo studio della "logica accusatoria", cioè delle strategie sociali attivate dalle società arcaiche fino a quelle contemporanee per ristabilire l'ordine sociale nei momenti di crisi e di conflitto. Il paradosso di Medusa, collocata fra gli stereotipi di questa pubblica accusa, è quello di essere stata investita, come altri capri espiatori, di poteri sovranaturali²². Un'idea inquietante per C. Dumoulié²³ che ha osservato come il mostro dallo sguardo assassino, sebbene ucciso, rimanesse indistruttibile attraverso il vigore esercitato dai suoi talismani, che proteggevano e allontanavano quello stesso pericoloso sguardo che li aveva generati.

Così hanno compiuto e compiono ancora il loro dovere gli amuleti blu a forma d'occhio, chiamati nel mondo arabo Occhio di Allah e in Turchia: Occhio di Medusa. Della loro speciale protezione spirituale si ne sono impossessati la compagnia aerea di questo paese, che tiene ben saldo lo stemma occhiuto sulle ali dei velivoli, e tutte le madri che fanno ancora indossare ai figli il piccolo amuleto,

²² SIEBERS, T.: *The Mirror of Medusa*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 78.

²³ DUMOULIÉ, C.: "Medusa" in P. Brunel, *Dizionario dei miti letterari*, tr. it., Milano, Bompiani, 1995, p. 180

sostituendolo con uno nuovo quando si rompe. E' inevitabile incrociare nei bazaars di questo paese l'eterno Occhio di Medusa, il souvenir più comprato dai turisti che non ne rinnegano l'incanto.

L'origine e i poteri dei talismani, secondo l'ipotesi dell'etnologo E.Grawley, vanno ricercati nell'esclusione periodica delle donne mestruate dalla vita ordinaria delle tribù, generalmente convinte che la vista del sangue fosse più pericolosa per gli uomini²⁴. Se è sconcertante scoprire che l'idea dell'influenza negativa trasmessa da una semplice occhiata si perda nell'oscurità dell'età preistorica, è almeno opportuno tenere presente che la divulgazione di questa idea si possa riconoscere nelle leggende che raccontavano il potere distruttivo dello sguardo e nelle teorie antiche, medievali e moderne che associavano questa facoltà al sangue mestruale .

La relazione tra malocchio e sangue mestruale è stata espressa in vari modi, come dimostrano a partire dall'opera pionieristica di Frazer²⁵ del 1890, le indagini successive sull'argomento. Su questa scia Graves ²⁶ nel 1958 e Vernant nel 1985²⁷ hanno fornito indizi preziosi: hanno rispettivamente individuato nei rapporti sociali tra

²⁴ GRAWLEY, E. citato da DELEMAY, J., LUPTON, M.J., TOTH, E.: *The Curse: A Cultural History of Menstruation*, cit. , p.10.

²⁵ FRAZER, J.G.: *Il ramo d'oro. Studi sulla magia e la religione*, tr. it, Milano, Boringhieri, 1983, vol. I, p. 314 sgg.

²⁶ GRAVES, R.: *La dea bianca. Grammatica storica del mito poetico*, tr. it., Milano, Adelphi, 1992, p. 244. Questa opera identifica il culto primitivo per la Grande Madre, la dea della Luna, simbolo celeste della fertilità.

²⁷ Cfr. VERNANT, J.P.: *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1987.

i sessi la svolta determinata dalla fine della rappresentazione del sacro femminile e il tema della morte attraverso lo sguardo pietrificante, insieme ai risvolti psicologici e culturali che hanno progressivamente acuito, a partire dal periodo pre-ellenico, la percezione del femminile come alterità, diversità, pericolosità, mortalità.

Nella storia del sortilegio visivo è fiorita la leggenda di Medusa, postulata dal mondo patriarcale “come l’incarnazione del malocchio”²⁸.

Il credito dato ai magici poteri ²⁹dello sguardo, già “in mostra” nelle culture primitive, rientrava nella tendenza generale ad attribuire la facoltà ad ammaliare a figure per lo più femminili : in tempi e luoghi diversi si presumeva che a detenere la fascinazione fossero donne, dee, creature orripilanti e streghe.

Nei miti greci la maggior parte dei mostri ha corpi di donna. Sirene, Sfingi, Scille, Chimere e Gorgoni diventarono incredibilmente popolari dopo la soppressione dei culti femminili che avevano spesso rappresentato le loro deità sotto forma di occhi tondeggianti, emblema che sopravvivrà negli oggetti apotropaici usati nelle pratiche magiche. Le creazioni artistiche delle civiltà più

²⁸ HARRISON, J.E.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. (1903) "The Ker as Gorgon." ristampato da London, Princeton University Press, 1991, pp.195-96 .

²⁹L’occhio, per esempio, per Tommaso Campanella (1568-1639), «manifestava molte cose magiche» e lo sguardo di alcuni possedeva una luce talmente possente da “abbattersi” sugli altri, in *Del senso delle cose e della magia*, libro IV, cap. XIV, Cosenza, Laboratorio Edizioni, 1987, pp. 86-87.

antiche e lontane mostrano la sorprendente connessione tra il culto dell'occhio e le dee della morte e della rinascita. L'occhio era l'allegoria della vulva della dea; simboleggiava la capacità generativa. Questa correlazione aveva rafforzato, per T. Boyd, la credenza che molte dee - come Isis, Ishatar, Afrodite e Artemide - venissero concepite come custodi della fascinazione. Le centinaia di offerte votive presso i Sumeri, gli Assiri e i Babilonesi raccontano che la forma preferita erano gli occhi; così come gli idoli sacri occhiuti (**Fig.1**) della Mesopotamia, più antichi della cultura minoica di Crosso, raccontano ancora di un mondo che adorava, nel 3500 a..C., raggianti e confortanti occhiate³⁰.

L'uso remoto di rappresentare le divinità sotto forma di occhi viene mostrato anche dall'archeologo svizzero W. Deonna³¹. Il suo fecondo studio, pubblicato postumo nel 1965, sulle molteplici e pervasive rappresentazioni dell'occhio in religioni diverse, nelle tradizioni popolari, nelle civiltà greco-latina e sui suoi retaggi nella posterità, fa comprendere come attraverso questo organo, considerato dall'*homo sapiens* il più prezioso tra i sensi, si sia sviluppata la civiltà umana. Nelle molteplici simbologie di questo senso, strumento di conoscenza e di relazione, Deonna ha ritrovato i primi tabù visivi: il sangue mestruale, la vista degli stranieri e lo

³⁰ Cfr. BOYD, T.: *The Eye Goddess and The Evil Eye*, <http://www.sacredthreads.net>, 1977; 2008.

³¹ DEONNA, W.: *Il simbolismo dell'occhio*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

sguardo malevolo, identificato con il potere negativo della comunicazione. Dal che si può dedurre che l'occhio irato, fisso della Gorgone è una metafora della civiltà patriarcale che l'ha utilizzato come strumento di controllo sulle donne.

La maggior parte delle società patriarcali, in Occidente, in particolare quelle medievali, si sono avvalse di ossessive istruzioni visive che vietavano alle donne di fissare il loro sguardo sugli uomini³².

D'altra parte la fisiognomica greca e latina con la teoria dell'occhio specchio dell'anima, o perlomeno rivelatore della sua disposizione o del temperamento, aveva già attribuito speciali poteri allo sguardo della donna mestruta, la cui influenza negativa era dettagliatamente descritta da Gaio Plinio Secondo, detto il Vecchio, nel I sec. d.C., nella più importante enciclopedia naturalista proveniente dall'antichità, *Historia naturalis*³³.

La connessione fra sguardo e sangue mestruale, frutto della spiegazione magica e fisiologica del trattato *Sui sogni* di scuola aristotelica, aveva già stabilito che l'annuvolamento degli specchi, dipendesse, in particolare degli occhi della donna mestruta³⁴. Una

³² Cfr. GIALLONGO, A.: *L'avventura dello sguardo. Educazione e comunicazione visiva nel Medioevo*, Bari, Dedalo, 1995., in particolare il Capitolo V "Il comportamento visivo", p. 209 sgg.

³³ GAIO PLINIO SECONDO: *Storia Naturale*, vol. 5, Torino, Einaudi, 1982, Libro VIII, cap. 24, 70-80 e Libro. VII, cap. 65..

³⁴ ARISTOTELE (PSEUDO): *Dei sogni*, 459b- 460 a in *Opere*, tr. it., Bari, Edizioni Laterza, 1973, vol. 4.

credenza che alimentò la contaminazione su altri oggetti (in seguito con Plinio, dell'acciaio e dell'avorio), sul mondo animato e vivente.

Il mito dello sguardo che uccide, emanato da una donna con il flusso, è stato vissuto come un reale pericolo dalle culture ginofobiche del Mediterraneo. L'immagine del potere distruttivo della Gorgone - mai guardarla né essere guardati - veniva legittimata da un'altra icona della paura e della morte, il leggendario basilisco, definito da Plinio, il "re dei serpenti" per la sua abilità ad uccidere con lo sguardo.

Secondo alcuni miti, il basilisco era stato messo al mondo con il sangue gocciolato dalla testa della Gorgone decapitata da Perseo.

La pittoresca relazione tra la pericolose influenze del sangue mestruale e gli effetti nocivi sprigionati dalla occhiata mortale, dotata di sostanze immobilizzanti simili a quelle prodotte dalle vipere, si potenzierà nei secoli.

Per questa via, Medusa è stata travestita dalla civiltà greca in mostro dello sguardo.



Fig.1 Idoli occhiuti rappresentanti la dea mesopotamica Ishtar, Tempio dell'occhio , Tell Erak Siria , (3.500-3.300 a. C.).

EL CUERPO DESNUDO: CUERPOS EQUIVOCADOS Y CUERPOS QUE NO HABLAN.

Mercedes Expósito García*

Resumen: La teoría política cuenta una historia única, hegemónica, opera bajo el supuesto de que los cuerpos son neutros sexualmente y pertenecen a individuos libres e iguales. Son cuerpos abstractos, desconectados de las estructuras racistas, sexistas, coloniales y clasistas que los definen. De este modo, se invisibiliza el hecho de que la disimetría de los cuerpos sexuados es la base de un gran número de tratamientos discriminatorios. Los modernos procesos de emancipación van a ir revelando progresivamente que muchos cuerpos colonizados estaban atravesados por estructuras étnicas y raciales y que muchos cuerpos feminizados estaban producidos por estructuras de género. De este modo, la neutralidad del sujeto y su universalidad se van a mostrar como masculinas y falsamente parciales.

Palabras clave: Cuerpo, sexo, política, saber, teoría feminista.

Abstract: Political theory tells a unique story, hegemonic, operating under the assumption that the sexually neutral bodies are owned free and equal individuals. Their bodies are abstract structures

disconnected from racist, sexist, colonial and class that define them. Thus, it conceals the fact that the asymmetry of sexed bodies is the basis of a large number of discriminatory treatment. The modern process of emancipation will be revealed gradually colonized many bodies were pierced by ethnic and racial structures that many bodies were produced by female-gender structures. In this way, neutrality and universality of the subject are displayed as male and partial false.

Key words: Body, gender, politics, feminist theory.

*“Todo un pueblo de animales extraños se alza
ante los ojos semicerrados del anacoreta arrodillado
-figuras sin edad de la materia”*

FOUCAULT *La prosa de Acteón*

Nuestro punto de partida será el mismo que nuestro punto de llegada: por mucho que tengamos la capacidad de pensar, carecemos de respuestas. Pensar sobre el cuerpo nos sitúa en la encrucijada de los muchos discursos que pueden inscribirse en su superficie.

La expresión “cuerpo sexuado” es problemática. En primer lugar porque, de referirse a la diferencia entre los dos sexos normativos, masculino y femenino, puede considerarse una ficción

reduccionista. Ciertamente es que elaborando ficciones la humanidad se piensa a sí misma y que, de la misma manera que la noción “contrato social” es fundamental para la teoría política moderna, la noción de un “cuerpo sexuado” constituye una de las ficciones básicas de la ciencia biológica y médica. Ciencia y política son, en el contexto de la modernidad, aparatos de poder-saber que mutuamente se otorgan legitimidad. Como la otra cara de una misma moneda, encontramos en el reverso del cuerpo sexuado de la ciencia la noción de individuo de los sistemas democráticos modernos, un sujeto neutro y universal. Esta doble dimensión, la del cuerpo objeto de investigación de la ciencia y la de su concepción política, en realidad puede verse como manifestación de un único fenómeno, es decir, como un síntoma de que los sistemas políticos -incluimos en esta categoría al saber científico- están diseñados por y en función del sujeto masculino. En efecto, el cuerpo neutro solo puede ser aquel que previamente ha sido definido como masculino pues su supuesto contrario, el cuerpo sexuado, se hace corresponder con el lado femenino de la dicotomía.

En la experiencia socio-política y científica de la modernidad encontramos, pues, un sujeto neutro y universal, un sujeto abstracto con características racionales que hereda toda una larga tradición de pensamiento filosófico. La mente y sus capacidades intelectuales se

presentan simbióticamente unidas al cuerpo del hombre y encuentran su contrapartida en el irracional cuerpo-sexo femenino.

Sin embargo, todo contrato social, en la medida en que supone un pacto entre hombres para constituir el estado como conjunto de individuos libres e iguales, condición necesaria para la ciudadanía, esconde un pacto previo, el *contrato sexual*. En virtud del mismo, redes de hombres interconectados económica y socio-simbólicamente, se autoasignan el espacio público-político y establecen un espacio privado-doméstico para las mujeres, desconectadas entre si y desconectadas de esa estructura reticular masculina¹. El apartheid que opera también en los espacios sociales hace que el funcionamiento de grupo, la formación de equipo, caracterice los vínculos masculinos, quedando un espacio marginal, de diseminación desorganizada, para las individualidades femeninas.

La teoría política cuenta una historia única, hegemónica, opera bajo el supuesto de que los cuerpos son neutros sexualmente y pertenecen a individuos libres e iguales. Son cuerpos abstractos, desconectados de las estructuras racistas, sexistas, coloniales y

¹ Los análisis de Carole Pateman hacen referencia a este tema. En su célebre obra *El Contrato Sexual* establece que la diferencia entre el contrato social y el sexual consiste en que el primero supone la igualdad entre las partes mientras que en los contratos sexuales, caso del matrimonio, la maternidad subrogada, contratos laborales, etc., el intercambio no es equitativo. Al existir un desequilibrio entre las partes que pactan, suele ocurrir que una de ellas se ve en la obligación de pactar su sometimiento. El hecho de que las mujeres se encuentren en posiciones de inferioridad económica y socio-simbólica hace que cada vez que se de un acuerdo entre mujer y hombre, intervenga la variable sexo y, por tanto, el desequilibrio en la relación. De este modo, el pacto no es verdadero pacto pues la ficción teórica del mismo exigiría que ambas partes ocupasen la misma posición de libertad, igualdad y capacidad de decisión.

clasistas, que los definen. De este modo, se invisibiliza el hecho de que la disimetría de los cuerpos sexuados es la base de un gran número de tratamientos discriminatorios. Los modernos procesos de emancipación van a ir revelando progresivamente que muchos cuerpos colonizados estaban atravesados por estructuras étnicas y raciales y que muchos cuerpos feminizados estaban producidos por estructuras de género. De este modo, la neutralidad del sujeto y su universalidad se van a mostrar como masculinas y falsamente parciales.

Pensamos que la *política sexual*² que funcionaba de manera no explícita en el pensamiento político-filosófico y que, tras el triunfo del modelo de la ciencia y la técnica, opera de la misma forma en el conocimiento científico, es imprescindible a la hora de elaborar la noción “cuerpo sexuado”, noción que es asumida como una obviedad no solo en el discurso científico sino en el discurso en general, trátase de la historia, la cultura, la sociedad, las ciencias humanas, etc. Todas ellas son, en cierta medida, ficciones capaces de producir un efecto: la idea de que los cuerpos están sexuados *por naturaleza* de acuerdo al binarismo masculino y femenino.

Si hacemos abstracción de aspectos de género como la apariencia exterior, los gestos, movimientos etc. y nos centramos en la mera observación visual de los cuerpos desnudos, encontramos una gran variedad morfológica y una pluralidad de sexos que van

² MILLET, K. *Política Sexual*. Madrid. Cátedra. 1995

desde el hermafroditismo y la intersexualidad anatómica hasta los extremos claramente diferenciados que nombramos como femenino y masculino. A partir de esta diversidad real se construyen representaciones, tipos, clasificaciones universales, que omiten y dominan gran parte de la diversidad y pluralidad reales. Esta perspectiva nos permite calificar la noción de cuerpo sexuado³ como ficción heurística de la ciencia médico-biológica.

Sin embargo, no creemos que las ficciones y narraciones, en tanto maneras de comprendernos a nosotros mismos, carezcan de efectos en los cuerpos reales. Poner entre paréntesis las ficciones implícitas en la catalogación de los cuerpos como sexuados constituye uno de los objetivos de la teoría feminista⁴ y tiene la ventaja de hacer inteligibles los mecanismos de la producción histórico-social de las mujeres en sistemas políticos controlados por hombres. La noción de naturaleza, y su conexión con lo femenino, funciona en muchos estratos de la vida humana, incluida la ciencia.

³ Los análisis de Foucault muestran que los siglos XVII y XVIII crean un dispositivo de sexualidad. No considera que el sexo y la sexualidad estuvieran reprimidos sino que, por el contrario, lo que ocurre es una liberación-producción de discursos sobre el sexo. Nunca antes se escribió tanto sobre sexo. El psicoanálisis, la medicina, los sistemas legales y sus instituciones fundamentales como la escuela son aspectos de un régimen disciplinario (biopoder) que, sobre la base de una distinción entre lo normalizado y lo patológico, forma y controla los cuerpos y la sexualidad. Se trata de una forma de poder sobre los cuerpos y sus formas de vida que a su vez genera micropolíticas de resistencia.

⁴ A modo de ejemplo, pueden consultarse los análisis de Thomas Laqueur quien en su obra *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* sostiene que en occidente han existido dos modelos de conceptualización del sexo anatómico: uno, el modelo del sexo único, toma como referencia al cuerpo masculino y admite un solo sexo –el femenino sería una desviación inmadura del mismo-. El otro, contemporáneo al surgimiento de la biología como ciencia, admite un modelo de dos sexos, masculino y femenino. Ninguno de estos dos modelos tendría en cuenta un modelo de tres sexos -al masculino y femenino habría que añadir el tercero hermafrodita- ni un modelo de multiplicidad sexual que admitiría intermedios entre esos sexos y por tanto tendría como base la idea del continuo o la proliferación sexual.

La pregunta ¿qué es un cuerpo sexuado? abre nuevas perspectivas, fundamentales desde un plano ético.

Así pues, el discurso ni es objetivamente neutro ni está exento de ficciones heurísticas. Una de ellas imagina que los cuerpos son sexuados por naturaleza. Se considera el hecho de la sexuación como el resultado de cualidades naturales o biológicas que establecen un límite a lo que la historia cultural y técnica son capaces de producir. La naturaleza constituye una entidad transcendente, metáfora-frontera para lo humano. Paradójicamente, una metáfora paralela, vinculada a lo masculino, sugiere que ciencia y técnica, en su afán por trascender lo dado, evolucionan a base de forzar y traspasar dichos límites. Al hombre le corresponde reinventar la naturaleza hasta un control tecnológico total. La vocación de los hombres hacia los proyectos y la transcendencia diferenciaría, en opinión de Beauvoir, al hombre de la mujer, un ser relegado al ámbito de la repetición, la inmanencia y el cuidado de la vida⁵.

Además de la distinción anterior, otra de las fronteras que de modo no explícito ha asumido el discurso científico es la que marca la división entre ciencia e historia. En este sentido, da la impresión de que no se ha investigado suficientemente en qué medida factores como la historia cultural o los modos de vida y los hábitos

⁵ Cfr BEAUVOIR, S. de, *Le Deuxième Sexe* Paris. Gallimard. 1976 en especial la titulada “Situación” - segunda parte del segundo volumen-.

alimenticios modelan y conforman esa hipotética naturaleza biológica. En cualquier caso, nuestras afirmaciones anteriores intentan sostener la idea de que el cuerpo aparece en una encrucijada de discursos, entre los cuales el científico no es simplemente uno entre otros sino el fundamental a la hora de elaborar una imagen del cuerpo humano sexuado. Estratos discursivos anteriores al surgimiento de la ciencia moderna como saber presuntamente neutral y objetivo parecen estar funcionando en muchas de las presunciones de la investigación científica en torno a los cuerpos sexuados. Pensamos sobre el mundo por medio del lenguaje; los universos simbólicos parecen estructurar todos nuestros conocimientos en una medida tal que la pura asepsia científica o la investigación a partir de un grado cero son imposibles. Insólitamente, es como si la moderna compartimentación de los saberes ignorarse ese hecho o, al menos, procediese como si dichos discursos y universos simbólicos no tuviesen influencia en el conocimiento científico-técnico. La ciencia actual sigue presa de una noción de verdad como correspondencia con la realidad y de un planteamiento ilustrado de individuo, un ser autónomo, sin ideología, género ni raza, capaz de producir un saber racional y neutro y hacer tabla rasa de su subjetividad. La imagen del científico como descubridor de verdades universales y de la ciencia en conjunto como progreso ascendente y acumulativo de

conocimientos constituyen potentes metáforas de la iconografía de la era capitalista.

Los planteamientos teóricos de la posmodernidad⁶ sostienen, por el contrario que la noción de verdad como estricta correspondencia es inútil desde el momento en que la realidad se nos presenta siempre bajo una representación elegida⁷, que se transforma en función de las imágenes del mundo y las convulsiones históricas. La realidad, abierta, múltiple y fluida, no tiene un significado unívoco pues no existe una presencia, esencia o una verdad *real* a la que adecuarse. Cada sistema de representaciones impone una interpretación y toda interpretación es una interpretación de una interpretación -susceptible de un número infinitamente grande de interpretaciones posibles-.

La expresión “cuerpo sexuado” está imbricada en la distinción tradicional que la filosofía occidental establece entre mente y cuerpo, una separación entre lo material y lo psíquico, lo corporal y lo inmaterial, lo biológico y lo cultural. En este sentido, dicha

⁶ Al invertir el platonismo, la teoría del lenguaje de Nietzsche acaba con la metafísica de las *presencias reales* y constituye una referencia importante para comprender estos planteamientos.

⁷ La lectura de Hegel realizada por Heidegger traza una distinción entre la verdad y el saber o lo que la conciencia natural establece y aquello a lo que se dirige la conciencia cuando sabe. Esta efectúa un recorrido a través de figuras, figuras de la conciencia desdichada pues muestran el no conformarse con aquellas cosas que la conciencia va alcanzando. Este recorrido o progresión a través de figuras es descrito como *escepticismo consumándose*. No se trata de un subjetivismo sino que, por el contrario, lo que la objetividad requiere es no conformarse con lo dado sino tender a lo Absoluto o totalidad de figuras, presentaciones a la conciencia. El saber, frente a la mera verdad, exige la inquietud de la conciencia ante aquello que deja afuera. En este sentido, el gigantismo de la era técnica y su paradigma de la total calculabilidad proyecta en toda cosa la sombra invisible de lo Incalculable, de un espacio que escapa a la representación pero que, como constitutivo de nuestra época histórica, reclama un Saber. Véase HEIDEGGER *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris. Gallimard. 1980 (en especial los caps. II, *La época de las “concepciones del mundo”* y III, *Hegel y su concepto de experiencia*)

expresión es un efecto del pensamiento dicotómico característico del saber occidental que tiene a su vez las bases en una disimetría entre lo masculino y lo femenino. La asociación del primero con la cultura, el saber abstracto y lo inmaterial ocupa el puesto superior de una jerarquía vertical en cuyo grado inferior hay que situar lo femenino y su asociación con lo concreto, material y corporal.

Estudios de género en historia de los intelectuales han planteado interrogantes acerca del lugar de las mujeres en las profesiones intelectuales y de las dificultades que una identidad intelectual encuentra aún hoy para ser representada como mujer⁸. Dicha polaridad corporal/femenino-intelectual/masculino corre también paralela a la de naturaleza y sociedad o a la separación entre lo biológico y lo cultural. Precisamente, uno de los puntos de confluencia de las diversas corrientes y propuestas feministas, y que parece disolver parte del disenso y la polémica implícita en dichas teorías, es la necesidad de superar las dicotomías como un paso necesario para subvertir la asociación de las mujeres con el cuerpo y la naturaleza. En este sentido, autoras como Firestone percibieron un potencial liberador en una sociedad estructurada tecnológicamente en la que habría desaparecido la división sexual del trabajo derivada de la vinculación de las mujeres con la esfera

⁸ Muchos términos fueron feminizados en el tiempo presente para adecuarse a las nuevas profesiones desarrolladas por mujeres pero *intelectuala*, o sencillamente la colocación del artículo femenino plural antes del sustantivo, en español sonaría chocante. Un análisis de la desvalorización de la mujer intelectual puede encontrarse en RACINE, N. Y TREBITSCH, M. *Intellectuelles. Du genre en histoire des intellectuels*, Belgique, Éditions Complexe, 2004

de la reproducción de la especie humana. Este mismo ideal utópico de liberación dependiente de un desarrollo tecnocientífico se reproduce en la metáfora del *cyborg* de Donna Haraway. Al haber superado la escisión entre lo animal y lo humano, lo natural y lo cultural, el *cyborg* potenciaría el poder y la libertad de las mujeres.

Otras autoras, sin embargo, consideran que el modelo de masculinidad y su deseo de control, apropiación, producción y destrucción inspiran el desarrollo científico-técnico y por eso creen necesario plantear alternativas orientadas a los vínculos especiales que las mujeres mantienen con la preservación de la vida⁹. De este modo, proponen una transvalorización de valores que hagan inteligibles valores femeninos injustamente ocultos y silenciados ¹⁰.

La teoría feminista, en tanto teoría filosófica, presenta más de una propuesta para romper con los esencialismos y las polaridades denunciadas por críticos de la cultura occidental como Nietzsche y que se rearticulan en el posestructuralismo posmoderno. Sin embargo, las presunciones de neutralidad y objetividad de la ciencia suponen un freno a la hora de tomar en consideración variables como el género, la raza, y la clase, variables que estructuran el conocimiento y dirigen nuestras investigaciones ineludiblemente situadas en un mundo de valores éticos, económicos y políticos, un

⁹ Así, por ejemplo, las propuestas de tipo ecofeminista.

¹⁰ Es sabido que las propuestas relacionadas con esta línea general de investigación feminista suelen clasificarse como *teorías de la diferencia sexual* y definen a gran parte del feminismo francés e italiano así como a parte del feminismo radical estadounidense de los años sesenta.

mundo histórico traspasado por estructuras de saber, poder y decisión de carácter androcéntrico.

En el imaginario de la tecnología moderna, el cuerpo-materia-cosa ha dejado de ser una totalidad humana para convertirse en una suma de órganos. Pensamos, por ejemplo, en las tecnologías de reasignación de sexo y de reproducción asistida, en cuerpos deportivos hormonados o, más aún, en cuerpos que emulan cuerpos con características genéticas de gran resistencia, cuerpos poshumanos de deportistas de élite sometidos a manipulación genética. Una nueva generación de cuerpos atléticos que sobrepasan cualquier dimensión humana no sometida a manipulación. Las consecuencias de dichos tratamientos son imprevisibles pero es razonable suponer que, como ya ocurría con los dopajes tradicionales de hormonas, puedan ocasionar muertes. Los valores masculinos más tradicionales de disciplina, competitividad, potencia y resistencia, orientan el mundo de deporte y exponen los cuerpos a condiciones límites que son incompatibles con cualquier tipo de ética del cuidado ¹¹. Por su parte, el sistema de valores que asocia a las mujeres con un canon de belleza ideal continúa produciendo cuerpos normativos con medidas estándar. A media distancia, las técnicas hormonales y quirúrgicas de cambio de sexo producen cuerpos transexuales que intentan resolver “errores de la

¹¹ La acreditada expresión “ética del cuidado” alude a la obra de Carole Gilligan, autora que en una línea teórica feminista de la diferencia sexual, considera que es necesario revalorizar valores tradicionales de la femineidad como el cuidado de los otros y las tareas relacionales.

naturaleza” y hacer coincidir sexo anatómico con identidad psicológica. Los intentos para hacer encajar el hermafroditismo en el molde binario de la masculinidad o de la feminidad anatómica se han denunciado desde hace tiempo pero sin provocar mucho ruido¹².

En el mundo hipertecnológico, cualquier “naturaleza” se somete a las diversas tecnologías de la industria humana y quizás ya no tiene sentido hablar de mundo natural pues lo propio de la era técnica¹³ es que ningún ámbito permanece ya intacto ni ajeno a los efectos tecnológicos. Las actuales invocaciones para proteger la biodiversidad de cualquier tipo -sea o no humana- ya no reproducen la antítesis que estableció Pascal entre la lógica de la razón calculante y la lógica del corazón. En la intimidad invisible del corazón, el hombre se inclina hacia los ancestros, los muertos, la infancia, los que van a venir, esto pertenece a un círculo vasto: más allá de los simples objetos producibles, la presencia del mundo se nos aparece como existencia humana mundial. Sin embargo, el

¹² Diversos colectivos de hermafroditas han puesto en evidencia los efectos secundarios derivados de tratamientos químicos y quirúrgicos para definir el sexo. Constituyen el ejemplo de un planteamiento de la técnica que ha superado la idea de los límites naturales o que funciona con el presupuesto de que la naturaleza comete errores que la técnica es capaz de resolver. Una interesante carta en la que una médica relata las consecuencias de la prescripción de dexametasona a madres gestantes puede encontrarse en <http://oiiiaustralia.com/6330/fetaldexorg-letter-concern-bioethicists/>. El medicamento, con demostrados riesgos iatrogénicos, está clasificado como no cosmético e indicado para evitar la confluencia de la vagina y la uretra. Se menciona también que previene la ambigüedad genital e incluso se habla de un potencial en la prevención del lesbianismo, calificado como “bajo interés maternal”.

¹³ La relación que esta expresión mantiene con una forma determinada de concebir el mundo puede verse en el mencionado artículo de Heidegger *La época de las “concepciones del mundo”*.

recurso a la capacidad preservadora de la tecnología plantea un nuevo desafío aún por llegar.

Todo parece indicar que si el control y la apropiación de la naturaleza femenina es algo más que una simple suposición, quizás sea una parte de un proceso mas amplio de control y dominio de la naturaleza en general cuyo desenlace en nuestra época puede caracterizarse como “sociedad del riesgo”¹⁴, es decir, una sociedad en la que el ideal del mundo técnico realizado muestra la amenaza de peligros ecológicos y sociales que antes permanecían ocultos¹⁵. Esta determinación de nuestra época por la técnica y la consideración de que nada es ajeno a ella, forma parte del camino recorrido por Occidente desde los griegos hasta hoy. Sea desde una óptica positiva o negativa, la relación que lo natural mantiene con la ciencia y la tecnología constituye un objeto fundamental de estudio en los planteamientos ecofeministas.

En tanto imbricados en la fabricación de concepciones de la naturaleza humana sexuada, los sistemas de género suponen relaciones de dominación que entran a formar parte de los procesos de formación del yo y, en este sentido, constituyen un centro de interés ineludible para quienes se ocupan de los temas del poder, la

¹⁴ BECK; U. *La sociedad del riesgo.Hacia una nueva modernidad*. Barcelona. Paidós. 1998

¹⁵ Cada época fue más o menos grande por relación a otras pero el gigantismo de la reorganización, la planificación y el cálculo de la era técnica deja de ser cantidad para convertirse en cualidad propia. Así, lo calculable se convierte en Incalculable, en sombra invisible en un espacio que escapa a la representación. El carácter histórico de lo Incalculable no se puede tomar en consideración si se niega la época o se huye a la tradición. No se podrá Saber lo Incalculable sino es a partir de un cuestionamiento creador. Cfr. HEIDEGGER, M. *op. cit. cap II*

justicia, la individualidad, la subjetividad y el conocimiento. Muchas mujeres pertenecientes a ámbitos intelectuales desarrollaron teorías feministas en conexión con los movimientos militantes. Intentaron encuadrar en estructuras teóricas como el liberalismo, el marxismo, el psicoanálisis, la teoría crítica y las teorías posmodernas esas prácticas teóricas que fueron desarrollándose paso a paso al margen de las instituciones, y, en ocasiones, como resistencia crítica frente a las estructuras principales de una actividad académica inseparable de lógicas apropiatorias de tipo capitalista.

Esos esfuerzos para comprender desde estos marcos teóricos la apropiación del cuerpo de las mujeres, la violencia y la violación, las restricciones y distorsiones de la sexualidad femenina, la división sexual del trabajo y la exclusión de los puestos de poder político-económico, desvelaron que los propios marcos no estaban libres de los efectos de género sino que, en mayor o menor medida, ellos mismos producían y reproducían esos efectos discriminatorios. De este modo, surge la paradoja de que incluso las propias teorías feministas pueden considerarse afectadas por perspectivas que no tienen en cuenta el género y del mismo modo que el marxismo es visto a veces no solo como crítico sino también como impulsor de la sociedad capitalista, ciertas propuestas teóricas feministas se

consideran cómplices de la disimetría y diferencias de género¹⁶. En concreto, las problematizaciones del género¹⁷ de las teorías queer lanzan un desafío al feminismo heterocentrado que promueve valores heterosexuales y vidas familiares que reproducen los roles de género.

