

Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'

Celia Amorós *

Agradezco a todas las presentes y a todas las instituciones auspiciantes y convocantes comenzando con una cita de Fourier: "El cambio de una época histórica puede determinarse siempre por la actitud de progreso de la mujer ante la libertad, ya que es aquí, en la relación entre la mujer y el hombre, entre el débil y el fuerte, donde con mayor evidencia se acusa la victoria de la naturaleza humana sobre la brutalidad. El grado de emancipación femenina constituye la pauta natural de la emancipación general".

De este modo, el feminismo es un test de democracia, el feminismo es un test de todo movimiento emancipatorio. Es un parámetro que mide si nos hemos tomado en serio o no una característica que desde la Ilustración tienen los movimientos emancipatorios: la universalidad, hablar en un lenguaje de universalidad. El feminismo desde ese punto de vista es la radicalización de la Ilustración, históricamente es como si fuera la última implicación que se saca de ese lenguaje de la universalidad, de ese programa emancipatorio universal; pero, precisamente por eso, es un test de su propia radicalización, de su verdadera universalidad.

Hoy, fundamentalmente, querría hacer un recorrido histórico -que necesariamente será sesgado, pues pongo en ello mis propios énfasis que, naturalmente, son discutibles- sobre una dicotomía que me parece fundamental para lo que han sido las conceptualizaciones ideológicas de lo masculino y lo femenino, y que puede servir quizás como plataforma para la discusión de los días siguientes sobre corrientes ideológicas internas del feminismo. Para este recorrido histórico he elegido como pivote -tal como he titulado el primer bloque de cuestiones- 'lo privado y lo público'. Planteadas así las cosas, puede parecer un tanto anacrónico como si fuese a proyectar este tema ahistóricamente, como si el mismo no hubiese tenido connotaciones muy distintas en cada época con respecto a la actualidad. No en todas las épocas y sociedades lo privado y lo público han tenido las mismas connotaciones que en la actualidad; sin embargo, con todas las salvedades y matices que se pueden hacer con toda pertinencia, estimo -en coincidencia con una antropóloga americana (muerta en un accidente hace dos o tres años), M. Z. Rosaldo, importante teórica de la cultura- que lo privado y lo público constituyen lo que podríamos llamar una invariante estructural que articula las sociedades jerarquizando los espacios: el espacio que se adjudica al hombre y el que se adjudica a la mujer. A pesar de sus evidentes diferencias históricas esta distribución tiene unas características recurrentes: las actividades socialmente más valoradas, las que tienen un mayor prestigio, las realizan prácticamente en todas las sociedades conocidas los varones. Puede haber alguna rara excepción, pero son las actividades más valoradas las que configuran o constituyen el espacio de lo público: es el espacio más valorado por ser el del reconocimiento, de lo que se ve, de aquello que está expuesto a la mirada pública, por definición. Es decir, cuando una tarea tiende a hacerse valorar tiende a hacerse pública, tiende a masculinizarse ya hacerse reconocer. Los contenidos de estas actividades pueden ser tan distintos y tan paradójicos como los que se ponen de manifiesto -por ejemplo- en los rituales de La Covada. En Asturias y en algunas regiones del Estado español todavía existe la costumbre de que el varón, cuando la

mujer está de parto, simule los dolores y movimientos del mismo y vengan las vecinas a darle el caldito y los mimos en lugar de prodigarlos a la parturienta. Le dan a él los parabienes, mientras a la mujer se la deja muchas veces en un segundo lugar, o se le hace poco caso. Esto ocurren las sociedades donde la reproducción es importante y es valorada. Si la reproducción no es valorada, entonces es cosa de la mujer. Simbólicamente y en contra de los datos más obvios de la biología, el caballero puede simular y recrear simbólicamente el ritual del parto y hacerlo público para provocar de ese modo el reconocimiento y hacerlo valorar. Luego no se trata de que haya unas actividades biológica mente definidas. Por el contrario, hasta en el caso límite de la actividad biológica más obvia como no transportable, hoy por hoy, de un sexo a otro -la maternidad- vemos claramente cómo se produce una redefinición cultural y simbólica cuando se trata de organizar la jerarquización ideológica de las espacios.

El espacio público, al ser el espacio del reconocimiento es el de los grados de competencia, por lo tanto, del más y del menos. Por el contrario, las actividades que se desarrollan en el espacio privado, las actividades femeninas, son las menos valoradas socialmente, fuere cual fuere su contenido, porque éste puede variar, son las que no se ven ni son objeto de apredación pública. En el espacio público se contrastan las actividades -desde la competencia deportiva, hasta los narradores vascos, el discurso político, etc.-, pero en el privado no hay forma de discernir los distintos niveles de competencia con ciertos parámetros objetivales. Entre varias excelentes amas de casa, todas ellas son igualmente excelentes, pues no hay manera de objetivarlo, de acuerdo con unos parámetros. Es el espacio -por lo tanto- de la indiscernibilidad. Todas pueden ser muy valoradas de puertas adentro, pero es imposible establecer unas pautas homologables que trasciendan esos límites de lo que no se ve, es lo que llamo el ámbito de la indiscernibilidad. El análisis de lo privado y lo público que he expuesto aquí pertenece prácticamente todo a la antropóloga M. Z. Rosaldo, ha sido recogido y reelaborado en una tesis doctoral reciente sobre Feminismo e Ilustración, lo privado y lo público en el pensamiento liberal, cuya autora es Cristina Molina. A partir de aquí se podrían derivar implicaciones políticas y filosóficas importantes. En el espacio de lo privado no se produce lo que en filosofía llamamos el principio de individuación. Dentro de lo genérico femenino es como si no se produjera ese principio, como si no se diera un operador distributivo que troquelara individualidades. Si no se produce individuación es por ser ésta lo característico de los espacios públicos, donde cada cual marca su ubi, su lugar diferencial, como apropiación de espacios claramente delimitados que configuran, a la vez que son configurados, por diferentes individualidades. La razón es bastante obvia: si lo tematizamos filosóficamente podríamos recurrir a lo que el filósofo racionalista Leibniz llama el principio de razón suficiente: para que algo determinado ocurra -dicho así a grosso modo-, tiene que haber una razón suficiente. En este caso, las actividades que se desarrollan en el espacio público suponen el reconocimiento, y éste está íntimamente relacionado con lo que se llama el poder. El poder tiene que ser repartido, ha de constituir un pacto, un sistema de relaciones de poder, una red de distribución.

Dondequiera que haya poder tiene que haber un sistema de pactos, un sistema de difusión dinámica de ese poder. En principio podríamos tenerla todo todos, pero, como dice Hobbes en el mito de Leviatán, sería la guerra de todos contra todos, por la tanto se produce una apropiación de espacios de poder; esos espacios acotados definen y son definidos por individualidades y, por la tanto, en el espacio público se produce el principio de individuación como categoría ontológica y como categoría política. Toda teoría acerca de la real es una proyección de ciertas apuestas del filósofo que, en última instancia, son opciones valorativas políticas. Por la tanto, el principio de

individuación no sólo es un tema ontológico, sino que también es un tema político. El individuo es una categoría ontológica y es también una categoría política. Ontológica en tanto que política, y política en tanto que ontológica. Se produce en el espacio público como espacio de los iguales o pares -- que no quiere decir lo mismo que espacio igualitario. Es el espacio de los que se autoinstituyen en sujetos del contrato social, donde no todos tienen el poder, pero al menos pueden tenerlo, son percibidos como posibles candidatos o sujetos de poder. Sujetos de relevo, bien sucesorio o genealógico (orden del relevo de las generaciones), y en el orden sincrónico encontramos las tensiones de poder entre los partidos, las clases de diversas esferas: se marcan unas candidaturas, unas relaciones de espacios dinámicos y metaestables; así, metaestablemente, constituyen un espacio de los iguales, porque allí todos son individuos, posibles sujetos de poder. No me refiero aquí a otros sentidos que "individuo" tendrá posteriormente, con el cristianismo, por ejemplo. En el nivel de abstracción en el que me estoy moviendo, que será desde luego susceptible de todas las clases de matizaciones históricas, sólo estimo pertinente la relación entre el poder, los genéricos -masculino y femenino- y la individuación. Por el contrario, el espacio privado, en oposición al espacio de los pares o iguales, yo propongo llamarlo el espacio de las idénticas, el espacio de la indiscernibilidad, porque es un espacio en el cual no hay nada sustantivo que repartir en cuanto a poder ni en cuanto a prestigio ni en cuanto a reconocimiento, porque son las mujeres las repartidas ya en este espacio. No hay razón suficiente de discernibilidad que produzca individuación. No hay razón para marcar el ubi diferencial: éste ya está marcado por la privacidad de los espacios a que la mujer está adjudicada de una u otra forma, mientras que en el espacio público uno se ha de sellar respecto al otro, y al tercero, que no es yo porque es otro, pero es otro que es como yo.

