

07

DICIEMBRE 2022

REVISTA INTERDISCIPLINAR DE ESTUDIOS FEMINISTAS

FILANDERAS

LAURA MÉNDEZ DE CUENCA

KHADIJA TNANA

SAFO DE LESBOS

LEY ORGÁNICA 10/2022, DE 6 DE
SEPTIEMBRE, DE GARANTÍA INTEGRAL
DE LA LIBERTAD SEXUAL

LA MASCULINIDAD CATÓLICA
EN URUGUAY

EL SURGIMIENTO DEL FEMINISMO
RADICAL EN ESTADOS UNIDOS

RESEÑAS

ENTREVISTA A MARÍA GALINDO



EDITA

Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Mujer (SIEM)
de la Universidad de Zaragoza

PATROCINA

Instituto Aragonés de la Mujer — Cátedra de Igualdad y Género
de la Universidad de Zaragoza

COMITÉ EDITORIAL

Directora

Maite Escudero (Universidad de Zaragoza)

Secretaria

Elena Masarah (Universidad de Zaragoza)

Editoras

M.ª Pilar Benítez (Universidad de Zaragoza)

Alicia Brox (Universidad de Zaragoza)

Ángela Cenarro (Universidad de Zaragoza)

Beatriz Domínguez (Universidad de Huelva)

Régine Illion (SIEM)

Silvia Pellicer (Universidad de Zaragoza)

M.ª Isabel Romero (Universidad de Málaga)

COMITÉ ASESOR

Sonya Andermahr (Universidad de Northampton)

Chiara Battisti (Universidad de Verona)

Amparo Bella (SIEM)

Inmaculada Blasco (Universidad de La Laguna)

Anna Einarsdottir (Universidad de York)

Teresa Fernández Turrado (Universidad de Zaragoza)

Sidia Fiorato (Universidad de Verona)

Caroline Gonda (Universidad de Cambridge)

Olu Jenzen (Universidad de Brighton)

Julia Kuznetski (Universidad de Tallín)

Carmen Magallón (Fundación SIP)

Sylvie Maurel (Universidad de Toulouse)

Consuelo Miqueo (Universidad de Zaragoza)

Esther Moreno (SIEM)

Irene Murillo (SIEM)

Aránzazu Novales (Universidad de Zaragoza)

Katherine O'Donnell (Universidad de Dublín)

Paulina Palmer (Universidad de Warwick)

Sonia Pedrosa (Universidad de Zaragoza)

Macarena Romero Martín (Universidad de Huelva)

Merve Sikaya (Universidad de Baskent)

Sarah Strauss (Universidad de Paderborn)

Palmira Vélez (Universidad de Zaragoza)

Mercedes Yusta (Université Paris 8)

© las y los autores, por los textos.

© Khadija Tnana, Reservoir Books, Catarata, Bertha Sánchez Miranda,
por las imágenes.

© SIEM, por la edición.

Diseño y maquetación: Marta Ester

Contacto: filanderas@unizar.es

ISSN: 2530-6022

Periodicidad: anual

Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas aplica un sistema de evaluación por dobles pares ciegos con revisores externos (Double-Blind Peer Review). Las normas sobre el envío de textos y la redacción, así como los criterios de publicación se pueden consultar en la página web de la revista: <https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/filanderas/about/submissions>

Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas no se identifica necesariamente con las opiniones vertidas por las autoras y autores en uso de la libertad de expresión.

El contenido de esta revista está disponible bajo [Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial 4.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC-BY-NC 4.0)