En tanto teorías caracterizadas por una clara vocación de transformación social, a cualquier teoría feminista se le exige actualmente una importante dosis de componentes autoconscientes y autocríticos. El desencanto ante los modos de ser y pensar vigentes, ante los resultados insatisfactorios de la incorporación de las mujeres a las diversas esferas de la vida pública, se está generando la convicción por parte de muchas teóricas de que es necesario intentar desarrollar nuevos impulso más allá de lo establecido. A veces se trata de situarse en perspectivas posestructuralistas posmodernas y deconstruir planteamientos de corte ilustrado, otras de ir más allá de la propia posmodernidad y abrir el diálogo feminista por múltiples vías que tengan en cuenta lo que estas propuestas silencian sobre el género, la raza, el estatus social, etc. En todo caso, lo cierto es que el estereotipo masculino ya no se acepta como medida y las teorías feministas contemporáneas

¹⁶ Un caso concreto de colaboración con estructuras sociolingüísticas sexistas se recoge en BENGOCHEA, M. *El concepto de género en la sociolingüística, o como el paradigma de la dominación femenina ha malinterpretado la diferencia* en TUBERT, S. (comp) TUBERT, S. *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid. Cátedra. 2003

¹⁷ Nos referimos en especial a la obra de teóricas queer como Teresa de Lauretis y Judit Butler pero también a autoras como Jane Flax que interrogan y yuxtaponen conversaciones entre modos del pensamiento occidental como el psicoanálisis, las teorías feministas y las filosofías posmodernas.

apuntan a la necesidad de profundizar en los mecanismos modeladores de esa relación social fundamental que es el género, de intentar detectar cuales son las ideas y relaciones sociales de las culturas de dominio masculino que provocan que hasta la mujer mas independiente cargue con los efectos de una ausencia de la representación que afecta a la totalidad de las mujeres. Se trataría de una mutilación simbólica que, independientemente de la clase y etnia o raza, afecta a la condición de cada expresión individual del género femenino. Desde esta perspectiva, los sistemas científicos y filosóficos occidentales han sido considerados modos de teorización androcéntricos, cuando no directamente misóginos, pues su falta de concienciación e insensibilidad hacia perspectivas de género, han ocultado y reprimido aspectos que constituyen un componente fundamental de la humanidad. El sexo Uno masculino -y el oscuro objeto femenino-, la no-representación de la sexualidad femenina -o su representación como meramente relacional respecto a la masculina-, forman parte de la *otra*¹⁸ mujer que describe Luce Irigaray.

Al verse excluidas de la producción del discurso, las mujeres se han invisibilizado. Un conjunto de problemas ético-políticos ausentes de las agendas y políticas (feministas o no), han supuesto un lastre en el proceso de emancipación de género y han potenciado

¹⁸ IRIGARAY, L. *Espéculo de la otra mujer*. Madrid. Akal. 2007

la necesidad de una investigación feminista cada vez más crítica¹⁹. El calificativo de falocéntricos que se les aplica a dichos sistemas, refleja de manera gráfica esa amputación e invisibilización de lo femenino o su reducción a un mero componente relativo a lo hiperrepresentado e hiperinteligible masculino. El cuerpo y los roles masculinos han sido utilizados como referente y modelo de lo humano ²⁰ frente a un cuerpo femenino compuesto de carne expropiable. Una amplia tradición de pensamiento no exenta de imaginario sexual, ha considerado cuerpo y roles femeninos como lo diferente, inferior y disimétrico de lo masculino. La mujer, mero soporte de los fantasmas masculinos, vive un cuerpo que ni le pertenece ni expresa o sabe siquiera lo que desea ²¹.

¹⁹ La invisibilización de lo femenino y su contrapartida en la valorización del estereotipo masculino generó una reacción en parte del feminismo cuya finalidad es resignificar aspectos de la feminidad. Es el caso de buena parte del feminismo francés, en ocasiones calificado como feminismo de la diferencia pero a lo que debiera añadirse el epíteto sexual pues es la diferencia de los sexos, las invisibles relaciones preedípicas maternas y la sexualidad femenina en general lo que constituye el centro de interés de autoras como Irigaray, Cixous, y Kristeva, entre otras. De manera reduccionista, han sido consideradas en ocasiones como simple reivindicación de las diferencias y habilidades femeninas negativizadas por la cultura y han sido criticadas por olvidar reclamar principios igualitarios de justicia social de corte ilustrado. Sin embargo, su feminismo de corte psicoanalítico así como sus opciones estilístico-narrativas próximas al discurso posestructuralista posmoderno, encajan difícilmente en las estructuras teóricas de la filosofía moral y política con sesgo moderno-ilustrado. Por su parte, estas teóricas serán objeto de críticas por parte de un *movimiento de género*.

²⁰ Un revelador examen del recurso al cuerpo masculino como modelo ideal de anatomía humana puede encontrarse en LAQUEUR, T. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid. Ediciones Cátedra. 1994

²¹ Para comprender el hueco vacío en la representación del cuerpo y la sexualidad femeninas véase, entre otros, IRIGARAY, L. *Ce sexe qui n'en est pas un* en el volumen colectivo *Le Corps des Femmes* Les Cahiers du Grif, Editions Complexe Bruxelles 1992

LA FALTA DE DESCENDENCIA BIOLÓGICA. UNA LECTURA SOCIAL Y FEMINISTA DE LA INFERTILIDAD DE LAS MUJERES.

Beatriz Campos Mansilla

Resumen: Con este trabajo se pretende un acercamiento desde una perspectiva sociológica y feminista al fenómeno de la infertilidad en las mujeres de las sociedades occidentales contemporáneas. Aun asumiendo la diversidad entre países, e incluso la diversidad dentro de una misma sociedad, se intentará realizar este retrato. Para ello, es necesario acercarse primero a algunos de los significados sociales de la maternidad, pues los imaginarios simbólicos en torno a la misma serán los que definan las consecuencias de la imposibilidad de alcanzarla. Así se podrá entender el encaje social de los sentimientos de culpa y angustia que presentan muchas mujeres con infertilidad, al no poder cumplir una de las aspiraciones y necesidades personales y sociales más importantes atribuidas a las mujeres.

Palabras clave: infertilidad, maternidad, feminismo.

Abstract: The aim of this paper is to bring a closer look into infecundity in women from a sociological and a feminist approach in contemporary western societies, although it is known that there is diversity between countries and inside countries. First, it is necessary to point out some of the social meanings of maternity, as the symbolic images around them are the ones which define the consequences of the impossibility to reach maternity. Then, we will be able to understand the feelings of guilty and anguish of many women with infecundity because they cannot fulfil one of the most important personal and social attributions to women.

Keywords: infecundity, maternity, feminism.

1. Introducción

Las mujeres ocupan cada vez más espacios sociales, muchos de los cuales les habían sido oficialmente vetados hasta hace menos de medio siglo. Esto no ocurre en todos los países, y en aquellos que sí se produce falta todavía el reconocimiento real de la posibilidad de presencia de las mujeres en la diversidad de espacios, más allá de la aprobación formal.

De entre todos esos espacios existentes, hay uno en el que siempre han estado, el de la maternidad. Dadas sus características fisiológicas, las mujeres han sido las únicas que pueden traer nuevas criaturas al mundo. Esto no quiere decir más que lo

expuesto. Por ello, desde ese hecho a la vinculación con el concepto de maternidad median toda una serie de significados sociales, culturales, políticos, económicos, ideológicos y simbólicos que han ido variando a lo largo de la historia.

Esa misma historia nos ha señalado que, en muchos países y durante determinadas épocas, la condición de la maternidad ha sido y, en algunos lugares, todavía es, determinante en la delimitación de las posibilidades de las mujeres a todos los niveles, e incluso el aspecto por el cual son valoradas personal y socialmente.

Es pertinente preguntarse, entonces, qué ocurre con las mujeres que no pueden alcanzar la maternidad acudiendo a sus posibilidades fisiológicas. “No poder” supone una involuntariedad del hecho, de ahí que la categoría de “infertilidad” sea la más apropiada para acercarse a este fenómeno.

La aproximación a los significados de la infertilidad como fenómeno social se puede realizar desde múltiples perspectivas. De hecho, calificarlo de “social” ya supone un rumbo sociológico más que médico o psicológico. Pero, además, y al tratarse de un elemento donde está en juego la definición individual y social de las mujeres en relación con los varones, con otras mujeres y con la sociedad en general, se hace imprescindible aportar un enfoque feminista que desvele las estrategias de poder ejercidas sobre los cuerpos y, a su vez, el protagonismo de las mujeres como agentes individuales y sociales.

Woollett¹ afirmó que las mujeres con infertilidad estaban marginadas de los textos feministas y no se realizaban investigaciones que permitiesen enlazar los significados de esta condición con aquellos más amplios vinculados a la maternidad.

Este estudio pretende contribuir con esa línea de investigación. Así, desde algunos de los significados contemporáneos de la maternidad en las sociedades occidentales actuales, se podrá realizar un acercamiento más comprensivo a la significación de la infertilidad en las mismas.

2. La maternidad en las sociedades occidentales contemporáneas

Las sociedades occidentales contemporáneas comparten, de manera más directa o tangencial, una serie de rasgos comunes en términos ideológicos, culturales, socioeconómicos y políticos. Todos ellos ponen en relación un conjunto de elementos que permiten afirmar la existencia de una serie de concepciones equivalentes cuando se trata de delinear un retrato de la maternidad en los mismos.

Establecer el perfil de “la maternidad” puede resultar arriesgado, pues existen múltiples modos de desplegar este concepto; quizá sería más ajustado hablar sobre “las maternidades”. Sin embargo, y para el propósito de este trabajo, se tomará un concepto general que permita observar un agregado de

¹ A. Woollett en LETHERBY, G.: “Challenging Dominant Discourses: identity and change and the experience of ‘infertility’ and ‘involuntary childness’”. *Journal of Gender Studies*, 11, 3 (2002), p. 277-288.

características comunes existentes de manera transversal en todas estas sociedades.

2.1. La maternidad es una construcción social apropiada por el patriarcado

Apoyándonos en la delimitación de los órdenes biológico, social y simbólico que realiza Silvia Tubert² cuando define la maternidad, este concepto se ve atravesado por el hecho biológico de la reproducción, que es principalmente un fenómeno inscrito en un contexto social que otorga significado a las definiciones de la reproducción y pone en juego las distintas fuerzas en liza. Además, el orden social, económico y político delimita la función materna y el lugar de las mujeres en tanto que madres. Y en el orden simbólico se reflejan las distintas representaciones o imaginarios colectivos que están atravesados por relaciones de poder.

Con todo esto, la maternidad de las sociedades occidentales actuales ha sido apropiada por el patriarcado porque ha sido esta estructura social la que ha tenido más éxito en la interpretación y reproducción de la maternidad bajo sus parámetros. El patriarcado conforma el discurso dominante que se arroga el sentido de la maternidad y despliega múltiples mecanismos de convencimiento y refuerzo para que los hechos sociales, políticos, económicos,

² TUBERT, S.: “La maternidad en el discurso de las nuevas tecnologías reproductivas”. En DE LA CONCHA, Ángeles y OSBORNE, Raquel: *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la maternidad*. Barcelona, Icaria, 2004, 111-138.

culturales y biológicos queden a disposición de sus definiciones en torno a la maternidad. Pero no solamente esto, sino también para asegurarse la reproducción de sus significados adaptándose a las coyunturas históricas e idiosincrasias de cada sociedad.

Así, se han desarrollado una serie de estrategias simbólicas que han conseguido situar a la maternidad bajo los intereses de esta estructura de dominación. Se produce, por ejemplo, un doble juego de valoración (e incluso exaltación) retórica de la maternidad frente a su desvalorización real. La valoración retórica procede de los discursos de la moralidad superior que se desarrollaron principalmente desde mediados del siglo XIX, situando en las mujeres la buena formación moral de sus hijos varones, quienes serían los futuros ciudadanos. Al mismo tiempo, la mujer disponía de cierta autoridad familiar derivada de la continua relación con los hijos e hijas³. Pero, a su vez, esas mujeres eran retiradas de los espacios de la esfera pública, convirtiéndolas en “ángeles del hogar” serviciales y sacrificadas, dentro de lo que Brullet denomina el “ethos de la domesticidad”⁴.

Es importante señalar que este ethos de la domesticidad, al igual que el patriarcado, no son armazones completamente cerrados, de ahí que muchas madres hayan querido y sabido hacerse sus propios huecos para alzarse socialmente como tales en

³ BRULLET, C.: “La maternidad en occidente y sus condiciones de posibilidad en el siglo XXI”. En DE LA CONCHA, Á. y OSBORNE, R.: *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la maternidad*. Barcelona, Icaria, 2004, 201-228.

⁴ *Ibid.*

otros espacios fuera del hogar. Pero, en general, esto no rompe con los esquemas básicos del modelo ni su reproducción adaptada a lo largo del tiempo.

Por otro lado, la autoridad materna, que ha podido crecer gracias a la diversificación de los roles de las mujeres, se ha visto a su vez contrarrestada desde comienzos del siglo XX por el “saber experto” que ha ido devaluando el saber práctico de las madres y las generaciones de mujeres.

Y de la misma manera, la maternidad no cabe en el ámbito laboral actual, marcado por un lado por su carácter masculinizado y masculinizante, tanto en presencia de hombres en puestos relevantes como en los significados de las distintas aportaciones de hombres y mujeres, como por una gran flexibilidad, no sólo de los contratos sino en la gestión de los tiempos.

En esta caracterización de la maternidad apropiada por el patriarcado no se puede dejar de lado el discurso de la reducción del cuerpo femenino a la sexualidad. Estableciendo la superioridad de lo masculino, aspecto posible bajo los parámetros patriarcales, el cuerpo femenino, al ser diferente al del varón, ha de ser *esencialmente* más relevante para la mujer que el suyo para el hombre. Esto no es una mera abstracción, sino que se aprecia en la actualidad en múltiples representaciones culturales y sociales (medios de comunicación, investigaciones médicas en torno a la

salud de la mujer más centradas en sus atributos sexuales más diferenciados⁵).

Finalmente, se puede señalar la identificación de la maternidad con la feminidad, donde el deseo del hijo o de la hija se conceptualiza como aquello que puede hacer feliz a la mujer o, en extremo, lo más importante que puede hacerla feliz.

2.2. Resultados de la apropiación patriarcal de la maternidad

La apropiación de la maternidad por parte del patriarcado lleva, por un lado, a la difusión de una ideología pronatalista y, por otro, a la esencialización de las mujeres restándolas empoderamiento.

Una ideología es «un conjunto de valores, actitudes, perspectivas y creencias sociales, políticas y morales que enmarcan la interpretación de un grupo sobre sus comportamientos y su mundo»⁶.

A partir de esta consideración, Diana C. Parry define la “ideología pronatalista”. Es la ideología que «refleja los valores, actitudes, perspectivas y creencias sociales, políticas y morales que enmarcan la interpretación de los roles sociales de mujeres y

⁵ INHORN, M. C. y WHITTLE, K. L.: “Feminism meets the ‘new’ epidemiologies: toward an appraisal of antifeminist biases in epidemiological research on women’s health”. *Social Science & Medicine*, 53 (2001), p. 553-567.

⁶ T. Schwandt en PARRY, D. C.: “Work, leisure and Support Groups: An Examination of the Ways Women with Infertility Respond to Pronatalist Ideology”. *Sex Roles*, 53, 5/6 (2005), p. 337-346. Cita en la página 338.

hombres respecto a la parentalidad»⁷. Recogiendo distintas aportaciones, Parry establece una serie de características de la ideología pronatalista: el rol social *primario*⁸ de las mujeres es la maternidad; la maternidad biológica es el camino más valorado para alcanzar la maternidad; las mujeres necesitan un hijo o una hija para desarrollarse como individuos sanas; las mujeres que no tienen descendencia son consideradas patológicas o incompletas; la valía social de una mujer está inexorablemente unida a su capacidad de conseguir la maternidad biológica; la maternidad es un elemento definitorio de una “verdadera mujer”. A todas estas características habría que añadir la relevancia de la tenencia de descendencia en sí misma, no resultando en las sociedades actuales tan importante el número de hijos o hijas como el acceso a la maternidad biológica, si bien cada vez tiene más fuerza el discurso del número de hijos o hijas por mujer debido a los bajos índices sintéticos de fecundidad en las sociedades occidentales.

Al tiempo que se difunde la ideología pronatalista, la apropiación de la maternidad por parte del patriarcado crea una identidad homogénea para todas las mujeres y difumina sus posibilidades de emancipación. Así, se eliminan las diferencias individuales de las mujeres y no se permite contemplar las distintas posibilidades de maternidad, su variabilidad y sus paradojas, sino

⁷ *Ibíd.*, p. 338.

⁸ *Cursiva* de Diana C. Parry.

que se delimita e impone una maternidad normativa que lleva a identificaciones esencializantes como las del instinto maternal biológico. Asimismo, al quedar establecidos los espacios y actividades de la maternidad normativa, vinculados al ámbito de lo privado y al cuidado de los y las demás, se reducen las opciones vitales de las mujeres y sus posibilidades identitarias quedan en gran medida dependientes de todo lo vinculado a la maternidad.

3. La infertilidad

La infertilidad se define de manera generalizada como la imposibilidad de alcanzar un embarazo después de un año teniendo coitos sin protección⁹. Esta definición se puede considerar ambigua, pues está sujeta a una situación relativa y marcada temporalmente. No se trata de un estado concreto ni definitivo, y por ello se puede confundir la imposibilidad de concebir nunca con la imposibilidad de concebir rápidamente¹⁰. Asimismo, se advierte cierto sesgo normativo al asumir la pareja heterosexual como unidad para elaborar el concepto, cuando no todas las parejas son heterosexuales y hay muchas personas que deciden concebir en solitario. Aun así, se acepta en la comunidad científica.

⁹ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD: *Current practises and controversies in assisted reproduction*. Ginebra, World Health Organization, 2002, p. XX.

¹⁰ SCRITCHFIELD, S. A.: "The Social Construction of Infertility: From Private Matter to Social Concern". En BEST, Joel: *Images of issues: typifying contemporary social problems*. Hawthorne, Aldine Transaction, 1995, 131-146.

3.1. Definición de la infertilidad

En algunos textos¹¹ se diferencia entre la infertilidad en cuanto condición biológica y la falta involuntaria de descendencia en términos de condición social. En este caso se va a utilizar una clasificación diferente y centrada en las mujeres, si bien este hecho no implica que las mujeres sean quienes presentan más casos de infertilidad, a pesar de que la mayoría de los estudios sobre este tema están centrados en ellas¹².

Desde estas líneas se propone una clasificación que distinga, en primer término, entre la infertilidad fisiológica y la infertilidad adoptada. La *infertilidad fisiológica* sería aquella que emerge cuando las mujeres no pueden concebir después de un tiempo (un año siguiendo la delimitación más aceptada) de coitos sin protección o de intentos de inseminación en ciclos menstruales espontáneos (sin estimulación ovárica). La *infertilidad adoptada* se produce cuando las mujeres, aun no siendo infértiles fisiológicamente, asumen la infertilidad fisiológica de sus parejas como propia, y con ella los múltiples mandatos de género, culturales, ideológicos y médicos. En ambas se está adjudicando la involuntariedad del hecho, pues si no se es infértil fisiológicamente y no se quiere tener descendencia se está hablando de otro fenómeno distinto al tratado en este

¹¹ Por ejemplo LETHERBY, G., óp. cit.

¹² Tras una búsqueda en *Academic Search Premier*, *Science Direct* y *PubMed* con combinaciones de las palabras 'infertilidad', 'esterilidad', 'infértil', 'estéril' y 'mujeres', se encontró una mayoría de textos elaborados desde la perspectiva médica y psicológica, una mayor presencia de la infertilidad femenina aunque la masculina está en auge, y un gran interés en las técnicas de reproducción asistida.

trabajo. Ambas también son sociales, pues la infertilidad fisiológica está igualmente atravesada por el conjunto de mandatos de género, culturales, ideológicos y médicos que afectan a la infertilidad adoptada.

Se va a hacer énfasis en la infertilidad fisiológica, dentro de la cual se pretenden distinguir dos tipos a la luz de los discursos emergentes: la infertilidad fisiológica asociada a la edad y el resto de infertilidad fisiológica (de nacimiento, debido a algún accidente, a consecuencia de alguna enfermedad, etc.).

Se ha querido diferenciar un tipo de infertilidad fisiológica asociada a la edad porque está siendo objeto de múltiples estudios, forma parte de una narrativa social bastante extendida y termina añadiendo sobre las mujeres una carga más a las múltiples que surgen cuando se las vincula al trabajo remunerado, donde se unen las culpas de “malas madres”, de los niños y niñas “llave” e incluso de la obesidad infantil por falta de comidas caseras, entre otras.

Antes de continuar, es importante resaltar los sesgos existentes en la mayoría de los estudios sobre infertilidad, ya sean o no feministas. Casi la totalidad de los trabajos sobre infertilidad aluden a personas blancas, de clase media-alta, heterosexuales y profesionales. Esto se debe a que gran parte de los estudios o bien se centran en las técnicas de reproducción asistida o siguen un tipo de muestreo por contactos o por bola de nieve. Las personas blancas, de clase media-alta, heterosexuales y profesionales son quienes más

acceden a los tratamientos de fecundación asistida pues no sólo pueden pagarlos, sino también son más animadas a involucrarse en ellos¹³; además, es el tipo de personas situadas alrededor de los círculos académicos donde se llevan a cabo las investigaciones. Si bien hay investigaciones que intentan ser más inclusivas, todavía queda realizar un mayor contraste con otros grupos de población y en otros aspectos del tema.

3.2. Cambios en las definiciones sociales de la infertilidad y construcción social de la infertilidad

Según algunas investigaciones¹⁴, las cifras de infertilidad no han crecido tanto en los últimos lustros en comparación con el incremento de la atención sobre el tema. Se niega que exista una “epidemia” de infertilidad a pesar de que sea una creencia social muy extendida. Por tanto, si existe una mayor vigilancia sobre esta cuestión debe relacionarse con los cambios en las definiciones sociales de la infertilidad. Para entender estos cambios, Scritchfield¹⁵ señala algunos factores explicativos.

En primer lugar, la anticoncepción y la ilusión de control. Si bien siempre ha existido conocimiento acerca de la anticoncepción, sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX es cuando se alcanza

¹³ SCRITCHFIELD, S. A., óp. cit.

¹⁴ Por ejemplo, SCRITCHFIELD, S. A., óp. cit.; FRIESE, C., BECKER, G. y NACHTIGALL, D.: “Rethinking the biological clock: Eleventh-hour moms, miracle moms and meaning of age-related infertility”. *Social Science & Medicine*, 63 (2006), p. 1550-1560.

¹⁵ SCRITCHFIELD, S. A., óp. cit.

un control considerable sobre las pautas reproductivas. Ese control se traslada a la creencia de poder establecer el cuándo, cómo, dónde y cuántas hijas o hijos tener de manera exacta, si bien se ha de considerar que los cuerpos no siempre acompañan a esos deseos y menos si están tan fechados.

Un segundo factor se encuentra en la tendencia a posponer la parentalidad, con su consiguiente retraso de los embarazos, tanto tiempo como sea necesario para cumplir unos “planes preparentales”, que consisten principalmente en completar los estudios y asentarse profesionalmente. Esto hace que se tenga un fuerte sentido de control sobre todas las facetas de la vida, pero cuando la biología no “coopera” con las agendas preplanificadas aparece consecuentemente un gran sentimiento de pérdida de ese control.

La caída y distribución diferencial de la fecundidad es otro de los factores de cambio en las definiciones sociales de la infertilidad. La caída de la fecundidad incrementa la atención médica sobre este fenómeno porque, a la vez que disminuyen los servicios obstétricos tradicionales, aumentan relativamente los vinculados a problemas reproductivos. A su vez, se produce un sesgo en la atención de la infertilidad porque quienes realmente pueden costearse esos tratamientos son las personas de clase media-alta, generalmente blancas, a quienes al mismo tiempo se les alienta más para que los sigan.

Por último, las innovaciones en el diagnóstico y los tratamientos entran a formar parte de un círculo vicioso en el que las personas, a consecuencia de una sensación social extendida de incremento de la infertilidad, son más conscientes de este acontecimiento en sus vidas, y sabiendo que puede ser tratada, estimulan la demanda adicional de los servicios para paliarla. Con esto, se reconducen las carreras de algunos y algunas profesionales dedicadas a este campo médico, se demandan mejores resultados y se intensifica el desarrollo tecnológico, reforzando la idea de tratamiento y control, animando a más personas a recurrir a estos servicios e impulsando la visibilización de la infertilidad como una epidemia.

El incremento de la atención a la infertilidad es reflejo de y tiene reflejo en un proceso de retroalimentación de su presencia en los medios de comunicación. Teniendo en cuenta las tendencias comunicativas de los medios actuales, y sobre todo de la televisión donde se busca principalmente el drama, la emoción a flor de piel y la exageración¹⁶, es posible concluir que los medios de comunicación no suelen cumplir un objetivo constructivo para entender la infertilidad. Es escaso el tratamiento informativo equilibrado de la infertilidad, siendo destacado como el negocio de las técnicas de reproducción asistida y como suceso en su vertiente angustiosa y desesperante. Las mujeres con infertilidad aparecen

¹⁶ CÁCERES, M. D.: "Telerrealidad y aprendizaje social". *Icono 14*, 9 (2007).

representadas con una imagen muy estereotipada, que incluso las caricaturiza: desesperación, angustia, sufrimiento, victimismo¹⁷... Todo esto ha hecho concluir a algunas autoras y autores que la exposición pública y mediática de la infertilidad no ha sido positiva¹⁸ y ha supuesto una mayor estigmatización de la situación¹⁹.

Al ser reflejo de y tener reflejo en los medios de comunicación, este retrato apenas dista de las descripciones tradicionales de las mujeres con infertilidad: desesperadas, víctimas, conejillos de indias, personas sin control sobre sus vidas²⁰. Ni tampoco se aleja de las concepciones históricas acerca de la infertilidad. Así, por ejemplo, en la mitología griega las monstruas como las harpías o las gorgonas se caracterizaban principalmente por no poder tener descendencia²¹. Y en la religión católica, que consagró el matrimonio para controlar la sexualidad a través de la reproducción, las mujeres que no cuidan, las destructoras, quienes no siguen la preceptiva identificación con la imagen de María Dolorosa, son aquellas que no alcanzan la maternidad²².

¹⁷ S. Franklin en LETHERBY, G., óp. cit., p. 281.

¹⁸ N. Pfeffer en LETHERBY, G., óp. cit., p. 279.

¹⁹ S. Franklin y R. P. Petchesky en LETHERBY, G., óp. cit., p. 281.

²⁰ KIRKMAN, M.: "Thinking of something to say: public and private narratives of infertility". *Health Care for Women International*, 22 (2001), p. 523-535.

²¹ McGUIRE, L.: "From Greek myth to medieval witches: infertile women as monstrous end evil". En NI FHLAINN, S.: *Our Monstrous (S)kin. Blurring the Boundaries Between Monsters and Humanity*. Inter-disciplinary Press, 2010.

²² MOLINA, C.: "Madre inmaculada, virgen dolorosa. Modelos e imágenes de la madre en la tradición católica". En DE LA CONCHA, Á. y OSBORNE, R.: *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la maternidad*. Barcelona, Icaria, 2004, p. 43-68.

Para entender, por tanto, las construcciones significativas de la infertilidad por parte de las mujeres con infertilidad se debe acudir a las circunstancias personales de las protagonistas, pero también a todas esas imágenes y representaciones que se acaban de exponer, fruto de las concepciones sobre la maternidad en las sociedades occidentales contemporáneas; estas concepciones son las que derivan en la difusión, producción y reproducción de la ideología pronatalista. Una ideología que tiene tres pilares: la maternidad como deseo central en la vida de las mujeres, la maternidad biológica como camino más valorado y la maternidad como elemento definitorio de una “verdadera” mujer.

Además, cuando se trata el tema de la infertilidad se suele hacer aludiendo al sujeto-pareja, generalmente heterosexual. En ese caso entran en juego otros dos elementos ideológicos. Uno de ellos es el binomio parentalidad-conyugalidad²³; de hecho muchas mujeres manifiestan que las mayores presiones para tener hijas o hijos sobrevienen después de haber contraído matrimonio²⁴. El otro es el linaje biológico, aspecto todavía importante dentro de distintas concepciones de masculinidad.

3.3. Las narrativas de las mujeres con infertilidad

²³ Fink en BARRÓN, S.: “Ruptura de la conyugalidad e individuación materna: crisis y continuidad”. En DE LA CONCHA, Á. y OSBORNE, R.: *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la maternidad*. Barcelona, Icaria, 2004, p. 229-258.

²⁴ PARRY, D. C., óp. cit.

Acercarse a las construcciones significativas de la infertilidad de las mujeres con infertilidad supone la aproximación a dos tipos de narrativas, la privada y la pública²⁵.

En la narrativa privada muchas mujeres manifiestan sentimientos de desesperación²⁶, frustración, impotencia, pérdida de confianza. La ausencia de control sobre su capacidad reproductiva se extrapola al resto de facetas de su vida y sienten que ya no tienen control sobre su existencia, estiman que están fallando como mujeres y como cónyuges (si es que tienen pareja), creen que son mujeres incompletas y que están siendo juzgadas por “su error”²⁷.

En relación a la narrativa pública, y siguiendo a Charlotte Linde²⁸, las personas necesitamos una historia de vida simple y coherente para el mundo social. Las versiones de esta historia se demandan en los intercambios sociales y se espera que se ajusten a las delimitaciones culturales, de ahí que para las mujeres sea muy importante la cuestión de la maternidad. Según Keen «mi historia personal es un tipo de versión de una historia más general de cómo se lleva a cabo la vida en mi cultura»²⁹.

²⁵ KIRKMAN, M., óp. cit.

²⁶ Tener sentimientos de desesperación no implica “estar desesperada” continuamente (LEATHERBY, G., óp. cit, p. 283).

²⁷ FRIESE, C., BECKER, G. y NACHTIGALL, R. D., óp. cit.; LEATHERBY, G., óp. cit.; PARRY, D. C., óp. cit.; MALIN, M. et al: “What do women want? Women’s experiences of infertility treatment”. *Social Science & Medicine*, 53 (2001), p. 123-133; McCARTHY, M. P.: “Women’s Lived Experience of Infertility Alter Unsuccessful medical Intervention”. *Journal of Midwifery & Women’s Health*, 53 (2008), p. 319-324.

²⁸ Charlotte Linde en KIRKMAN, M., óp. cit., p. 524.

²⁹ E. Keen en KIRKMAN, M., óp. cit., p. 524.

Muchas mujeres con infertilidad construyen su narrativa pública obviando el hecho de la infertilidad; otras lo incluyen pero con matices, sobre todo vinculados a la posibilidad de legitimación de su situación cuando se ha estado sometida a tratamientos médicos y “se ha hecho todo lo que se ha podido”; algunas elaboran un discurso diferenciado para el ámbito laboral con el fin de reforzar su valía personal y social a través de ese campo³⁰. Para las mujeres es mucho más difícil no pensar en construir una narrativa pública respecto a esta situación porque la maternidad es un tema mencionando en numerosas interacciones sociales cuando ellas intervienen.

Muchas mujeres con infertilidad también han de replantearse un futuro sobre el que no existe un guión. La norma social definida para el ciclo vital de las personas establece que llega un momento en el cual se emparejan, tienen descendencia convirtiéndose en madres y padres, crían a esa descendencia y su descendencia tiene a su vez descendencia, convirtiéndose en abuelas y abuelos. Si no se puede ser madre biológica ni se opta por otro tipo de maternidad, esas mujeres se enfrentan a un presente vivido en muchas ocasiones desde cierto aislamiento social, y a un futuro incierto pues no existe un esquema preconstruido.

Cuando se ha delimitado el concepto y la clasificación de la infertilidad fisiológica se ha querido diferenciar la infertilidad

³⁰ FRIESE, C., BECKER, G. y NACHTIGALL, R. D., óp. cit.; KIRKMAN, M., óp. cit.

asociada a la edad, dada su creciente relevancia en las investigaciones y porque está siendo cargada con un peso simbólico específico importante.

La infertilidad fisiológica asociada a la edad está atravesada por todos los discursos ya señalados que afectan a la infertilidad (maternidad, ideología pronatalista, parentalidad-conyugalidad, linaje) y se entrecruzan otros dos. El primero de ellos es la narrativa del reloj biológico. El “reloj biológico” es un concepto que emerge en la década de los 70 para «capturar las conexiones y fisuras entre los dominios psicológicos y sociales sobre la reproducción y los cuerpos de las mujeres»³¹. En los primeros años de la década de los 80 se identificó de manera estereotipada con una gran cohorte de mujeres caucásicas, profesionales y de clase media-alta que estaban teniendo descendencia. Esta narrativa encaja muy bien en la instigación de la conflictividad entre los ámbitos de la carrera profesional/laboral y la maternidad en las mujeres, ayudando a su vez a difundir la creencia del aumento de la infertilidad y a situar en una situación de mayor desesperación a las mujeres ante una cuenta atrás irremediable.