Desde ese punto de vista podría considerarse el patriarcado como una especie de pacto interclasista, metaestable, por el cual se constituye en patrimonio del genérico de los varones en cuanto se autoinstituyen como sujetos del contrato social ante las mujeres -- que son en principio las "pactadas". Esto, dicho así, es muy esquemático y susceptible de matizaciones y habría que elaborarlo. Pero en principio el patriarcado sería ese pacto -interclasista- por el cual el poder se constituye como patrimonio del genérico de los varones. En ese pacto, por supuesto, los pactantes no están en igualdad de condiciones, pues hay distintas clases y esas diferencias de clases no son ¡ni mucho menos! irrelevantes. Pero cabe recordar, como lo hace de forma muy pertinente Heidi Hartmann, que el salario familiar es un pacto patriarcal interclasista entre varones de clases sociales antagónicas a efectos del control social de la mujer. Prefieren así, los varones-patrones, pactar con otros varones-cabezas de familia para incrementar su sueldo y hacer de ese sueldo un "salario familiar", y los varones de la clase obrera prefieren ser cabeza de ratón en sus respectivos espacios privados a cambio de esa prebenda, en vez de luchar con sus compañeras de clase en los sindicatos codo a codo; han pactado en este "punto" con los varones de la clase antagónica. En la historia del movimiento obrero, el salario familiar es un pacto patriarcal interclasista, lo que no le quita relevancia a las clases sociales: evidentemente es metaestable, se da en ciertas situaciones límite y, en otros casos, las cosas pueden funcionar de otra manera, pero allí está...

Esta digresión sobre el patriarcado como pacto viene para distinguir este espacio de los iguales del espacio de las idénticas. Las mujeres somos ideológicamente el espacio

de las idénticas, y en esto la recúrenla ideológica es tal que parece que la historia no hubiera pasado.

Es curioso cómo los varones se representan las querellas entre mujeres bajo el signo, precisamente, de la ridiculez: una guerra entre mujeres entra siempre en la categoría de lo ridículo aunque tenga una razón de envidia. Son "cosas de mujeres", y si ven a dos mujeres "tirándose de los pelos" es un espectáculo grotesco. ¿Por qué? Porque el espectáculo de la impotencia compitiendo es lo más grotesco que pueda imaginarse, es un espectáculo como las peleas de gallos, algo hilarante, divertido. Entre los griegos ya aparecía así. Pandora era la madre de "la raza maldita de las mujeres" y esa raza se representaba como algo aparte, como un genérico y dentro del cual no emergía la individualidad. Eso lo vemos permanentemente: las mujeres, en las constelaciones, siempre somos las Pléyades, siempre somos "las tres Marías"; nadie se imaginaría en el Evangelio los tres Pedros, por ejemplo. El varón va con el nombre propio contrayendo e individualizando así el Nombre del Padre, como dicen los lacanianos, marcando un espacio semántico claramente diferenciado. En la mujer ese espacio es amorfo, el espacio de la constelación difusa, ese espacio de "las 11000 vírgenes", por ejemplo. San Atanasio versus las 11 000 vírgenes; esas representaciones, siempre de enjambre, son típicas de lo femenino, lo genérico. En los filósofos aparece claramente conceptualizado así; Schopenhauer lo dice: "La mujer es una esencia, no un individuo", y del mismo modo afirma Hegel: "En la mujer la autoconciencia no llega a evolucionar ya progresar para asumir la forma de la individualidad", que es la autoconciencia evolucionada: la del varón; la mujer, en cambio, es esencia, es lo genérico, es "lo Mujer", con mayúscula, lo femenino, según la teoría tradicional del "realismo de los universales" para el cual las esencias son lo ontológicamente importante; lo de peso son los genéricos, y no los individuos. Para los nominalismos, por el contrario, son los individuos lo importante, lo relevante ontológicamente, y las "esencias", los genéricos, son lo derivado, lo construido: son un constructo que habrá que explicar a partir de los individuos. Para las mujeres el espacio de las idénticas se identifica con el espacio de lo privado porque, en razón de las tareas mismas a las que históricamente se las ha condicionado, al estar en un espacio de no-relevancia están condenadas a la indiscernibilidad, no tienen por qué tener un sello propio, no tienen por qué marcar un ubi diferencial, susceptible de ser valorado de acuerdo con grados: es, por lo tanto, un espacio de indiferenciación. Es "lo indefinido" per se, el genérico por excelencia: la "noche en que todas las gatas son pardas". Todavía se sigue hablando del "mujerío"... Cuando un caballero tiene una pelea en su gabinete con un político, o cuando entre sus colaboradores hay una pelea entre dos caballeros, eso es importante, le puede quitar el sueño una noche, por ejemplo. Porque si el secretario de cultura y el de economía no se llevan bien, piensa: voy a tener que negociar, ir a comer con él, mediar, templar gaitas, etc.; ahora, como sea la jefa de gabinete de un tinglado y la secretaria quienes tengan un problema, incluso un problema serio que pueda tener bases ideológicas, sería un "quítame esas pajas": "Moninas, vengan, nenas, tonterías, ¿por qué?, no es para tanto..." Bueno, se acaba de dar en Madrid casos de este tipo, "manos blancas no ofenden" ni se ofenden, uno se bate solamente con los iguales, con aquellos a los que se estima; si se trata de "cosas de chicas", pues naturalmente, se sigue con el "manas blancas . . ." La sobreprotección es la forma de no considerar a alguien como un igual, es el trato que no se da en los espacios de paridad. Son los espacios de no paridad; ya decía Kierkegaard: "La galantería es la manera de concebir a la mujer bajo categorías fantásticas", es el honor que no se le haría, evidentemente, porque no se dejaría. Este filósofo además lo dijo muy bien: "En los hombres lo esencial es lo esencia!" y, claro esta, el atributo serio de la sustancia se

comunica a cada uno de los modos que la determinan de una manera seria, sustantiva, es decir, produciendo la individualidad. En cambio, para las mujeres, como "lo esencial es lo accidental", la inesencialidad de un genérico, ¿como se comunicate a los ejemplares individuales?

Pues como es obvio: indistintamente. Es el genérico en bloque, No hay razón suficiente para preferir a una mujer como individua respecto de otra, digamos que es algo que no suelen comprender los varones salo que haya una diferencia de edad entre ambas notable, Se oyen comentarios de que fulano ha dejado a su mujer por orea mas joven y es algo que se emprende, porque eso es una razón suficiente, relevante. Si no son cualidades genérico-relevantes sino características individuales lo que justifica la preferencia de una mujer sobre otra, si resulta que son de la misma edad, dejan perplejo al resto de colectivo,. ¿Como si el fenómeno no se entendiera, es decir, es como el caso del asno de Buridán que, ante lotes de paja que son prácticamente idénticos, se quedaba paralizado, claro, porque no le determinaba una cosa con mayor razón suficiente que otra! En el mito del Don Juan, lo que ama precisamente este personaje es la feminidad como genérico, tiene que recorrer todos sus ejemplares individuales, el hecho de que "lleve falda" es precisamente el gran acontecimiento; e decir, la individualidad de la mujer es lo irrelevante siempre.

Si lo recorremos desde el espacio del erotismo hasta el espacio de la ideología, hasta el espacio de la polítics, hasta el de todo tipo de actividades, el espacio de la privaticidad es el espacio del no-reconocimiento, el espacio de la indiscernibilidad.

Éste es un sobrevuelo histórico a zancadas notable, vamos a tratar luego de detenernos un poco. Creo que de este modo puede quedar planteada la división entre lo privado y lo publico unos términos no ideológicos, es decir, de modo que se vea claramente que entre lo privado y lo publico hay una articulación disimétrica, no es una relación de simetría ni de complementariedad: en una de las categorías se ha puesto siempre lo valorado socialmente y en la otra lo no -a lo menos- valorado, esto es una recurrencia histórica. Por lo tanto, ante cualquier ideologización en términos de simetría, yo remito la carga de la prueba a quien mantenga esa tesis; creo que, por el contrario, lo que sí se puede demostrar es que lo valorado socialmente está en el espacio público y se lo adjudican los varones, y lo no valorado está en el espacio privado y ese espacio se nos adjudica a las mujeres.

Vamos a intentar ver, de una manera un tanto más matizada, estas mismas ideas que he presentado grosso modo, en el caso de las sociedades etnológicas. Claro que sociedades etnológicas las hay infinitas: nos limitaremos a tomar algunos ejemplos del antropólogo que mejor conozco, que es Claude Lévi-Strauss, americanista y que trabajó fundamentalmente sobre indígenas en el Brasil central, en el Amazonas. No parece haber ningún contra ejemplo en sociedades etnológicas, ni del nivel paleolítico de cazadores recolectores ni del nivel neolítico donde no se dé algún tipo de jerarquización entre espacio público y privado, Existen instituciones tales como "la casa de los hombres" (bororo) que suele estar emplazada en el espacio central del poblado; las cabañas se distribuyen alrededor, en círculo, y justamente el espacio central es el del poder: en la casa de los hombres ellos administran el poder, las mujeres no tienen acceso a ese lugar. Es más, hay mitos que explican que en el origen esa casa fue de las mujeres, lo que pasaba es que las mujeres armaban mucho follón, descuidaban la cocina y sus hijos, no iban a la fuente por agua, y como todo era un desastre porque se

pasaban allí el día tocando los instrumentos y haciendo unos estruendos espantosos, etc., los hombres tuvieron que tomar el relevo, hacerse cargo de la situación, hubo que poner orden, y por eso hasta nuestros días la casa de los hombres está en manos de los ídem, como corresponde. Por eso, cuando vayamos a discutir los mitos del matriarcado veremos que no siempre estos mitos tuvieron un contenido feminista, precisamente muchas veces pueden ser un conjuro de la pretensión del poder poniéndonoslo en el origen, una manera de decir: el poder ya lo tuviste, no lo mereciste y, precisamente por eso, nosotros tuvimos que tomarlo. Yo recuerdo de pequeña cómo en España se explicaba a los niños en ciertos medios burgueses la Guerra Civil: les decían que la ganaron quienes la ganaron porque los ricos habían sabido ser pobres, mientras que los pobres, en cambio, habían demostrado no saber ser ricos. Era una manera muy notable de explicar la cuestión, pero yo todavía recuerdo esa explicación.