ÍNDICE

EDITORIAL	5
-----------	---

ESTUDIOS

01 LAURA MÉNDEZ DE CUENCA (1853-1928), MEXICANA MODERNA EN EUROPA Y ESTADOS UNIDOS: CRÓNICAS DE VIAJE, APORTACIONES LITERARIAS, PROPUESTAS PEDAGÓGICAS Diana Arauz Mercado	7
02 KHADIJA TNANA: EL DESAFÍO DEL ARTE ANTE LA MIRADA PATRIARCALL Paula Carratalà-Ros	23
03 SAFO DE LESBOS. ALGUNAS CUESTIONES DEL MITO HISTORIOGRÁFICO DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO Elena Duce Pastor	41
04 MÁS ALLÁ DEL SÍ. TRAMPAS Y ACIERTOS DEL CONSENTIMIENTO SEXUAL A PROPÓSITO DE LA LEY ORGÁNICA 10/2022, DE 6 DE SEPTIEMBRE, DE GARANTÍA INTEGRAL DE LA LIBERTAD SEXUAL Irene de Lamo	67
05 <i>NUESTROS HOMBRES: PATRIA Y RELIGIÓN</i> . LA MASCULINIDAD CATÓLICA EN EL URUGUAY DURANTE EL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX Lucía Verónica Martínez Hernández	83
06. LO PERSONAL ES POLÍTICO. EL SURGIMIENTO DEL FEMINISMO RADICAL EN ESTADOS UNIDOS (1967 – 1970) Pilar Coloma Aceña	105

RESEÑAS

- 07 ALISON BECHDEL Y *EL SECRETO DE LA FUERZA SOBREHUMANA:*
EL REGRESO DE UNA PIONERA 125
Jesús Jiménez
- 08 *MUJER Y VIOLENCIA EN EL TEATRO ANTIGUO* 131
Rosa M.ª Marina Sáez

ENTREVISTA

- 08 ENTREVISTA A MARÍA GALINDO 137
Bertha Sánchez Miranda

Por séptimo año consecutivo, sale a la luz un nuevo número de *Filanderas*, sumidas, esta vez, en un contexto mundial hostil y violento. Sin duda, el feminismo es un buen antídoto contra todo tipo de violencias, intolerancias y discriminaciones. Sin embargo, la exclusión de las mujeres de procesos de negociación para lograr la paz y de liderazgo mundial cierran puertas hacia la libertad, pues si de algo puede presumir el feminismo es de haber logrado importantes cuotas de libertad y de paz. Desde aquí, un pequeño homenaje y reconocimiento a todas las mujeres que han defendido, en muchas ocasiones con su vida, nuestra paz y nuestra libertad.

El apartado de Estudios comienza con artículos que homenajean nombres propios de mujeres que han hecho historia dentro y fuera de nuestras fronteras. Así, «Laura Méndez de Cuenca (1853-1928), mexicana moderna en Europa y en los Estados Unidos: crónicas de un viaje, aportaciones literarias, propuestas pedagógicas», de Diana Arauz Mercado, de la Universidad Autónoma de Zacatecas (México), nos invita a conocer la historia de esta novelista y poeta que viajó a varias ciudades estadounidenses y europeas legando a la posteridad más de un centenar de crónicas de viajes en las cuales refleja el hecho de viajar como una necesidad vital femenina. El artículo titulado «Khadija Tnana: el desafío del arte ante la mirada patriarcal», escrito por Paula Carratalà-Ros, de la Universitat Jaume I, nos invita, asimismo, a conocer la obra de Khadija Tnana, artista tetuaní, sujeta a la censura patriarcal y occidental. Su arte demuestra la importancia de las contribuciones artísticas realizadas por las mujeres árabes en los márgenes europeos desde los años ochenta y reconoce en el arte un medio emancipador con el que poder romper el doble estereotipo, cultural y de género.

En el tercer artículo, «Safo de Lesbos: algunas cuestiones del mito historiográfico desde una perspectiva de género», Elena Duce Pastor, adscrita a la Universidad Autónoma de Madrid y a la Universidad de Zaragoza, analiza exhaustivamente la figura de Safo, convertida en nuestros días en icono popular de la cultura lesbiana. Desde la metodología de la crítica historiográfica y aplicando los estudios de género, esta autora nos presenta una visión global sobre los datos que nos han llegado de la Antigüedad y su interpretación posterior para someterlos a una nueva visión. Irene de Lamo Velado, de la Universidad Carlos III de Madrid, en su estudio «Más allá del sí. Trampas y aciertos del consentimiento sexual a propósito de la Ley Orgánica 10/2022,