La infertilidad fisiológica asociada a la edad también ha de soportar la carga de la ideología médica individualista, mediante la cual se enfatizan ciertos comportamientos de cada persona considerados erróneos y se culpa a los individuos e individuos de

³¹ FRIESE, C., BECKER, G. y NACHTIGALL, R. D., óp. cit., p. 1551.

su mala situación de salud. Esto no solamente limita las posibilidades de observar pautas sociales de prevención sino que obvia categorías como el sexo, la raza y la nacionalidad, y las relaciones existentes entre las mismas³².

La unión de este conjunto de elementos ideológicos deriva en un peso añadido para las mujeres con infertilidad, olvidando por un lado las diversas opciones vitales de las mujeres y, por otro, que el mercado laboral está definido en términos masculinizados y masculinizantes y exige una disponibilidad escasamente compatible con la sobrecarga de cuidados atribuida a las mujeres. Todo esto sin considerar el hecho de que mucha parte del mercado laboral remunerado aún sigue expulsando a las madres (ya sea preguntando en las entrevistas si se planea tener descendencia, o relegando de responsabilidades sin otra causa aparente).

3.4. Más allá de la desesperación, de la angustia y de la culpa

Frente a las imágenes y las realidades de cuestionamiento de la propia identidad, del lugar social e incluso del futuro, es imprescindible hacer referencia a la también realidad de superación y resituación en el mundo.

Muchas mujeres con infertilidad terminan accediendo a la maternidad aunque no sea biológica; otras no. La mayoría de ellas podrá asegurar que el hecho de no haber sido madres biológicas

³² INHORN, M. C. y WHITTLE, K. L., óp. cit.

estará presente el resto de sus vidas³³. Pero eso no implica la imposibilidad de seguir viviendo, y hacerlo además con calidad de vida. Parece que son tres las esferas en las cuales las mujeres consiguen amortiguar el peso de su condición frente a las ideologías dominantes³⁴. El trabajo se convierte en un entorno ideal para demostrar la valía personal y social fuera de la maternidad; el uso del tiempo libre aporta sensación de control personal; y los grupos de apoyo disminuyen los sentimientos de aislamiento y permiten compartir experiencias con gente en la que se espera y encuentra comprensión.

Existen, además, imágenes “innovadoras” de mujeres con infertilidad. Siguiendo las propuestas de Silvia Tubert³⁵, aparece la mujer con infertilidad perturbadora del orden establecido en torno a la maternidad. Este tipo de mujeres se salen de los parámetros definidos para el conjunto de la categoría “mujer” y por tanto podrían ejercer una «resistencia muda a una función simbólica concebida como natural»³⁶. Las mujeres con infertilidad perturban porque ponen en cuestión la regulación principal de las relaciones entre mujeres y hombres, la mujer reducida a la sexualidad, la mujer identificada con la maternidad y la maternidad como necesidad esencial de la mujer. De ahí que las técnicas de reproducción asistida puedan ser interpretadas como una manera

³³ McCARTHY, M. P., óp. cit.

³⁴ PARRY, D. C., óp. cit.

³⁵ TUBERT, S., óp. cit.

³⁶ *Ibíd.*, p. 118.

de conseguir que esas mujeres vuelvan al cerco de las ideologías dominantes, pues a través de ellas se asegura que todas las mujeres van a poder intentar alcanzar los patrones normativos predefinidos, a pesar de que no consigan finalmente tener descendencia; al menos se habrán reconocido en esos patrones y no se habrán quedado al margen de o frente a los mismos.

También aparece la mujer con infertilidad liberada de la simbología de la maternidad y de la ideología pronatalista. Existen mujeres liberadas después de duros tratamientos médicos que no finalizan en embarazo, mujeres que sienten que han hecho todo lo posible y quienes sustentan su situación en la legitimación otorgada al poder médico. Pero también aparece un perfil que, si bien puede haberse sometido a un tratamiento (y por tanto haberse ubicado bajo los parámetros de la ideología pronatalista) busca menos la justificación y se centra más en sus posibilidades vitales. Más aún, se trata de mujeres que ven en su diferencia con las demás mujeres la posibilidad de hacer lo que ellas quieran, pues no han de ajustarse a unos parámetros preestablecidos socialmente, y por tanto pueden reconstruir sus vidas de una forma más libre e innovadora³⁷.

4. Conclusiones

³⁷ Se pueden leer testimonios de este tipo de perfil en McCARTHY, M. P., óp. cit, pp. 321, 322.

Recordando la introducción a esta investigación, se puede afirmar que las mujeres ocupan cada vez más espacios sociales. A esto se une la equiparación de los derechos formales respecto a los hombres, adquiriendo su condición de ciudadanas en todos los ámbitos, al menos en los países democráticos occidentales. También se puede destacar la aparición de nuevas concepciones de masculinidad, que sitúan a los varones en roles hasta hace unas décadas no contemplados ni valorados socialmente para ellos, entre los que se encuentran el de padre-cuidador, no sólo el de padre-autoridad.

Sin embargo, las concepciones actuales de la maternidad aún la sitúan como un hecho predefinido para las mujeres; una necesidad, si no la primera y principal, para desarrollarse como personas sanas, una característica más de la definición del “ser mujer de verdad”.

A esto se unen otras narrativas según las situaciones personales. Si la mujer tiene una pareja estable y con compromiso, sobre todo si dicho compromiso es matrimonial, el binomio parentalidad-conyugalidad hace acto de presencia para añadir presión a la pronta tenencia de descendencia, incluyendo la continuación del linaje patrilineal. Si se desea atrasar la maternidad hasta haber cumplido ciertos planes, entre ellos los profesionales, el reloj biológico comienza la cuenta atrás, y cuidado con dejarlo para el último momento porque es probable que el discurso médico no

tenga reparos en responsabilizar individualmente a quien haya llegado a esa situación.

La responsabilidad, convertida en culpa, es uno de los sentimientos que afloran en las mujeres que no pueden tener descendencia biológica debido a su condición de infertilidad, que para este estudio se ha centrado en la fisiológica propia, ya sea asociada a la edad o a otras condiciones como accidentes o enfermedades. Estas mujeres sienten desesperación, falta de control sobre sus vidas, se acusan de no ser mujeres “de verdad” o de no estar cumpliendo con sus parejas, aspectos que han de reelaborar para las más que posibles y múltiples interacciones sociales en las que serán preguntadas por su condición de madre.

Pero todo esto no las convierte en mujeres angustiadas, desesperadas ni descontroladas. Muchas de ellas sentirán cierto vacío a lo largo de sus vidas, pero se repondrán apoyándose en otras facetas de sus vidas.

Cabe afirmar, entonces, la importancia de que las mujeres aprovechen las oportunidades conseguidas en las sociedades donde viven y sigan caminando hacia la consecución de la realidad de todos aquellos derechos escritos sobre el papel, con el fin de potenciar el carácter poliédrico de sus identidades y que su definición no dependa en tanta medida de un solo factor vital, en este caso la maternidad.

MUTING GENDER IN THE BORDERLANDS: STILL A BIO- GEOPOLITICAL OPEN WOUND.

Gloria Alicia Caballero Roca
University of Oviedo

Resumen: Este ensayo es el resultado del estudio del silenciamiento de la voz de la mujer, como parte de la tradición de un discurso representativo de la identidad mejicana, que tiene su raíz en la necesidad de reconocer su historia y un pasado de dolor, que esperan ser reparados y analizados. En este sentido, la feminización de un pueblo derrotado justificado por *Doña Marina* como la lengua de la conquista, deja una impronta psicológica bajo la cual el mejicano se siente perdido y abandonado por la Madre que ha dado a luz al primer mestizo mejicano. En esta intersección de la pérdida de una nación, el abandono de la madre y el odio hacia sí mismo, “the loss of a sense of dignity and respect in the macho breeds a false machismo which leads him to put down women and even to brutalize them. Coexisting with his sexist behaviour is a love for the mother which takes precedence over that of all others” (Anzandúa 1987c, 83).¹ La reconciliación con esta vergonzosa ancestralidad llega de la mano de la figuración

¹ La pérdida del sentido de dignidad y respecto en el macho, estimula un falso machismo que lo hace denigrar a las mujeres e incluso abusar físicamente de ellas. Con su comportamiento sexista coexiste también el del amor a la madre que está por encima de todos los demás sentimientos. [mi traducción].

sincrética de la Virgen de Guadalupe: diosa mestiza cristiana legada al pueblo mejicano. En este trabajo, enlazaré la relación existente entre la identidad nacional mejicana y su representación iconográfica entre mujer/nación. De igual manera, trazaré un puente entre la historia no reconocida del pasado mejicano y el efecto psicológico de la conquista española y con asuntos relacionados con la frontera entre Méjico y los Estados Unidos de América, lo cual incide en una doble conquista y sus consecuentes negociaciones en la construcción de la subjetividad mejicana.

Palabras clave: Malinche, Virgen de Guadalupe, identidad, materia(rea)lidad del cuerpo, la chingada, voz femenina, narrativa nacional.

Abstract: In this essay I will explore how silencing of women's voice has a tradition conforming a discourse of the Mexican identity, that comes from their unacknowledged history, their not coming to terms with a hurting past that needs to be addressed and foreclosed. In this instance, the feminization of a defeated people justified by Doña Marina as the tongue of the conquest, leaves a psychological imprint in which the Mexican feels at a loss and abandoned by the Mother who has born the first mestizo Mexican son. At this intersection of loss of a nation, abandonment by the mother and self hate, "the loss of a sense of dignity and respect in

the macho breeds a false machismo which leads him to put down women and even to brutalize them. Coexisting with his sexist behaviour is a love for the mother which takes precedence over that of all others” (Anzandúa 1987c, 83). Reconciliation with that shameful ancestry comes with the syncretic figuration of the Virgin of Guadalupe, a mestiza Christian given goddess. Linking this national identity and iconographic representation of women/nation, I will also make a bridge between this unacknowledged history and the psychological effect of the Spanish conquest and issues dealing with the borderline between Mexico and the USA, which makes for a double conquest and the subsequent negotiations of subjectivities.

Key words: Malinche, Virgen de Guadalupe; identity; body matter-reality; la chingada; female voice; national narrative.

“We are going to have to do something about your tongue,” I hear the anger rising in his voice. My tongue keeps pushing out the wads of cotton, pushing back the drills, the long thin needles. “I’ve never seen anything as strong or as stubborn,” he says. And I think, how do you tame a wild tong, train it to be quiet, how do you bridle and saddle it? How do you make it lie down?

“How to tame a wild tongue,” (Anzaldúa 1987b, 75)

Mexican iconographic history is marked by two ever present female figures in constant oppositional tension with one another. La Malinche is a foundational figure for the nation dating from Spanish colonial times. Ostensibly the Indian princess lover of Hernán Cortés, today she represents the sexually dominated female from whose loins the mestizo Mexican national and racial identity springs: That which is referred to today as the RAZA. This is not without its ambiguities, however.

The idea of the conquered, violated woman, emblem of the defeated Aztec civilization is incarnated in the Malinche. To be the son or daughter of her (literally the copulation) is to be the offspring of the country's paramount prostitute, a constant reminder of defeat and humiliation in the female form. The Mexican finds only comfort in a mother given to them by Christian conversion whose deeds are praised and worshiped. Conversely, this Mother Virgin has no voice of her own. She appears to a humble Mexican farmer on his way to his uncle's home.

As it is, both, La Malinche and La Virgen de Guadalupe, take on an Aristotelian matter(reality) in which "inasmuch as certain phantasmatic notions of the feminine are traditionally associated with materiality, these are specular effects that confirm a phallogocentric project of autogenesis" that translates into an

“economy that claims to include the feminine as the subordinate term in a binary opposition of masculine/feminine excludes the feminine, produces the feminine as that which must be excluded for that economy to operate,” (Butler 1994, 149) so no voice is granted to this gendered excluding national discourse, in which tragedy, betrayal and greed intersect.

I would argue that in the construction of republican nations, the body of reference to draw from is that of the female body, thus determining it as a reproducer of male discourse and rejection of male ordained functions such as authorship. Both, La Malinche and La Virgen are constructed through the branding of “bodies subjected to the politics of punishment and reward,” (Lingis 1999, 287) whereby power—as a political, ideological discourse is an active, ever changing, technological reasoning— sees the feminine function as an entity “to receive, *dechesthai*, to take, accept, welcome, include, and even comprehend” (Butler 1994, 153). Therefore this renders the enabling of an ontology by which she is “only to be entered, but never to enter” (Butler 1994, 153).

In this essay I will explore how silencing of women’s voice has a tradition conforming a discourse of the Mexican identity that comes from their unacknowledged history, their not coming to terms with a hurting past that needs to be addressed and foreclosed. In this instance, the feminization of a defeated people justified by Doña Marina as the tongue of the conquest, leaves a psychological

imprint in which the Mexican feels at a loss and abandoned by the Mother who has born the first mestizo Mexican son. At this intersection of loss of a nation, abandonment by the mother and self hate, “the loss of a sense of dignity and respect in the macho breeds a false machismo which leads him to put down women and even to brutalize them. Coexisting with his sexist behaviour is a love for the mother which takes precedence over that of all others” (Anzandúa 1987c, 83). Reconciliation with that shameful ancestry comes with the syncretic figuration of the Virgin of Guadalupe, a mestiza Christian given goddess. Linking this national identity and iconographic representation of women/nation, I will also make a bridge between this unacknowledged history and the psychological effect of the conquest with the borderline between Mexico and the USA, which makes for a double conquest and the negotiations of subjectivities. These negotiations being proposed by ways of creating new consciousness wished-for by Chicanas such as Gloria Anzaldúa; that is, the need to march “towards a new consciousness: La conciencia de la Mestiza” (Anzaldúa 1987, 77).

For this essay, I will draw on materials from Octavio Paz’s “El laberinto de la soledad,” from post structuralist thoughts on power and body relations analyzed by Alphonso Lingis and Judith Butler, as well as from writings from Anzaldúa’s book *Borderlines/La Frontera: The New Mestiza* (1987).

I

To understand the historical specificity of Mexican origin and identity as a tragedy, incarnating in the story of Doña Marina, a “truth manifested on (her) body” (Lingis 1999, 287), a self hate reigning in the Indigenous population; the machismo with which Mexican women have had to deal with since the suppression of Marina’s voice, her tongue, her agency in substitution for a model of virginity and purity that would be willing, even if powerful, to construct her identity through and by the male’s voice, representation. Hers is an identity that is dependant upon her invisibility in her presence. In other words, she is just present to be overlooked, she is the pre-text of the main text; hers is nothing but a reason to be adorned, adored in her silent power. As for men’s constant quest for what woman is, Octavio Paz’s opinion tells of an inscription of the body as the unfound map of the Treasure Island; a representation of an **(im)matereality** of the woman’s corporeality, a non situated substance:

Woman is another being who lives apart and is therefore an enigmatic figure. It would be better to say that she is the Enigma. She attracts and repels like men of an alien race or nationality. She is an image of both fecundity and death. In almost every culture, she is the goddesses of

creation and also goddesses of destruction. Woman is a living symbol of the strangeness of the universe and its radical heterogeneity. As such, does she hide life within herself, or death? What does she think? Does she truly have feelings? Is she the same as we are? Sadism begins as revenge against a feminine hermeticism or as a desperate attempt or as a desperate attempt to obtain a response from a body we fear is insensible. (Paz 1961, 66)

As “la lengua,” the interpreter, she has to be shut up: “Wild tongues can’t be tamed; they can only be cut out” (Anzaldúa 1987b, 76), since

to be a mouth—the cost is too high—her whole life enslaved to that devouring mouth. *Todo pasaba por esa boca, el viento, el fuego, los mares y la Tierra.* Her body, a crossroads, a fragile bridge, cannot support the tons of cargo passing through it. She wants to install “stop” and “go” signal lights, instigate a curfew, police Poetry. But some something wants to come out. (Anzaldúa 1987b, 96)

La Malinche: slave, translator, guide and mother, all these modes of transformation, from a passive, obedient subject into a position carrying agency and respectability gained Marina the

double gaze of the conqueror and the conquered peoples: loyal and traitor. Her work as interpreter and mediator, an essential component of the conquest and from my point of view, decisive for a successful conquest, has been violently override by a nation building discourse leaving Marina voiceless in the psychological, *métisse*, Mexican identity. She, the tongue, her tongue has been cut off from all discourse and would only be present as La Chingada, the one that gave birth, not to the proud Cosmic Race, but to the bastard son, whose mother later abandons in search of a European father. This bastardization has resulted in the acceptance, for unity under an umbrella of syncretic unity, in a trade from a historical past and the consequent fall of the Aztec Empire, to a virginal more comforting signifier that would, in turn, embrace, support, understand, give comfort to and unite and cleanse the shame in La Virgen de Guadalupe.



This, I think, has led to a deep misogynous streak in Mexican society:

our history as an independent nation would contribute to perpetuating and strengthening this servant psychology, for we have not succeeded in overcoming the misery of the common people and our exasperating social differences, despite a century and a half of struggle and constitutional experience. The use of violence as a dialectical resource, the abuse of authority by the powerful (a vice that disappeared) and, finally, the scepticism and resignation of the people—all of these more visible today than ever before, due to our successive post-revolution disillusionments—would complete the historical explication. (Paz 1961, 71)

A national discourse that stands on the gender proscribed and prescribed distribution of voice, representation and agency, indispensable women characteristics: “She is the battlefield for the pitched fight between the inner image and the words trying to recreate it. *La musa bruja* has no manners. Doesn’t she know, nights are for sleeping?” (Anzaldúa 1987, 96). *La Malinche* is silenced through an engendered biological and then mythical construction as

the First Mexican Woman, then the Mother of Mexico to be expelled and silenced from the foundational discourse as the Mexican Eve, the Traitor to her race. Her different names – names given to her – testify of the inscriptional matter she has become for the Mexican identity: La Malinche, Malinal, Malintzin: One that will be given name and form, but whose children will be, in the final analysis, bastards. Her tongue, just as it served her survived the most difficult stages of her life, made her vanish all together from the national discourse creating a tongueless monster, traitor and dishonourable woman in Mexican culture, thus becoming La Chingada. Being so, Mexicans regard themselves as *Los Hijos de la Chingada*, consequently, creating a Mexican condition as a condemnation under Western eyes. Then

who is the *Chingada*? Above all, she is the Mother. Not a Mother of flesh and blood but a mythical figure. The *Chingada* is one of the Mexican representations of Maternity, like *La Llorona* or the “long-suffering Mexican mother” we celebrate on the tenth of May. The *Chingada* is the mother who has suffered – metaphorically or actually – the corrosive and defaming action implicit in the verb that gives her name. It would be worth while to examine the verb. (Paz 1961, 75)

And “What is the *Chingada*?” The *Chingada* is the Mother forcibly opened, violated or deceived. The *hijo de la Chingada* is the offspring of violation, abduction or deceit. If we compare this expression with Spanish *hijo de puta* (son of a whore), the difference is immediately obvious (Paz 1961, 80).

Concomitantly, her names stand for all other attributes ascribed to her, as an empty wall waiting to be graphitized, passively receiving the marks, the identities, and mutant, strange, bizarre. Mute and open. It is thus, that her figure has been conformed from different approaches, like a text, of interpretations, translations, decodification and, therefore, producing a kaleidoscopic system of significations whereby her name(s) bring and bear in mind treason, ambiguity, nothingness, rejection, abjection and objectivation.²

La Virgen de Guadalupe has no tongue, voice, humanity, presence in flesh and bone; she is literally transmitted through Juan Diego. She is not to face or talk to the superior priest representing the Spanish church. The Mother has no way of an actual agency but through another tongue, but this tongue is that of a male. He is her representative, her spokesperson. She is not to speak, she is not to appear, she is to be figured, configured, and imagined. She is

² Yet, for Bernard Díaz, the most important outcome of Doña Marina’s life was her assimilation into Spanish culture and with the same values of a devoted Spanish mother.

“given birth,” she is born from the womb of flowers carried by this humble Mexican farmer, as if he also had the power always longed for by men: reproduction. He literally gives birth to La Virgen de Guadalupe: “whereupon he opened his white cloak, in which he was carrying the flowers, and as the roses of Castile dropped out to the floor, suddenly there appeared the most pure image of the most noble Virgin Mary, Mother of God, just exactly as it is, even now, in Her holy house, in Her church which is named Guadalupe (...).”³

Yet, so that her presence, apparition is believed evidence have to be provided. Seeing is believing. Nonetheless, we all are waiting to see father God, but in order for her to be credible, the Virgen has to give proof of her divinity, perform miracles, activate the senses through the smell of flowers, they eyes of the beholder, she has to be exposed, humble and talk, be heard by Juan Diego. I still would argue that, as far fetched as could be deemed, this bestowal upon the male child of all the mother’s rights could be linked to the same situation facing some women in Islamic traditions. They are not allowed alone in the streets unless accompanied by a male member of her family: it could even be her little boy. She is not to carry out transactions unless in the company of males.

This is a daughter born out the entrails of her humble servant and her birth takes place, not as an assisted one, but as that in which all power is given to this man to just open his apron and reveal his

³ In “History of the Miraculous Apparition of the Virgin of Guadalupe in 1531”, n/d, n/y, n/p.

already syncretic, unifying, comforting Virgin.⁴ How come La Virgen has no voice or tongue to appear in front of the priest and demand of him the shrine she wants in her name? How is it that her celestial endowments do not render her the possibility of a self representation and thus, the humiliation of all that believe in the Mother of God? She is yielding her voice to a man. In the narrative she is willingly infantilizing herself as she does not see herself fit to face the ecclesiastic authority. A humble Indian does. She, the Mother of God, does not.

In contrast to La Malinche, at least at first glance, Guadalupe is the iconic patron saint of Mexico, The Virgin of Guadalupe. Tradition has it that Juan Diego, a converted Mexican Indian to Catholicism had a vision of the appearance of the Virgin Mary who asked him to establish a church in her honour and specifically for her worship.

As Octavio Paz ponders

⁴ The devotion to Our Lady of Guadalupe, based on the story of apparitions of the Virgin Mary to Juan Diego, an Indian neophyte, at the hill of Tepeyac in December 1531, is one of the most important formative religious and national symbols in the history of Mexico. In this first work ever to examine in depth every historical source of the Guadalupe apparitions, Stafford Poole traces the origins and history of the account, and in the process challenges many commonly accepted assumptions and interpretations. Poole finds that, despite common belief, the apparition account was unknown prior to 1648, when it was first published by a Mexican priest. And then, the virgin became the predominant devotion not of the Indians, but of the *criollos*, who found in the story a legitimization of their own national aspirations and an almost messianic sense of mission and identity. Poole finds no evidence of a contemporary association of the Virgin of Guadalupe with the Mexican goddess Tonantzin, as is frequently assumed, and he rejects the common assertion that the early missionaries consciously substituted Guadalupe for a pre-conquest deity. Available at: http://books.google.com/books?id=1TXXAAAAMAAJ&q=virgen+of+guadalupe%C2%B4s+story&dq=virgen+of+guadalupe%C2%B4s+story&hl=es&ei=tbUCTbTHNiDOrO7taYB&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCoQ6AEwAA .

if we ask about the third figure of the triad, the Mother, we hear a double answer. It is no secret to anyone that Mexican Catholicism revolves around the cult of the Virgin of Guadalupe. In the first place, she is an Indian Virgin; in the second place, the scene of her appearance to the Indian Juan Diego was a hill that formerly contained a sanctuary dedicated to Tonantzin, “Our Mother,” the Aztec goddess of fertility. (Paz 1961, 84)

The subsequent establishment of the church for this purpose is the work of Juan Diego and ecclesiastical authorities. In other words, again we have the preponderant masculine role being emphasized in the erecting of a place of pilgrimage and worship albeit to the virgin mother of Jesus.



The Virgin of Guadalupe is always pictured with her eyes submissively looking down. Here there is no female affirmation whatsoever, in fact, not even of the potential fecundity of her female body. The triangular garb of most Virgin Mary erases this dimension. Thus the idea of breaking that is so attached to birth as well as the act of procreation is no where to be contemplated. Other worldly purity is the transcendent message.

Nonetheless, both female iconic figures of Mexican national identity in my opinion, despite their seeming oppositional distance, share some fascinating and very telling characteristics: they are constructed in opposition to one another: one denies, rejects her children while the other one shelters, protects and shields them:

This phenomenon of a return to the maternal womb, so well known to the psychologist, is without doubt one of the determining causes of the swift popularity of the cult of the Virgin. The Indian goddesses were goddesses of fecundity, linked to the cosmic rhythms, the vegetative processes and agrarian rites. The Catholic Virgin is also the Mother (some Indian pilgrims still call her Guadalupe-Tonantzin), but her principal attribute is not to watch over the fertility of the earth but to provide refuge for the unfortunate. (...) worshipers do not try to make sure of their harvests but to find a mother (Paz 1961, 85). (...) The

Virgin is the consolation of the poor, the shield of the weak, the help of the oppressed. In sum, she is the Mother of orphans. All men are born disinherited and their true condition is orphan hood, but this is particularly true among the Indians and the poor in Mexico. (Paz 1961, 85)

And as “individualized bodies” (Lingis 1999, 292), La Malinche and La Virgen de Guadalupe owe their existence and legitimacy to the agency of male figures that will constantly make of them the eternally irreconcilable enemies. Yet, both are humbled in a phallic world: the Virgin by the implicit denial of this human male property and the Malinche by being the victim of its violence. Both play a role in a false juxtaposition of virtue and debauchery as mutually exclusive which denies their unavoidable yin/yang relationship. This may be part of a schizophrenic national trait, the inability to deal with the purity of the Malinche and the stain hidden the Virgin of Guadalupe, a distribution of power on female bodies turned into coded, disciplined bodies, where the social is described as a pedagogical space upon which national narratives will be legitimized, as with prostitutes (Lingis 1999, 288).

La Malinche constitutes a bad reference to family and national codes and identity. She is the degenerate, the instable and corrupted body, thereof, she has to be shut up, shut down from history. What is interesting in this narrative of national

iconography is also one more point where both, Malinche and Guadalupe find another point of intersection: their motherhood templated in the passive, accepting cartographies:

in contrast to Guadalupe, who is the Virgin Mother, the *Chingada* is the violated Mother. Neither in her nor in the Virgin do we find traces of the darker attributes of the great goddesses: the lasciviousness of Amaterasu and Aphrodite, the cruelty of Artemis and Astarte, the sinister magic of Circe or the blood-lust of Kali. Both of them are passive figures. Guadalupe is pure receptivity, and the benefits she bestows are of the same order: she consoles, quiets, dries tears, calms passions. The *Chingada* is even more passive. Her passivity is abject: she does not resist violence, but is an inert heap of bones, blood and dust. Her taint is constitutional and resides, as we said earlier, in her sex. (Paz 1961, 85)

II

The US-Mexican border *es una herida abierta* (it's an open wound) where the Third World grates against the

First and bleeds. And before a scab forms, it haemorrhages, the lifeblood of two worlds merging to form a third country---a border culture.

“The Homeland, Aztlán/El otro México” (Anzaldúa 1987a, 3).

Given the gringo conquest of more than half of the original Mexico and its transformation into the Southwest of the United States, it is not unreasonable the point of view expressed by the Chicano demographic presence there that “we did not cross the border; the border crossed over us.” However, this inconvenient historic truth is not easily accepted by the American white population of the region who, in affirming the “line in the sand” and the physical and electronic wall being built with regards to Mexican nationals in search of work, consider themselves the only legitimate inhabitants north of the border. Their resentment of continued Chicano/Mexican “otherness” as not conforming to supposed patterns of assimilation into the American mainstream may well in part be explained by a history of conquest and resistance as opposed to an immigration motivated by supposed “choice” or at least intention. Gloria Anzaldúa’s (1987a, 3) description is right on target:

borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. *Los atravesados* live there: the squint-eyed, the perverse, the queer the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the “normal”. Gringos in the U.S Southwest consider the inhabitants of the borderlands transgressors, aliens—whether they possess documents or not, whether they are Chicanos, Indians or Blacks. Do not enter; trespassers will be raped, maimed, strangled, gassed, shot. The only “legitimate” inhabitants are those in power, the whites and those who align themselves with whites. Tensions grip the inhabitants of the borderlands like a virus. Ambivalence and unrest reside there and death is no stranger.

The lack of any coherent overarching immigration policy emanating from Washington and the political “hot potato” that this represents for any administration, have contributed over the years

to a chaotic nightmare situation along the US-Mexican border. The knee-jerk, xenophobic, vigilante responses on the part of some whites to the perceived “threat” of a Mexican take over of the southwest or creation of an Aztlán homeland are accompanied by the overlapping authorities of border patrol, coast guard, physical fence building and electronic surveillance and federal immigration authorities as well as by laws in border states (of doubtful constitutional admissibility) which require local police to practice ethnic profiling.

The feeling nationwide of rampant permeability of the US border to the south has made, of recent date, for a huge tide of anti-immigrant sentiment directed in large part against the Latino population irrespective of status in the country. Scapegoating is a practice of long standing in times of uncertainties and crisis and the United States today is no exception. The ambivalence of the human character with respect to walls, borders, demarcations, frontiers is expressed through history by their continual creation and transgression. On the one hand, they afford an inner and outer sanctum, an “us” and “them” and, on the other hand, they raise themselves up as a kind of challenge to self-knowledge which can only be achieved through their trespass in the contemplation of the “other” and, thus, of “self.”

Yet, *la conciencia de la mestiza* comes at a time of healing, of union, of coming to terms with one another in an effort to

acknowledge, recuperate a lost indigenous past, mythology and history. And like her ancestors, she “worship(s) the rain god and the maize goddess, but unlike (her) father, (she) ha(s) recovered their names” (Anzaldúa 1987c, 90). As proposed by Anzaldúa, the *mestiza* understands that “*somos una gente*” (Anzaldúa 1987c, 85) that demands from the gringo acknowledgement of their internalized oppression, negation and erasure of others. This “to compensate from your own sense of defectiveness, you strive for power over us, you erase our history and our experience and our experience because it makes you feel guilty – you’d rather forget your brutish acts” because “where there is violence and war, there is repression of shadow;” therefore, the gringo has to “admit that Mexico is your double, that she exists in the shadow of this country, that we are irrevocably tied to her. Gringo, accept the doppelganger in your psyche. By taking back your collective shadow the intracultural split will heal. And finally, tell us what you need from us” (Anzaldúa 1987c, 86).

Robert Frost’s poem “Mending Wall” is a philosophical musing, in the context of the traditional New England stone wall, on that primal force in nature and, ergo, in us that “doesn’t love a wall that sends the frozen ground swell under it.”⁵

⁵ Something there is that doesn't love a wall, / That sends the frozen-ground-swell under it, / And spills the upper boulders in the sun, / And makes gaps even two can pass abreast. / The work of hunters is another thing: / I have come after them and made repair / Where they have left not one stone on a stone, / But they would have the rabbit out of hiding, / To please the yelping dogs. The gaps I mean, / No one has seen them made or heard them made, / But at spring mending-time we find them there. / I let my

Conclusions

As the discourse of national identity reconstructed through time, it has been evident that the voice and presence fades more and more. La Malinche is shut up, zipped up, faded and belittled. Her conversion, loyalty and conception of a son by the conquistador, makes of her figure the archetype of the Indian traitor to her/his race, nation and beliefs. As a passive receptacle,

this passivity, open to the outside world, causes her to lose her identity: she is the *Chingada*. She loses her name; she is no one; she disappears into nothingness; she is Nothingness. And yet she is the cruel incarnation of the feminine condition. (...) If the *Chingada* is a representation of the violated Mother, it is appropriate to associate her with the Conquest, which was also a violation, not only in the historical sense but also in the very flesh of Indian

neighbour know beyond the hill; /And on a day we meet to walk the line/ And set the wall between us
once again.

We keep the wall between us as we go. / To each the boulders that have fallen to each. / And some are
loaves and some so nearly balls / We have to use a spell to make them balance: /'Stay where you are until
our backs are turned!' /We wear our fingers rough with handling them. / Oh, just another kind of out-
door game, / One on a side. It comes to little more: / There where it is we do not need the wall:/ He is all
pine and I am apple orchard./ My apple trees will never get across /And eat the cones under his pines, I
tell him./ He only says, 'Good fences make good neighbours'. /Spring is the mischief in me, and I wonder
If I could put a notion in his head: /'Why do they make good neighbours? Isn't it/ Where there are cows?
/

But here there are no cows. / Before I built a wall I'd ask to know/ What I was walling in or walling out,
And to whom I was like to give offence./ Something there is that doesn't love a wall, /'That wants it
down.' I could say 'Elves' to him, / But it's not elves exactly, and I'd rather / He said it for himself. I see
him there/ Bringing a stone grasped firmly by the top /In each hand, like an old-stone savage armed. /He
moves in darkness as it seems to me~/ Not of woods only and the shade of trees./ He will not go behind
his father's saying,/ And he likes having thought of it so well/ He says again, "Good fences make good
neighbours."