Pues bien, para desechar todo tipo de tentación biologista en cuanto a la explicación de estas divisiones de tareas (la racionalización biologista ha sido recurrente en todas las polémicas feministas, y el pensamiento antifeminista siempre ha recurrido a la idea de que la biología es destino: la sumisión de la mujer viene de los datos de la biología), señalemos que, con respecto a la "división sexual" del trabajo, Claude Lévi-Strauss dice claramente que podría llamarse "prohibición de tareas". Pues, en realidad, es una prohibición de tareas que los hombres les hacen las mujeres, prohibición, precisamente, de participar en las tareas de mayor prestigio en esta sociedad: la guerra, la caza mayor, es decir, las actividades que se ritualizan, que se celebran. ¿Son importantes para la comunidad? Sin duda cumplen una función importante, pero importante para la comunidad desde el punto de vista de la subsistencia -como a visto la antropología, especialmente la antropología feminista-; es la recolección, que garantiza precisamente el sustento cotidiano: la hacen las mujeres todos los días y no se ritualiza, no se celebra; cuando vienen los hombres con el gran mamut entonces hay que celebrar. El problema de la guerra es un problema aparte y demasiado complicado para despacharlo aquí: limitémonos de momento al asunto de la caza mayor y la recolección. Podemos ver que la importancia de las actividades no necesariamente está en función, como única variable, de su interés para la colectividad. Porque desde el punto de vista de la subsistencia la cotidianidad la asegura la recolección y, sin embargo, no se celebra ritualmente o, al menos, no parece que los antropólogos/as hayan encontrado casos en que se solemnice.

Bueno, se dice: esta prohibición de tareas se hará precisamente por razones biológicas; si así fuera, sería absolutamente redundante. Solamente se prohíbe lo que se puede hacer, lo que no se puede hacer, evidentemente no se prohíbe. ¿Prohibirle a una señora embarazada de ocho meses que vaya a cazar un mamut? No hacen falta especiales tabúes para ello. Se les prohíbe, en cambio, a las mujeres que participen en la pesca, por ejemplo. Hay tabúes muy característicos: a la mujer la pesca le es vedada, con muchas variantes, pero es una situación bastante generalizada. La mujer ha de cuidar del fuego: no debe, por tanto, entrar en el dominio de la pesca. Los ríos están muy cerca de los poblados: razones como la necesidad del amamantamiento, vitales en estas sociedades que todavía no conocen la agricultura y no tienen productos elaborados para las criaturas, que se han de nutrir de la leche de la madre durante cuatro o cinco años, como ocurre en todas las sociedades de cazadores recolectores, no son pertinentes aquí. Esas sociedades instalan sus poblados cerca de los ríos y la mujer estaría cerca de las criaturas. Lo mismo que camina con ellas un kilómetro a la espalda, puede sujetar una caña, es algo que podría perfectamente

hacer una mujer por cuestiones biológicas, y, sin embargo, sobre la pesca, que es una actividad prestigiada, pesan tabúes tremendos.

El mito de la madre de las enfermedades, que es una especie de versión de la Pandora americana, es precisamente una mujer que se atrevió a transgredir ese tabú de la pesca y destapó la caja de los males. Es decir, hay tabúes sobre la división sexual del trabajo que necesitan una dosis de racionalización ideológica tanto mayor cuanto en menor medida la biología pondría allí el fundamento in re; donde la biología lo pone no es necesario dar tantos fundamentos ideológicos a la cuestión. Creo, por lo tanto, que las racionalizaciones biológicas que se han dado son racionalizaciones ideológicas, dicho muy sumariamente. Creo que no resisten tal crítica. Sean cuales fueren los condicionantes que las maternidades hayan podido suponer para la mujer - que siempre son condicionantes redefinidos técnica, histórica y culturalmente-, los tabúes ideológicos que han pesado sobre las actividades que se le han prohibido no guardan correlación con estos límites biológicos.

Después de este recorrido sumario por las sociedades etnológicas, vamos a ver qué ha ocurrido en Grecia. Por lo pronto, ha ocurrido algo muy importante, en el sentido de que se trata de la primera sociedad en la cual se configura una democracia como espacio formalizado de los iguales, como el espacio más amplio de igualdad, la de los ciudadanos ante la ley, que históricamente se había conocido. Con limitaciones, desde luego, que normalmente no se señalan al comentar la definición de ciudadano que se da en la Política de Aristóteles: el ciudadano es el varón excelente, algunos lo traducen como "el hombre cabal" (C. García Gual), otros lo traducen como el varón perfecto (A. Moreno). El ciudadano, entonces, según esta definición de Aristóteles, es "el verdadero hombre" (Vegetti), el que realiza por antonomasia, digamos, los atributos del tipo: es varón -frente a mujer-, es griego y no bárbaro, es libre y no esclavo, es adulto y no niño. Son los distintos ciudadanos los que constituyen el ámbito de los iguales y, por lo tanto, el espacio de la igualdad ante la ley. Este espacio tiene su génesis en el proceso de las Guerras Médicas y en las reformas de las técnicas guerreras, con base en las cuales hubo un momento en que no bastaba con la caballería. Los nobles de la epopeya homérica eran los propietarios de caballos, los de las grandes gestas heroicas, pero cuando hubo que ampliar las bases y se produjo la reforma de la infantería -los hoplitas-, tuvieron que ir a la guerra muchos de los que no tenían caballos, y entonces hubo que darles prebendas políticas a cambio de su participación en la guerra. Hubo que ampliar el espacio del protagonismo social y de lo que era el antiguo círculo de los guerreros, y éste se convirtió luego en el espacio racionalizado de las relaciones políticas, en el ágora. Y el ágora es el espacio de los iguales.

Es curioso, desde este punto de vista, cómo siempre los varones han tenido cierto sentido de los pactos entre varones, siempre han establecido cierta relación de reciprocidad. Si más varones van a la guerra, esto luego se traduce políticamente; en cambio, con las mujeres ocurren cosas curiosas: aparte de ser crías para todo o secretarías para todo u obreras de fábricas para todo, podremos ser también guerrilleras para todo. Entramos y salimos de las escenas sin que haya registro, sin pedir ni que se nos dé nada a cambio. Las mujeres han participado en guerras de liberación nacional, han formado parte de guerrillas, han sido partisanas sin que exista un registro histórico de ello.

Esto les pasó a las argentinas, a las chilenas: en todos los movimientos de liberación, de resistencia a las dictaduras, la mujer participó y muchas veces no solamente con el objetivo de apoyar a sus hombres, sino por razones más sustantivas. A las mujeres nunca se les debe nada, nunca se constituyen como acreedoras de nada, nunca van a pasar factura por nada, ni se van a traducir políticamente sus prestaciones en nada.

Las mujeres en la historia son como una especie de muro de arena: entran y salen al espacio público sin dejar rastro, borradas las huellas. Con los varones creo que eso no ha ocurrido jamás. Las mujeres somos las únicas que vamos por la vida -circulando o encerradas- por el espacio de las idénticas, donde cualquier cosa es intercambiable por cualquier cosa o por nada, o se paga en especie o ni se sabe qué parámetros funcionan o dejan de funcionar.

Me gusta recordar al respecto un ejemplo de historia de la literatura que es significativo: en la literatura española hay una leyenda medieval que tiene infinitas variantes, y luego la retorna entre otros Zorrilla, que se llama la "leyenda de la monja fugata". Es la leyenda de una monja que se fugó del convento. Hay muchas variantes: una vez un galán la raptó, otras es ella quien se escapa; en algunos casos la abandona el galán, en otros es ella, antes, la que se arrepiente. En algunas versiones la monja es madre abadesa, en otras compañera, fregona o la última monja del convento, pero cuando se marcha la sustituye la Virgen María en sus funciones. La Virgen María hace sus veces de tal manera que nadie nota su falta y cuando vuelve la monja, arrepentida de su desliz, se integra de nuevo a sus tareas del convento como si nada, fueren las que fueren: abadesa o labradora, tanto da, la virgen interina la suple lo mismo. ¿Qué tarea femenina no podría ser sustituida por la feminidad por excelencia? En el espacio de la más perfecta indiscernibilidad, cualquier función es sustituible, tenemos hasta Virgen María para todo. Imposible representamos algo parecido en un convento de hombres... imaginad al Espíritu Santo sustituyendo indistintamente al prófugo libidinoso tanto si era el prior como el último lego. Esto tiene su importancia ideológica y no es algo anecdótico. Borrarnos y nos borran las huellas, las huellas de las huellas... volvemos al reducto de lo privado, y luego, claro está, ¿qué protagonismo histórico vamos a tener si la historia es precisamente la del espacio público, de lo que se ve, de aquello que ha podido verse, y por lo tanto registrarse, grabarse, dejar una memoria y narrarse? De este modo, reconstruir la historia de la mujer como quiere la Herstory tiene problemas metodológicos graves, porque es hacer la historia de un muro de arena.