de 6 de septiembre, de garantía integral de la libertad sexual», se adentra en dilucidar cuestiones clave como si la garantía integral de la libertad sexual supone un cambio de paradigma en los delitos sexuales ya que, desde su punto de vista, ninguna promesa liberal puede salvar las desigualdades materiales y ningún contrato puede borrar el estatus patriarcal. En «*Nuestros hombres: patria y religión. La masculinidad católica en el Uruguay durante el primer tercio del siglo XX*», Lucía Martínez, adscrita a FHCE-Universidad de la República de Uruguay, pone de manifiesto las transformaciones legales y morales de la sociedad uruguaya que se dirigió hacia la completa secularización del Estado y la legislación divorcista. En esa coyuntura, emergió el feminismo como cultura política en el país y se conformaron las diversas reacciones antifeministas. Finalmente, se incluye el trabajo de Pilar Coloma Aceña, de la Universidad de Zaragoza, titulado «Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical en Estados Unidos (1967-1970)», donde pone de relieve figuras fundamentales dentro del feminismo radical norteamericano, como Kate Millett, y su relación con otros movimientos sociales emergentes del momento como el denominado Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLM), la Nueva Izquierda, o Black Power, todos ellos decisivos para forjar alianzas interseccionales y relacionales dentro del feminismo.

6

El apartado de Reseñas cuenta con dos textos. El primero, realizado por el periodista Jesús Jiménez, trata sobre *El secreto de la fuerza sobrehumana* (Reservoir Books, 2021), el último cómic de la escritora norteamericana Alison Bechdel, pionera en comics sobre feminismo y del colectivo lesbiano desde los años ochenta. La segunda reseña la realiza Rosa M.^a Marina Sáez, de la Universidad de Zaragoza, quien repasa la compilación de artículos recogidos en el volumen editado por Rosario López Grégoris y titulado *Mujer y violencia en el teatro antiguo* (Madrid, Catarata, 2021), donde se analizan las distintas formas de violencia de género o sexual presentes en el teatro grecolatino.

Para concluir, la revista cierra con la entrevista a la activista feminista boliviana María Galindo, fundadora del colectivo Mujeres Creando, realizada por Bertha Sánchez Miranda, investigadora de la Universidad de Zaragoza. La publicación de su último libro, *Feminismo Bastardo* (2022) está teniendo una gran relevancia no solo para los estudios feministas, lesbianos y de crítica racial, sino para todos aquellos colectivos que luchan por hacer visible la importancia del lugar de enunciación.



LAURA MÉNDEZ DE CUENCA (1853-1928), MEXICANA MODERNA EN EUROPA Y ESTADOS UNIDOS: CRÓNICAS DE VIAJE, APORTACIONES LITERARIAS, PROPUESTAS PEDAGÓGICAS

Laura Méndez de Cuenca (1853-1928), modern mexican in Europe and the United States: travel chronicles, literary contributions, pedagogical proposals

DIANA ARAUZ MERCADO

Universidad Autónoma de Zacatecas (México)

Fecha de recepción: 6 de abril de 2021

Fecha de aceptación: 30 de marzo de 2022

ARAUZ MERCADO, Diana (2022). «Laura Méndez de Cuenca (1853-1928), mexicana moderna en Europa y Estados Unidos: crónicas de viaje, aportaciones literarias, propuestas pedagógicas». *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* (7), 7-22.

RESUMEN

Laura Méndez, novelista, narradora, poetisa y pedagoga nacida en el Estado de México, tuvo la suerte de ejercer el oficio dentro y fuera de su país en una época en que no era bien visto que las mujeres emprendieran viajes o desarrollaran de forma ininterrumpida actividades profesionales. Respalada por el gobierno mexicano, viajó a varias ciudades estadounidenses y europeas legando a la posteridad más de 120 crónicas de viajes publicadas entre 1892 y 1910, en las cuales refleja el hecho de viajar como una necesidad vital femenina. Sumado a ello, intercambió con sus pares las diversas corrientes educativas imperantes de dicha época bajo la idea de eficacia de un sistema educativo norteamericano el cual estimulaba desde la niñez la mística por el progreso y el trabajo pragmático. Méndez bebió de estos y otros cimientos en su condición de mujer moderna observando, apuntando, rindiendo informes oficiales y no oficiales, por demás polémicos, mientras se convertía – en sus retornos a México – en una de las figuras más brillantes de su tiempo abriendo camino a las primeras mujeres dentro de un naciente pensamiento feminista, gracias a sus numerosas experiencias e intercambios culturales.

Palabras clave

Mujeres modernas, viajeras, Europa, México, siglo XIX.