Available at: <http://writing.upenn.edu/~afilreis/88/frost-mending.html>.

women. The symbol of this violation is doña Malinche, the mistress of Cortés. It is true that she gave herself voluntarily to the conquistador, but he forgot her as soon as her usefulness was over. Doña Marina becomes a figure representing the Indian women who were fascinated, violated or seduced by the Spaniards. And as a small boy will not forgive his mother if she abandons him to search for his father, the Mexican people have not forgiven La Malinche for her betrayal. She embodies the open, the *chingado*, to our closed, stoic, impassive Indians. (Paz 1961, 86)

If La Malinche was a silenced tongue, the interpreter of a historical event, La Virgen de Guadalupe is a silenced Mother. Both at the intersection of a phallogocentric discourse of national narrative in which women are to be silenced, seen, acted upon and inscribed as the Chingadas, whose bastard children are to find shelter in the arms of La Virgen through a process of re-ethnification, merging and reconciliation between a conquered people and that one that finds union. Yet, it is imperative to understand that the machismo undergone by Chicanas “is the result of hierarchical male dominance. The Anglo, feeling inadequate and inferior and powerless, displaces or transfers these feelings to the Chicano by shaming him. In the Gringo world, the Chicano suffers

from excessive humility and self-effacement, shame of self and self-deprecation” (Anzaldúa 1987c, 83).

But the fact was that the Empire was divided: the Cholulans against the Tlaxcalans, the Aztecs; and the relationship between Cortés and Doña Marina is seen as a tender love affair, a passion born out of a gratuitous encounter, rather than that of being another part of a conquest where, for the most part, women are put into servitude, be it sexually or domestically. This, together with the reality of internal division and dissent found within the territory, made for an easy conquest, tactic and strategy.

The sense of self and self knowledge can be acquired in many ways, but here, I would maintain, that for a people the border, the line in the sand, is there to be consciously questioned and is an essential element in this process. As the *mestiza* in transition towards a new consciousness, the demands are up:

Though we “understand” the root causes of male hatred and fear, and the subsequent wounding of women, we do not excuse, we do not condone, and will no longer put up with it. From the men of our race, we demand the admission /acknowledgment/ disclosure/ testimony that they wound us, violate us, are afraid of us and of our power. We need them to say they will begin to eliminate their hurtful put-down ways. But more than the words, we

demand acts. We say to them: We will develop equal power with you and those who have shamed us. (Anzaldúa 1987c, 84)

Then, it is time for reconstruction, for finding the lost voices, reclaiming new beginnings on the grounds of a common dialogue, of recognition and respect. It is time for a new subjectivity, a multifarious subjectivity loaded with the pack of openness, flexibility, creativity, constant renewal and eclecticism, as dogmatism is a prescription for disastrous narcissisms. For those of us who don't love walls, who want to speak our bodies and be treated with love and understanding, those of us let us rise up, never to go back to the Aristotelian dark caves and be proud of our past, where wisdom comes in dreams, not in books.

References:

Anzaldúa, Gloria. 1987a. "The Homeland, Aztlán / El otro México." In *Borderlands /La Frontera: The New Mestiza*, 2-13. San Francisco: Aunt Lute Books. ---. 1987b. "How to Tame a Wild Tongue." In *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 75-86. San Francisco: Aunt Lute Books. ---. 1987c. "La conciencia de la mestiza / Towards a New Consciousness." In *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 77-91. San Francisco: Aunt Lute Books.

Butler, Judith. 1994. "Bodies that Matter." In *Engaging with Irigaray*, ed. N. Schor, C. Burke and M. Whitford, 211-228. London/New York: Columbia UP.

Lingis, Alphonso. 1999. "The Subjectification of the Body." In *The Body. Classic and Contemporary Readings*, ed. D. Welton, 286-305. Oxford: Blackwell Publishers.

Paz, Octavio. 1961. "The Sons of La Malinche." In *The Labyrinth of Solitude*, 65-88. New York: Grove Press, Inc.

¿REIVINDICAR LA IGUALDAD O LAS DIFERENCIAS? APORTACIONES DEL PRAGMATISMO DE DEWEY AL DEBATE FEMINISTA.

Marta Vaamonde

Resumen: Este artículo presenta el debate entre el feminismo posuniversalista de Seyla Benhabib y el posmoderno de Iris Young. Si ambas critican el ideal de autonomía de la teoría contractual y proponen el diálogo social como procedimiento de legitimación, lo entienden de modo distinto. Según Benhabib, expresa una razón común; para Young ese afán universalista excluye la pluralidad. En este debate, el pragmatismo de Dewey resulta interesante. Para Dewey, la reflexión surge en el contexto de las interacciones participativas de los individuos. Por tanto, la comunidad no expresa una misma razón sino la cooperación reflexiva de individuos diferentes. La crítica feminista busca esa cooperación analizando los factores de la situación de los que dependen las interacciones de mujeres y varones.

Palabras clave: racionalidad formal, universalidad, identidad, diferencia, pluralismo, reflexión empírica, función, comunidad.

Abstract: This article presents the debate between postuniversalist feminism of Seyla Benhabib and Iris Young's postmodern feminism. They are critical of the ideal of freedom of contract theory and propose social dialogue as process of legitimation, although they see it differently. According to Benhabib, the social dialogue expresses a common understanding. For Young, the universal desire excludes plurality. According to Dewey, reflection arises in the context of participatory interactions of individuals. Thus, the community doesn't express a common reason, but the thoughtful cooperation of different individuals. The feminism demand seeks the cooperation between men and women by analyzing the situational factors on whose interactions they depend.

Key words: Formal rationality, universality, identity, difference, pluralism, empirical reflection, function, community.

Introducción:

Una de las características del feminismo contemporáneo es la pluralidad de perspectivas, que nace de la asunción de que las teorías representan visiones concretas y situadas de la experiencia. En la teoría política, los discursos feministas han logrado un protagonismo especial, pues la visión de las mujeres ha concretado la perspectiva abstracta y androcéntrica de la teoría moderna que,

según algunas críticas feministas, las teorías deontológicas contemporáneas mantienen.

Las críticas feministas coinciden en reivindicar la participación reflexiva de las mujeres en los discursos sociales como procedimiento de justificación moral sin embargo, entienden de modo distinto lo que significa. De acuerdo con Benhabib el diálogo social expresa una razón común. Para Young, la pluralidad de perspectivas de los grupos diferenciales.

El pragmatismo de Dewey permite mediar en el debate. Por una parte, se anticipó a las críticas de Benhabib y Young a la abstracción de las teorías contractuales. Por otra parte, ofrece como alternativa a la razón formal una reflexión empírica que se expresa en las interacciones participativas de los individuos. Se trata por tanto, de una reflexión que no se define como identidad sino que requiere de la pluralidad de perspectivas de los individuos concretos que interactúan.

La primera parte del artículo presenta las críticas del feminismo posuniversalista de Benhabib y posmoderno de Young a la abstracción de la teoría contractual. Se introduce en la segunda parte el debate entre ambas autoras en relación a culminar el ideal universalista como defiende Benhabib, o abandonarlo como reivindica Young. Por último, presentaré la interpretación empírica de la reflexión de Dewey, la consideración de la igualdad de género

que de ella se deriva y sus posibilidades para arrojar luz en este debate¹.

Críticas feministas de Iris Young y Seyla Benhabib a la teoría contractual.

En *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Benhabib lleva a cabo un análisis del ser humano en estado natural como fundamento moral y político, tal y como lo describen Rousseau en *El contrato social* y *En el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Locke en *El segundo Tratado de Gobierno Civil*, Kant en *Los elementos metafísicos de la justicia* y la *Crítica de la Razón Práctica*, y Hobbes en el *Leviathan*. Benhabib muestra que en esa descripción se hace referencia exclusiva al varón, omitiendo a la mujer².

En estas teorías, sostiene Benhabib, igualdad significa identidad de todos respecto a este sujeto natural e independiente que proyecta el ideal de vida del varón burgués y cuyos derechos se ven garantizados por el contrato social. La consecuencia política fue la separación entre un ámbito público en el que se reconocían los derechos de los varones iguales e independientes y un ámbito privado de sujetos de necesidades del que se ocupaba la mujer. Puesto que esta división separa al individuo como ser autónomo y

¹ Este artículo continúa el tema de la comunicación “El sentido dicotómico de la identidad genérica en el debate feminista actual y su ampliación significativa a través del método empírico de John Dewey” presentada en el I Congreso Internacional de Ideología de Género, celebrado en la Universidad de Navarra en el 2011. La comunicación mostraba las críticas de Young y Benhabib a la teoría contractual, este artículo expone el debate que sostuvieron y aclara la propuesta de Dewey.

² BENHABIB, S: *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 179-180.

como ser afectivo, supone un dualismo en el propio sujeto, que, según Benhabib, las éticas contemporáneas de la justicia mantienen, en la medida en que siguen identificando la moralidad con la justicia y esta con la imparcialidad en el espacio público³.

Sin embargo, un individuo independiente, señala Benhabib, es incapaz de entender los intereses de los otros para ampliar su propia perspectiva. Como consecuencia, el ideal de autonomía contradice los criterios de universalidad y reversibilidad que, según la teoría contractual, define la perspectiva moral⁴. Como alternativa, Benhabib propone llevar a sus últimas consecuencias la ética discursiva sustituyendo al sujeto autónomo por el discurso como fundamento moral. Frente al universalismo sustitutivo, que resulta incoherente pues convierte en universal el ideal de vida concreto del varón burgués, propone que sean los propios individuos los que discursivamente determinen sus ideales morales.

Si Benhabib intenta reconstruir discursivamente la universalidad como criterio moral, Young considera este interés ficticio y pernicioso.

En “Imparcialidad y lo cívico público”, Young analiza la razón deontológica moderna que las éticas universalistas contemporáneas mantienen. En la modernidad, apunta Young, se identifica legalidad moral con universalidad e imparcialidad. Desde este planteamiento,

³ Cf. BENHABIB, S: *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, ob., cit., pp. 182.

⁴ Cf. BENHABIB, S: *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, ob., cit., pp. 188.

el individuo moral es el que prescinde de sus circunstancias particulares. Young señala parafraseando a M. Sandel, “el yo deontológico no está comprometido con ningún fin particular, ni tiene historia particular, ni pertenece a ninguna comunidad, ni tiene cuerpo”⁵.

Young encuentra por primera vez en Descartes la definición del sujeto como ser racional y de la razón como *cogito*, como identidad. La aplicación de esta consideración de la reflexión a la moral supone considerar que razonar moralmente no significa analizar inteligentemente una situación, sino encontrar los “principios puramente racionales” que, excluyendo los intereses y deseos que particularizan al sujeto, pueden aplicarse a cualquier situación. Esta definición formal de la razón que se identifica a sí misma trascendiendo el deseo responde, sin embargo, a un deseo concreto: anular la incertidumbre de la diferencia reduciendo la pluralidad de los casos distintos a la unidad del concepto. Se pretenden así eliminar aquellos aspectos diferentes que no pueden reducirse al orden de las categorías. Como esa supresión no puede ser completa, se minusvaloran y se ocultan en un ámbito “privado”. La oposición entre lo racional y deontológico y lo corporal y pasional tiene su reflejo social en la oposición entre un ámbito

⁵YOUNG, I: “Imparcialidad y lo cívico público”, en BENHABIB, S., DRUCILLA, C.: *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnánim, 90, pp. 94.

público regido exclusivamente por reglas racionales y un ámbito privado regido por afectos.

Young duda de que la reflexión permita a los individuos trascender su particularidad para alcanzar intereses generales, que más bien representan los intereses coincidentes del grupo mayoritario. Frente a esta imposición ilegítima de un interés concreto como universal, propone el reconocimiento y la representación pública de los grupos diferenciales⁶.

Debate entre el feminismo posuniversalista de Seyla Benhabib y posmoderno de Iris Young.

Young y Benhabib coinciden en criticar el ideal de autonomía de las teorías contractuales y su consecuente escisión entre el ámbito público y el ámbito privado. Señalan la importancia de la crítica feminista en el desarrollo de la democracia participativa. Sin embargo, entienden de modo distinto el discurso social como procedimiento de legitimación y lo que significa la inclusión de la mujer en el espacio público democrático.

Benhabib sostiene que el discurso es el procedimiento para lograr una “mentalidad ampliada”. A través de sus interacciones comunicativas, los individuos universalizan su perspectiva, de esta manera configuran su identidad moral al tiempo que establecen los intereses comunes constitutivos del espacio público.

⁶YOUNG, I: “Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal” en CASTELLS, C.: *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 96, pp. 3.

De acuerdo con Young, Benhabib mantiene el mismo ideal universalista que preside las éticas deontológicas. Desde este planteamiento, La razón se entiende como una capacidad formal que permite al individuo trascender sus particularidades logrando la identidad consigo mismo y la comunidad de intereses con los demás seres racionales. Señala Young: “Presupone un estado en el que las personas dejarán de ser opacas, distintas, incomprendidas y, en vez de ello, se unirán, serán mutuamente comprensivas, se entenderán como se entienden a sí mismas. Tal ideal de subjetividad compartida, o de transparencia mutua entre los sujetos, niega la diferencia en el sentido básico de asimetría entre ellos”⁷ .

Sin embargo, señala Young, el individuo real no es un cogito unitario sino una confluencia de deseos y elementos distintos, no es un ser idéntico, sino heterogéneo. Una heterogeneidad que, a diferencia de lo que sostiene Benhabib, las relaciones comunicativas con los demás no pueden anular, ni deben reprimir, pues forman parte constitutiva de su ser. Respecto al ser relacional de Benhabib, señala Young: “Puesto que el sujeto no es una unidad, no puede hacerse presente a sí mismo, conocerse a sí mismo. Yo no sé siempre lo que quiero expresar, lo que necesito, quiero o deseo, pues estos pensamientos no se originan en el ego [...]Por tanto, todo sujeto

⁷YOUNG, I: “The Ideal of Community and the Politics of Difference” en *Social Theory and Practice*, 12.1, 1986, pp.10.

individual es un juego de diferencias que no pueden ser aprendidas [...] el sujeto es una presencia heterogénea”⁸.

Si las críticas de Young manifiestan los problemas de la propuesta universalista de Benhabib, en la respuesta de Benhabib se pueden apreciar los problemas de la teoría del ser heterogéneo de Young.

Benhabib considera relevantes las críticas posmodernas a la interpretación esencialista del sujeto moral de la modernidad, sin embargo, mantiene que la crítica a la consideración sustantiva de la identidad no tiene por qué llevar a negar un centro coherente en el individuo que le permita ser protagonista de su vida. Si bien es cierto, afirma Benhabib, que la identidad del individuo no es unitaria, pues depende de la red de discursos sociales en los que desarrolla su vida, no sólo participa en esos discursos como objeto sino que es también narrador de su propia historia. Señala Behabib: “La objeción de que el ser, visto como un centro unificado de deseo, es una ficción, exagera una vez más el punto en cuestión. Young parece celebrar la heterogeneidad, opacidad y diferencia, aunque con ello reste importancia a un núcleo coherente de la identidad individual [...] No hay necesidad de pensar en “identidades coherentes” en el mismo sentido que igualdad de los objetos físicos. Podemos pensar en la coherencia como identidad narrativa”⁹.

⁸ YOUNG, I: “The Ideal of Community and the Politics of Difference”, ob., cit., pp. 11.

⁹ BENHABIB S: *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, ob., cit., pp.225.

Benhabib considera que suprimir cualquier tipo de identidad y considerar al sujeto como “una confluencia de discursos divergentes”, perpetúa la heterodesignación a la que tradicionalmente se ha visto sometida la mujer. Señala Benhabib: “Precisamente porque las historias de las mujeres han sido escritas tan a menudo por otros en lugar de por ellas, precisamente porque su propio sentido del ser ha sido tan frágil, y su capacidad para ejercer un control sobre las condiciones de su existencia tan escasa, esta visión del ser me parece que hace de la necesidad virtud”¹⁰. Como conclusión afirma Benhabib: “La crítica social del tipo requerido para las luchas de mujeres ni siquiera es posible sin plantear las normas legales, morales y políticas de la autonomía, la elección y la autodeterminación”¹¹.

El feminismo de Benhabib está alentado por un ideal universalista que considera imprescindible para la reivindicación social; la posmodernidad critica ese afán universalista porque considera que excluye la diferencia. La pregunta es ¿es posible reivindicar la justicia social y la igualdad de la mujer desde una razón empírica alternativa a la razón deontológica y universalista? ¿Qué consideración del ser y de la igualdad se desprenderían de esta racionalidad empírica?

Aportaciones de Dewey al debate feminista contemporáneo.

¹⁰ BENHABIB S: *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, ob., cit., pp. 29.

¹¹BENHABIB, S: *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, ob., cit., pp. 29.

La interpretación naturalista y orgánica de la conciencia que Dewey hereda de la psicología funcionalista de W. James, ofrece una alternativa a la razón deontológica desde la que reivindicar una igualdad de género que respete las diferencias.

Dewey criticó a lo largo de todo su pensamiento, como más tarde haría Young, la consideración formal de la razón proponiendo como alternativa una teoría empírica de la reflexión. Ese trabajo culminó en *Logic: The Theory of Inquiry*¹². De acuerdo con Dewey, la definición de la razón como una facultad que determina lo real desde sus categorías, recorre toda la filosofía occidental. En el pensamiento clásico, esas categorías se correspondían con los modos de ser que ordenaban todo el ámbito de la experiencia. La Revolución Científica y la introducción del método experimental, desterraron el orden categorial de la naturaleza, pero se mantuvo en la conciencia. Como consecuencia, sostiene Dewey, la experiencia se dividió en dos sustancias separadas, la conciencia, definida como pura interioridad y la naturaleza, definida como pura exterioridad. La consecuencia fue la separación entre una ética de fines centrada en el ser racional y una ciencia instrumental centrada en unos supuestos hechos puros. Además, la reducción de la ética a la conciencia, supuso la exclusión del cuerpo, los afectos y deseos del ámbito de la moral y, al mismo tiempo su aislamiento del entorno.

¹²DEWEY, J: *Logic: The Theory of Inquiry* (1938), en comp. BOYDSTON, Jo Ann: *The Later Works*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 90, XII.

A pesar de que la razón se vuelve introspectiva, la modernidad hereda de la tradición la noción formal de la razón. En *The Quest for Certainty*¹³ Dewey explica, como más tarde Young, que la identificación de lo real con las identidades de la razón, tenía como objetivo anular la incertidumbre que los cambios de las cosas experimentadas acarrearaban.

Según Dewey, pensar que la razón es una facultad que determina a priori lo real es contradictorio, pues como facultad es funcional y tiene un carácter relacional, pero además, piensa Dewey, una razón que justifica a priori todos los acontecimientos se vuelve inútil para solucionar los problemas de la experiencia cotidiana. Afirma Dewey:

“O bien tenemos que hallar los objetos y los órganos de conocimiento apropiados en las interacciones mutuas de las cosas cambiantes, o bien, para escapar de la infección del cambio, *debemos* buscarlos en alguna región trascendente y superior [...] el arrumbamiento de este tipo de filosofía al por mayor no llegará mediante la pura refutación lógica, sino por un reconocimiento de su futilidad. [...] aunque se demostrara dialécticamente que la vida en su conjunto está regulada por un principio

¹³DEWEY, J. *The Quest for Certainty*(1929), en comp. BOYDSTON, J. A.: *The Later Works*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 90, IV.

trascendente, el bien, el mal, la verdad, el error, tal como se dan en lo concreto, seguirían donde están”¹⁴.

De acuerdo con Dewey, lo real no se define como idéntico, ni la reflexión como una actividad puramente analítica, sino que las identidades parten de un contexto concreto de experiencia en el que las cosas cambiantes interactúan. Unas interacciones en las que participan los propios sujetos y que Dewey integra bajo el término “experiencia”.

Puesto que lo real no es lo idéntico, las diferencias no amenazan la integridad de los seres sino que los constituyen. El sujeto también existe interactuando con las cosas y una forma de interactuar, que no la única, es la reflexión.

Como actividad vital, la reflexión no es el resultado de una facultad abstracta y aislada, sino que son los individuos los que reflexionan en situaciones cotidianas con un fin concreto, reintegrar sus interacciones cuando se presentan problemáticas. Se trata por tanto, de una actividad cooperativa e integrada por una serie de operaciones de observación, uso crítico de creencias pasadas y elaboración de hipótesis, desarrolladas por medio de símbolos e instrumentos.

¹⁴DEWEY, J. “La influencia del darwinismo en filosofía” (1909), en FAERNA, Á.M.: *La miseria de la epistemología*, Madrid, 2000, pp. 52, 58, 59.

Dewey aplicó esta consideración empírica de la reflexión a su teoría democrática. En *Liberalism and Social Action*¹⁵, critica la abstracción de la igualdad democrática de las teorías contractuales. Esa abstracción consiste en que determinan a priori, desde una supuesta conciencia aislada, ese principio, sin atender al contexto social que le da origen y sentido. Dewey consideraba la igualdad de género parte de la igualdad democrática¹⁶. La igualdad es un principio operativo que sirve para ordenar las interacciones de mujeres y varones con las diferencias que los particularizan. Por tanto, no se manifiesta fundamentalmente en la legalidad sino en la conducta cotidiana de los individuos.

Esta interpretación vital de la reflexión moral y de la igualdad de género, permite disolver las oposiciones entre deber y placer – ámbito público y ámbito privado– que las críticas feministas contemporáneas denuncian. El placer y el deber no se oponen porque la razón no se define como opuesta al cuerpo y a lo afectivo, sino que se trata de una facultad vital que ordena los distintos factores que intervienen en la conducta en caso de conflicto. Puesto que en la conducta convergen deseos y pensamientos, no es posible separar actividades puramente reflexivas ubicadas en un ámbito

¹⁵ DEWEY, J. *Liberalism and Social Action* (1935), en comp. BOYDSTON, J.A.: *The Later Works*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 90, XI.

¹⁶ Dos de los primeros ensayos de Dewey, “Education and The Health of Woman”, comp. BOYDSTON J.A.: *Early Works* (1885), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1990, I. y “Health and Sex in Higher Education”, comp. BOYDSTON J.A.: *Early Works* (1886), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1990, I., reivindicaban la igualdad de oportunidades en la formación universitaria como indispensable para el progreso democrático.

público, de los puros deseos y afectos reclusos en un ámbito privado. De acuerdo con Dewey, la distinción entre lo público y lo privado no se basa en la separación ontológica entre una razón formal que determina por sí misma los fines morales y un cuerpo y afectos puramente materiales cuya validez moral depende de lo que se determine en el discurso. La consideración de que la igualdad de género depende del reconocimiento legal de ciertas normas acordadas discursivamente, puede amparar la práctica de interacciones sexistas.

Pero además esta reflexión empírica disuelve la dicotomía presente en el debate feminista actual en referencia a la propia igualdad de género como principio reivindicativo. La alternativa entre reivindicar la universalidad de la igualdad de género o denunciarlo reivindicando las diferencias, no tiene lugar en Dewey, pues la razón no se define por oposición a lo particular, sino que es una función vital que se desarrolla en el contexto de situaciones concretas.

Conclusión

Los discursos feministas contemporáneos critican la abstracción del ideal moderno de autonomía que las corrientes deontológicas contemporáneas mantienen. Una abstracción que consiste en considerar como único un modelo de vida concreto que proyecta los fines de los varones burgueses que idearon esas teorías.

En lugar del discurso de seres autónomos, las críticas feministas coinciden en señalar el discurso social de individuos concretos como el procedimiento de legitimación moral y su reivindicación se orienta a incluir a la mujer en el discurso.

El debate de dos de las representantes más importantes de las corrientes feministas contemporáneas, Seyla Benhabib e Iris Young, procede de su disparidad al entender el discurso social y la inclusión de la mujer. Benhabib defiende que el discurso supone y desarrolla una razón común y universal. Young considera que la búsqueda de esa razón común supone la pérdida de las diferencias.

En este debate, la propuesta pragmática de Dewey resulta interesante pues permite, desde una interpretación empírica de la razón, defender una comunidad que no suponga la identidad de una razón única sino que respete las diferencias.

Frente a una racionalidad formal, Dewey entiende la reflexión como un modo de interacción entre individuos que se manifiesta en sus hábitos. Las interacciones son reflexivas si están dirigidas cooperativamente por los individuos distintos e irreductibles que en ellas participan. Por tanto, la crítica feminista no se reduce al análisis formal del discurso ni supone la identificación de todos por referencia a ese discurso, sino que se dirige al estudio empírico de los factores de los que dependen las interacciones reflexivas y participativas de mujeres y varones, con las particularidades que los

definen. Por consiguiente, se trata de una teoría que no suprime, sino que requiere de las diferencias.

EL DESAFÍO A LA DICOTOMÍA MUJER CAÍDA VS. ÁNGEL DEL HOGAR EN “DOÑA BERTA”

Antonio José Couso-Liañez
University of Oregon

Resumen: Las corrientes literarias Realista y Naturalista que se desarrollan en el siglo XIX son tomadas como ejemplo de fiel imitación de la realidad bajo la cual esta literatura es desarrollada, hasta el extremo que se habla en clave metafórica de la novela como espejo de la sociedad. En estas corrientes la mujer queda reducida, según habitualmente se ha analizado, a dos patrones fijos e inamovibles: los de ángel del hogar por un lado, y mujer caída por otro. Toda aquella mujer que no se amolda a los dictámenes del primer patrón, se convierten casi de forma automática en mujer caída, con lo que las personajes que son presentadas en este tipo de obras son limitadas por una dicotomía extremadamente rígida.

Con las Guerras Carlistas como trasfondo histórico, en una España enfrentada en conservadores y liberales como polos opuestos, Leopoldo Alas “Clarín” asigna la crueldad y depravación moral en la obra, no a la protagonista Berta, a pesar de percibirse claramente dentro de la categoría de “mujer caída”, sino por el contrario, a los hermanos de ésta. Estos hermanos están ligados a la ideología y el discurso conservadores, y para seguir sus dictámenes

no dudan en, literalmente, robar a su sobrino y encerrar a su hermana. El autor del texto muestra, por tanto, una imagen positiva de esta mujer transgresora de los límites sociales impuestos a las mujeres, haciendo resaltar de esta forma una visión demasiado simplista y limitada de esta sociedad. Cuando Berta logra liberarse del yugo que le supone esta dicotomía del discurso conservador es cuando logra salir de su encierro y buscar a su hijo en el espacio público y urbano de Madrid. Esta ruptura la logrará únicamente cuando la ideología liberal moderna hace su incursión por el espacio privado de su casa.

Palabras clave: ángel del hogar, mujer caída, liberalismo, ideología.

Abstract: Literary Realism and Naturalism, developed in the nineteenth century, are two literary trends usually taken as an example of a faithful representation of reality, to the point that some critics use the metaphor of this literature as a mirror of its society. In this type of literature, women are reduced to two fixed models: angel in the house or fallen woman. Every woman who didn't follow the principles of the first one, are automatically represented as fallen women. In this way, female characters in are limited to an extremely rigid dichotomy.

In the context of the "Guerras Carlistas", in a Spain of deep confrontation between liberals and conservatives, Leopoldo Alas

“Clarín” assigns the cruelty and moral depravation in the text not to the protagonist Berta, even if she is clearly identified as a fallen woman, but to her brothers, who are ideologically linked to the conservative discourse. In order to follow the principles of that discourse they will kidnap their own nephew and lock up their sister. The writer, thus, shows a positive image of this transgressor woman who goes beyond the limits that the conservative ideology imposes upon women, highlighting thus a very limited and simplistic view of that society. It is when Berta gets rid of all those impositions of this conservative dichotomy when she manages to escape her confinement and decides to look for her son in the public and urban space of Madrid, and this breaking up with previous boundaries is achieved by the protagonist only after the liberal ideology has entered the private sphere of her house.

Key words: angel in the house, fallen woman, liberalism, ideology.

La literatura realista y naturalista del siglo decimonónico es tomada a menudo como paradigma de literatura que imita fielmente la realidad en la que es producida, al punto que llega a ofrecerse la metáfora de la novela como espejo de la realidad. Si tomamos esta idea como verdad, aunque es cierto que bien se puede refutar claramente, esta literatura se convierte en un documento de enorme valor histórico a través del cual se puede tener un

conocimiento bastante preciso de distintos aspectos de la realidad de la época. Uno de esos aspectos que resultan de especial interés es la situación de la mujer en el siglo XIX, como bien apunta Rocío Quispe-Agnoli:

Es evidente que la situación y opciones frente a las cuales se encuentra la mujer en la España decimonónica pueden ser observadas a través de la literatura que durante la misma época se produce, sea ésta folletinesca, periodística o estrictamente literaria (449).

Siguiendo lo que podemos observar en esta literatura, la mujer se encuadra en dos modelos cerrados: el primer modelo es el de la mujer como ángel del hogar; y el segundo el de la mujer caída. Todas las mujeres que no se ajustan a los patrones dictados por el primer modelo, pasan a considerarse mujeres caídas, de modo que la riqueza de los matices de todo ser humano, queda restringido para las mujeres en estos textos a esta dicotomía simplista en extremo de la mujer. Esta dicotomía es marcadamente clara en la Inglaterra victoriana, y así se ve en la narrativa inglesa de la época, pero la corriente literaria en la se encuadran estos textos surge como fruto de una realidad social que tiene lugar a nivel europeo (y no

solo europeo, pues también se puede observar en América) en el siglo XIX, de modo que mucho de lo que nos encontramos en la literatura específica de un país, se puede extrapolar con facilidad a la situación de otros países europeos, entre otras cosas esta división de los modelos de mujer. Sin embargo, algunos autores realistas o naturalistas, mostrarán la problemática de reducir a la mujer a una dicotomía tan simplista. Clarín, a finales de siglo, muestra y cuestiona con cierta ironía en "Doña Berta", aunque sin llegar a la sátira, esta limitación del modelo de someter a la mujer a la dicotomía de mujer caída o ángel del hogar que la sociedad de la época impone, dejando ver una postura ideológica liberal bastante definida. En este sentido, podemos leer su relato desde un punto de vista feminista en cierta forma, si bien es cierto, que no podemos hablar en este caso de un texto reformador ni revolucionario, sino más bien, de un texto que presenta el problema, esta limitación, pero no va más allá, no propone soluciones, no resulta, en otras palabras, incómodo para la clase media, que es la potencial receptora de la obra.

La primera pregunta que se podría hacer es: ¿por qué aparecen específicamente estos modelos femeninos? Podríamos remontarnos seguramente a modelos medievales o incluso anteriores, pero si nos concentramos en la situación en el siglo XIX, resultan esenciales los manuales de conducta para las mujeres como bien indica Carmen Servén:

En esta España de la Restauración, como en otros países europeos durante el proceso de emergencia de la burguesía, se difunden unos manuales de conducta que forman parte del proyecto educativo general y que tienen como misión contribuir a la feliz inserción de los individuos femeninos en las clases medias. Las funciones de esos manuales de conducta, dirigidos específicamente a las mujeres, han sido ya bien estudiadas en el mundo anglosajón, donde aparecen más tempranamente (www.cervantesvirtual.com).

En efecto, estos manuales pretenden educar a la mujer e insertarla en la sociedad dominante de la época, la clase media. Pero esta afirmación también se puede reformular diciendo que, en realidad, el efecto de estos manuales era el de adaptar a la mujer a la ideología dominante, que no solo es la de la clase media, sino que es la del hombre de la clase media, con el motivo de controlarla más fácilmente.

La mujer, para ser parte integrante de esa sociedad, debe ser sumisa y estar dedicada al hombre: “the woman can only justify her presence on earth by dedicating herself to others; through deliberate self-effacement, duty and sacrifice she will discover the identity and *raison d’être* of which, by herself, she is deprived”

(Basch 5). Otro elemento importante en la definición de la mujer era su restricción al ámbito doméstico de la casa, al espacio privado, dejando la esfera pública como dominio del hombre: “the home, a feminine attribute as it were, the ‘uttermost garment of her soul’, which surrounds the wife worthy of the name wherever she may be found [...]” (Basch 7). Por último, un rasgo de vital importancia era la asexualidad de la mujer. Es decir, la mujer no podía gozar del sexo:

En cuanto a su papel en la relación sexual, que se ve tan solo en su función reproductiva, está ‘casi limitado a sufrir la intromisión del órgano copulador masculino’. La visión deshumanizada del acto sexual, así como la noción de decoro, limita la activa participación femenina en la relación hombre-mujer. Ternura pero no pasión es lo que se espera de la esposa modesta y decente. La única pasión santificada y permitida a la mujer era el amor maternal. La asexualidad era característica primordial del así llamado ‘ángel del hogar’ en quien no era posible albergar este tipo de pasión. Justamente en este rasgo radicaba la analogía de la mujer y el ángel. [...]. La sexualidad femenina fue relegada a las mujeres de clases más bajas o, cuando se presentaba en la burguesía, era considerada como un caso patológico (Quispe-Agnoli 340).

Por definición, toda mujer que se entregaba a la pasión, que se salía del ámbito privado de la casa, o que no guardaba la promovida sumisión y dedicación al hombre, se apartaba, pues, del modelo de mujer ideal o ángel del hogar, y se convertía en mujer caída.