Volvamos a Grecia. En Grecia se produce algo ideológicamente tan importante como la radicalización por la sofística de las virtualidades emancipatorias que tiene el paradigma de la isonomía. Por limitado que sea este paradigma, la democracia griega no lo era de todos los seres humanos, sino del verdadero hombre, no obstante, amplió el espacio de los iguales, y todas las ampliaciones del espacio de los iguales al menos abren brechas en las virtualidades universalizantes de los discursos, pues siempre habrá una mente radicalizadora que sacará las implicaciones -podríamos llamar- de "sentido común" de las premisas de esos mismos discursos. Es lo que se produce justamente en todas las ilustraciones, en todos los procesos ilustrados. Cuando hay estos movimientos críticos que ponen las instituciones en cuestión, las contrastan ante la crítica de la razón y les buscan, por tanto, un orden de fundamentación, este proceso de revisión crítica siempre tiene virtualidades de radicalización, y no es casual que, precisamente, se articule de forma polémica en y con las ilustraciones.

En cuanto la sofística fue un movimiento ilustrado, algunos de los sofistas sacaron las consecuencias más radicales -- por decirlo de un modo quizás anacrónico, pero que sirve para entendernos: por la izquierda de la isonomía; de acuerdo con una distinción muy característica de la sofística: la de aquello que era por naturaleza y lo que era por convención humana, resultaba que instituciones tales como la esclavitud no encontraban una adecuada justificación racional, no se podían justificar; se acabarían homologando el bárbaro y el griego, no hay mayores diferencias por naturaleza. Ya dirán también los cínicos, que recogerán esa línea de la sofística, que tanto los griegos como los bárbaros comen de manera parecida, tienen necesidades fisiológicas parecidas y son muy semejantes bajo muchos aspectos, representan una radicalización de la isonomía y no iba a ser una excepción el caso de la mujer. Hubo sofistas como Antifón que también hicieron extensivo a la mujer el argumento de que por naturaleza kata-fisis no había razones mayores para que la mujer estuviese excluida del espacio de la isonomía. En la comedia de Aristófanes se ridiculizan estas posiciones, y si se ridiculizan es porque había un referente polémico: vendría a ser una especie de Moliere ridiculizando el movimiento preciosista, nuevo conato de acceso de la mujer a un nuevo espacio de isonomía.

En España se ha publicado un trabajo de una profesora de Ciencias de la Información, Amparo Moreno, sobre la Política de Aristóteles; se titula: La otra "Política" de Aristóteles. Desde un punto de vista crítico enfatiza el concepto aristotélico de oikonomía, el ámbito de la economía como ese ámbito de privacidad de cada varón en el que se producen las condiciones de posibilidad de ciudadano griego. Ese espacio de lo privado no tiene fin en sí mismo, se considera que no es autosuficiente, no es autárquico, sino que produce las condiciones para aquel que sí tiene ya autarquía: el ciudadano griego, que es un fin en sí, lleva a su entelequia la vida de la polis, que es la forma de vida más excelsa. Lo demás, añadiría yo, se concibe como algo que no está en la categoría de la sustancia, sino en la categoría del accidente en la ontología, y en la Política esta distinción corresponde al aner agathos y aquél que no es aner agathos, sino que está en el espacio que produce las condiciones de posibilidad del aner agathos: por una parte el esclavo, en cuanto es el que produce el tipo de trabajos materiales que posibilitan el ocio del ciudadano griego; la mujer, que posibilita la reproducción legítima, y el niño que está todavía en expectativa generacional. De este modo, Amparo Moreno ha llegado a hablar del "arquetipo viril" y de cómo este arquetipo se solapa con las prerrogativas del genérico humano, produciendo muchas veces confusiones en cuanto al referente de los discursos históricos: es como si hablaran del genérico humano, cuando tienen muchas veces referentes muy precisos que no se solapan con cualesquiera individuos que hayan pertenecido a la especie.

Voy a decir solamente algo muy breve a propósito de lo que ha podido significar desde este punto de vista el cristianismo. La aportación del cristianismo se ha configurado justamente en la confluencia de dos potentes misoginias: por un lado la tradición de la misoginia griega, y por el otro la tradición de la misogonia judía. En la griega la mujer aparecía como la excluida del logos, el espacio del aner agathos, portador del discurso articulado que intercambia razones; es el discurso del diálogo, y él, el dialogante, el sujeto del diálogo; en el caso de la misogonia judía la mujer es la que está marginada del pacto genealógico entre varones, que es precisamente el esquema conforme al cual se concibe la alianza entre Yahvé y el pueblo elegido, en el cual la mujer es siempre la pactada, no entra en danza jamás como sujeto del pacto. Es un pacto patriarcal por excelencia. Y la mujer aparece como lo a-genealógico, frente a la

genealogía como algo propio del varón. Es decir, el varón legitima la genealogía según el logos, según la palabra, según la ley. La mujer solamente pone la materia de esa genealogía, la generación según la carne, mientras que el varón pone la genealogía propiamente dicha, es decir, la legitimación da este pacto entre varones de renunciadas sistemáticas a la propia madre, en nombre del nombre del Padre, que a su vez renunció así, en serie, en el pacto genealógico entre los varones. Los varones hacen desde ese punto de vista un pacto sucesorio de renunciadas sistemáticamente desplazadas entre padres e hijos mediadas por el abuelo como sistema de leyes entre patriarcas. Dentro de esa genealogía la mujer es a-genealógica.

Es curioso cómo para San Agustín, en la Ciudad de Dios, las genealogías buenas, las de los hijos según el Espíritu, los que son peregrinos, en la tierra son genealogías donde se nombran a los varones, las mujeres no son nombradas. La mujer sólo es nombrada en las genealogías caínicas (de Caín), cuando cascan (se quiebran) y viene el diluvio: entonces nombran a una mujer, entonces aparece la número once, que es el número malo, el del pecado: rompe la genealogía y viene el diluvio porque ella representa la genealogía según la carne, no según el espíritu. En la tradición griega, por otra parte, la mujer también pone la materia y no la forma. La forma, digamos, es la categoría teleológica, la categoría que da la sustancia, precisamente la categoría importante, la relevante. La mujer pone solamente la materia. En la dicotomía aristotélica, la materia queda del lado de la conceptualización de la femenino, y la morfó de la masculino.

La mujer en los escritos biológicos de Aristóteles es tipificada como un varón que no ha llegado a su entelequia, se ha quedado a mitad, no ha alcanzado el telos, es un varón no logrado, una especie de aborto de varón o de varón abortado, y la genealogía llega a ser generación según el logos hasta en el sentido literal de que Minerva sale toda armada de la cabeza de Zeus. Es decir, es el logos el que asume las funciones reproductoras simbólicas, lo mismo que se hace en La Covada. Es decir, el logos es reproductor y productor.

En cuanto a las funciones de Gea en la Teogonía de Hesíodo -Gea viene a ser la diosa madre del Egeo ya muy evolucionada y muy venida a menos- acaba siendo madre de monstruos; por el contrario se va potenciando cada vez más lo que es la línea genealógica, la línea dinástica que se implanta en el poder, que parte del Caos neutro, y luego, a partir del conflicto de Urano y Cronos, llega hasta la dinastía de Zeus, la dinastía que implanta el orden, la buena genealogía, y en el comienzo la castración - pedir turno en el orden del poder, como Cronos, es castrar a Urano-, es decir, el pacto genealógico entre los varones.

El cristianismo heredará por ambas partes esta concepción de la mujer como lo a-genealógico. Cuando el cristianismo se heleniza, se trata de depurarlo de todos los elementos judaicos para que pueda ser asumido en el Imperio Romano y, por lo tanto, se depuran de la figura de Cristo todos los componentes étnicos mesiánicos. Al producirse la toma de Jerusalén hay que presentar un Cristo cosmopolita y un reino del espíritu que no es de este mundo, un Cristo sin connotaciones terrenales, digamos políticas; cuando se eliminan los elementos judaizantes, parecería que ello podría favorecer la imagen de la mujer, que serían limados los elementos patriarcales más sobresalientes.

Pero resulta que no ocurre así, pues el cristianismo paulino -que acaba prevaleciendo- hará de éste un ámbito puramente interno, que no es temporal. Este reino del espíritu convierte en irrelevante cualquier trasunto temporal de los postulados religiosos como para las estoicas ser amo o ser esclavo es irrelevante desde el punto de vista ético, El estoicismo traspone lo que eran determinaciones jurídico-sociales muy precisas a un lenguaje puramente ética-eufemístico, el lenguaje de "ser dueña de las propias pasiones " Como lo traspone todo el lenguaje puramente ético, y desde el punto de vista no ético es irrelevante ser amo o ser esclavo, da lo mismo transformar o no las instituciones jurídico-sociales. ¿Por qué? Porque el "verdadero señor", aunque sea esclavo en sus cadenas es el amo de sus pasiones, luego ¿por que vamos a cambiar la institución de la esclavitud si nos podemos realizar éticamente en una "cosmópolis ideal" constituyendo como indiferentes, no relevantes desde el punto de vista ético, digamos. Los trasuntos jurídicos?