Como ya hemos comentado con anterioridad, esta categorización se antoja simplista en exceso, pero es la que promueven y reflejan manuales de conducta y novelas de la época. Sin embargo, esta dicotomía sigue estando vigente en la sociedad y en la literatura de la época. Y esto, como hemos dicho, tiene lugar a nivel europeo. Si observamos novelas como *Os Maias* (1888) en Portugal, *Middlemarch* (1871) en Inglaterra, *Anna Karénina* (1877) en Rusia, o *Madame Bovary* (1857) en Francia, por poner solo algunos de los ejemplos más representativos, vemos que, salvando algunas diferencias específicas de cada país y cada obra, todas se aproximan a los modelos femeninos de idéntica forma, es decir, reflejan una Europa en la que las mujeres, o estaban en casa, sometidas al marido, o se convertían en mujeres caídas. Por lo tanto, la literatura realista del siglo XIX, territorio casi exclusivo del hombre refleja la imagen de la mujer creada por éste, que atrapan a la mujer en unos modelos en los que gozan de escasas opciones, como apunta Quispe-Agnoli:

La literatura decimonónica nos sirve como fuente para descubrir las imágenes que los hombres, por lo general, han establecido a propósito de los roles de las mujeres y las posiciones que ocupan en el mundo. Una vez que se le consideraba adulta, casarse o no casarse era la disyuntiva social prácticamente esencial ante la cual se encontraba la mujer en el contexto que estudiamos. El matrimonio le aseguraba una posición estable y ‘decente’ en la sociedad. El no casarse, aparte de ser indicador de un fracaso social, abría a su vez otras posibilidades poco apetecibles: ir al convento o llevar una vida pública, de la calle, que condena moral y socialmente a la mujer (338).

Es decir, que este modelo, deja a la mujer casi exclusivamente con la opción del matrimonio y sometimiento al marido si quiere tener una posición estable, o si no tiene que estar aún más recluida en el convento, o como última opción, llevar un vida pública, condenable por toda la sociedad.

Sin embargo, dentro del propio movimiento realista podemos encontrar autores que empiezan a mostrar lo simplista y absurdo de ese modelo: “Novelists like Gaskell, Collins, Hardy and, to a lesser extent, Dickens, tried very hard to change this convention. Unfortunately many other novelists felt it their duty to uphold it in their fiction” (Watt 3). En este caso, Watt se centra en la literatura

inglesa, pero Quispe-Agnoli hace observar un comportamiento similar, de tratar de mostrar las deficiencias del modelo de mujer, en la obra de Galdós *Fortunata y Jacinta*. Y esto ocurre también precisamente en "Doña Berta". Clarín toma esa dicotomía y hace un estudio profundo de ella en el personaje de doña Berta, para demostrar cómo dicha dicotomía no encaja con la realidad. Dicho de otro modo, la literatura realista, cuyo objetivo principal es, por definición, reflejar la realidad tal cual es, queda limitada y no logra representar la realidad en toda su complejidad, sino que lo que representa es el discurso creado por los hombres, los roles que, según la ideología dominante masculina, deben desempeñar las mujeres. Clarín, entre otros autores, detecta el problema, aunque no llega a dar un paso más, no propone una solución, solo se limita a reflejar el problema, pero el texto sigue reflejando una sociedad donde el hombre domina todos los sectores, por lo que la lectura sigue encuadrada dentro de lo que las capas dominantes de la sociedad no verían como transgresor, o al menos no excesivamente transgresor.

En este sentido, podemos observar algunos aspectos de la obra que nos hacen ver cómo Clarín está realmente cuestionando este discurso dicotómico de la mujer. Por ejemplo, vemos como la protagonista está encerrada en una casa, a la que se da el nombre de "el palacio", apartada del resto de la sociedad, con el propósito de guardar la honra de su familia. Esta imagen de ella apartada en una

especie de palacio, una construcción que poco dista de la de un castillo, ya que se pone de manifiesto la separación y protección que ofrece a sus residentes respecto del mundo exterior, unida a la imagen de los capitanes (amante e hijo), que al fin y al cabo son soldados y representan una imagen mas moderna del caballero, nos ofrece un trasfondo medieval, mediante lo cual Clarín implícitamente está expresando la antigüedad de ese modelo femenino, que poco, por no decir nada, dista del concepto de mujer que se tenía en la Edad Media, a pesar de que hayan pasado varios siglos y la sociedad haya sufrido tantos cambios. Resulta interesante también ,en términos del espacio, la asociación de la casa con el ideal femenino en “Doña Berta”, donde esta idea se refleja, hasta límites humorísticos, llegando al punto de que la casa se asocia incluso con el cuerpo de la mujer:

“Ni los moros ni los romanos pisaron jamás la hierba del Aren”, dice ella un día y otro día a su fidelísima Sabelona (Isabel grande), criada de los Rondaliegos desde los diez años, y por la cual tampoco pasaron moros ni cristianos, pues aún es tan virgen como la parió su madre, y hace de esto setenta inviernos” (Clarín 723).

Este es uno de los aspectos en los que vemos que Clarín empieza a cuestionar, en este caso muy sutilmente, la mencionada dicotomía

en cuanto a la visión de la mujer. En este pasaje podemos apreciar la tremenda ironía que está presente en la obra. Clarín iguala el cuerpo de la mujer, en este caso Sabelona, con el de una fortificación de la edad antigua o medieval. El espacio de Susacasa es “puro” porque por ahí no han pasado moros ni romanos, porque no ha sido conquistado, y Sabelona, según los patrones sociales es también pura porque no ha sido “conquistada” por ningún hombre. Sin embargo, es curioso ver que la criada no se siente moralmente superior a doña Berta a pesar de ser “pura” y la otra no, de hecho el narrador afirma que “Si Sabel se hubiera visto en el caso de su ama, no estaría tan entera” (724), es decir, Sabelona no eligió ser tan “pura”, y de hecho, si hubiera tenido la opción no lo sería. El hecho de que veamos a una mujer como Sabelona, que en su edad anciana, según comenta el narrador, hubiera preferido no “estar tan entera” pone de relieve ese cuestionamiento del modelos dicotómico de la mujer que venimos hablando.

Doña Berta, al contrario que Sabelona, es una mujer caída a todos los efectos según los preceptos de la época. Su relación con el capitán sin estar casada la convierten automáticamente en eso. Por ello debe ser castigada conforme a lo que establecen las convenciones sociales, y por eso sus hermanos, para intentar salvar su propia honra, tratan de ocultar todas las evidencias posibles de la falta de su hermana encerrándola, quitándole a su hijo y alejando a este de forma que ella no pueda buscarlo. Sin embargo, si nos

atenemos a ciertos aspectos del texto como el enfoque del narrador o el propio tratamiento de los personajes, observamos que, realmente, la crueldad en la obra recae en los hermanos, que son quienes actúan sin escrúpulos para seguir los dictámenes de la sociedad aunque para ello tengan que, literalmente, robar a su sobrino y encerrar a su hermana: “Había sido una desgracia, y bien cara se había pagado” (Clarín 724). Este acto de crueldad de los hermanos tiene consecuencias psicológicas permanentes en ella, lo que observamos como lectores gracias al hecho de que Clarín nos muestra la historia desde un punto de vista que resulta distinto a otros escritos realistas de la época, ya que en este caso vemos a la protagonista en su edad anciana, lo que nos permite ver las consecuencias que en ella a causado la medida de su hermanos, basada en la preservación de su honra y en ocultar esa falta de su hermana, influenciados por lo que se establece socialmente como modelo femenino en la época.

De hecho observamos que el personaje de doña Berta es favorecido e incluso tratado con simpatía por el narrador. Por ejemplo, vemos como éste tiene en más alta estima a doña Berta porque ella tiene una ternura de la que los hermanos carecen: “Pero Berta, aunque de la misma apariencia que sus hermanos, blanca, dulce, reposada de gestos, voz y andares, tenía dentro ternuras que ellos no tenían” (Clarín 725). Esa naturaleza suya la hace, sin embargo “vulnerable” o más receptiva a los libros románticos y esto

se apunta como una de las causas de la “desgracia”, aunque sus hermanos, “jamás pudieron sospechar la hoguera de idealidad y puro sentimentalismo que tenían en Posadoiro” (Clarín 725), es decir, en Berta, ya que en ellos “no dejaban huellas” (Clarín 725). Es decir, ellos no comprenden la naturaleza y los sentimientos de su hermana, se empeñan en seguir el modelo establecido, lo que dicta la sociedad, y por eso no ven más allá, no comprenden a su hermana, lo que les lleva a ser causa de lo que se denomina como “desgracia” (palabra curiosamente siempre señalada en itálica en el texto), ya que son ellos los que traen los libros, y son ellos los que permiten más tarde que Berta y el capitán pasen tiempo juntos y a solas. Ese modelo establecido de las mujeres les hace no ver más allá y ser incapaces de comprender a su propia hermana, contribuyendo a la “desgracia”, lo que les llevará después a actuar cruelmente hacia ella, marcándola de forma traumática de por vida. Marylin Rugg también ofrece una visión en esta línea, comentando cómo el texto absuelve a doña Berta y culpabiliza a los hermanos:

The narrative takes great pains to absolve Berta of all guilt for her transgression, describing her as a lovely, guileless, young girl ignorant of the evil ways of the world, and even going so far as to lay much of the blame on her four brothers for not watching over her more carefully during the captain’s stay. The scene of her dishonor is compared to the ecstasy of a saint, Dulcelina, who commits

herself to God while sitting under a laurel tree listening to the nightingales, just as Berta, overcome by her beauty of the sunset and the song of a nightingale, gives herself to her lover. Her innocence is further underscored by the use of italics for such phrases as “la desgracia”, “perdió el honor”, “el teatro de su deshonra” and “la caída”, which would seem to indicate that the terms do not accurately reflect the nature of her situation. Emphasizing the purity of Berta’s emotion, the narrative rejects the view of her actions as immoral and tainting her for life –the opinion of her brothers-, and describes her love for the captain as the inevitable outcome of her ingenious, trusting nature (5).

Así, pues, Marylin Rugg nos ofrece una explicación al uso de la cursiva en la obra que enlaza con una interpretación más favorable de la obra hacia la protagonista, y además establece un paralelismo entre la escena en la que Berta comete su falta con la del éxtasis de una santa, remarcando la pureza de sus sentimientos. Este tratamiento positivo de la mujer, aun habiendo ésta caído en deshonra, está en la misma línea de otras obras de la época. George Watt comenta cómo dentro del mismo movimiento realista, en la novela inglesa ya se reflejan visiones positivas de estas mujeres, una visión que se inicia con el personaje de Nancy en *Oliver Twist*: “she is the first in a long line of sympathetic creations which clash with

many prevailing social attitudes, and specially with the supposedly accepted dichotomy of the “two women” (9). De esta forma, Clarín recoge el testigo de otros autores, algo anteriores como es el caso de Dickens, y ofrece una visión positiva de una mujer que ha transgredido las normas que la sociedad le impone a las mujeres, con el objetivo de poner de manifiesto la visión limitada de dicha sociedad.

Doña Berta es pues, en esencia, una mujer caída, siguiendo el modelo de la fallen woman victoriana. Sin embargo, hay cosas que no encajan. Hemos visto como la narración trata de exculparla, y le da un tratamiento más favorable que a sus hermanos, pero eso no es todo, ya que si observamos lo que argumenta Watt: “the figure studied is a young girl whose corruption is related to her feminine weakness, her poverty or her isolation. She is an outcast because of her sin” (9). Doña Berta cumple todos los puntos que expone Watt, pero, como hemos visto, hay una situación que está invertida, pues con la doña Berta con la que nos encontramos es una anciana, no una joven. Si bien es cierto que la Berta que comete la falta es la Berta joven, esa es solo la Berta de un flashback, no la Berta protagonista de la obra, no es todavía “Doña” Berta.

Sin embargo, si aun así nos concentramos en la Berta joven, vemos que, según los parámetros, su inocencia es preservada mediante el encierro. Y esta inocencia es un elemento importante. Según Sally Mitchell, la inocencia de la mujer era esencial para el

hombre, porque eso la hacía dependiente de él, mientras que una mujer que había experimentado los secretos de la sexualidad perdía su inocencia (170). No obstante, en el caso de doña Berta, vemos que incluso a su vejez y después de haber conocido dichos secretos de la sexualidad, sigue manteniendo un comportamiento inocente, como se ve en el hecho de que desconoce el funcionamiento de la sociedad: cree ciegamente en lo que le dice el pintor, se lanza a la aventura a Madrid con la esperanza de comprar un cuadro que es imposible que pueda pagar, embarga su casa... Esto se puede achacar a su encierro, derivado del castigo impuesto por sus hermanos. Por tanto, en su caso, en lugar de perder la inocencia al cometer su falta, lo que esto hace es que no pueda perder esta inocencia, por lo que tiene un efecto inverso al que se supone. Esta inocencia que doña Berta exhibe durante la obra está relacionada con la ignorancia. Doña Berta, como hemos mencionado, desconoce el funcionamiento de la sociedad urbana, lo que hace que se vea como un elemento extraño dentro de dicho ambiente en el tramo final de la obra, y esto, a su vez, está relacionado con la locura que se asocia al personaje, tema que discutiremos algo más adelante. Asimismo, esa ignorancia es también en la Berta joven ignorancia del amor y de los hombres, pues como se nos describe en el comienzo, nunca nadie pasa por la casa, con lo cual, los únicos hombres con los que tenía contacto eran sus hermanos. Esta ignorancia se ve turbada con la introducción por parte de sus

hermanos de las novelas de la época. Estas novelas, al igual que el capitán y el pintor, resultan intrusiones desde el exterior, y al igual que estos, ejercen influencia en los sentimientos de la protagonista, hacen que algo cambie en ella, y tienen por lo tanto su papel destacado como elemento motor de la trama. Mientras que a los hermanos estos libros no les dejan huella (lo que nos habla de la capacidad de estos para impermeabilizar su mente y su alma con respecto a estos escritos, diferenciando muy bien entre lo que es realidad y lo que es ficción), en doña Berta, estas obras se apuntan como la causa de la “desgracia”, pues doña Berta no es capaz de hacer esa separación racional que hacen sus hermanos. Al igual que Emma Bovary, doña Berta se cree estas novelas, y siente la necesidad de vivirlas: “Berta se dejó engañar con todas las veras de su alma” (Clarín 725). En su estado de inocente ignorancia, estos libros introducen en ella la semilla de querer conocer, de sentir eso mismo que describen sus libros y que llaman amor. Esto, se puede alegar, la convierte en una mala lectora, o ¿podríamos decir quizás que la convierten, por el contrario, en la mejor lectora posible de estas obras, la única capaz de emocionarse y sentir plenamente lo que estas obras pretenden expresar? ¿Es ella la mala lectora o son los hermanos los que, incapaces de tales sentimientos, fallan no solo a la hora de apreciar dichos textos, sino también a la hora de “leer” los sentimientos de su hermana? Brad Epps afirma al respecto:

The more correct or competent reading, the text indicates, is one which recognizes the impact of romanticism, specially in the form of Spanish translations of contemporary French novels. [...] In this, Berta is akin to such other notable women readers of her time as Ana Ozores and Emma Bovary; while her brothers, oblivious to the traces which reading seems to leave in so many male authored women, are, for that very reason, akin to an equally oblivious Charles Bovary” (71).

Epps defiende que, de hecho Berta es en realidad una lectora más competente que sus hermanos, y la iguala con las protagonistas de *La Regenta* o *Madame Bovary*. La diferencia con éstas, podríamos argumentar, radica en que, mientras en estas dos obras asistimos a finales de marcado carácter trágico de los que se culpabiliza en cierta medida a la acción de las protagonistas, en “Doña Berta”, el final, y no solo el final, sino todo el relato, dista mucho de ser claramente reprobatorio contra la protagonista.

Resulta de especial interés, por otro lado, en el análisis de la protagonista dentro de la dicotomía mujer caída/ ángel del hogar, el uso del espacio. Doña Berta se mueve siempre dentro de los límites establecidos para la mujer, es decir, dentro del espacio privado. En contadas ocasiones sale de este ámbito privado, siempre ante la figura impasible de la portilla de la quinta. Estas

contadas ocasiones suponen, curiosamente la entrada o la apertura de elementos que simbolizan una ideología moderna, en contra de lo estancado y fijo de las ideas establecidas en la casa, entre ellas la mencionada dicotomía del modelo de mujer. Las dos primeras salidas del ámbito privado de doña Berta resultan, curiosamente en dos incursiones en el espacio de su casa. En la primera de ellas nos encontramos con el capitán de los liberales, mientras que en la segunda es el pintor, también asociado con los liberales. Es a la tercera cuando realmente va la vencida y doña Berta sale verdaderamente de la esfera del hogar. Esta esfera del hogar le es impuesta, primero como prevención para que no “caiga en desgracia”, y luego, una vez que la “desgracia” ha tenido lugar, dicho espacio privado le vuelve a ser impuesto, esta vez como castigo y para ocultar a la luz pública la falta de la protagonista, que según los condicionamientos sociales se convierten en falta de toda la familia, como apunta Maryling Rugg:

When they discover that she is pregnant, her brothers sequester her in the house, out of the sight of any wayward travelers or curious neighbors. They act quickly to dispose of the bastard child immediately after his birth, giving him to some laborers along with a sum of money in exchange for the guarantee that he will be taken far away. The child, the only evidence of Berta's fall, is thus banished from

Susacasa. The brothers succeed in concealing the blemish on their name, and they carry the secret of the dishonor to their graves (453).

No es hasta que doña Berta logra deshacerse de sus condicionamientos impuestos por un discurso social masculino cuando logra dar el paso de salir en busca del retrato de su hijo a esa esfera pública y urbana de Madrid, que presenta un marcado contraste con el espacio de Susacasa. Si en un primer momento cuando llega el capitán, doña Berta se aparta de los dictámenes sociales cometiendo su falta con él, a raíz de la aparición del pintor Valencia, muchos años después, la protagonista se vuelve a apartar de dichos dictámenes, rompe con el espacio privado de la casa y se lanza al espacio público, a la urbanidad de Madrid, de la que tiene una profunda ignorancia por haber estado toda su vida bajo el peso de los postulados de la sociedad patriarcal. Por tanto, cada vez que la ideología liberal, moderna, contraria a la del antiguo régimen, se introduce por las paredes de Susacasa, bien sea en la figura del capitán, bien sea en la figura del pintor, la protagonista se aleja de las restricciones que le son impuestas por ser mujer en una sociedad dominada por hombres.

Respecto a esta decisión de abandonar la esfera privada de la casa, y respecto a la configuración de todo el personaje de doña Berta en sí, el aspecto de la maternidad, y la figura del hijo ausente

resulta crucial. En doña Berta tenemos una figura materna un tanto atípica. Su hijo no aparece en toda la obra, solamente aparece la idea del hijo, representado en el cuadro de Valencia. Este hijo es fruto de una relación que cae fuera de los límites matrimoniales, y por tanto fuera de la institución establecida por la sociedad para ello, por lo cual, la protagonista debe pagar por esto.

Loralee MacPike apunta en su artículo “The Fallen Woman’s Sexuality: Childbirth and Censure” la importancia de la novela *Charlotte Temple* para las novelas que tratan de estas mujeres caídas:

Charlotte Temple sets the tone of virtually all the subsequent novels dealing with falling women. The woman must be punished for her fall, even though it was engineered by others and despite her own deep repentance. [...] She (Rowson) saw ungoverned premarital sexuality as such a dangerous problem that she developed a fictional, realistic mode of presenting its punishment – the birth of child. Charlotte bears a child and dies from the effort. [...] Charlotte’s immorality becomes the vehicle, and the outcome of her childbearing the tenor, of a metaphor of childbirth that is to prevail throughout the century (59).

Según apunta MacPike, pues, se establece esta metáfora del parto en la literatura de la época para establecer una especie de “justicia poética” por la que se castiga a las mujeres “depravadas”

que ejercen su sexualidad fuera del sagrado sacramento del matrimonio. Hay que tener en mente que *Charlotte Temple* se escribe en 1791, un siglo antes que la obra de Clarín. Mientras MacPike afirma que esta metáfora prevalece a lo largo del siglo, también comenta cómo en obras posteriores se explota esta misma metáfora usándola no solo como condenatoria de la mujer caída, sino que se utiliza el amor maternal como redentor en este tipo de mujeres. Sin embargo, esta progresión de la metáfora del parto no es tan innovadora como parece, pues, como apunta MacPike, ese amor maternal como redentor se observa solo en determinados casos en los que las mujeres en cuestión son solteras, fueron víctimas de seducción, y están arrepentidas de su falta. Para MacPike: "Gaskell, Moore, and Opie were able to take the metaphor of childbirth one step further than more conventional novelists, but in the end they failed to move more than that single step toward expansion of the metaphor to encompass its full potential space dissociating female sexuality from its biological consequences" (67). Si aplicamos estas ideas a la obra de Clarín, vemos que la mencionada metáfora del parto está puesta en cuestión. Doña Berta no muere en el parto, por lo cual esta supuesta justicia poética por la que la "depravada" mujer debe morir en el parto se disuelve. Pero, ¿se redime por su amor de madre? No parece el caso. Clarín va todavía otro paso más allá de lo que MacPike atribuye a Gaskell, Moore y Opie, aunque si bien también se queda en ese otro paso más, sin llegar a explorar ese

potencial total del que nos habla MacPike. Doña Berta no muere en el parto, y su hijo, como sabemos le es arrebatado nada más nacer. Más que redimir a la protagonista, el nacimiento del niño para lo que sirve es para culpabilizar aún más a los hermanos por su crueldad: “Aquellos hombres buenos, bondadosos, dulces, suaves, caballeros sin tacha, fueron cuatro Herodes contra una sola criatura, que a ellos se les antojó baldón de su linaje” (Clarín 728).

Por tanto, este uso del nacimiento del hijo como metáfora puede ser visto como una forma de crear en el lector un determinado clima emocional, como una metáfora de los valores sociales, y en este sentido se produce una distinción entre los hijos que son fruto de una relación legal y los que son fruto de una relación ilegal. De forma subyacente, según apunta MacPike existe un motivo económico en el intento de controlar la sexualidad de la mujer, algo para lo que dicha metáfora del parto resulta una herramienta poderosa: “Because sexuality determined inheritance and thus governed such a great portion of the economic life of nations just becoming conscious of the economic base of nationhood, both its exercise and its control became quasi-public matters” (56). Siguiendo este razonamiento, el uso de la mencionada metáfora del parto es utilizado para promover una ideología conservadora, en la que la sexualidad de la mujer tiene que ser controlada, según los intereses masculinos. En este tipo de obras, como afirma MacPike, las mujeres buenas tienen hijos varones, que contribuyen a

continuar el nombre de la familia, mientras que las mujeres “malas” tienen hijas, que no pueden continuar esa línea familiar. Las mujeres buenas, asimismo, tienen partos fáciles, y guardan una especial conexión con sus hijos. Estos tres elementos se combinan con el propósito de ejercer dicho control (57). Sin embargo, en la obra de Clarín encontramos estos elementos mezclados. Berta tiene un hijo varón, y casualmente es el único de toda la familia de los Rondaliego que puede continuar la línea familiar. Nada se menciona en el texto de la facilidad o dificultad del parto en sí, pero la conexión entre la madre y el hijo le es cortada a Berta por obra de sus hermanos, y de hecho vemos cómo ella quiere recobrar esa conexión a toda costa, incluso después de que sabe que su hijo ha muerto y lo único que queda de él es un cuadro, del que, por cierto, ni siquiera tiene total certeza que refleje a su hijo realmente.

La maternidad de doña Berta es frustrada, forzada por sus hermanos, que simbolizan una ideología conservadora, según hablaremos seguidamente, creando una sumisión en ella. Por el contrario, la sociedad moderna, símbolo de una ideología liberal, crea para ella una maternidad activa, por la que ella se lanza a la acción y decide buscar a su hijo. Esto supone una transgresión por parte de la protagonista, una transgresión en contra de esa ideología costumbrista y conservadora que le viene de familia y que la relega a un rol de sumisión y pasividad. Esta transgresión hace que se le vea como loca, por estar fuera de su rol tradicional. Respecto a este

tema de la locura en la mujer, y siguiendo lo que expone Phyllis Chesler en su obra *Women and Madness*: “It is clear that for a woman to be healthy she must ‘adjust’ to and accept the behavioral norms for her sex even though these kinds of behavior are generally regarded as less socially desirable ... The ethic of mental health is masculine in our culture” (68-69). Esta cita la recoge también Shoshana Felman en su artículo “Women and Madness: The Critical Phallacy”, y según ella:

Madness is the impasse confronting those whom cultural conditioning has deprived of the very means of protest or self-affirmation. [...] “Mental illness” is a *request for help*, a manifestation both of cultural impotence and of political castration. This socially defined help-needing and help-seeking behavior is itself part of female conditioning, ideologically inherent in the behavioral pattern and in the dependent and helpless role assigned to the woman as such (8).

El discurso de la locura asociada a la mujer es un discurso establecido por la ideología dominante, patriarcal por supuesto. Esta sociedad patriarcal, argumenta Felman, crea una serie de dicotomías de las que hay que salirse, entre ellas las de masculinidad/ femineidad; razón/ locura o voz/ silencio. En el

relato de Clarín vemos cómo el autor pone de manifiesto la problemática de esa dicotomía entre razón y locura, así como de otras dicotomías socialmente establecidas (por ejemplo, la ya comentada de mujer caída/ ángel del hogar). En efecto, la protagonista, al transgredir las convenciones sociales y pasar a ser activa se ve asociada a la locura, pero su locura es comprensible por parte del lector, para el que es posible empatizar con ella gracias al trato que le da el narrador a la protagonista. El narrador la desarrolla de forma que se crea una empatía con el personaje.

La sociedad moderna, especialmente encarnada en la figura del pintor, crea en ella, como hemos indicado, un sentido de maternidad activa, y esa acción la lleva a que se le vea como loca, y finalmente la destruye, pero en esa locura tiene también momentos de lucidez y de anagnórisis. Noël Valis argumenta al respecto que el arte resulta un ingrediente salvador en esta obra, un elemento que une historia e intrahistoria, dos conceptos en tensión a lo largo de este relato. De hecho describe al pintor como un príncipe que “se abre paso por fuerza en el bosque encantado para librar a la princesa encarcelada e inasequible” (68). Es el pintor, y especialmente su cuadro, el que saca a doña Berta de su encierro, aunque al sacarla de dicho encierro provoca de forma indirecta el final de la protagonista:

El cuadro de Valencia, como se sabe, va a impeler a

doña Berta dentro del torbellino desastroso de la vida urbana madrileña. Aquellas manchas simbólica y literalmente van a arrastrar a nuestra heroína a su propia muerte, a ser aplastada por las ruedas del tranvía, imagen concreta de la creciente modernización de la capital y del progreso histórico y material contra los cuáles una frágil e ingenua provinciana, inmersa en la vida tranquila de Susacasa, parece indefensa” (Valis 71).

En efecto, el arte hace a Berta interpretar la realidad de un modo distinto al que lo había hecho hasta entonces, y al hacerlo se libra de sus ataduras y emprende la acción de recuperar a su hijo, de sacrificarse. Esto provoca que se le vea como loca, siguiendo las ideas de Felman, dentro de la sociedad patriarcal en la que vive, lo que se une también al hecho de que, como provinciana, se encuentra desubicada en la capital, no comprende el funcionamiento de ésta y de hecho en este escenario ella se convierte en “el otro” (en este caso “la otra”), esa categoría que ella tanto había rechazado, quizás por simple miedo, al principio del relato, en relación al mundo exterior de Susacasa. Muy en relación con todo esto resulta el elemento de su sordera, que en ocasiones resulta incluso selectiva, y que influye en la visión que el resto tiene de Berta como loca. Su sordera, comenta Valis “puede interpretarse no sólo como un rechazo del mundo externo, de todo lo de fuera –

lo moderno, lo plebeyo, lo histórico en una palabra – sino también como un símbolo de esa vida casi vegetal, silenciosa de los llamados seres inferiores, humildes de la tierra” (74). La sordera, pues, se puede asociar con su rechazo de lo exterior, y con el propio estado de su vida, pero resulta esencial en la ciudad, donde le impide escuchar el tranvía que en última instancia causará su final. Estos factores provocan la muerte de Berta, que en su salida no solo fracasa en su propósito, sino que también encuentra su final. No obstante, el propio Valis afirma que esa salida de la protagonista, esa agencia que adquiere, despertada de su letargo por el pintor Valencia y por el arte, resulta una búsqueda que a pesar de fracasar, “la ha ennoblecido” (72). Por lo tanto, esa “locura”, despertada por el arte, resulta, contrariamente a lo que cabría esperar, ennoblecedora para la heroína del relato, y esto, como apuntábamos anteriormente, es lo que hace que veamos la obra de Clarín como desafiante de esas dicotomías (principalmente la dicotomía razón-locura) que, según Felman, crea una sociedad dominada por hombres como los hermanos de la propia Berta, que no obstante, como se aprecia en el texto, es una sociedad que está dando paso a otra sociedad más moderna, que a su vez resulta también abrumadora, y donde, siguiendo las palabras de Valis, la intrahistoria se disuelve en la historia, es decir, se pierde en cierta forma la individualidad.

Sin embargo, sigue habiendo algo que crea desconcierto en el lector y que hace que ese mensaje que pretende dar Clarín no quede completamente claro, y es precisamente ese final del relato. Respecto a éste, Luis Fernández Cifuentes argumenta en su artículo “Doña Berta: poética y política de la política de la terminación” que cerrar un relato implica un elección entre diversas opciones, y esa elección por parte del autor se debe a cuestiones formales, pero también ideológicas. En efecto, como comenta el autor, tradicionalmente asignamos ciertos finales a ciertos géneros: “termina bien la comedia, termina mal la tragedia” (177). Siguiendo esta distinción, un tanto simplista, ¿deberíamos considerar el relato de “Doña Berta” como trágico? Parecería a simple vista que sí. Es más, con la muerte de doña Berta al final de la obra, parecería que Clarín está condenando a la protagonista por su condición de mujer caída. Sin embargo, si tenemos en mente el tono general de la obra, y cómo trata el narrador a lo largo de ésta a la protagonista, sobre todo en comparación con sus hermanos, esta afirmación sería problemática, pues vemos como durante el relato se exculpa a doña Berta: “El lector habrá supuesto que doña Berta era viuda, o que su virtud se callaba por elipsis. Virtuosa era...; pero virgen no; soltera sí” (Clarín 724); mientras que son los hermanos los personajes en los que recae la reprobación del narrador, como vemos con el castigo que le imponen a Berta y cómo le separan de su hijo. Además en la comparación entre ella y sus hermanos, ella sale sin duda mejor

parada: “Berta, aunque de la misma apariencia que sus hermanos, blanca, gruesa, dulce, reposada de gestos, voz y andares, tenía dentro ternuras que ellos no tenían” (Clarín 725). Sin embargo, a pesar de que el final parece contradecir el mensaje del resto del relato, Fernández Cifuentes insiste:

“Instaurar como final de un relato la felicidad o la muerte o alguna forma de complicidad con ellas, no parece una operación inocente, ideológicamente inocente: resulta, más bien, un ejercicio de poder o un ejercicio de sumisión a los poderes establecidos, a las figuras oficiales (literarias, políticas...) de la dominación” (178).

El problema estaría, pues, en tratar de solventar este aparente conflicto entre lo que nos dice el narrador durante todo el relato, y lo que nos dice el final. En realidad, podemos decir que la obra no tiene un único final. Para Sabelona, por ejemplo, el final de doña Berta es su partida, y ésta es un ejercicio de poder, pues supone un desafío al poder patriarcal. Asimismo, la propia muerte de la protagonista se enmarca dentro de ese ejercicio de poder y desafío, no supone una sumisión, pues se produce después de haberse desatado de sus ataduras y después de haber salido del lugar destinado a ella como mujer, el ámbito doméstico.

Sin embargo, Fernández Cifuentes afirma que un rasgo de la modernidad literaria, que surge según él a partir de mediados del siglo XIX, es la exploración de un final donde no solo se termine el relato, sino donde también se termine con “las expectativas de una conclusión absoluta” (179). En ese marco encuadra el final de “Doña Berta” como un final inconcluso, que produce desconcierto en el lector por las expectativas y la intensidad generadas en los últimos capítulos, y que quedan en el aire con el atropello de la protagonista. Efectivamente, la muerte de doña Berta no es una muerte que de un carácter conclusivo a la obra, sino que nos deja con la expectación de qué hubiera ocurrido con el cuadro, si la protagonista hubiera conseguido conmover al americano millonario para que se lo vendiera, si hubiera disipado sus dudas sobre si el cuadro realmente portaba la imagen de su hijo, y, sobre todo, si la protagonista finalmente hubiera tenido un final de vida feliz tras “reunirse” con su hijo, a pesar de abandonar su casa y arruinarse en el proceso. Todo esto es cortado de raíz justo cuando parece a punto de solucionarse, lo que le da a ese final un “carácter accidental, no conclusivo, que interrumpe la historia sin rematarla” (Fernández Cifuentes 180).