El cristianismo, que se empapó en buena dosis de este espíritu helenístico, estoico, digamos implanta un reino del puro espíritu, la salvación "en Cristo", en el cual hombres mujeres son iguales, como son iguales el amo y el esclavo, y como es igual todo hijo de vecino. Ahora bien, es este reino del puro espíritu es indiferente cualquier transformación en el orden temporal; por lo tanto; mujeres, sed sumisas a vuestros maridos; esclavos, a vuestros amos. Ahora bien, si es indiferente ¿por qué no hacemos lo contrario? Se podría dar la vuelta a ese propio discurso, como hizo Lutero en su día contra los iconoclastas. Dijo muy bien: si las imágenes no representan nada ¿por qué en lugar de destruirlas no las dejáis en paz? También se le podía dar la vuelta desde este punto de vista al discurso estoico paulino: si efectivamente era igual en el mundo del espíritu, ¿por qué no dejan las mujeres de obedecer a sus maridos? Pero no, los discursos estoicos siempre se acaban venciendo de un determinado lado: la indiferencia entre los dos montones de paja se acaba venciendo -por supuesto- del lado del peso de lo instituido y de lo real. Aunque en principio en el plano puramente ideológico quede ese margen de ambigüedad, pronto habrá una razón suficiente para que "lo indiferente" se interprete del lado del statu quo y, bueno, como eso da igual en el reino de este mundo, total, somos peregrinos! someteos a vuestros maridos, a vuestros amos.

En las sectas gnósticas parece ser que las mujeres ejercían funciones directivas de cierta importancia, pero las dejaron de ejercer en cuanto la Iglesia se convirtió en un aparato de poder; con el edicto de Constantino, la Iglesia constantiniana se convirtió en una institución que hablaba el lenguaje del poder, se jerarquizó, se convirtió en una iglesia episcopal y como se iba ganando terreno como institución de poder, inmediatamente se iba expurgando a las mujeres de cualquier cargo directivo. Cuando no había poder en danza todavía las mujeres ejercían ciertos cargos administrativos; cuando lo hubo, inmediatamente las funciones sacerdotales no pudieron ser ejercidas por las mujeres. Esto hay que tenerlo en cuenta cuando se dice que en las iglesias gnósticas las mujeres eran obispos: ¡no era lo mismo ser obispo en ese momento y serlo después! ¡Bastó que ser obispo fuese otra cosa para que entonces ya no lo fueran las mujeres!

Es decir que, según vayamos de política de tierra quemada a política de tierra ganada, las mujeres toman posiciones o las mujeres pierden posiciones. Con la depuración de elementos judaicos que se hizo en el gnosticismo, como helenización del cristianismo, aparecieron toda una serie de representaciones femeninas y andróginas de la divinidad:

fueron expurgadas por la ortodoxia y no beneficiaron para nada ni las posiciones ideológicas ni las político-administrativas de las mujeres en la Iglesia cristiana, y al final, ellas perdieron en el frente judaico y en el frente helénico. Todos los elementos del helenismo que hubiesen sido potencialmente liberadores fueron abortados se seleccionaron los componentes más misóginos y se reforzaron a su vez con la restauración de elementos judaizantes vetero-testamentarios, por una especie de afinidades electivas en los refuerzos mutuos. Cuando se volvió a la imagen del Dios de Israel para luchar contra los gnosticismos tratando de equilibrar los elementos de helenización del cristianismo, ese mismo Dios de Israel -que en un principio, las primeras domas helenísticas habían querido expurgar de ciertos elementos patriarcales- volvió por su lado más misógino, y de todas las representaciones femeninas de la divinidad no quedó ya ni la del Espíritu Santo. Pues si el Espíritu Santo era femenino en la gnosis y la concepción de Jesús fue virginal, se convirtió en la ortodoxia en el que produce la concepción virginal, en un principio que fecunda a una virgen, pero la Virgen aparece ya en un segundo plano: no es una diosa madre sino la Madre de Dios que ha quedado recuperada en el culto mariano. Vemos, por lo tanto, cómo estas dos misoginias, por peculiar combinación histórica que aquí he reconstruido muy grosso modo, no hicieron sino reforzarse mutuamente, excluyendo precisamente a las mujeres en un proceso que a lo largo de toda la Edad Media es bien conocido.

Y nos plantamos rápidamente en la Ilustración, ya que vamos a hacer una revisión de lo que son las raíces ilustradas del feminismo. Es una perspectiva histórica cuya reconstrucción es fundamental en orden a toda una serie de polémicas contemporáneas que afectan tanto al feminismo como a la Ilustración; si el feminismo es un test para la Ilustración, ésta es a su vez un parámetro para el feminismo. Cuando en la actualidad se discute tanto si somos ilustrados o posilustrados, si el proyecto ilustrado es un proyecto que tiene asignaturas pendientes y no cumplido o, por el contrario, es un proyecto clausurado y nos encontraríamos en la posmodernidad, no viene mal contrastar en esta polémica el feminismo como producto ilustrado -porque se configura y se articula en las ilustraciones- y ver qué ha pasado con el feminismo dentro del marco de las promesas ilustradas.

¿Ha sido la mujer "aquel sector, precisamente, que las Luces no han querido iluminar"? ¿Sigue siendo la mujer aquel sector que -no obstante- no pueden iluminar más que las Luces? Ya se plantea así la pregunta en la tesis a la que antes hice referencia. Madame de Stael decía precisamente que la Ilustración sólo se cura con más Ilustración, solamente es susceptible de un tratamiento homeopático, es decir, que una vez que se pone en marcha no hay otra manera de pararla que ser críticos e ilustrados con la propia Ilustración. Ser más radicales que y con la propia Ilustración, llevar más lejos el proyecto ilustrado, hacer Ilustración de segundo grado, autocrítica de la propia Ilustración. No se sale de ella ni se hace el ajuste de cuentas rompiendo el nudo porque se forma otro peor: las Luces sólo se curan con más Luces. No podemos salir de la Ilustración sin más, ésta tiene sus asignaturas pendientes, y una dura asignatura pendiente parece ser el feminismo.

Y el feminismo, a su vez, tiene claramente sus raíces en la ideología ilustrada. Las premisas de las vindicaciones feministas están en la concepción ilustrada del sujeto como un nuevo espacio de universalidad que se abre en principio como espacio de intersubjetividad, sin las limitaciones que en la antigüedad se dieron por el hecho de la institución de la esclavitud. Se plasma la concepción jurídico-formal de las

subjetividades, en tanto que tales, como sujeto del contrato social, ya que la sociedad burguesa parte de estos presupuestos y tiene que inaugurar un nuevo espacio de los iguales, un espacio mucho más amplio de protagonismo político, virtualmente universalizador.

Se empezó con espacios más restringidos pero la concepción llevaba su propia dinámica, estaba preñada de implicaciones: extraerlas era una operación prácticamente de sentido común; ya en Descartes se habla de que todos los sujetos son iguales. Por lo tanto, con respecto a la mujer -siguiendo estas argumentaciones- era algo de "sentido común" (bon sens) derivar que tendría que ser sujeto del contrato social.

A mí me gusta mucho repetir la frase de Mary Wollstonecraft, una de las primeras ilustradas, autora de *Vindicación de los derechos de la mujer*, que pertenecía al grupo de los radicales ingleses decía: "El feminismo no es sino una apelación al buen sentido de la humanidad". Así, es una interpelación simplemente de sentido común: si ustedes hablan de este espacio de subjetividades de iguales, desde los presupuestos de universalidad de su discurso, pues bien, explíquennos por qué nosotras no entramos. La carga de la prueba ya la tienen ustedes, y no al revés. Es curioso, desde este punto de vista, el modo como la mayoría de los "ilustrados" se zafaron con mucha rapidez de estas demandas. En principio, cabría esperar que la Ilustración empezara por reivindicaciones muy tímidas para la mujer al comienzo, y que esas mismas reivindicaciones históricamente, conforme evolucionaba el propio planteamiento ilustrado -constelación bastante compleja, si bien con algunos núcleos ideológicos fundamentales-, se volvieran exigencias cada vez más radicales y más inclusivas para la mujer. Sin embargo, no fue así.

Poullain de la Barre, discípulo de Descartes, escribió en 1673 una obra extraordinaria, tan extraordinaria como desconocida, porque al pobre señor le dio por defender a las mujeres y ha corrido tan triste destino en la historia cual si de mujer se tratara. Encontramos en este autor cantidad de ideas que luego aparecen como rousseauianas, hasta el tema del estado de naturaleza. Ahora, justamente, las francesas están reivindicando para su santoral a Poullain de la Barre, y es curioso cómo toda una serie de temas rousseauianos se reinterpretan con una claridad meridiana si se leen a contraluz, como si Rousseau estuviera contra diciendo a este discípulo de Descartes. Lo que ocurre es que Rousseau pasó a la historia y Poullain, no; escribió tres libros y, bueno, ahora se está reeditando justamente porque el feminismo lo ha redescubierto e históricamente lo ha reivindicado, y cuando hay una nueva conciencia emergente e investiga retrospectivamente su propia problemática, se constituye en un nuevo sujeto de discurso y de investigación y aparecen cantidad de cosas que históricamente no se consideraron relevantes como tales.

Poullain de la Barre, curiosamente, saca las implicaciones de la lucha cartesiana contra el prejuicio, la tradición y el argumento de autoridad sin escatimarle a la mujer el protagonismo político pleno, en igualdad total, cuando mujeres ilustradas como Mary Wollstonecraft y la propia Madame de Staël no llegan tan lejos. Mary Wollstonecraft reivindica para la mujer la educación -el gran tema ilustrado-, la igualdad de derechos en el terreno de la cultura, polemiza con todas las cretinadas que en este terreno decía Rousseau en *La educación de Sofía sobre la educación de las niñas*, y, bueno, fue una polémica que Rousseau le puso fácil: era una operación del "buen sentido", efectivamente, del buen sentido ilustrado, de crítica del prejuicio, de crítica del

argumento de autoridad. Pero Mary Wollstonecraft no llega a reivindicar en nivel de paridad el protagonismo político para la mujer. Sin embargo, Poullain de la Barre simplemente sacó del cartesianismo una conclusión llena de sentido común: la mente (*l'esprit*) no tiene sexo. Por otra parte, pragmatizó el cogito cartesiano, le dio un giro, no ya de "pienso, luego existo" sino de "actúo, luego existo", y sacó así del programa cartesiano implicaciones sociopolíticas, lo radicalizó por el sesgo más bien pragmático, pues si la mente no tiene sexo, no se ve por qué razón se van a considerar relevantes ciertas diferencias biológicas a efectos de que la mujer esté discriminada.

Por otra parte, la forma como planteó Poullain de la Barre la cuestión fue la muy dieciochesca de la *Quérelle*. Al uso para discutir si eran mejores los antiguos o los modernos, quiénes tenían más méritos, quiénes tenían menos y, además, quiénes iban a juzgar el debate, tomaba retóricamente la forma jurídica de tribunal: ¿quién es parte, quién es juez y, por lo tanto, quién tendrá la última palabra? El debate sobre *l'égalité des sexes* tomó la forma de la *Quérelle*, y Poullain de la Barre fue el primero que afirmó: "Todo lo que se ha dicho sobre las mujeres lo han dicho los hombres, las mujeres en la historia no han hablado, hay que hablar con las mujeres". Él era un sociólogo nato, iba por los pueblos hablando con las mujeres; sacerdote católico se hizo protestante, iba interpelando a las mujeres haciendo que éstas contaran sus cosas. Combatía los argumentos de autoridad que el cartesianismo criticaba frente a la razón, frente a la instancia del buen sentido como instancia crítica. Por ejemplo, ante los argumentos misóginos de los Santos Padres del catolicismo decía: "Bueno, en ese tribunal los hombres fueron juez y parte, las mujeres no han hablado".

Si estos libros hubiesen sido escritos por mujeres, otro gallo cantaría y otras cosas se hubieran registrado. Dicho ahora, parece una verdad de Perogrullo, pero que lo dijera en 1673 el caballero Poullain es algo tan insólito como importante.

Dentro de la misma Ilustración española, el padre B. I. Feijoo (en el discurso XVI de Teatro crítico y universal) toma más tarde esta misma formulación (aunque no se sabe si Feijoo leyó a Poullain de la Barre o la tomó de la tónica de la *Quérelle*). Es curioso que con Poullain se encuentran ya explicitadas todas las fórmulas derivadas del cartesianismo para llegar a la igualdad de los sexos. Sin embargo, luego los teóricos ilustrados cada vez van con más regateos, cada vez van introduciendo más "argumentos ad hoc" y conceptualizaciones diferenciales para las mujeres, de tal manera que las virtualidades de universalización del discurso ilustrado no recen para ellas. Hay que decir que es un "sujeto" diferencial y que, por lo tanto, en todo lo que se dice respecto de los sujetos del contrato social, la mujer no entra como referente.

Aquí hace la Ilustración un juego de conceptos muy peculiar y muy tramposo: el uso ideológico del concepto doble de "naturaleza". En un sentido clásico y tradicional, el concepto de "naturaleza" se utiliza para conceptualizar aquello que, dentro de la cultura, se quiere oprimir, se quiere controlar, se quiere domesticar: entonces es un fenómeno natural que hay que tener a raya, que hay que domar. Los negros son vistos como esas panteras que si no están contenidas en un dique son como un torrente. A estas representaciones de la "naturaleza", la cultura superior las tiene que controlar.

En cambio el concepto ilustrado de naturaleza presenta a ésta como paradigma legitimador del deseable orden de las cosas. Para justificar algo se puede hacer una ecuación entre "lo natural" y "lo racional": esto es así conforme a naturaleza. y cuando se

dice de algo que es "conforme a la naturaleza", viene a sustituir como sanción lo que era la voluntad divina dentro de la sociedad estamental de l'Ancien Régime. La sociedad de *laissez faire, laissez passer* es mucho más "conforme a naturaleza" que lo era otro tipo de sociedad que tenía otro tipo de trabas.

En los círculos ilustrados, curiosamente, cuando se conceptualiza a la mujer como naturaleza, no se hace en ese sentido de paradigma legitimador, sino en el sentido tradicional. Cuando Rousseau dice que la mujer es "naturaleza", lo dice en un sentido ambiguo confiriéndole, por una parte, las virtudes que él adjudica al estado de naturaleza, frente al estado de decadencia de la cultura, de lo artificial, etc. La mujer, precisamente por ser la depositaria de esas virtudes paradigmáticas, tiene que estar en el espacio privado, tiene que estar controlada por el hombre, tiene que ser domesticada, como se dice claramente en *La Educación de Sofía*. Porque la mujer es además lo "natural" en sentido tradicional. Usa la careta del sentido ilustrado, pero lo que quiere es estar dominada. Ha de ser custodiada justamente por ser guardiana.

Ese uso doble del concepto de naturaleza será recurrente a lo largo de toda la Ilustración. La mujer no será desde el principio concebida como sujeto del contrato social.

Hay un texto de Hobbes muy característico. Dice en el *Leviatán*: "En una república cristiana nadie más que el soberano puede determinar lo que está o lo que no está en la palabra de Dios, como sólo Abraham podía en el seno de su familia. Pues Dios habló sólo con Abraham, y sólo él puede saber lo que Dios dijo e interpretar lo mismo a su familia; por lo tanto los que ocupan el papel de Abraham en una república son los únicos intérpretes de lo que Dios haya hablado. Al celebrar este convenio, Dios habló solamente a Abraham y, por tanto, no pactó con ninguno de su familia o descendencia más que en la medida en que sus voluntades -que constituyen la esencia de todo pacto- estuviesen antes del contrato comprendidas en la voluntad de Abraham, de quien se suponía -por tanto- que tenía poder legítimo para hacerles realizar todo lo que pactó por ellos". Como en la letra de los tangos que dicen "la pacté porque era mía", Hobbes viene a decir algo parecido. Aquí aparece tematizado claramente que la legitimidad de todo contrato social se basa en las voluntades, las voluntades son la esencia de todo pacto. Sin embargo, en el caso de la mujer -que tendría que haberlo legitimado con su voluntad- se supone que delegaba en Abraham como cabeza de familia.

La legitimación del poder patriarcal, por lo tanto, no se mide con el mismo criterio que la legitimidad del poder político. Porque el poder político, como es un contrato en el espacio de los iguales, tiene que pactar y, por tanto, hacer explícito su propio pacto, como portadores del logos que es cada uno de ellos. Mientras que la mujer no tiene su propio logos, delega en la voluntad del varón, como portador, y el pacto, por lo tanto, es un pacto entre varones. Esto lo decía Hobbes, moderno pensador ilustrado de la legitimación racional del Estado moderno.

Es curioso, además, que esto se produzca cuando desde la Reforma protestante ha habido una tradición de lo que podríamos llamar hermenéutica bíblica ilustrada feminista. De la Reforma protestante y sus postulados del libre examen, las corrientes puritanas sacaron inmediatamente consecuencias para el caso de la mujer: si vamos a abolir la mediación sacerdotal, y todo el principio del libre examen dice que cualquiera

puede ejercer la libre interpretación de los textos bíblicos, ¿por qué ha de hacerlo el cabeza de familia? Esta mediación no es más necesaria que la mediación sacerdotal. Las mujeres podemos ser intérpretes, podemos ser profetisas.

Esta conclusión sacaron muchas puritanas inglesas. En los movimientos milenaristas, Guillermina de Bohemia en el siglo XIV también organizaba una iglesia de mujeres y esperaba el milenio para la mujer. Porque dijo: "Jesús había venido para redimir a Adán pero no a Eva, y en la segunda aparición iba a venir a redimir a Eva". Claro que no les digo a ustedes cómo acabó Guillermina de Bohemia y su milenio de la mujer: en la horca. Efectivamente, este movimiento se produjo, y la tradición hermenéutica bíblica ilustrada también encontró aplicación de sus postulados al caso de la mujer. Sacando las consecuencias de la idea general -como aparece en Spinoza respecto de que a la Biblia no hay que tomarla en sentido literal sino que hay que contemplar los sentidos metafóricos- las ilustradas dirán luego de las puritanas inglesas que aquello de que Eva nació de las costillas de Adán vamos a interpretarlo en sentido igualmente metafórico, porque nosotras también podemos ser intérpretes y no decodificarlo en forma literal.