La problemática reside, pues, en que si pretendemos centrarnos en el final del relato como el motivo dominante de la obra, hay muchos cabos sin atar. Efectivamente, la muerte de la protagonista, como

hemos mencionado, implicaría una condena hacia ésta, condena que dista mucho de ser clara a lo largo del relato. Fernández Cifuentes propone, sin embargo, otro tipo de lectura del texto, mediante el que lo que precisamente hace progresar al relato es la resistencia a los finales conclusivos. Esta discrepancia encierra, según el autor del artículo, determinadas propuestas ideológicas o políticas, donde el poder absoluto, derivado del antiguo régimen, se relaciona con ese carácter cerrado que se refleja no en una visión conclusiva y cerrada; mientras que por el otro lado vemos un poder democrático, ligado con la modernidad, y que refleja la visión contraria. La primera postura se asocia con los hermanos Rondaliego, quienes siempre buscan una conclusión en la visita del capitán liberal, en el romance de doña Berta, y en definitiva, en cualquier historia que pueda surgir, mientras que el narrador, según Fernández Cifuentes, refleja lo relativo de la modernidad, “desde la que escribe y juzga esos poderes absolutos” (183). Esto resulta de especial interés dentro del contexto de las guerras carlistas, donde se enmarca el relato, pues dicha guerra ofrece el trasfondo apropiado para ese enfrentamiento de ideologías entre liberales y conservadores que refleja el texto. Es curioso que lo que mueve la trama es precisamente la irrupción de figuras que se asocian con la ideología liberal, con la modernidad, primero el capitán, y después el pintor, quienes se presentan como generadores en el relato. Cuando parece que nada puede pasar en Susacasa, pues por allí no ha pasado

nunca nadie, ni moros ni cristianos, llega el capitán y regenera la historia, crea una historia. Lo mismo ocurre con el pintor: cuando parece que los días de doña Berta acabarán en su encierro en Susacasa al lado solamente de Sabelona, castigada por la falta que cometió, siendo el capitán un indeseable que se aprovechó de ella y no cumplió con su palabra de volver a casarse y estando el hijo muerto, llega el pintor y regenera de nuevo la historia. El capitán no había sido un indeseable, sino un héroe; su hijo no había muerto prematuramente, sino que se había convertido también en capitán y también héroe, pero sobre todo, doña Berta abandona su pasado, su castigo, su historia con final cerrado, y se lanza hacia la ciudad, hacia la modernidad, sale a buscar a su hijo, aunque sea en una pintura.

Sin embargo, esta resolución de la protagonista no resulta tampoco absoluta, ella tiene dudas en todo momento sobre si realmente su hijo está en el cuadro de Valencia y si, por lo tanto, está haciendo lo correcto. Fernández Cifuentes comenta que “el liberalismo decimonónico no supone allí exactamente el final absoluto del antiguo régimen” (186), y esto es lo que encarna la protagonista. Aunque deja atrás su pasado, su falta, su deshonor y sigue escribiendo su historia, su determinación no es absoluta. Esto se puede deber al peso de la tradición, que resulta como una losa que no consigue sacarse de encima del todo y que impide a la protagonista abandonar definitivamente esa ideología que la

restringe como personaje, que la enmarca como mujer caída, y que amenaza permanentemente con poner un final a su historia. Aunque ella quiere librarse de ese peso de la tradición del que hablamos, salirse de esa dicotomía de ángel del hogar o mujer caída, una dicotomía heredada de épocas muy anteriores y fomentada por una ideología absolutista, conservadora, y sobre todo, masculina, la tradición sigue siendo poderosa, y le impide romper totalmente con ella sin tener numerosas dudas. Además, también es cierto por otro lado que esas dudas suponen muestras de su cordura, y asimismo tienen que ver con la incertidumbre del paradero del hijo.

En vista de estas observaciones, pues, comenta Fernández Cifuentes, que la duda es, precisamente, una forma de seguir el relato, y también una forma de acabar, no ya tanto con el relato, sino con el concepto de final absoluto, y eso es lo que se ve dentro de la historia, donde nosotros como lectores nos quedamos con la duda de qué ocurriría en ese último encuentro en el que Berta iba a encontrarse con el millonario americano, pero también es el efecto que tiene la obra en sí. No queda claro de forma absoluta cuál es el mensaje que el texto pretende ofrecer. Clarín siempre nos deja esa duda. En lugar de favorecer ese reconocimiento revelador que permite dar una conclusión definitiva al relato, el arte, afirma Fernández Cifuentes, “suscita sobre toda una serie de repeticiones, marcas de su insuficiencia, retornos en busca de un final que el arte desplaza cada vez más lejos, enemigo de la fijación definitiva” (192).

La muerte de Berta nos deja con esa misma duda que ella tiene, es la culminación de toda una serie de dudas que va abriendo la obra a partir de un comienzo que parece bastante cerrado en una mansión perdida en la que no pasa nada y a la que no llega nadie, y donde incluso el lenguaje empleado sirve, como apunta Noël Valis, para acentuar esa sensación de finalizado y cerrado: “Estilísticamente, todo el primer párrafo, construido de una sola oración y elaborado con una serie estrechamente encadenada de cláusulas dependientes y de adjetivación en forma enumerativa, nos ‘empaqueta’ a nosotros los lectores en un cerrado espacio verbal” (68).

Esa misma duda con la que nos deja la obra al final nos traería problemas, asimismo, a la hora de entender el mensaje final que se hace de “Doña Berta”. Retomando nuestra pregunta y nuestras consideraciones anteriores: ¿resulta el relato trágico? ¿está condenando el autor a su protagonista? Efectivamente el relato resulta trágico porque acaba con la muerte de la protagonista, pero hay que considerar que esa muerte se produce después de haber salido de su encierro, de dejar atrás su castigo, y de romper con ese pasado y esa tradición que la enmarca como una mujer caída. Hubiera sido condenatorio, sin lugar a dudas, si la muerte se hubiera producido todavía bajo las cadenas de su castigo y del peso de esa ideología absoluta, pero no es así. Por eso resulta difícil también establecer la postura del autor con respecto a su personaje, pero si, como vemos, ese final no es tan trágico como parece a

simple vista, si no es tan fácil de encuadrar, si nos sigue dejando esa duda que venimos asignando a una ideología moderna, probablemente el autor lo que está promoviendo es esa visión moderna, donde dicha dicotomía de los modelos de mujer deja de ser un discurso absoluto con un final cerrado, y en lugar de eso, se convierte en algo abierto, algo que siempre va a dejar dudas, siempre en desarrollo.

En este sentido, podríamos afirmar que, en cierta forma, la muerte de doña Berta es heroica, en cuanto a que se produce después de haber logrado salir de su encierro y de liberarse de la opresión de la ideología que la enmarca como mujer caída. Esta muerte contrasta con la del gato, que sufre una muerte casi claustrofóbica, encerrado, siendo lo último que queda de los Rondaliego.

Aunque la muerte de doña Berta es una muerte anónima, fruto de una modernidad avasalladora, y en ese aspecto se aprecia una actitud un tanto crítica con esta modernidad, esto no implica que haya una nostalgia hacia el pasado. De hecho, como hemos visto, el texto muestra una visión a favor de una sociedad más liberal, criticando la sociedad tradicional. En este aspecto, y si añadimos la empatía del narrador con la protagonista, podríamos interpretar el texto como una crítica social desde un punto de vista feminista. Quispe-Agnoli, con respecto a la obra de Galdós *Fortunata y Jacinta*, comenta:

La oposición convencional de mujer caída/ mujer pura se desbarata, ya que doña Guillermina se revela como angelical sólo en la superficie. Ella es en realidad imperiosa, autoritaria y no cumple labores domésticas. A esto cabe agregar las características positivas que se atribuyen a Mauricia como el de su sinceridad y su falta de hipocresía (345).

Esta observación de la obra de Galdós, tan solo unos años anterior, la observamos de modo similar en “Doña Berta” de Clarín, donde el autor también, como hemos comentado, desbarata dicha oposición convencional en el personaje principal del relato, utilizando una postura liberal que abre posibilidades en contra de una sociedad premoderna que representa lo cerrado y lo acabado. Clarín retoma el mito del “monstruo” o la mujer loca y muestra lo problemático de dichas categorizaciones, nos hace entender la locura de la anciana, y nos hace empatizar como lectores con esa mujer-monstruo que ha transgredido los establecimientos sociales teniendo un hijo fuera del matrimonio y lanzándose a la ciudad al final de su vida. Lo que hace es en cierta forma lo que promueve Hélène Cixous en su artículo *The Laugh of the Medusa*. Cixous usa el mito de Medusa, como la mujer que paraliza al hombre, y le da la vuelta. Medusa es en realidad hermosa y sonrío: “You only have to

look at the Medusa straight on to see her. And she's not deadly, she's beautiful and she's laughing" (355). Cixous coge el mito de la mujer monstruo y lo invierte, humaniza al monstruo, y esto es precisamente lo que hace también Clarín, quien humaniza a doña Berta de forma que el lector no se siente amenazado ni siente amenazada la sociedad por una figura como ella, sino que, por el contrario, es capaz de comprenderla y de ver que es en realidad una víctima de la sociedad patriarcal y premoderna en la que vive.

Como hemos mencionado, estos elementos nos llevan a poder pensar en este relato desde un punto de vista feminista, y en ese sentido va un paso más allá con respecto a otras obras dentro de la tradición de la época, si bien es cierto, que Clarín tampoco está siendo un revolucionario en este texto, sino que se limita a presentar problemas a visiones establecidas por una sociedad patriarcal dominante basada en ideas del antiguo régimen, en contra de una sociedad liberal moderna. Sally Mitchell, en el marco de la literatura de la Inglaterra victoriana, comenta:

The novels we have looked at exhibit a changing self-concept for women within a moral system that may be questioned but is never seriously denied. Not until the nineties were books written in which women sought to realize their desires for affection and maternity without subjecting themselves to the legal and social restrictions of

marriage; not until very recently has fiction allowed them to do so without paying extreme consequences (175).

La obra de Clarín responde perfectamente a este comentario de Mitchell, pues aunque como hemos visto se ve un diferente enfoque en torno a la mujer, la protagonista de Clarín sigue estando sometida a la restricción legal y social del matrimonio, pues a pesar de cometer su falta, se queda esperando a que el capitán aparezca para casarse. Además, como afirma Brad Epps:

Be it her Brothers or Valencia, don Casto or the “americano,” men do in effect control circulation in *Doña Berta*. They control honor, images, and money, bodies, land, and art; they control, symbolically as well as materially. Berta, on the other hand, finds herself hard pressed to control anything (73).

Por tanto, como comenta Epps, tenemos una sociedad en la que siguen dominando los hombres. Solo al final, en su progresión como personaje, consigue Berta liberarse de las restricciones que la oprimen. Clarín, desde su postura liberal hace ver lo artificial y atrasado del modelo que encierra a las mujeres en una dicotomía cerrada, y en cierta forma nos brinda un relato que podemos entender desde un punto de vista feminista, pero aún así, sigue

estando en cierta forma ligado a la tradición, no supone una revolución total, como comprobamos en el hecho de que también es crítico en cierta forma con la modernidad.

Referencias:

Basch, Françoise. *Relative Creatures: Victorian Women in Society and the Novel, 1837-67*. London: Allen Lane, 1974. Print.

Chesler, Phyllis. *Women and Madness*. New York: Avon, 1973. Print.

Cixous, Hélène. "The Laugh of the Medusa." *Feminisms: an Anthology of Literary Theory and Criticism*. Ed. Robyn R. Warhol and Herndl Diane. Price. New Brunswick (N.J.): Rutgers UP, 1997. 347-62. Print.

Clarín, Leopoldo Alas. "Doña Berta." *Obras Selectas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1947. 721-55. Print.

Epps, Brad. "Traces of the Flesh, Land, Body, Body and Art in Clarín's *Doña Berta*." *Revista Hispánica Moderna* 48 (1995): 69-91. Print.

Felman, Shoshana. "Women and Madness: The Critical Phallacy." *Feminisms: an Anthology of Literary Theory and Criticism*. Ed. Robyn R. Warhol and Herndl Diane. Price. New Brunswick (N.J.): Rutgers UP, 1997. 7-20. Print.

Fernández Cifuentes, Luis. "Doña Berta: Poética y política de la terminación." *Ideas En Sus Paisajes; Homenaje Al Profesor Russell P.*

Sebold (1999): 177-94. Print.

Loralee MacPike. "The Fallen Woman's Sexuality: Childbirth and Censure." *Sexuality and Victorian Literature*. Ed. Don Richard Cox. Knoxville: University of Tennessee, 1984. 54-71. Print.

Mitchell, Sally. *The Fallen Angel: Chastity, Class, and Women's Reading, 1835-1880*. Bowling Green, Ohio: Bowling Green University Popular, 1981. Print.

Quispe-Agnoli, Rocío. "De la mujer caída al ángel subvertido en *Fortunata y Jacinta*: Las funciones ambivalentes de Mauricia la dura." *Bulletin of Spanish Studies* 75.3: 337-54. Print.

Rugg, Marilyn D. "Doña Berta: Clarín's Allegory of Signification." *MLN Hispanic Issue* 103.2 (1988): 449-56. *Jstor*. Web. 17 Apr. 2010. <<http://www.jstor.org/stable/2905352>>.

Servén, Carmen. "Fortunata y su época : sobre los modelos de mujer en la España de la Restauración." *Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes* -. Web. 22 May 2010. <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/23584063213481630776891/p0000001.htm>>.

Valis, Noël. "La función del arte y la historia en *Doña Berta*, De Clarín." *Bulletin of Spanish Studies* 63.1 (1986): 67-78. Print.

Watt, George. *The Fallen Woman in the Nineteenth Century English Novel*. London: Croom Helm, 1984. Print.

LAS MUJERES Y LA ENFERMEDAD MENTAL. UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO A TRAVÉS DE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA.

Cristina Ortega Ruiz*

Psicóloga. Excma. Diputación Provincial de Almería

Resumen: La enfermedad mental ha sufrido los cambios de nuestra historia, desde sus primeras concepciones hasta el concepto que tenemos en nuestra sociedad. En este trabajo se expondrán como se ha ido desarrollando y evolucionando no sólo desde el plano de las disciplinas como la psiquiatría y la psicología sino también, analizándolo desde una perspectiva de género. Las mujeres han sido históricamente calificadas de “inferiores mentales”, “locas” o “enajenadas mentales”, como consecuencia de un patriarcado existente en la medicina y ciencias afines más que de un saber científico. Es interesante ahondar en este tema y exponer como en la edad contemporánea se ha tratado esta problemática en las mujeres y como se encuentra la perspectiva actual a nivel general y, en particular, en las mujeres españolas.

Palabras clave: mujeres, enfermedad mental, psiquiatría, género.

* cortegar@dipalme.org

Abstract: Mental disease has undergone changes in our history, from its first conceptions to the concept we have in our society. This work will be exposed as it has developed and evolved not only from the level of disciplines such as psychiatry and psychology but also analyzing it from a gender perspective. Women have historically been classified as "mentally lower", "crazy " or "mentally ill "as a result of a patriarchy that exists in medicine and related sciences rather than of scientific knowledge. It is interesting to delve into this subject and explains how in the contemporary age has addressed this problem in women as is the current perspective on the general and, in particular, in Spanish women.

Key words: women, mental disease, psychiatry, gender.

1. Breve marco histórico de la mujer en la edad contemporánea

La literatura recoge que la lucha por la igualdad entre mujeres y hombres comienza como idea en los filósofos ilustrados del siglo XVIII, ya que fueron ellos lo que comenzaron a cuestionarse el papel de la mujer en su sociedad¹. En concreto, Valcárcel² menciona que el feminismo comienza cuando, dentro del escenario de ideas

¹ Sin embargo, antes del nacimiento del feminismo las mujeres ya habían denunciado la situación en la que vivían por ser mujeres y las carencias que tenían que soportar, quejas y denuncias que no se consideraban feministas puesto que no cuestionaban el origen de esa subordinación femenina. Véase en VALERA, N: *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Editorial B, 2005, pp. 24.

² VALCÁRCCEL, A: *Feminismo en el mundo global*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2008.

del racionalismo, es capaz de articular su discurso. Como contrapartida surgen las primeras voces femeninas y también masculinas en contra de esas ideas misoginias para impulsar la posición de la mujer en dicha sociedad que en ocasiones provenientes desde los ambientes clandestinos y perseguidos. Es a partir de la revolución francesa (1789) cuando se planteó la consecución de la igualdad jurídica y las libertades pero estas reivindicaciones no contemplaban a las mujeres, a pesar de ser muchas veces la que encabezaban revueltas por las mismas. Es a partir de mitad del siglo XIX (1848) cuando se produce el movimiento feminista a través de movilización de grupos mediante asambleas y reuniones. Comienza el feminismo como grupo social y movimiento social, dejando a un lado la ilustración en el cual era más filosófico. Además, ocupará un lugar importante en el seno de los otros grandes movimientos sociales, como los diferentes socialismos y el anarquismo. La revolución industrial supuso el desarrollo y consolidación del movimiento feminista, ya que aún manteniendo las mismas reivindicaciones del pasado se le unieron las situaciones generadas por la propia revolución industrial. Algunas como la obra de mano barata y sumisa de las mujeres en el trabajo industrial y por otro lado, las mujeres burguesas indignadas con las propiedades legales de sus maridos a las cuales ellas no tenían derecho, fueron el cultivo perfecto para organizarse y pedir

el derecho al sufragio femenino. Ana de Miguel³ puntualiza que las sufragistas luchaban por la igualdad en todos los terrenos apelando a la auténtica universalización de los valores democráticos y liberales. Sin embargo, y desde un punto de vista estratégico, consideraban que, una vez conseguido el voto y el acceso al parlamento, podrían comenzar a cambiar el resto de las leyes e instituciones. De manera resumida, los acontecimientos que influyeron en la historia de las mujeres fueron: la aparición del Código Napoleónico⁴, el desarrollo de la ciencia médica, la incorporación de la mujer al trabajo asalariado y la aparición del movimiento feminista. En el caso de España del siglo XIX, como recoge Nash⁵ la construcción sociocultural de género demarcó el ámbito de actuación y la función social de la mujer, era patente la actitud represiva que delimitaba a la mujer y la hacía subordinada para mantener el prototipo de “ama de casa” y “madre”. Así el papel de la mujer estaba ligado al espacio doméstico, al hogar y a la familia, con las consiguientes consecuencias negativas para ella si transgredía ese modelo conductual socialmente aceptado. Entre ellas el propio acceso a la cultura de aquellas mujeres con

³DE MIGUEL, A: “Feminismo moderno”. 18 nov. 2010. <http://www.nodo50.org/mujeresred/historia-feminismo.html>

⁴ El código napoleónico aparece en 1805, fue adoptado por varios países en las que las mujeres pasaban a ser consideradas propiedad privada del marido, determinándose taxativamente su inferioridad desde el punto de vista político, económico y social. Sáez, C: “Mujer, locura y feminismo”. En Tudor, J., Cherler, P., Hare-Mustin, R., Moutton, Barrett, J. *Mujer, locura y feminismo*. Madrid: Dédalo Ediciones, 1979, pp 27.

⁵ NASH, M: “Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX”. En DUBY, G., PERROT, M.: *Historia de mujeres, tomo El siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 612-623.

capacidades, a las que constantemente se les ponía en duda por parte de los “pensadores masculinos”⁶. A finales del siglo XIX las mujeres obreras comienzan a cuestionarse este modelo y comienza a formularse el nuevo modelo de “mujer moderna” en función del trabajo y los cambios estructurales que se estaban produciendo en una España en plena modernización. Aun así, todavía la subordinación de la mujer era justificada basándose en una supuesta inferioridad genética y la existencia de la legislación basada en la discriminación de la mujer (por ejemplo en el Código Civil de 1889). Las luchas de las mujeres tenían como objetivo los derechos políticos y sociales y se centraron en las necesidades de las mujeres, incluso de aquellas de clase baja y pobres. La mentalidad vigente en torno a la maternidad aparece como elemento explicativo clave en la definición de los roles de género y las expectativas femeninas y representa uno de los elementos decisivos en el mantenimiento de las pautas de continuidad en la situación de la mujer en la España contemporánea⁷. Además la clase médica apoyaba esta idea de maternidad como normativa y función social a realizar, manteniéndose ésta en la dictadura franquista en España, donde se volvió a la subordinación social de la mujer bajo un orden patriarcal androcéntrico. Es a partir de la instauración de nuestra democracia donde existe una mayor visibilización del movimiento

⁶ Valga como referencia al filósofo francés Rousseau.

⁷ NASH, M: “Mujeres en España y en Hispanoamérica contemporánea”. En DUBY, G., PERROT, M.: *Historia de mujeres, tomo El siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 680.

de mujeres y la creación de foros de mujeres y programas concretos con proyección sociopolítica. Además en el marco que se ocupa este trabajo, tanto la salud física como mental de las mujeres tiene una especial relevancia que luego se tratará de analizar en la actualidad.

2. La enfermedad mental. Conceptualización y evolución histórica.

Dentro de este marco histórico surge la psiquiatría como una de las últimas especialidades médicas en ser aceptada como tal en la comunidad científica. Como destaca León⁸ fue el médico y reformador Philippe Pinel, a finales del siglo XVIII y principios del Siglo XIX, quien cambió la actitud de la sociedad hacia las personas con enfermedad mental con la finalidad de que fueran considerados merecedores de un tratamiento médico estándar. Por el contrario, Esquirol, uno de sus discípulos y considerado el padre de la psiquiatría, consideraba el asilo como el arma más poderosa contra la enfermedad mental. Con el siglo XIX va forjándose un nuevo concepto de enfermedad mental, más ligada a una concepción orgánica y biologicista, más tarde tiene lugar la tercera revolución psiquiátrica gracias en parte al desarrollo del psicoanálisis y Freud (que luego pasaremos a describir brevemente). A finales de este siglo, algunos hospitales como por ejemplo la Salpêtrière, en Francia, mantenían a sus “locas” atadas y encadenadas. En nuestro

⁸ LEÓN, H. M: “Estigma y enfermedad mental: un punto de vista histórico-social”. *Revista de psiquiatría y salud mental Hermilio Valdizán, volumen VI, número 1 (2005)*, 33-42.

país, el proceso de institucionalización de la psiquiatría en España fue creada por Ginés y Partagás⁹.

En el siglo XX comienzan a desarrollarse los criterios clínicos de diagnóstico, las clasificaciones internacionales¹⁰, las diferentes psicoterapias y la psicofarmacología. Con respecto a esta última, contribuyó a disminuir de manera considerable el tamaño de los hospitales psiquiátricos y el número de pacientes hospitalizados. Además en lo que respecta al concepto de enfermedad y a partir de la II Guerra Mundial sufre modificaciones, dejando su génesis no sólo a factores biológicos sino también factores psicológicos y sociales¹¹. Es a partir de mediados del siglo XX, cuando surge la antipsiquiatría como respuesta a los procesos de exclusión social sufridos por pacientes mentales y los métodos terapéuticos utilizados (electroshock, lobotomía, termoterapias de choque, entre otras), abriendo camino a la incorporación de éstos en la sociedad y abandonando los manicomios, para la creación de otras estructuras hospitalarias para pacientes de difícil integración. Ya en la segunda mitad del siglo, el gran despegue de la industria farmacéutica ha introducido los psicofármacos para las enfermedades mentales.

⁹ DIEGUEZ, A: “Psiquiatría y género: el naciente discurso médico-psiquiátrico en España y el estatuto social de la mujer”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol XIX, número 72 (1999), pp.639.

¹⁰ El género ha sido materia de numerosas controversias y se ha enfocado desde diferentes perspectivas y con énfasis variables en el Manual de Diagnóstico de Trastornos mentales (DSM) de la Asociación Psiquiátrica Americana.

¹¹ RUBÍ, M. L: “Salud mental. Repetición de un conflicto superación de un conflicto”. En SÁEZ, C., DEL RÍO, L., SÁNCHEZ, P. (Coords.): *Mujer y salud mental*. Madrid: Instituto de la Mujer. 1988, pp. 11-33.

En nuestro país a comienzos del siglo XX el alienismo español experimentó una importante transformación doctrinal que sentó las bases de la reforma asistencial acometida durante la segunda República. Pero este movimiento se vio truncado por el estallido de la Guerra civil y posteriormente por el franquismo. En España, en la década de los 60, los profesionales españoles reciben la gran influencia del movimiento psiquiátrico. A partir del periodo de transición comienza a producirse nuevos planteamientos sobre la salud mental, entre ellos la elaboración del documento general para la reforma de la atención psiquiátrica y salud mental del Ministerio de Sanidad y Consumo en 1985¹².

3. Mujeres y enfermedad mental. Un análisis de género.

La medicina, y en particular la psiquiatría ha sido, a lo largo de la historia, una fuente importante de ideología sexista. A través de las diferencias anatómicas, fisiológicas y patológicas entre los dos sexos se pretendía establecer las desigualdades de los géneros y las prácticas médicas servían de apoyo para justificar la subordinación femenina. Como curiosidad destacamos que la gran mayoría de los historiales de casos psicologizados ocurría en

¹² Para una revisión detallada de la salud mental en nuestro país, destacamos el artículo de VITE Y MIRANDA (2010) titulado "Historia de la salud mental en España", publicado en la *Revista científica electrónica de psicología* número 4, disponible en http://dgsa.uaeh.edu.mx/revista/psicologia/article.php?id_article=50

pacientes femeninas¹³. Por otro lado, como ya ha sido mencionado anteriormente, si en el siglo XIX se redujo el cuerpo femenino exclusivamente a la maternidad, a la mujer se le suponía débil y predispuesta a sufrir trastornos mentales. Es decir, la mujer del siglo XIX era una eterna enferma¹⁴. La medicina de la ilustración presenta las etapas de la vida femenina como otras tantas crisis temibles, incluso independientemente de toda patología. En realidad, las niñas y las mujeres enfermaban a causa de las condiciones de vida que se les imponían, pero en esa época son muy pocos los médicos que tenían en cuenta los factores sociales.

Es indudable que el interés del psicoanálisis por la sexualidad femenina, que floreció entre los años 1925 y 1935, guarda relación con los movimientos feministas de comienzos del siglo que, más que una verdadera ideología, representaban una rebelión contra las normas que definían la feminidad burguesa victoriana, si bien es cierto que se extendía a toda la vida cultural¹⁵. El psicoanálisis¹⁶ como corriente, más que definir síndromes, cuenta casos. Entre éstos, dos personajes destacan sobre todos los demás, dos mujeres

¹³ GOUDSMIT, E: “¿Todo es mental! Puntos de vista estereotípicos y la psicologización de las enfermedades de la mujer”. En WILKINSON, S., KITZINGER, C.; *Mujer y salud*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 15-20.

¹⁴ El género podía ser causa de enfermedad mental así como los fenómenos fisiológicos ligados al ciclo reproductor femenino se reconocían como uno de los factores causales más constantes de locura. PLUMED, J: “La etiología de la locura en el siglo XIX a través de la psiquiatría española”. *Frenia, volumen IV, 2* (2004), 69-91.

¹⁵ FLAX, J: *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1990.

¹⁶ Freud describió la psicología de la mujer en función de las carencias que observaba, comparándola con la psicología masculina que era tomada como modelo. Consideraba que existía una inferioridad narcisista propia de la mujer, determinada por la no posesión del pene. RETAMALES, R: “Psicoterapia y género”. En FERRANDO, L.: *Salud Mental y género en la práctica clínica*, Barcelona, Ars Medica, 2007, pp. 209-218.

jóvenes, bellas, inteligentes apasionadas pero profundamente infelices a las que conocemos bajo los pseudónimos ya míticos de Ana O. y Dora, ambas dos casos de histeria femenina¹⁷ afrontadas por Freud¹⁸. Si hiciésemos una mención a la enfermedad mental y la mujer veríamos que en la historia ha habido un mayor estigma cuando la enfermedad mental la sufrían las mujeres “catalogadas de histéricas, delirantes o depresivas”¹⁹ ²⁰. Además los médicos del siglo XIX pensaban que la tensión de la vida moderna hacía a las mujeres más susceptibles a desórdenes nerviosos, existiendo un sesgo de género ligado al sexo en diagnóstico, psicopatología y psicoterapia. En este contexto los tratamientos que recibían las mujeres para su “curación” eran vejatorias, tales como masajes pélvicos (estimulación manual de los genitales de la mujer por el doctor hasta llegar al orgasmo) o la extirpación de los órganos

¹⁷ La histeria femenina era una condición diagnosticada en la medicina occidental hasta mediados del siglo XIX, en la era victoriana fue el diagnóstico habitual de un amplio abanico de síntomas, que incluían desfallecimientos, insomnio, retención de fluidos, pesadez abdominal, espasmos musculares, respiración entrecortada, irritabilidad, pérdida de apetito y tendencia a causar problemas.

¹⁸ VEGETTI, S: *Psicoanálisis en femenino*. Madrid, Editorial Síntesis, 1992, pp. 29.

¹⁹ Cuñat recoge el caso de Doña Juana Sagrera, una mujer valenciana que fue internada en un manicomio en el siglo XIX con un diagnóstico de delirio parcial, un tipo de locura muy común en aquella época pero muy imprecisa de diagnosticar. Este caso fue particular ya que fue un suceso que trascendió del ámbito particular al público, ya que Doña Juana Sagrera fue trasladada por sus propios familiares al manicomio mediante engaños. Como se menciona en los textos históricos era muy común en los discursos de la época establecer la relación entre los órganos sexuales femeninos y el sistema nervioso. En los diagnósticos aplicados a Doña Juana Sagrera también se tuvo esto en cuenta en su supuesta locura. CUNAT, M: *El enigma de Doña Juana Sagrera*. Premio de Ensayo “Carmen de Burgos”. Almería, Diputación de Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2008.

²⁰ Ver también, BALBO, D., FERNÁNDEZ DE LA PEÑA, M.: “La mujer en los clásicos de la psiquiatría”, 1993, p. 43-57. En MAS, J., TESORO, A. *Mujer y salud mental, mitos y realidades*. Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1993, pp. 43-57.

reproductivos femeninos, todos ellos con una dudosa base científica²¹.

En lo que respecta a la construcción de las enfermedades de mujeres en el caso español era constante la presencia de valores y condicionantes de carácter no científico en el discurso médico sobre las enfermedades mentales de las mujeres²². Aparecen alusiones muy diversas a los trastornos mentales propios de las mujeres, llegándose a establecer, como en otros contextos geográficos y socio-culturales, una íntima relación entre "política de género" y medicina mental. Además se hace hincapié en la mayor "susceptibilidad de la mujer para enfermar de enajenación mental", argumentando la relación entre sistema nervioso y aparato genital de la mujer y marcando el acento en la fisiología "femenina" como causa "intrínseca" de determinados desarreglos mentales. Está ampliamente documentado que la menstruación fue relacionada frecuentemente con muy diversos trastornos orgánicos. La psiquiatría no fue, lógicamente, una excepción, existiendo un gran consenso en que la locura más frecuentemente producida por la menstruación era la manía aguda. Asimismo, la relación entre enfermedad mental y género se evidenciaba en que mientras las conductas anormales realizadas por un hombre no daban sospecha de enfermedad mental, mientras que las realizadas por una mujer,

²¹ VALERA, N.: *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Editorial B, 2005.

²² RUIZ SOMAVILLA, M. J., JIMÉNEZ LUCENA, I.: "La construcción de la patología femenina en la España Contemporánea". En RAMOS PALOMO, D. (coord.), *Femenino Plural. Palabra y memoria de mujeres*. Málaga, Universidad de Málaga, 1994, pp. 235-250.

eran patologizadas²³. En esta misma idea otros autores^{24 25} han afirmado que se ha utilizado una ideología de la diferencia sobre la enfermedad mental como sistema de control social.

Ya en nuestra actualidad, los planteamientos sobre la enfermedad mental y las mujeres toma otro interés, ya que el malestar emocional de las mujeres está medicalizado. Es un hecho contrastado que las mujeres consumen más psicofármacos que los hombres pero hay muy pocos estudios sobre las diferencias de género acerca del efecto de estos fármacos y el clínico los prescribe indistintamente a hombres y mujeres^{26 27 28}. Las mujeres sufren más efectos adversos de los fármacos por su exclusión en los ensayos clínicos realizados en varones además hay que tener en cuenta la fisiología femenina debido a los ciclos menstruales y otras circunstancias especiales como embarazo, lactancia, menopausia, anticonceptivos hormonales o tratamientos hormonales sustitutivos que afectan a la manera de dirigir esos psicofármacos .

²³ RUIZ SOMAVILLA, M. J., JIMÉNEZ LUCENA, I.: “Género, mujeres y psiquiatría: una aproximación crítica”. *Frenia, volumen III*, 2003, pp. 7-29.

²⁴ COZZETTI, E., LEWINTAL, C., MORANDO, T: “Aspectos psicológicos del proceso de salud y enfermedad en la mujer”. En DE ONÍS, M., VILLAR, J. (coords): *La mujer y la salud en España. Informe básico, Volumen 3*. Madrid, Instituto de la Mujer. 1992. pp. 82.

²⁵ WRIGHT, N., OWEN, S: “Feminist conceptualizations of women’s madness: a review of the literature”. *Journal of Advanced Nursing*, 36(1), 2001, pp. 143-150.

²⁶ GIBERT, J., ROCA, A: “Psicofármacos y género”. En FERRANDO, L: *Salud Mental y género en la práctica clínica*, Barcelona, Ars Medica, 2007, pp. 191.

²⁷ Para una mayor revisión de este tema puede revisarse el artículo de MARKEZ PÓO, ROMO, MENESES, GIL, VEGA: “Mujeres y fármacos: la investigación en atención primaria”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Septiembre, número 91(2004), pp. 37-61.

²⁸ Según datos del INE, en su publicación de Mujeres y Hombres 2010, un 60,9% de mujeres han consumido medicamentos recetados por un médico en las últimas dos semanas mientras que un 45,4% son hombres.