Sin embargo, los hombres no querían que esta hermenéutica fuera más allá, digamos fuera de los límites que ellos mismos controlaran. Claro, lo que no se quiere es hacer a la mujer intérprete, portadora de logos, o sea portadora de voluntad. Su voluntad es algo ya interpretado y la "legitimidad" de esta operación es algo que se da por hecho. Su voluntad está contenida antes de todo pacto, o sea está precontenida en el pacto. En un espacio preóvico que requiere la mediación de otro intérprete que no es ella misma, sino el portador del logos que es el sujeto del pacto social entre los diversos intérpretes del logos: los patriarcas y cabezas de familia.

Por lo tanto, en la base de la ideología liberal que se encuentra en una de las franjas más importantes del espectro ilustrado en cuanto a su traducción política -no es por supuesto el único, pero sí históricamente el más característico y en buena medida somos sus herederos-, la mujer no fue concebida como sujeto del contrato social ni como intérprete de su propia voluntad.

Insisto porque muchas veces se nos dice que las feministas somos anacrónicas y no contextualizamos históricamente. No: es decir, se olvida que es al revés. Los textos que afloran tienen como referente polémico vindicaciones feministas ya establecidas. Muchas exclusiones de la mujer son modos de decir en contra y formas de no decir el referente polémico que existía ya: lo que ocurre es que se ha borrado. Recuerdo que, a propósito de una interpretación que hice sobre la Antígona de Hegel, un colega filósofo dijo que todo eso estaba bien, era muy ingenioso pero anacrónico. ¿Pero anacrónico! ¿Por favor! Hegel escribe cuando ya había detrás un movimiento ilustrado que funciona, también en el caso de la mujer, como su referente polémico y en estas cosas no se sabe lo que se dice si no es en función de ese referente.

Poullain de la Barre pudo decir lo que dijo en 1673 porque ya había una tradición de hermenéutica bíblica ilustrada. La obra de Mary Wollstonecraft (1792) se tradujo a cinco idiomas. Difícilmente pudo ignorar Hegel, buen conocedor de su época a la que trataba de "pensar en conceptos", figuras como Madame de Stael, ni desconocer el movimiento preciosista francés -cuyos nombres más significativos se están recuperando ahora-: mujeres de una agudeza e ingenio notables, que luego pasaron

por ser simplemente anfitrionas de los salones ilustrados porque, digamos, en ese papel social sí se consagraba a la mujer. Ahora bien, si escribía. lo más que podía hacer era darse al género epistolar: pero si ella llegaba a "hacer pinitos" por su cuenta se suponía, y esto lo dice Rousseau -y no sólo Rousseau-, que era el hombre el que le llevaba la mano y el que escribía por ella. Y esto ocurría sin embargo en pleno siglo XVIII, cuando la querelle de l'égalité des sexes era una polémica que tenía ya una situación bastante evolucionada.

En la Ilustración, por lo tanto, la manera de evitar desde el punto de vista ideológico - que es el plano en que yo estoy tratando de moverme- que a la mujer le lleguen en toda su radicalidad las implicaciones de las premisas ilustradas, consistirá en habilitar un espacio, tanto conceptual como ideológico -el espacio privado- y acuñar conceptualidades diferenciales para situar en él a la mujer.

Una vez más, como señaló Cristina Molina, el patriarcado se pone de manifiesto como un poder de asignar espacios: como el espacio público y el privado; y en la ideología liberal se trata de redefinir el espacio de "la virtud" de la mujer en torno a valores tales como la utilidad: la utilidad sirve como argumento a los progresistas como John Stuart Mill para darle a la mujer un cierto margen emancipatorio con base en que sea digna compañera del hombre y agente eficaz de progreso social. El utilitarismo, en este caso, toma un cierto cariz progresista -con sus limitaciones- y sobre todo por obra de su mujer Harriet Taylor Mill. A otros ilustrados, por el contrario, les parece más útil que la mujer siga sujeta en el dominio de lo privado, que siga creando las condiciones para que el varón sea el sujeto del contrato social, y estando en ese espacio pre-cívico donde recibirá nuevas adherencias ideológicas del nuevo concepto de la privacidad como intimidad propia del nuevo orden burgués y la nueva familia burguesa: será el espacio de lo personal, de lo íntimo, frente al espacio duro, competitivo de las relaciones manchesterianas y mercantiles que, sin embargo, como compensación tendrá ese núcleo irreductible de la idea de la familia nuclear burguesa, cuyo papel de guardiana se le conferirá precisamente a la mujer.

Cuando se habla, por lo tanto, de que a la mujer desde el liberalismo se la confina al ámbito privado, ello no tiene las mismas connotaciones siniestras que tenía "privado" en sentido griego, en que "privado" era privado de derecho, estar privado de todo reconocimiento. Privacidad en el sentido liberal tiene unas connotaciones distintas, asociadas a la idea moderna de individualidad; el precio que cuesta ser individuo, el que tengamos un ámbito, digamos, sustraído a la vida social ya las miradas de todo el mundo, donde no hemos de ponernos máscaras en cierto modo; el ámbito más personalizado, donde seríamos verdaderamente nosotros mismos. La idea de individualidad ha recogido ya, también, la herencia del cristianismo: toda la apreciación de la subjetivización de la religión y lo que ello ha supuesto en la génesis del sujeto de la modernidad, con la Reforma protestante, etc. Entonces se podría decir: ¿qué hay que objetar cuando lo privado es un valor liberal tan importante ya la mujer se le adjudica el espacio de lo privado?

Toma ahora estas connotaciones positivas en el pensamiento liberal. Bueno, es curioso, porque la mujer, en realidad, no va a ser aquí la destinataria de esa privacidad, no va a ser la sujeta sino la artífice de ese espacio de intimidad para que lo disfrute otro. Es la que tiene que crear las condiciones para que otro tenga privacidad, pero para ella ésa es la tarea que ella misma tiene que realizar como

artífice, y una vez más, como medio en un espacio precívico y a-teleológico (que no tiene su fin en sí mismo, de telos = fin), en un medio donde, en definitiva, no se nos da nunca la mejor parte.

En la frase del Evangelio respecto de Marta y María, dice Cristo a María -que parecía que entendía el asunto mejor quedándose en la tertulia y oyendo al Maestro La Palabra, mientras Marta ¡dale que te pego! con las cacerolas-: "María, tú has escogido la mejor parte". A la mujer se le vuelve a negar la mejor parte; se la lleva al ámbito de lo privado para que sea su medio y su artífice. Porque ese ámbito de lo privado no va a realizar a la mujer como fin en sí sino que la va a destinar, justamente ¡una vez más!, al reino de los medios.

Hay que temer cuando dentro del discurso liberal aparece la palabra "privado", relacionada con lo femenino: cambian muchas veces sus connotaciones y se vuelve a parecer mucho más al uso griego: se vivía como carencia, como algo que falta, como negación y no como un verdadero ámbito de plenitud. Porque lo privado es una forma adicional de plenitud precisamente para quien hace de eso su plataforma emocional de realización personal en el ámbito en que verdaderamente emerge, que es el del reconocimiento, el de la verdadera intersubjetividad, el "espacio público. Pero no puede tener este mismo sentido de plenitud para quien es el lugar del límite y del confinamiento; por tanto no se puede hacer la trampa ideológica de considerar que a la mujer, así, se le está dando "la mejor parte" (al menos, sobre eso habría mucho que discutir). Amelia Valcárcel, en la ponencia que presentó en un congreso de filósofos jóvenes sobre modernidad y posmodernidad, hizo en relación con el feminismo un algoritmo compositivo combinando las tres ideas de la Revolución Francesa: libertad, fraternidad e igualdad. Combinándolas por pares en vertical y en horizontal puede contrastarse su juego ideológico reconstruyendo así el espectro que puede dar la Ilustración.

Los liberales han dado fundamentalmente énfasis a las combinaciones donde aparecen las ideas de libertad primando sobre fraternidad e igualdad. Si tomamos grosso modo los socialismos utópicos, priman las ideas de igualdad y fraternidad sobre las ideas de libertad. Hay otras combinaciones que han tratado de equilibrar igualdad con libertad, o algunas radicalizaciones como la de Babeuf, del Club de los Iguales, han sido radicalizaciones pequeño-burguesas en la línea de Robespierre (dentro del espectro de la Revolución Francesa, no sería el caso de Voltaire, el de la alta burguesía, sino la radicalización pequeño-burguesa).

Serían radicalizaciones más bien por la vía de la igualdad, como el Club de los Iguales, las que más rápidamente fueron aniquiladas, y las pretensiones de radicalización igualitarias que tuvieron implicaciones feministas fueron rápidamente ni tomadas en consideración. Porque el Club de los Iguales de Babeuf al menos todavía se recuerda, pero lo que dijo Poullain de la Barre, eso desapareció en el muro de arena.

Rossana Rossanda recuerda en su libro *Las Otras* que, de las tres ideas básicas de la Revolución Francesa, la históricamente menos evolucionada sigue siendo la idea de igualdad. Si hay asignaturas pendientes en la Ilustración, esa asignatura sigue estando del lado de la igualdad, más que del lado de la libertad. Por su parte, la fraternidad es más complicada, porque la fraternidad si se radicaliza, cierra espacios frente a los otros. Construye espacios de cofrades que son iguales entre ellos, pero, precisamente, a costa

de la exclusión de los demás, pueden terminar por constituir grupos sectarios que crean dinámicas sectarias. De los focos ilustrados de la igualdad y libertad, la gran asignatura pendiente de la Ilustración está del lado de la igualdad. Allí fue donde vino "el tío Paco con las rebajas" , rápidamente se escamoteó para la mujer. Si lo que se enfatizaba era la cuestión del sujeto del contrato social, resulta que la mujer no lo era, porque era una voluntad siempre interpretada. Si el paradigma era "la naturaleza", resultaba sin embargo que la mujer no lo era en el sentido del paradigma ilustrado, sino que era "naturaleza" en el sentido de lo que había que dominar y tener bajo control. Si se trataba de ir contra el prejuicio y contra la autoridad, rápidamente hay entre la Ilustración y el Romanticismo negociaciones muy sutiles, entonces se dice que sí, en principio, pero que no se puede arramblar con todo a la vez. "Los ilustrados no son ilustrados consigo mismos", sobre todo en ese punto, y se doblan de reivindicadores de valores tradicionales por ese lado, por el que crea para ellos las propias condiciones de posibilidad de ese ciudadano público que es el sujeto ilustrado.

Yo les iba a hablar algo sobre la interpretación hegeliana de la Antígona. Quiero leerles sólo algunos textos, porque esta figura es bastante excepcional y habría que dedicársela especialmente a las Madres de Plaza de Mayo. La interpretación hegeliana del drama de Sófocles -Antígona tiene muchas interpretaciones- se puede resumir así desde el punto de vista que aquí nos interesa: frente a la ética ilustrada, que podría considerarse una ética contra el doble código de la moralidad (era una ética de la universalización, tal como se expresó en el imperativo categórico kantiano: "Obra de manera tal que puedas querer que la máxima de tu acción se constituya en Ley universal" , y recoge de esa manera el espíritu de la Ilustración), Hegel vuelve a trasplantar al terreno de la ética, de los derechos y los deberes, la especificidad de la división sexual del trabajo, ya restaurar y fundamentar de nuevo el doble código de moralidad. A la mujer le compete como deber ser sujeto de lo que llama "la ley divina" - la ley familiar que ordena dar sepultura al muerto. La mujer es sujeto de "la eticidad" porque no puede serlo de una forma superior; más evolucionada y más extensa, que es la esfera de lo jurídico y de lo político. La eticidad para Hegel está en el terreno de las mores, de las costumbres, de la segunda naturaleza de un pueblo; está más cerca del terreno de la naturaleza que del de la cultura y, por lo tanto, es más propio como terreno de la mujer que del varón, que es el que accede al dominio de la universalidad, al dominio de la polis, de la verdadera autoconciencia como ciudadano que emerge al espacio de lo universal.

La mujer, en cuanto objeto de su deber ético, tomará la familia, el deber ético, hacia lo singular. La mujer es "la eterna ironía de la comunidad", que siempre desvía los fines públicos hacia lo privado. Pretende tomarle el pelo a lo público desviándolo hacia los fines privados; pero la comunidad, al mismo tiempo que produce este principio femenino hostil, se toma constantemente su revancha sobre él, por lo tanto Creonte matará a Antígona. Creonte es quien hace la ley: "Mientras yo viva, no será una mujer quien haga la ley". Ley del Padre, como dirán los lacanianos. La ley es un significante fálico, es el Nombre del Padre. A la mujer, por lo tanto, no le compete hacer la ley. A ella sólo la requiere una ley, la Ley de la Naturaleza, "ley divina" se llama el tirón de lo ancestral: tiene que darle sepultura al muerto. Darle sepultura al muerto significa "desposar al pariente Con el seno de la tierra", es decir, así como el hermano introduce a la hermana, al desposarla con el Vivo, en el terreno la cultura (porque si no sería una relación incestuosa sin mediación y desposa por ello con otro hombre), al ir de la Vida a la muerte la mujer, hace la operación inversa: desposa al pariente con el seno de la

tierra la muerte no es, así, una muerte incestuosa. No tiene una mala inmediatez con la naturaleza: el muerto no vuelve a las entrañas de la tierra a descomponerse como si fuera una parte orgánica de la naturaleza, sino que mantiene su principio cultural de individuación, conservándolo en sus exequias, con sus ritos fúnebres. Su identificación, como lo que fue el sentido de una Vida, de un ser y de un obrar, quien ha de preservarla en su hermano Polinice Contra la ley de Creonte es Antígona, y hace así de mediadora y depositaria de la memoria del muerto. La mujer es la que tiene precisamente este terreno; se puede ver claramente, además en su evolución histórica, cómo se ha utilizado el ámbito de lo familiar de un modo que sería inconcebible en la Edad Media.

En los trabajos del historiador francés Phillippe Aries, que son sumamente sugestivos, sobre la familia, se habla precisamente de esta significación personal del reducto de lo privado en la sociedad burguesa, mientras que en la Edad Media habría como un continuo de vida social. El que los deberes familiares se carguen de esta tensión emocional y de esta eticización -sit venia verbo- es propio de la sociedad burguesa, justamente.

Hay mucho de reinterpretación hegeliana en el drama de Antígona, proyección de categorías que históricamente serán acuñadas posteriormente, El deber ético de la mujer nose orienta hacia lo universal, porque no es una conciencia o un sujeto lo suficientemente evolucionado en tanto que autoconciencia como para ser ciudadana de lo universal. Ya lo más que llega, en su realización suprema y más pura como hermana, es a "presentimientos de la esencia ética " Ya heroína trágica. Porque esta concepción unilateral, esta obcecación, esta limitación para lo universal -que al mismo tiempo constituye su excelsitud, claro está- es excelsitud por la que se la condena, porque lo universal tiene que prevalecer sobre lo particular, ha de imponer Su ley, por tanto Creonte sancionará a Antígona y, en última instancia, le dará la pena de muerte. La mujer, pues, no podrá vivir políticamente su dolor, podrá vivir solamente su dolor familiar, como hermana, pero no politizarlo.

La política impone otras leyes y Hegel decreta -¿avant la lettre?- que lo personal no puede ser político; será precisamente la gran reivindicación del feminismo, luego: será posible que lo personal pueda salir a la plaza pública, que lo personal pueda ir al ágora, que lo personal se redefina como algo susceptible de reconocimiento, que pueda surgir en el espacio público, que Antígona no sea condenada a muerte junto a sus muertos, que Antígona sea reconocida, no como figura irónico-trágica del Espíritu, sino en cuanto ciudadana del reino de la igualdad, como figura del ágora, sujeto pleno de derechos del contrato social, llorando políticamente a sus muertos? La eticidad de las Antígonas de Plaza de Mayo, diga Hegel lo que diga, no es un desfile de fines privados: es voluntad general de las dadoras de la vida de constituirse en sus legitimadoras poniendo bajo su propia ley a los dadores de la muerte y arrebatadores del nombre. Si la Mujer es "la eterna ironía de la comunidad", las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo son la ironía de Hegel.

El problema que se nos plantea a las feministas con Antígona es muy simple: ¿hay que llevarla o no al santoral? ¿Cómo asumimos o dejamos de asumir las propias definiciones patriarcales de Antígona? ¿O haremos de ella, por el contrario, el símbolo de la redefinición de lo personal como político? Esto nos tendría que llevar a politizar a Antígona, a reivindicar y enfatizar en sus (son múltiples) figuras su relevancia política,

a hacerla llorar políticamente, clamar por vidas identificadas y/o (abuelas/madres) sepulturas nominadas. No como acción ética positiva hacia lo singular, como decía Hegel, que consideraba a la mujer incapaz de ser ciudadana de lo universal, de capacidad de abstracción para llorar al muerto en su dimensión política. Como el poder, pretende confinarla a guardiana de la memoria familiar del muerto. Hegel hace sus afirmaciones después de que Kant había llegado a la formulación más madura de una ética ilustrada, que arrancarí­a todo fundamento racional para un doble código de moralidad según el sexo para Creonte y para Antígona -y sería el trasunto, en el plano de la ética, de los códigos de la división sexual del trabajo que, como vimos, no era simétrica ni complementaria, sino muy claramente jerarquizada-: el deber del caballero es considerado el deber superior y el de la mujer, por mucha literatura y retórica con que se lo aderece, sigue siendo valorado como socialmente inferior y subordinado.

* Amorós, Celia, "Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'", en Amorós, Celia, *Feminismo, igualdad y diferencia*, México, UNAM, PUEG, 1994, pp. 23-52.

Texto difundido por CIDHAL (Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina, A. C. - México).
<http://www.laneta.apc.org/cidhal/lectura/identidad/texto6.htm>

Fuente: **Tertulia**. *Una ventana hacia la vida de las mujeres*
Internet: <http://www.la-tertulía.net>