Por otro lado, la investigación epidemiológica llevada a cabo en las últimas décadas ha demostrado, de manera inequívoca, la existencia de marcadas diferencias en la morbilidad psiquiátrica²⁹ y en el patrón de conducta de enfermar desarrollada por los sexos. Polo³⁰ afirma que “en todas las sociedades hay desigualdades entre mujeres y hombres respecto a las actividades que realizan, en el acceso y control de recursos, y en las oportunidades para tomar decisiones, lo que influye de manera determinante en el proceso de salud y enfermedad y pone a las mujeres en situación de mayor vulnerabilidad para la salud físico y mental” (pp. 221). Además la mayor prevalencia de trastornos mentales en la mujer se puede deber a que se les supone una mayor sensibilidad al malestar, por lo que puede expresar abiertamente sus síntomas y sus quejas y tienen un mayor grado de autoobservación con un umbral más bajo de los procesos biopsicológicos³¹. Las mujeres suelen definirse más como enfermas y son canalizadoras de la demanda de atención para otros: pareja, hijos, etc. En esta misma línea, se tiende a interpretar la mayor morbilidad psiquiátrica femenina como la resultante de interferencias en el proceso de integración social³². Otro aspecto a

²⁹ Las mujeres tienen una mayor prevalencia en ansiedad, depresión, fobias y problemas de alimentación, según recoge MARTÍNEZ, I: “Diferencia sexual y salud: un análisis desde las políticas de igualdad de género”. En BARBERÁ, E., MARTÍNEZ, I. (Coord.), *Psicología y género*. Madrid: Prentice Hall, 2004, pp. 295-323.

³⁰ POLO, C: “Vulnerabilidad psicosocial y género”. En FERRANDO, L.: *Salud Mental y género en la práctica clínica*, Barcelona, Ars Medica, 2007, pp. 219-230.

³¹ PIQUÉ, E: “Mujer y salud desde una perspectiva de género”, *Metas de Enfermería*, 53, (2003), pp. 52.

³² VÁZQUEZ, J. L., DE SANTIAGO, A., DÍEZ MANRIQUE, J. F: “La salud mental de la mujer en España”. En DE ONÍS, M., VILLAR, J. (coords): *La mujer y la salud en España. Informe básico. Volumen 3*. Madrid, Instituto de la Mujer, 1992, pp. 27.

tener en cuenta es que desde los orígenes la mujer ha sido cliente de las diversas corrientes que se sucedieron a partir del psicoanálisis, lo que hace afirmar que la mujer hace un mayor uso de las psicoterapias para resolver sus problemas psíquicos con bastante más frecuencia que lo hacen los hombres³³. Para finalizar, indicamos que parece clara la necesidad de introducir diferencias de género en la intervención clínica en salud mental. Como indica González³⁴ “si el modelo tradicional de enfermedad mental continua siendo predominantemente biológico y centradamente masculino, es razonable tratar de modificar ese modelo y adecuarlo a la especial subjetividad de la mujer y a sus modos de enfermar, contextualizados en estructuras de desigualdad y dependencia: evitando todos los esfuerzos de esa desigualdad y dependencia, y trabajando por una mayor autonomía personal del paciente” (pp. 14).

Para finalizar este apartado, destacamos los datos de la Organización Mundial de la Salud sobre la salud mental en las mujeres desde una perspectiva de género: primero, los trastornos depresivos constituyen casi el 41, 9% de los casos de discapacidad debida a trastornos neuropsiquiátricos entre las mujeres, mientras

³³ Según la mayoría de los estudios las mujeres tiende con un mayor frecuencia que los hombres a buscar ayuda para sus problemas psiquiátricos en los servicios ambulatorios especializados y las diferencias son más patentes en el ámbito de la atención primaria, cualquiera que sea la causa e independientemente de la región geográfica, véase en MONTERO, I., APARICIO, D., GÓMEZ-BENEYTO, M., MORENO, B., RENESES, B., USALL, J., VÁZQUEZ-BARQUERO, J.L.: “Género y salud mental en un mundo cambiante”. *Gaceta sanitaria*, 18, 2004, pp. 175-181.

³⁴ GONZÁLEZ, E: “Diferencias de género en salud mental”. *Psiquis*, 20(5), 1999, pp. 169-176.

que entre los hombres causan el 29, 3%. Segundo, los principales problemas de salud mental de la tercera edad son la depresión, los síndromes orgánicos cerebrales y la demencia, la mayoría son mujeres las que los sufren. Tercero, los casos en los que la violencia contra las mujeres prevalece durante toda la vida oscilan entre un 16% y un 50% y cuarto, al menos 1 de cada 5 mujeres sufren violaciones o intentos de violaciones a lo largo de su vida³⁵.

Con este panorama resulta necesario incidir en la salud mental de las mujeres y detectar cuales son los factores que están interviniendo en su aparición para poder prevenir, además es imprescindible analizar la salud mental desde una perspectiva de género para una mayor calidad de vida de las personas, tanto mujeres como hombres.

4. Conclusiones.

Como se ha sido indicando en este trabajo, la salud mental de las mujeres ha sido cuestionada bajo una ciencia médica patriarcal. El discurso médico de todos los tiempos se ha arrogado el derecho no sólo de ejercer el arte de curar, sino de establecer normativas y sanciones acerca de cómo debe ser y cómo debe comportarse una mujer. La crítica feminista a la ciencia y la medicina de las últimas décadas del siglo XX han aportado una revisión de este control y

³⁵Organización Mundial de la Salud. Género y salud mental de las mujeres. En <http://www.un.org/spanish/Depts/dpi/boletin/mujer/genderwomen.html> capturado el 26 de diciembre del 2010.

opresión hacia las mujeres, reivindicando esa perspectiva de género constructiva en la salud mental. La evolución de la psiquiatría como disciplina ha tenido que ir modificando sus propios argumentos hacia un diagnóstico de enfermedad mental objetivo, en los que se tienen ya en cuenta los factores socioculturales para establecer el mismo y no la dualidad hombre-mujer. Se acepta hoy en día no sólo que los factores socioculturales juegan un papel primordial en el desarrollo y mantenimiento de la enfermedad mental, sino además que dicho influjo se manifiesta de distinta manera en las distintas culturas y también en los dos sexos. Los datos actuales sobre género y salud mental nos muestran información válida para establecer esas diferencias en cómo y por qué enferman hombres y mujeres y asimismo implantar tratamientos específicos eficaces. Actualmente, la salud femenina ha tomado relevancia en cuanto a programas específicos preventivos de diversas “patologías femeninas” como la menopausia, cáncer de mama, etc., aunque aún queda una atención a aspectos psicosociales de la salud como por ejemplo la sexualidad más allá de anticonceptivos o enfermedades de transmisión sexual.

UNA REFLEXIÓN SOBRE GÉNERO Y AYUDA HUMANITARIA EN EL MARCO DE UN PROYECTO DE EMERGENCIA

Paulina Aguilera Muñoz*

Resumen. Este artículo pretende una reflexión sobre género y ayuda humanitaria en el marco de un proyecto de emergencia en la ciudad de Cartagena de Indias en Colombia. En este contexto, asuntos como un modelo médico y un modelo de intervención social fragmenta el cuerpo de las mujeres pobres en emergen como un régimen de saber/poder y al mismo tiempo, sus cuerpos maltratados, excluidos, fragmentados, emergen como experiencias culturales individuales y colectivas.

Palabras Claves: Género, Ayuda Humanitaria, Mujeres en conflicto armado, Colombia, biopoder

Abstract. This article discusses the concepts of gender and humanitarian aid under an specific emergency project in the city of Cartagena de Indias in Colombia. In this context, issues such as a medical model and social intervention model fragments the body of poor women emerge as a system of knowledge and power and at

* Periodista. Msc. en Género y Desarrollo, Especialista en Cooperación Internacional. Cooperante en Nicaragua y Ecuador. Consultora en género y desarrollo en Nicaragua, Ecuador y Colombia.

the same time, their bodies abused, excluded, fragmented, emerge as individual and cultural experiences collective.

Key words: Gender, Women and Armed Conflict, Humanitarian Aid, Colombia

Este artículo es una reflexión sobre género y ayuda humanitaria desarrollada en el marco de un proyecto de emergencia en Cartagena de Indias en Colombia. El objetivo del proyecto¹ era: “contribuir a aliviar las condiciones de vulnerabilidad, exclusión e inequidad relacionada con la violencia basada en género (VBG) en mujeres recientemente desplazadas y sus familias asentadas en comunidades vulnerables en la ciudad de Cartagena de Indias, Colombia”. El proyecto de emergencia (es decir de respuesta inmediata ante una crisis) tenía un año de duración, y estaba centrado en ayuda: entrega de mercado con ciertas características nutricionales, kits escolares, atención médica y psicológica, y entrega de medicamentos².

¹ Esta experiencia se desarrolló en una organización italiana en el proyecto “Asistencia humanitaria y protección frente a la violencia basada en género en mujeres desplazadas y sus familias asentadas en zonas vulnerables de Cartagena-Colombia” desde julio a octubre del 2010.

² Su área de intervención: barrios de El Pozón, San José de los Campanos, Nelson Mandela y Olaya Herrera. Las beneficiarias fueron 300 mujeres cabeza de hogar, en condiciones de desplazamiento, y sus familias (1200 personas).

Este artículo/reflexión surge de la experiencia de elaborar una estrategia de *gender mainstreaming*³ para las acciones del proyecto (salud, protección y nutrición) articulándola con la oferta sobre Violencia basada en Género del Estado y de las organizaciones de la Sociedad Civil. Desde el diagnóstico, desarrollado a través de reuniones con las instituciones y organizaciones que trabajan los temas de violencia (conceptualmente en Cartagena: violencia sexual, doméstica, trata y tráfico) en el marco del conflicto armado y desplazamiento, en Cartagena aparecen varias pistas que constituyen la base de este artículo: una ruta institucional para personas desplazadas que está centrada en lo jurídico y lo médico, una “ruta de servicios” débil sobre Violencia basada en Género, el cansancio de los líderes comunitarios sobre los temas de “desplazamiento” que generan una suerte de “lucha de pobres” porque las personas desplazadas son rechazadas y discriminadas, y la potencial ayuda que reciben las vuelve aún más excluidas en un contexto de fuerte pobreza y marginalidad de los barrios donde se asientan, los que han perdido adhesión y confianza por las violencias que la cruzan. Además, la dinámica del desplazamiento hoy es, por ejemplo, más individual que colectivo y, en el afán integrador de la política pública y la ayuda internacional, la categoría de “desplazada” se ha vaciado de sentido y la legislación

³ Utilizo el nombre en inglés porque su traducción (transversalización) no alcanza a explicar el sentido que *mainstreaming* tiene, en el sentido de “cultura” principal e integralidad.

vigente no alcanza a responder a sus dinámicas cambiantes y diversificadas.

La pregunta práctica para la elaboración de la estrategia técnica derivó en este artículo, que es en una reflexión subyacente sobre la configuración de un conjunto de saberes y de un conjunto de estrategias de intervención como un régimen de saber/poder sobre las mujeres desplazadas, las autoridades competentes para hablar de esas verdades, y unos determinados modos de subjetivación a los que ellas son llamadas.

El límite de este artículo es la descripción del proyecto citado a través del lente de la biopolítica que permite ver la construcción de un régimen de poder/saber en la ayuda humanitaria, configurado por un modelo médico y un modelo de intervención social en los cuales el género y la significación de “las mujeres desplazadas” funcionan como campo de pensamiento y acción sobre la vida.

Contexto: Desplazamiento y Violencia basada en género en Cartagena

Como datos de contexto, de acuerdo con los reportes del Sistema de Registro Único de Población Desplazada (RUPD) en Colombia, la población desplazada registrada en el 2009 en Cartagena es de 761 personas, 393 hombres y 368 mujeres, y una suma total de 61.994 desplazados registrados desde el año 1997. El

30% de las adolescentes desplazadas son madres y 14,5% de las mujeres desplazadas no tienen educación primaria.

En Colombia⁴, más de 50 años de conflicto y desplazamiento forzado han tenido efectos distintos en hombres, mujeres, niños y grupos étnicos diferentes. ACNUR y Defensoría del Pueblo⁵ señalan que por lo menos una de cada 3 mujeres desplazadas han sido víctimas de violencia sexual, y asumir la jefatura del hogar por causa de la muerte o desaparición forzada del compañero⁶. Entre 1998 y abril de 2010, fueron desplazados de manera forzada 1.581.227 (51%) hombres y 1.529.371 (49%) mujeres. Aproximadamente el 30% de los hogares desplazados tienen a una mujer como jefa de hogar y de ese porcentaje el 20% tiene hijos menores de 18 años de edad. Según la última Encuesta Nacional de Demografía y Salud de Profamilia, cerca de 722.000 niñas y mujeres colombianas han sido violadas una o más veces a lo largo de su vida. De 276 casos analizados por la Corporación Humanas en una investigación sobre violencia sexual en el conflicto armado, el 57% de los casos fueron cometidos por paramilitares, 22% por integrantes de la fuerza pública, 13% por la guerrilla, 4% por acciones conjuntas entre militares y paramilitares y en un 5% se

⁴ WORLD FOOD PROGRAMME (WFP) (2006). Gender Service and Mother-Child Health and Nutrition Programme “Gender-Based Violence in Colombia”.

⁵ DEFENSORÍA DEL PUEBLO (2008). Promoción y Monitoreo de los Derechos Sexuales y Reproductivos de Mujeres Víctimas de Desplazamiento Forzado con Énfasis en Violencias Intrafamiliar y Sexual.

⁶ Documento institucional (ECHO – COOPI)

desconoce el actor⁷. Como contraste en el país, el delito sexual no ha sido fuertemente sancionado. Por otra parte, profundas desigualdades sociales, económicas y culturales que sólo empeoran en tiempos de conflictos armados contribuyen a la propagación de la violencia, en particular contra mujeres y niñas⁸.

Este lenguaje estadístico usado en los párrafos anteriores muestra cómo el cuerpo de las mujeres es objeto diferencial de vulneración en tensión entre violencia política v/s violencia social, violencia y abuso de paramilitares y ejército v/s violencia y abuso de guerrilleros. Como indica Rubiela Arboleda⁹, las realidades interrogadas por *proyectos de escultura social* que reconocen cientos de espectros fantasmales son esculpidos en los cuerpos de las mujeres, individuales y colectivos:

Los cuerpos de mujer, convertidos en lugares de dominación masculina, quedan encadenados por la maternidad forzada, la penalización del aborto, el maltrato, la tortura, el acoso, el abuso, la explotación, la violación, la mutilación, el desplazamiento, la esterilización, el secuestro, el tráfico, la prostitución, la esclavitud, la muerte.

El vaivén de las violencias ancladas en relaciones de poder

⁷ CORPORACIÓN HUMANAS (2009). *Guía para la judicialización de casos de Violencia Sexual en el conflicto armado*. Colombia.

⁸ CORPORACIÓN HUMANAS (2007). “Mujeres entre mafiosos y señores de la guerra” Barraza, Cecilia y Luz Piedad Caicedo. Colombia.

⁹ ARBOLEDA, R.: *Cultura Corporal: miedo, identidad y resistencia*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia, 2009.

extendidas socialmente, generan resistencias, originan contra-posiciones y activan nuevas modalidades de dominio. Sujetan cuerpos, imponen códigos: son esculpidas.

Esta tesis sobre la violencia esculpida y la expresión de la violencia como un régimen disciplinario sobre los cuerpos desde los distintos actores armados en Colombia tiene un símil en lo que Agamben llamó la *nuda vida*, situación en que el estado de excepción es la norma, donde la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde con el ciudadano¹⁰. Agamben hace evidente la tensión/unión que existe entre poder legal y violencia, donde el asesinato, la violación, la amenaza, el despojo y la expropiación se convierten en el paradigma del ejercicio del poder y el cuerpo humano es expropiado de su estatuto político normal y abandonado a condiciones extremas.

Una respuesta política desde las mujeres a la VBG en Colombia.

Las mujeres tradicionalmente han estado en el centro de la respuesta a la violencia generada por el conflicto mediante la participación activa en los movimientos e iniciativas sociales a nivel local y nacional. Dos de las más importantes redes para la paz son Iniciativa Mujeres Por La Paz y Red Nacional de Mujeres. Sin

¹⁰ AGAMBEN, G., *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Editorial Pre-textos, 2003.

embargo, la persecución y asesinato de las líderes de la obstaculiza seriamente la participación política de las mujeres y su capacidad de contribuir a la supervivencia de las familias y promover la solución pacífica del conflicto. Sería importante no perder de vista que el principal agenciamiento de las políticas de protección lo han hecho las mujeres y no el Estado ni las políticas gubernamentales de turno. Más que como una crítica es necesario ubicar el cuerpo de las mujeres como parte de las políticas, en este sentido un “cuerpo agenciador” y al mismo tiempo como productor de una suerte de “cultura política”. Como puntualiza el informe “Cartografía de la Esperanza”¹¹

El ataque a las organizaciones de mujeres y a sus lideresas es una consecuencia del patriarcalismo armado. Ellas resultan un obstáculo para el control ideológico y político de los territorios, pues las mujeres organizadas representan la ruptura y crítica de las relaciones sociales autoritarias, que constituyen la esencia del accionar de los grupos armados, y sus organizaciones son los espacios de construcción de democracia y libertad.

¹¹ CARTOGRAFÍA DE LA ESPERANZA (2006). Corporación Ecomujer, International Peace Information Service Ipis. Proyecto Mapa de Potencialidades y acompañamiento a mujeres en zonas de Conflicto. Colombia

Emergencia y desarrollo: concepto y tendencias como saberes dominantes

Como contexto conceptual de este artículo, dos construcciones conceptuales aparecen como dominantes en el proyecto en Cartagena: ayuda humanitaria y proyectos de desarrollo. Ambos configuran un campo de saber/poder cuyos elementos sólo enunciaré en función del artículo. Las construcciones de género y las mujeres están construidas en relación conflictiva, histórica y culturalmente situadas, donde los saberes dominantes tanto desde el Estado como desde el “desarrollo”, como instituciones y relaciones sociales del género, son significativas¹² ya que son elementos claves para ir configurando la forma en la que se producen y se relacionan categorías e identidades de género¹³ y unos determinados modos de subjetivación a los que ellas son llamadas. Particularmente, porque como señala Villareal¹⁴ 2000 citada por Ruiz, en los proyectos de desarrollo estos elementos se convierten en la base de la identidad, en la definición del ser de las mujeres “beneficiarias”:

¹² En el “descubrimiento” de las mujeres por parte de las políticas públicas y el Estado comienzan a jugar elementos históricos y culturales, las ideologías de género del Estado y de los organismos multilaterales de desarrollo, y los imaginarios sobre las mujeres que tienen los grupos en el poder, que serán elementos orientadores y productores de cuestiones de género. En particular, de una específica batería metodológica expresada en los distintos “enfoques de género” que serán usados para *intervenir* la realidad.

¹³ Desde una profunda ironía, Maruja Barig (2009) habla de la “mujer permitida” producida desde los proyectos de desarrollo: ella *participa; es nutricionista* debido a los miles de talleres en nutrición; *especialista en leyes*, porque asistió a talleres para los temas de la ley contra la violencia y es promotora legal en su barrio; es algo de *obstetra* porque, cuando se dio el impulso a los derechos sexuales y reproductivos, aprendió el uso de la píldora del día siguiente; por supuesto es *microempresaria* porque debe tener acceso a líneas de crédito, etc y también es *una mujer política*, es decir participa en política y aprende sobre la política

¹⁴ RUIZ, P. (2003). “De las propuestas de Mujer y Desarrollo a los estudios poscoloniales. Un balance para pensar los estudios sobre las mujeres rurales”.

Para emanciparse se necesita de un agente externo, del cual también se elabora un discurso: es profesional, es diferente, vive lejos, tiene diferente status. Es decir, se crea una distancia física, social y simbólica”.

Pese a que existen varios conceptos similares de Ayuda Humanitaria, este concepto engloba varias características diferentes¹⁵. La Acción Humanitaria fue concebida en un primer momento como un instrumento para salvar vidas y aliviar el sufrimiento de las personas afectadas por los desastres y las emergencias. De esta visión clásica de la Ayuda Humanitaria se ha pasado en los últimos años, a entenderla como un instrumento que puede ser útil para promover el desarrollo, la paz y los derechos humanos. Dos de las tendencias teóricas al respecto han sido el *Continuum* o sucesión cronológica de fases consecutivas Emergencia-Rehabilitación y Desarrollo y el *Contiguuum* que se basa en la combinación de dichas fases dentro de un marco de actuación integral o global. A finales de los años 90 aparecen críticas a la perspectiva de la vinculación en países "frágiles" en conflicto o posconflicto desde la perspectiva de la Ayuda Humanitaria.

¹⁵ La acción humanitaria se ha definido históricamente sobre la base de una serie de principios, éticos y operativos, entre los que destacan los de humanidad, imparcialidad, neutralidad, independencia y universalidad. En: Estatutos de la Cruz Roja, en el Código de Conducta relativo al socorro en casos de desastre para el Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja, y las organizaciones no gubernamentales (1994); en la Carta Humanitaria de Esfera (1998), y, en los Estatutos de la gran mayoría de las organizaciones humanitarias.

Los asuntos de género tienen una larga data en los proyectos de ayuda humanitaria¹⁶ pese a ello, el consenso sobre la incorporación de la perspectiva de género es relativamente reciente, y particularmente se encuentra con resistencias cuando se concibe la respuesta rápida en forma homogénea¹⁷. Existe también la tendencia de las organizaciones humanitarias en concentrar la ayuda en las mujeres como poblaciones prioritarias, este tipo de intervenciones se confunden con dirigir esfuerzos hacia los “intereses” de las mujeres, generando conflictos internos en la convivencia. El análisis específico de género, se plantea por organismos internacionales como UNICEF, ACNUR, PMA y otros, como la herramienta básica para conseguir información sobre las relaciones entre mujeres y hombres en un contexto humanitario y como un instrumento necesario en el diseño de acciones humanitarias y de desarrollo. Sin embargo, en la práctica, ¿qué formas de saber/poder produce un proyecto humanitario para mujeres?, ¿qué saber/poder circula (y en quiénes) sobre la vida, la muerte, la salud, la enfermedad?

Intervenciones basadas en lo que se denomina el modelo médico y el modelo jurídico podrían contribuir a una des-ciudadanización de las personas pobres o marginadas quienes deben circular por instituciones muchas veces cansadas e

¹⁶ UNICEF (1998). *The Gender Dimension of internal displacement. Office of Emergency Programmes.*

¹⁷ El género, como base de los programas definidos por la Federación Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja en el documento de la Estrategia 2010. Plan director de la Cooperación Española 2005-2008.

impotentes, en una especie de ruego sufriente de la ayuda. Ese terreno fragmenta el discurso, el relato, la autopercepción y el cuerpo. Son cuerpo fragmentados que se presentan ante el Estado para ser reconocidos como tales, es decir, como partes/fragmentos de un relato de su violación, de la pérdida del hijo o el marido.

Una observación del trabajo de campo, y quizás una de las situaciones más llamativas observadas fue diligenciar y digitar las “fichas de caracterización socioeconómica” donde los relatos de las mujeres encuestadas y particularmente el tipo de preguntas realizadas, trajo en forma insistente la noción del “recurrente ritual de la confesión” del que habla Foucault, donde se presenta:

- Un ritual discursivo: donde el sujeto de la enunciación coincide con el sujeto como tema, del enunciado
- Un ritual de poder: que se desarrolla en la presencia - al menos virtual - de otro
- Un ritual simbólico donde vencer la propia resistencia de quien habla es considerada como un signo de autenticidad
- Un ritual lingüístico donde la enunciación produce modificaciones en quien enuncia.

La recurrente exigencia del relato hablado de las mujeres desplazadas circula entre la confesión, la repetición y el cuerpo-relato expuesto por Fassin (2005). Complementaria a la noción de

confesión, Bordieau¹⁸ caracteriza las encuestas desarrolladas como “una posición asimétrica entre Los Encuestadores y los encuestados, los primeros, los representantes del Estado poseedores de la violencia simbólica legítima y los otros, obligados a responder, defendiendo el derecho a ciertos beneficios”.

En este sentido, el modelo médico corporaliza a las mujeres desde su cuerpo-violado-sufriente, mientras el modelo jurídico las fragmenta en trozos de relatos de sus dolores, pérdidas y heridas a través del cual, ellas consiguen una ayuda que se supone es parte de sus derechos.

En la práctica, una limitante en el ámbito comunitario es también el relato, ya que el lugar del habla en las organizaciones sociales y comunitarias formales es masculino, en este lugar no sólo son fragmentos sino son silencio. Esta situación coincide con la falta de apoyo comunitario para las mujeres recientemente desplazadas de parte de organizaciones formales, liderazgo masculino resistente a temas de desplazamiento y débil apoyo institucional que da prioridades a temas no-femeninos.

Las “fuentes de poder” desde las mujeres y sus prácticas cotidianas asoman desde otros caminos, con las mujeres lideresas de los barrios, ellas mismas desplazadas con anterioridad, que aunque no reconocidas formalmente, tienen un fuerte arraigo y

¹⁸ BORDIEU, P. y BALAZS, G.: *El interrogatorio. En La miseria del mundo*. Buenos Aires, 1993, FCE: 545-555.

reconocimiento en los barrios. La dinámica de red entre mujeres tiene un cierto apego cultural en la cultura cartagenera y afrocolombiana que tiende “redes solidarias” entre mujeres donde circulan recursos materiales y simbólicos. Sin embargo, este es también un juego de tensión/negociación donde se juega el reconocimiento o negación de la existencia de una(s) población(es), por ejemplo, mujeres, desplazadas anteriores, líderes, mujeres con conocimientos, etc.

Límites del modelo médico y modelo jurídico

La primera intuición es que los dos modelos usados en respuesta a las mujeres desplazadas, que se ubican en los bordes de las críticas a los modelos médico y jurídico, contribuyen a una cierta imagen estática de las mujeres, como víctimas y como receptoras sin agencia de ayuda del Estado y de las organizaciones internacionales, mujeres por demás, sin historia, sin más pasado que la inmediatez de su desplazamiento forzado. Esta visión impide visibilizar las posibilidades políticas y las posibilidades de contestación que las mujeres y las personas tienen.

Voces teóricas críticas que sustentan este primer postulado son: Butler, para quien tanto la familia como los individuos dependen del poder del Estado que los instituye y legitima. Su posición muestra la posibilidad política que emerge cuando los límites de la representación y de la representatividad quedan al

descubierto. La perspectiva de los derechos, desde una mirada crítica y considerando sus límites está definida por Araujo¹⁹ bajo el “paradigma de derechos”. La autora cuestiona el paradigma regulatorio/derechos desde el lugar que le otorga al Estado como “destinatario y agente”: las posiciones regulatorias se dirigen a la institucionalización de las regulaciones como la base de las transformaciones lo que ha permitido un diálogo con un Estado que funciona como instancia de control y definición histórica²⁰ mientras fortalece la juridificación y la judicialización de la vida social²¹ “el interés por las estrategias de tipo institucional y jurídico, reflejadas en la importancia otorgada a intervenir en la demarcación de la relación entre Estado y la sociedad, especialmente enfocadas en la generación, respeto y ejercicio de los derechos”.

Una visión más radical está expuesta en Fassin²² quien analiza los usos políticos del cuerpo en un contexto que denomina las políticas de reconocimiento sobre distribución de subsidios a empleados y regularización de indocumentados por razones humanitarias. Desde esta óptica, el individuo no sólo está expuesto a tensiones de regulación/libertad sino que ésta tensión se corporaliza, se hace carne. Esta entrada conceptual permitiría hablar

¹⁹ ARAUJO, K. (2008). “Entre el paradigma libertario y el paradigma de derechos: límites en el debate sobre sexualidades en América Latina”, en ARAUJO, K. (con Prieto M.) (eds.) *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Quito: FLACSO, sede Ecuador.

²⁰ Idem 21. 2008:35

²¹ Idem 21. 2008:36

²² FASSIN, Didier (2005). “Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes”, en *Educación*, Vol 28, nº 2.

de un individuo que requiere que “pase la prueba de la verdad del cuerpo y de la veracidad del relato para justificar su existencia social” lo que cuestiona profundamente un vínculo democrático con el Estado basado en los derechos. Es importante hacer notar que para Fassin existe una *economía moral de la ilegitimidad* (en cursiva en el original) en la que “sumisos a las relaciones de poder, los dominados llegan a utilizar su cuerpo como fuente de derechos” lo que establece en relación con el Estado desde un gobierno de los cuerpos y donde ese cuerpo es concebido como un relato autobiográfico fragmentado en súplicas que permitan la compasión y generosidad del Estado y sus agentes.

El modelo médico en cambio, según Foucault, busca hacer ‘una historia política de la verdad’ que debería arrojar como resultado la evidencia de que la producción de la verdad está atravesada por su relación con la estructura del poder. Este Modelo Médico Hegemónico establece como principales parámetros para entender y actuar sobre la salud y la enfermedad los siguientes:

- a) biologismo, ahistoricidad y asocialidad, es decir que reduce a los individuos a su dimensión física aislándola de toda condición social, histórica y espiritual, b) concepción de la enfermedad como ruptura, desviación y diferencia, y de la salud como normalidad estadística, c) práctica curativa basada en la eliminación del síntoma, d) relación médico - paciente asimétrica, de subordinación social y técnica del paciente, e) la

salud – enfermedad como mercancía y tendencia inductora al consumismo médico, f) medicalización de los problemas, y g) identificación ideológica con la racionalidad científica como criterio manifiesto de exclusión de otros modelos²³.

En general, los modelos médico y jurídico limitan las potencialidades del individuo y promueven un proceso de revictimización; pero también, colocan el conocimiento, la verdad y el saber en general en manos de personas expertas, desvalorizando las estrategias y mecanismos locales de superación de las situaciones críticas.

Identidad y “saberes femeninos” como punto de fuga

¿Cuál podría ser una respuesta a este modelo médico y jurídico que provee una imagen de las mujeres desplazadas estática e incompleta? Una primera salida podría ser la Identidad, entendida como móvil y en tránsito. Se es mujer desplazada, pero también madre, cantante, amante de la rumba, etc. Mohanty habla de “Identidades de la Mujer” las que se entienden en su composición antes que en su ubicación en una variedad de instituciones sociales, como la familia. Estas Identidades se producen a través de estas relaciones institucionales y propone la construcción de la categoría

²³ MENÉNDEZ E. L. *Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria. Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud. 1988 30 de abril al 7 de mayo*. Buenos Aires. 1988 Pág. 451-464.

de "mujeres" en "una variedad de contextos políticos que suelen existir simultáneamente y superpuestos uno encima de otro."²⁴ (:65).

Hablar de “Identidades de la Mujer” permite un acercamiento a las mujeres, y de esta forma, entender su contexto específico, móvil, en torno a las Instituciones que circulan, donde el género puede ser estudiado como el origen de la opresión, y la opresión, como el lugar de producción de formas particulares de sexo/género. Otro acercamiento a la Identidad, como categoría es la usada por Mouffe, para quien "toda identidad se establece por relación". La autora propone concebir al sujeto no como el lugar de una identidad preconstituida, esencial o universal sino como conjuntos de identidades parciales e inestables, no ancladas a ningún centro de subjetividad u objetivación que antecede a las identificaciones del sujeto mismo. Un individuo aislado puede ser el portador de esta multiplicidad: ser dominante en una relación y estar subordinado en otra.

Otra posibilidad está centrada en los “saberes femeninos” concebidos como fuentes de poder de las mujeres. Concretamente, en el mismo trabajo de campo asomaban las potencialidades: aparición de figuras femeninas, lideresas y desplazadas, (que eran el contacto del equipo de profesionales para detectar y contactar a las mujeres desplazadas recientes). Otro espacio era rompiendo el

²⁴ MOHANTY, C.T.: “Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales” en SUÁREZ, L. y HERNÁNDEZ, A. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia: Ediciones Cátedra –Universidad de Valencia, 1991, pp.117-164.

modelo médico hegemónico de la verdad centrada en expertos y expertas, y dado que el proyecto contemplaba capacitación en temas de salud, nutrición y derechos sexuales y reproductivos ¿cómo promover que las mujeres tomarán un rol determinante? Desde cuerpos teóricos de la etno-medicina y feminismos, aparece la potencialidad de construir desde sus saberes, en torno a medicinas naturales y conocimiento del valor nutritivo de alimentos de bajo costo, pertinentes culturalmente y de fácil acceso por su situación de empobrecimiento.

Sin embargo, la respuesta también tiene límites. El más fuerte es quizás la resistencia a trabajar desde los recursos de la comunidad y el entendimiento que el saber es una cuestión de personas expertas y profesionales; creer que la intervención empieza de cero cuando en la comunidad las mismas lideresas y otras personas han recibido por años capacitación de instituciones del Estado y los organismos de cooperación internacional en los mismos temas (y a veces con enfoques contradictorios); la dificultad de crear estos espacios de confusión ordenada por los recelos y resistencias de los actores en el tema de desplazamiento, y particularmente de los y las funcionarias que haciendo su trabajo en forma honesta no permiten críticas a un sistema de servicios para personas desplazadas que ha demostrado ser ineficiente para responder a la dinámica compleja del desplazamiento en los últimos 10 años.

De este apunte nacido de la experiencia, por un lado, las críticas a los límites de los modelos médico y jurídico, y a las potencialidades de las mismas mujeres, descritas por los mismos cuerpos teóricos sobre género y desplazamiento, y sobre género y ayuda humanitaria, es que surge una intuición sobre la construcción de una respuesta que contraste y contradiga a estos modelos y al mismo tiempo promueva una Identidad nutrida con la valorización de recursos individuales y comunitarios que tienen las mujeres desplazadas, descentrando su categoría de víctimas pasivas. Evidenciando la tensión entre poder institucional (médico) v/s poder femenino del conocimiento (etno-médico o etno-salud) de un lado; y de otro lado, poder institucional (registro y reconocimiento de su situación de desplazadas históricas) y poder femenino del liderazgo (reconocimiento propio y quizás comunitario).

Este no es un trabajo terminado sino sólo el inicio de una reflexión sobre biopolítica y regímenes de saber/poder en las acciones de Ayuda Humanitaria.

RESEÑAS

LA INÉS DE ELENA GARRO.

Araceli Ramírez Meda

(CUCSUR, Universidad de Guadalajara)

Garro, E.: *Inés*. México, Joaquín Mortiz, 2008

Sin lugar a dudas cuando iniciamos una reseña para exponer las ideas de una obra determinada, no podemos dejar de sentirnos atrapados en la curiosidad de indagar acerca de quien la escribió. Por lo tanto, considero imprescindible, a manera de introducción, presentar a una de las novelistas mexicanas que ha trascendido en el tiempo y además considerada precursora del realismo mágico. Me refiero a Elena Garro, mujer polémica que desafió los cánones establecidos en el ámbito literario, enfrentándose a grupos intelectuales y políticos que la llevaron al exilio como decisión propia y permaneciendo en el extranjero varios años, (Estados Unidos, España y Francia), regresando a México para seguir con su incansable lucha en defensa de los derechos de los desprotegidos.

No obstante el rechazo de ciertos grupos de poder, fue activista interesada en los problemas de los campesinos, así como promotora de una ley agraria que regulara el reparto de tierras. Es

autora de varias novelas y cuentos cortos, algunas de las cuales se convirtieron en obras de teatro, sin embargo, la obra internacional que la hizo merecedora al premio Javier Villaurrutia en 1963, fue: *Recuerdos del Porvenir*.

Sin la pretensión de inmiscuirse en la vida privada de la escritora, porque no es el objetivo de este apartado, es pertinente mencionar la relación que sostuvo con el escritor Octavio Paz, con quien tuvo una hija, misma que acompañó a la autora en muchas de sus posteriores travesías. La polémica vida de la escritora y ubicándola en los tiempos históricos que le tocó vivir en México, cuando los movimientos del 68; los mitos que a través del tiempo se han generado en torno a esta lucha social, en el afán del Estado por minimizar el impacto de este fenómeno de índole social, político, económico y literario que representó un parte aguas por la ruptura del régimen autoritario que prevaleció en el país y que de alguna manera la concepción de Elena Garro sobre la sociedad mexicana fue determinante para su desarrollo intelectual en épocas posteriores.

De las múltiples aportaciones de esta entusiasta novelista, unas más leídas que otras, como sucede con la mayoría de los literatos, en esta ocasión, las reflexiones que hoy nos ocupan surgen de una novela corta, que no por eso deja de tener elementos por demás interesantes y dignos de ser analizados; me refiero a Inés, un personaje creado por Elena, que despierta en el lector emociones en

torno a la problemática que vive y refleja en el discurso de la novela el estilo de su autora.

Esta obra tiene el maravilloso privilegio de atrapar al lector desde su inicio y nos envuelve en la magia de una narrativa que invita a la reflexión, la crítica y el análisis de una sociedad decadente en donde se observan elementos de una aristocracia rancia, impregnada por el tráfico de influencias tan presente aún en nuestros días, donde se pone de manifiesto de manera muy acertada la desigualdad de las clases sociales, la indiferencia de los derechos humanos de los desprotegidos, el abuso del poder del que tiene, en relación al menoscabo de la integridad del que carece de todo. Encierra una crítica fuerte al sistema político vigente en Francia y las violaciones a los derechos laborales de esa época, en virtud de que los trabajadores inmigrantes eran seres invisibles, no hay una protección legal sobre su estatus.

Sin caer en la tentación de ser feminista, la obra en comento ofrece la ocasión de hacer un análisis de la percepción social que la autora realiza de los roles femeninos y la imagen de la mujer privilegiada en tres personajes, que describen las condiciones y el abuso de su integridad, como es el caso de la sirvienta, personaje principal, la hija y la esposa del oligarca, condiciones que siguen estando presentes en muchas de las sociedades actuales, como resultado de la cultura heredada de generación en generación, no obstante, los discursos políticos y las reformas a las leyes de muchos

países. Sin embargo, el análisis de esta reseña se centra en Inés como personaje central de la obra.

La obra inicia en el andén de la terminal española que lleva como destino París, en una tarde lluviosa como presagio del destino que le aguarda al personaje central de la novela; Inés es despedida por la Madre Superiora, con palabras de aliento frente al mundo que se le abre, Inés es una huérfana educada en el convento, quien sale del asilo para emprender un viaje a Francia por invitación de su primo, para trabajar en la casa de un señor poderoso, en la cual labora junto con su esposa como portero.

La descripción del contexto nos transporta a la Francia de las grandes mansiones que representaban el poder y el derroche de sus moradores, mudos testigos de las reuniones sociales frívolas, celebradas al interior de sus muros, así como de los excesos celebrados por sus habitantes, como es el caso de la obra que comentamos.

El enfrentamiento de Inés con la realidad, una joven recatada y formada bajo los principios de una religión convencional y tradicionalista cuya crianza se dio al interior del claustro, de pronto su vida toma un giro completamente distinto al encontrarse en un país extraño, con una forma de vida completamente ajena y fuera de todo lo que su escasa imaginación le dictara, sometida a un sinfín de abusos por parte del patrón, que van desde casi matarla de hambre, la violación de los derechos más elementales como ser humano y

como mujer, amén de la falta de condiciones laborales indispensables a las cuales todas las personas que prestan servicios domésticos tienen derecho. Como es el caso de Inés, en su calidad de migrante y que refleja las condiciones en que viven muchas mujeres trabajadoras en distintos países que se desplazan en pro de buscar una mejora en las condiciones de vida, y se enfrentan a situaciones adversas que tristemente, en demasiados casos, ponen en riesgo su vida.

Como sucede en nuestros días, el tráfico de influencias una plaga endémica de nuestras sociedades, Inés la sufre en carne propia al ser víctima de los abusos del grupo de prepotentes que giran en torno a su patrón. Por otra parte Elena Garro hace una visión crítica de ciertas prácticas religiosas muchas de ellas revestidas de hipocresía como las escenas descritas en la novela, en donde bajo los efectos del consumo de enervantes invocan fuerzas malignas para satisfacer sus deseos, en cuyas orgías involucran jóvenes inocentes para su propia diversión, mofándose de figuras religiosas, mostrando con ello una crítica a ciertos sectores tradicionalistas de la sociedad francesa. La obra es un fiel reflejo de la visión analítica del mundo actual, observadora vivaz de las formas de vida imperantes en Francia.

El estilo literario es subyugante en términos descriptivos de los personajes así como cautivador cuando se trata de manifestar los sentimientos de Inés: *“Trató de olvidar la soledad, el abandono y el*

silencio poblado de ruidos atronadores. Por su estrecha ventana contempló el cielo, amparada por el rosario que guardaba en las manos”. Pasaje referido al final de la jornada de trabajo de nuestra protagonista, uno de esos incontables días en que después de una reunión pantagruélica, y una vez que se han retirado los invitados, debe asear la casa y dejarla resplandeciente par recibir nuevas visitas.

El clímax de la novela estriba en el secuestro de la joven protagonista, cuando es llevada a un departamento y drogada para ser obligada a participar en las orgías del grupo, siendo sometida a un sinfín de prácticas satánicas; la mantienen durante semanas atrapada en una semiinconsciencia que termina cuando es rescatada por su primo y llevada a casa de un conocido; desafortunadamente para Inés el daño ocasionado por el consumo de enervantes es irreversible y no vuelve a recuperar la memoria.

La obra termina con la muerte de Inés asesinada en la calle por el grupo de poder comandado por la amante del patrón, quienes adoptan esta medida por el temor de ser descubiertos en las prácticas ilícitas que realizan. Al primo se le niega acudir a recoger el cuerpo para darle sepultura, por el riesgo que implica la investigación de los hechos.

A lo largo de la novela se encuentran presentes elementos de una retórica artística que mantiene la atención en la trama, e incita al lector a poner en juego la imaginación y ubicarse en esa casona llena de subterfugios y recovecos emocionales, cuando los

personajes dejan aflorar emociones que representan un claro repudio a las normas establecidas.

Literariamente el estilo es atractivo, sugerente, la historia fluye de manera ligera, la novela es descriptiva, sin embargo dado que el drama tiene muchas aristas sociales, por la crítica a los grupos dominantes, en la cual por una parte se destaca las miserias de la clase privilegiada y por el otro la clase marginada que sufre los abusos y la explotación, mediante el punto de vista de una mujer cuya cultura resultaba incomprensible en su época, que sin embargo prevalece en nuestro días. Aunque esto queda a juicio del lector.

UNA SUGGESTIVA STORIA DELLE DONNE ATTRAVERSO IL PRISMA DE LETTERATURA

Laura Branciforte

(Universidad Carlos III de Madrid)

Huguet Santos, M. , *Historias rebeldes de mujeres burguesas (1790-1948)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp.248.

La libertà e il dominio costante delle coordinate letterarie e storiche della storia, così come delle coordinate spazio-temporali costituisce il *leitmotiv* del libro *Historia rebeldes de mujeres burguesas (1790-1948)* di Montserrat Huguet Santos. Questo libro, esplora attraverso i suoi protagonisti, in special modo le sue protagoniste, alcuni aspetti fondamentali del modo contemporaneo come l'utopia liberale, i paradossi moderni, il progresso, la memoria e l'oblio.

Uno dei primi aspetti che sorprende, positivamente, in questo testo è la gran dimestichezza e la facilità con la quale l'autrice fa uso, allo stesso tempo, dei concetti e degli strumenti della storia e della letteratura e di come riesca a raccontare e spiegare la storia attraverso una narrazione innovativa, personale ed esaustiva. La presenza di sporadiche incursioni autobiografiche che trapelano nel libro in modo involontario, conferiscono un ulteriore tocco di

originalità alla redazione del testo. Il libro che è il frutto di un felice incontro tra storia e letteratura che va ad ogni modo ben oltre quest'orizzonte. E' importante sottolineare che la componente letteraria non si riduce solamente alle numerosissime e illustri apportazioni letterarie ma bensì alla capacità dell'autrice di riuscire a narrare in modo diverso la storia che si prefigge di raccontare, mantenendo un elevato livello di precisione e di rigore accademico. Si evidenzia un tipo di scrittura "mimetica" della realtà, dove l'uso delle parole é spesso estrapolato da diversi contesti e dove i termini prescelti sono accostati in modo suggestivo ed evocativo, come per esempio, nel caso di espressioni quali "exfoliar la memoria" (p.99).

Questo libro si inserisce a pieno titolo nel panorama della storiografia non solo spagnola, ma anche europea, grazie all'ampio respiro tematico e bibliografico utilizzato così come si colloca nell'ambito non solamente degli studi di genere, dato che si cimenta in una esaustiva presentazione delle inquietudini e trasformazioni socio-culturali di quasi due secoli di storia, superando quindi il limite cronologico e tematico indicato nel titolo del libro. Stupisce l'impressionante numero di testi letterari utilizzato, titoli mai scontati e si denota la capacità dell'autrice di rendere le protagoniste dei suoi romanzi le vere maestre e interlocutrici della storia. La galleria di eroine e anti-eroina borghesi, e non esclusivamente borghesi, note e meno note, presentano e rendono espliciti nel susseguirsi dei capitoli del libro,

tanto gli aspetti e i momenti più accessibili della storia, quanto quelli più ostici e convulsi.

Nel libro confluiscono i “rami” più diversi della storia, da quella economica a quella sociale, da quella delle mentalità alla microstoria. Queste diverse prospettive convergono e convivono spesso in poche linee, riuscendo a presentare con grande leggerezza le tematiche esposte: “Mientras los burgueses acuñaban la moneda y vendían la harina , construían pactos para incrementar su hacienda, fletaban barcos para exportar sus mercancías [...] las mujeres, en casa, rodeadas de cuanto precisaban y más, aprendían a guardar con celo los bienes atesorados y la red social de intereses nutriendo la agenda familiar con relaciones de grupo” (p. 44).

La presenza di diverse chiavi di lettura di questo ampio “racconto” storico, si somma alla capacità dell’autrice di analizzare a 360° i fatti storici presi in esame, utilizzando spesso, l’aiuto dei protagonisti del suo libro. In tal modo per esempio é Lev Tolstoy così come i suoi personaggi che ci accompagnano nella comprensione di alcuni aspetti del “paradasso moderno” dello sviluppo e della produzione e del suo contrario, dell’ozio. “Como toda moneda, esta del ocio guardaba otra cara”, afferma la autrice, un’idea che convalida con le parole di Tolstoy: “las mujeres continúan arruinando sus vidas y las de sus hijos a fin de producir telas de seda y terciopelo” (p. 67-68).

Un' altra qualità e peculiarità che mi piacerebbe distaccare è la capacità di Montserrat Huguet di intervallare costantemente i registri linguistici utilizzati, a seconda delle tematiche trattate. Bisogna tuttavia riconoscere che sembrano prevalere alle fine due registri: uno stilo impeccabile e poetico da un lado, e uno sorprendentemente più quotidiano e umile dall'altro. L'uso di quest'ultimo registro coincide, come si evince da una attenta lettura dle testo, con la preferenza dell'autrice per una storia quotidiana e intima spesso influenzata dai suggerimenti derivati dalla storia culturale.

Che posto occupa quindi questo libro nel panorama storiografico? Ciò di cui non si può dubitare é che sia un significativa contribuzione alla narrazione contemporanea della storia delle donne occidentali. A che donne si riferisce la autrice? Innanzitutto sono donne *rebeldes*, come dice lo stesso titolo del testo, e mai vittime - anche se, come sottolinea Montserrat Huguet- "hay razones históricas que amparan la *victimizacion* de las mujeres", ma per lo meno coscienti delle trasformazioni; in secondo luogo le donne di questo libro sono "la retaguardia del cambio histórico". Questa retroguardia si presenta ai lettori in tutta la sua realtà con un sembiante non sempre "amabile", né "discreto", lontano da modelli che omogenizzano la diversità femminile e soprattutto come una retroguardia, o per meglio dire una "prima linea", in conflicto e in dialogo continuo con il progetto liberale e

borghese che era stato tracciato per le donne ma senza contare con il loro consenso esplicito. La lettura dei comportamenti più o meno pionieri delle donne che cominciano a convertirsi in “nuevas mujeres”, “mujeres modernas”, nonostante il costo che tutto ciò poteva comportare, ci va rivelando mano a mano che avanziamo nella lettura del testo la forza della modernità e del modernismo contemporaneo e la strettissima relazione con la storia delle donne.

Se volessimo ora, indicare qual é il nocciolo innovatore di questo libro sicuramente si potrebbe affermare che é la quotidiana eroicità delle sue protagoniste, alcune definite “de papel” (eroine della letteratura: Natasha, Catherine Sloper, Jarmila...), altre reali e in carne ed ossa (Christina Rossetti, Mary Astell, Nisia Floresta, Pauline...). Tutte queste donne senza nessuna distinzione di grado contribuiscono all’affermazione e definizione nella modernità del soggetto storico femminile in tutta la sua soggettività e soprattutto diversità e pluralità. Con la presentazione di coraggiosi -ma ben studiati - parallelismi tra le donne prescelte nel vastissimo panorama letterario contemporaneo, la autrice azzarda un parallelismo tra Olga Ilinski di Iván Goncharov e Zoraïde Reuter di Charlotte Bront, rendendo esplicito - passando dalla società vittoriana alla realtà zarista-la complessità della cultura europea della fine del ventesimo secolo. Sono ancora una volta due donne *rebeldes*, ma *discretas*, la prima reale e la seconda frutto della finzione, Violet Paget y Criside, a rappresentare e ad incarnare gli

antimodelli di quelle creazioni culturali fatte a misura per le donne, come la “complacencia” (p. 173).

I protagonisti di questo libro, tanto principali come secondari, estrapolati sia dalla letteratura che dal mondo reale sono, pertanto, coloro che rendono esplicito il significato ultimo del libro e che vanno tessendo nel testo la complessa relazione degli avvenimenti contemporanei e che svelano la ancor più complessa relazione con le donne.

La ricchezza di questo libro risulta essere, a volte, e allo stesso tempo, un suo rischio intrinseco. La vastissima gamma di personaggi tratti dalla letteratura e l'ampio respiro storico analizzato induce il lettore a incontrarsi, a volte, di fronte a un andirivieni temporale e spaziale che conferisce al libro un ritmo a tratti sincopato. Questo é, malgrado tutto, il limite e la sfida che il libro sottopone ai suoi lettori.

Per finire bisogna distaccare che il libro ci offre una felice e pertinente chiave d'interpretazione del passato attraverso le complesse vicende di alcune delle sue protagoniste principali e secondarie, e che costituisce soprattutto un testo adatto per una proficua lettura e soprattutto una lettura dal nostro presente affinché le donne “no sean ya personas trascendidas por una coyuntura y un contexto” (p.232).

LA IMAGINERÍA BARROCA Y LA REALIDAD DE LAS MUJERES

Rocío Orsi

(Universidad Carlos III)

Torremocha Hernández, M: *La mujer imaginada. Visión literaria de la mujer castellana del barroco*, Badajoz, editorial @becedario, 2010

De sus primeras a sus últimas páginas, el libro de Margarita Torremocha es un trabajo constante con los tópicos: un trabajo permanente y concienzudo sobre lugares comunes asociados a la imagen de las mujeres (o de *la mujer* que, dicha así en singular, aplasta a todos los individuos femeninos en un único sujeto indiferenciado y desposeído de relieve histórico, social y simbólico) pero también sobre tópicos historiográficos comunes (de historia de género, sí, pero también de historia española) y sobre tópicos literarios igualmente extendidos y repetidos hasta la saciedad. Un trabajo sobre cómo se originan esos lugares comunes en las letras pero, también, sobre cómo se confirman y también sobre cómo se estrellan con la realidad –con una realidad, en buena medida, desvelada al hilo del propio estudio que es aquí objeto de atención. Cómo son las mujeres castellanas del siglo XVII pero, sobre todo, cómo se imaginan y cómo se (re)presentan es el objeto de este

completo y documentado análisis, una investigación que, además, apunta a un elemento imprescindible en teoría de la cultura: la diferencia que se abre entre la imagen de las mujeres que nos ofrecen las fuentes (testimonios de viajeros, cartas, sainetes, textos piadosos, novelas de muy diverso género, dramas, poemas e incluso la ya en su día denostada literatura arbitrista) y las mujeres reales que, ricas o pobres, burguesas, nobles o villanas, monjas o doncellas, viudas, casadas o adúlteras, decentes o perdidas, silenciosas o descaradas vivieron en Castilla durante el siglo de Oro. Esa diferencia nos coloca en una situación privilegiada, además, para orientarnos hacia una reflexión más general sobre el lugar de la literatura, y de los documentos escritos en general, en la historia (y no solo en la historia de las mujeres, o en los estudios de género) y sobre el papel que desempeñan las representaciones simbólicas (eso que se denomina, con acertado aunque vago título, el “imaginario”) en la vida y en la historia del sistema cultural en que se gestan.

El libro lleva a cabo un repaso exhaustivo y profundo sobre las fuentes documentales –sobre todo literarias- que nos permiten dibujar una imagen relativamente nítida y bien trazada de las mujeres que poblaron la imaginación y las letras del Siglo de Oro castellano y, en especial, del Barroco. Una imagen que arroja luz sobre esas otras mujeres, las del mundo real, que les sirvieron de referencia: de modelo, a veces, y muchas veces de contramodelo o, sencillamente, de objeto oculto e incognoscible pero profanado por

la imaginación lisonjera. Una imagen que a veces acompaña a la que la propia nación y, sobre todo, su epítome más ilustre, la Monarquía, ofrece de sí misma a las potencias vecinas: una figura titubeante, huérfana de un honor que otrora le supusiera inmortal fama y, en general, indolente, decadente y desvirtuada, de vanidad fatua y de aristocrático desdén por la industria y la vida práctica pero que, en todo caso, conserva su colorido, su frescura y su vitalidad.

Dada su situación de dependencia al varón, las mujeres del XVII, castellanas o europeas, se agrupan tradicionalmente según su ubicación en la organización sexual de la familia y de la sociedad: pueden ser casadas o viudas, pero también vírgenes consagradas (monjas) o sencillamente doncellas, muchachas que aún no han salido del domicilio paterno y que, por tanto, son hijas, pero que aspiran a cambiar de (a *tomar*) estado: a devenir esposas o monjas. Las mujeres que no pertenecen a ninguna de estas categorías (las mujeres públicas, por ejemplo) pueden aun así ocupar un lugar en el orden moral socialmente institucionalizado: el mal también es parte del sistema, y de algún modo lo redime. La corrupción de estas mujeres solo es equiparable a la de aquellas que, como la adúltera y la libertina, ocupando su sitio en el mapa social, desdibujan y corrompen dicho mapa con su modo de hacerlo. Otras mujeres habrá, pero pocas, que sencillamente habiten los márgenes del orden moral. A lo largo de las páginas de *La mujer castellana*

veremos desfilar, pues, a distintas mujeres que, ya desde la periferia, ya integradas en la sociedad, realizan cuanto corresponde a su lugar en el mundo, y lo harán de forma viciosa o virtuosa: el lugar de la mujer con respecto al varón será, pues, su destino.

No son pocas las páginas dedicadas a la situación de la mujer casada, que no deja de ser la más extendida pese a constituir –como es propio de una mentalidad basada en la misoginia bíblica y patristica- un bien menor respecto del ideal de suma castidad, la virginidad conventual. El matrimonio es pues una realidad mucho más común de lo que dejaría entender su igualmente común y ubicuo desprecio: después de todo, las mujeres habían sido creadas para asistir al varón en el hogar y para alumbrar y cuidar a sus hijos; dada su condición insustituible, el escaso valor atribuido a estas funciones subalternas no las convierte, ni mucho menos, en seres prescindibles. El éxito social del matrimonio corre paralelo al éxito literario y sacramental de su denuesto.

A pesar de los preceptos tridentinos respecto de la libertad de los contrayentes, el matrimonio será en Castilla, como en buena parte de Europa, tanto entre la nobleza como entre las clases más modestas, un asunto de política familiar y, por tanto, una decisión que interesaba sobre todo a la autoridad paterna. La realidad del más agitado sacramento se encontraba a veces preñada de toda suerte de peripecias y de resistencias y, en definitiva, de expectativas y consecuencias romancescas que nutren todo tipo de

escritos, de los más recreativos a los más administrativos o los más religiosamente circunspectos. La felicidad del hogar dependía de la paz entre los sexos amén de otras condiciones, lo que vuelve la elección de esposa –y todas las circunstancias adyacentes a dicha elección- un tema recurrente en las preocupaciones que se reflejan en los escritos castellanos del XVII. Por otra parte, en la perpetuación del rito matrimonial, que pone en marcha una nueva vida familiar, vemos también la reproducción constante de aquellas jerarquías, pautas y modelos que constituyen el orden socio-moral vigente y de cuya preservación depende, a su vez, la tan necesaria paz de la familia, con el subsiguiente bienestar de sus miembros y prosperidad de su hacienda. Así, la profesora Torremocha presenta en estas páginas todo tipo de detalles cotidianos ligados a la vida matrimonial y a la existencia cotidiana de las mujeres, deteniéndose con especial deleite en momentos y escenas específicamente femeninos como la maternidad y el parto.

De las ocupaciones propias de la mujer casada el texto pasará a desplegar ante los lectores los vicios habituales –y bien conocidos- del matrimonio, que constituye la forma de vida más convencional: son estos el cortejo y el galanteo, una realidad ampliamente tolerada e incluso estéticamente estimulada y bienvenida, y el adulterio, donde se hará patente la famosa moral acomodaticia de la reserva espiritual de Europa en materia de cuernos –al menos, cuando son perpetrados por varones. La penetración que el ideal amoroso

cortesano y caballeresco había alcanzado en la Europa renacentista convive con la costumbre, igualmente bien asentada, del matrimonio de conveniencia: la unión de ambos fenómenos conduce inevitablemente a una cantidad muy elevada, tanto en el mundo real reflejado en documentos históricos como en el mundo de la imaginación que se plasma en los libros, de enredos amorosos previos y paralelos al matrimonio legítimo. Otra de las paradojas propias de aquella sociedad española es, precisamente, la coincidencia de una vida licenciosa franca y extendida por parte de los varones con el furor férreamente ascético de la prédica contrarreformista. La naturaleza culpable y disipada de las mujeres es, sin duda, lo que hace posible tan bizarro fenómeno.

Una secuela habitual de la enorme extensión que el hábito de contraer matrimonio tiene en la composición demográfica de un país es la enorme cantidad de mujeres que sobreviven a sus maridos. La situación de la viuda es peculiarmente privilegiada: habiendo cumplido con su obligación familiar de someterse a un varón que no es su padre, sino su esposo, la desaparición de este no entraña sin embargo la vuelta al domicilio paterno y, por tanto, le auspicia libertades (económicas, sentimentales, mundanas) que a una mujer soltera sencillamente no le cabe pensar. De ahí también la gran cantidad de testimonios donde las viudas son miradas con grandísimos celos y la proliferación de consejos, advertencias y exigencias que desde las letras sagradas se les dirigen.

Las monjas, por su parte, no plantean problemas ni paradojas: su lugar (su no-lugar) en el orden social es bien claro. Amputada su vida sexual por mor de un voto, la monja eleva a la máxima expresión, con su vida santa y virginal, el ideal de castidad que se exige a todas las mujeres. Consagradas a veces por propia voluntad, otras por imposición familiar, las que virtuosamente abrazaban esta condición estaban “fuera del siglo”, habitando un retiro religioso. Extrañas -y provocadoras de un extrañamiento del todo de lo social- fueron, sin embargo, las mujeres que sencillamente decidían no “tomar estado”, es decir, permanecer solteras sin ingresar en convento ni cobijarse, de un modo u otro, bajo la protección masculina.

Sin embargo, las que, como las monjas, no ofrecen ningún problema al gusto clasificador que el moralista comparte con el erudito son las mujeres malas: las que, sustrayéndose al pudor y recogimiento del ámbito privado, llevan una vida volcada hacia el exterior y son, por ello, mujeres públicas. Aunque algunas lo eran, muchas de estas mujeres, sin llegar a ser honestas, no eran tampoco prostitutas: se trataba de mancebas, amantes o queridas mantenidas que, sin pasar por vicaría, convivían con hombres. El varón, ya fuera este su mancebo, su encubridor, su amante, un alcahuete oportunista, un marido consentidor, su rufián o su chulo, oficia en todo caso como protector de la mujer que, así, no llega a estar completamente sola -ni libre. Las que sí desempeñaban el oficio

más añejo, con el discurrir del siglo barroco y el paulatino asentamiento de la austera moral tridentina, vieron su consideración social y sus posibilidades de medro (y hasta de supervivencia) en caída libre: de tolerarse como una realidad social necesaria, la prostitución se convierte en una práctica intolerable y la mancebía, funesta escuela de pecado, se enfrenta a una legislación que le es cada vez más aviesa. La vida alegre no puede ser más triste –y más en el invierno de la vida, cuando ya ni pecar se puede.

Adorno de casas y villas las mujeres son, a su vez, grandes aficionadas a adornarse: un largo capítulo del libro se ocupa de todos los detalles relativos a los modos en que las mujeres realzan su belleza (o encubren su ausencia): un capítulo, pues, rico en detalles, pormenores y reflexiones que son de enorme interés para las cuestiones (y no solo para la historia) de género. Se cierra el libro, sin embargo, con un análisis de la violencia en el ámbito doméstico: la indigencia literaria y documental en este asunto nos impide hacernos una idea cabal de la casuística relativa a este tipo de violencia que afecta, en su mayoría, a las mujeres, y que, en aquellos casos probados en que se ejercía de manera arbitraria o desproporcionada, constituía causa de divorcio. En una sociedad enormemente violenta, no es extraño que esa misma violencia se produzca en la intimidad de la familia, más cuando las imposiciones morales y familiares la convierten en escenario de aventuras, avatares y batallas sin cuento: debidos al mal de amor, a

las pequeñeces y mezquindades del día a día, a los celos (infundados, motivados o impostados) o, sin más, a la crueldad y la brutalidad que en todos los tiempos ha descompuesto las vidas de tantas personas.

En definitiva, el repaso que Margarita Torremocha lleva a cabo por las mujeres imaginadas es completo y, pese a lo limitado de las fuentes, exhaustivo. Consciente de los problemas metodológicos inherentes a este tipo de reconstrucciones –cuya objetividad buscada es siempre un ideal regulativo–, el texto nos brinda la posibilidad de acercarnos a una imagen femenina que, pese a la inautenticidad que su condición imaginada les supone, es, pese a todo, profundamente auténtica: porque las imágenes que los hombres y las mujeres –pero sobre todo los hombres– se hicieron de las mujeres de su tiempo arroja luz sobre algo que, sin embargo, es profundamente auténtico: el modo de percibir y sentir de una época que es, sin duda, uno de los aspectos nucleares del ser mismo de esa época.

VARIA

Próximas Actividades de Grupo Kóre de Estudios de Género

II CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE EL CARIBE.
CARTOGRAFÍAS DE GÉNEROS , UC3M, 26-29 DE MARZO 2012.

Más información en www.yosoyelotro.org.

III CONGRESO INTERNACIONAL "ESPACIO PUBLICO Y
MUJERES CON PODER EN LA SOCIEDAD CONTEMPORANEA",
UC3M, 29-30 noviembre 2012.

Libros recibidos:

- José Luis Pardo, *Estética de lo peor, Pasos perdidos/Barataria*, 2011
- Simone Furlani, *Significato e linguaggio nell'estetica di Paul Celan*, CLELP, Padua, 2009
- María Zambrano/Annarosa Buttarelli (ed.), *La Spagna di Galdós. La vita umana salvata dalla Storia*, Marietti, Génova/Milán, 2006
- Annarosa Buttarelli y Federica Giardini (eds.), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Milán, 2008
- Diotima (grupo de investigadoras), *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori editore, Nápoles, 2009
- Chiara Giuntini y Brunello Lotti (eds.), *Scienza e teologia fra seicento e ottocento. Studi in memoria di Maurizio Mamiani*, Leo S. Olschki, Florencia, 2006
- Enrique Herreras, *La tragedia griega y los mitos democráticos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011
- Elena Norandi (ed.), *Ellas y nosotras. Estudios lesbianos sobre literatura escrita en castellano*, Madrid, Egales, 2009.
- Yolanda Arroyo Pizarro, *Caparazones*, Madrid, Egales, 2010.
- Julio Seoane Pinilla, *El regazo y la trama. Sentimientos modernos y virtudes cívicas*, Barcelona, Horsori, 2009.

Normas para el envío de originales

Cuadernos Kóre. Revista de historia y pensamiento de género

I. Los artículos se presentarán en formato Word, con una extensión máxima de 20.000 caracteres sin espacios (sin incluir anexos), letra Book Antigua, cuerpo 15, espaciado 1'5, con unos márgenes superiores e inferiores de 3 cm y de 2,5 cm en los laterales. Título en mayúsculas y negrita a cuerpo 15 y epígrafes en minúscula y negrita con el mismo cuerpo, sin sangría ni (a ser posible) numeración. Entre el último párrafo del epígrafe anterior y el título del epígrafe se deja doble espacio. Al comienzo de cada párrafo se dejará una sangría de 2,5cm.

Las citas aparecerán entrecomilladas, salvo cuando su extensión recomiende su aparición exenta en el texto. En ese caso, no se entrecomillarán, se dejará doble espacio entre la cita y el resto del texto y se reducirá el tamaño de la letra a cuerpo 13, dejándose una doble sangría lateral de 2,5cm.

Las notas a pie de página irán a cuerpo 11 y a un sólo espacio. Entre nota y nota no se dejará espacio. No se necesita bibliografía al final del artículo. Para las referencias, que aparecerán preferiblemente en notas a pie de página, se seguirán estas reglas de citación:

Libros: APELLIDOS, Inicial de la autor/a: Título del libro. Lugar de edición, Editorial, año, pp. a que se hace referencia.

Artículos de revista: APELLIDOS, Inicial de la autor/a: “Título del artículo”. Título de la Revista, Volumen, número (año), páginas.

Capítulos de libro: APELLIDOS, Inicial de la autor/a: “Título del capítulo”. En APELLIDOS, Nombre de la autor/a: Título del libro. Lugar de edición, editorial, año, pp. a que se hace referencia.

Documento: APELLIDOS, Nombre de la autora/r (si existe): “Título del documento” (si lo tiene). Fecha. Nombre de la colección: número de caja y/o legajo. Centro de investigación en que se encuentra.

II. Los artículos se acompañarán, en castellano e inglés, de un resumen (en torno a 120 palabras) y de palabras clave.

III. Los trabajos recibidos se remitirán a evaluadores especialistas, los cuales realizarán un informe sobre la conveniencia de la publicación de manera anónima.

IV. Todos los textos que sean objeto de publicación en esta revista han de ser estrictamente originales. Los autores se hacen responsables del contenido de los textos.

V. Los originales que deseen someterse a revisión para su publicación en estas páginas han de dirigirse a la siguiente dirección electrónica: grupo.kore@gmail.com