ABSTRACT

Laura Mendez, novelist, storyteller, poet and pedagogue, was lucky enough to practice her profession inside and outside the country at a time when it was not well seen for women to undertake trips or develop professional activities without interruption. Backed by the Mexican government, she traveled to several American and European cities, bequeathing to posterity more than 120 travel chronicles published between 1892 and 1910, in which she reflects the fact of traveling as a feminine vital necessity. In addition to this, she exchanged with her peers the various prevailing educational currents of that time under the idea of the efficacy of a North American educational system which stimulated the mystique for progress and pragmatic work from childhood. Mendez, drank from these and other foundations in her condition as a modern woman observing, pointing, rendering official and unofficial reports, controversial, while she became - on her returns to Mexico - one of the most brilliant figures of her time opening path to the first women within a nascent feminist thought, thanks to her numerous experiences and cultural exchanges.

8

Keywords

Modern women, travelers, Europe, Mexico, 19th century.

INTRODUCCIÓN

La investigación sobre la Historia de las mujeres en México ha sido marcada, desde hace más de tres décadas, por directrices femeninas concretas (Amelang y Nash, 1990), referenciando al género como categoría de análisis histórico (Wallace, 2011: 49) en períodos relevantes de nuestras sociedades. Historiar a las mujeres en sus espacios privados y públicos ha significado revalorar las actuaciones establecidas entre individuos a través de una construcción discursiva, en la cual las relaciones de poder nos revelan algunos cambios graduales en las mentalidades (Gonzalbo, 2012), en instituciones de control religioso, condiciones socioeconómicas, jurídicas o políticas que caracterizaron al siglo XIX a ambos lados del Atlántico (Morant, 2006) con sus correspondientes particularidades.

Dentro de este complejo panorama visualizamos un México decimonónico identificado con ideas progresistas, también en el ámbito educativo —a pesar de los altos índices de analfabetismo masculino y femenino (Ramos, 2006:156)— donde, a su vez, las mujeres de distintos estratos sociales seguían limitadas en sus actuaciones, siempre dependientes de un varón (padre, hermano, esposo) según lo establecido, tanto en la normativa como en las costumbres de la época. Sin embargo, la historiografía reciente, acompañada de nuevas fuentes directas escritas por mujeres (Tuñón, 1998; Galea-

na, 2010), nos develan que aquel «deber ser femenino» recluido en el hogar con sus virtudes domésticas va dando paso paulatinamente a féminas que desempeñan nuevos oficios (García, 2012), a las primeras periodistas, poetisas y literatas (Arauz, 2015), a pioneras pedagogas, universitarias, académicas, profesionales, científicas, artistas, etc., hasta abrir un siglo xx con necesarias voces involucradas en la lucha por el sufragio femenino (Galeana, 2010: 149).

En ese orden de ideas, el presente escrito pretende revisar y analizar la trayectoria trazada por una de esas voces femeninas. Nos acercaremos a algunas de las obras publicadas por Laura María Luisa Elena Méndez Lefort —nombre de soltera de Laura Méndez de Cuenca—, mientras recorría varios países en busca de experiencias de vida, profesionales y educativas. Este breve recorrido propone conocer sus aportaciones en tres etapas cronológicas: 1873-1879, 1880-1906 y 1907-1928, períodos en los que se valorará hasta qué punto pudo librar algunos de los obstáculos femeninos antes mencionados transgrediendo los ideales esperados o contruidos para las mujeres de su tiempo.

A la hora de recuperar su legado, autoras como Mílada Bazant abren crítica respecto a la temática aquí propuesta afirmando que México «es un país que se ocupa poco de estudiar exhaustivamente a sus mujeres notables» (Bazant, 2013: 15), máxime cuando proponen abierta reflexión a otras féminas y cuando aún nos hace falta reinterpretar gran parte de estas aportaciones en los diferentes ámbitos —con sus triunfos y desaciertos— con el fin de abonar a la categoría de análisis histórico ya señalada (Lau, 2015: 19).

Nacida el 18 de agosto de 1853 (madre, Elisa Clara Lefort; padre, Ramón Méndez), la infancia de Laura Méndez transcurre en la Hacienda de Tamariz, Estado de México, en medio de un ambiente conservador trasladándose posteriormente con su familia a la ciudad de México. Con 17 años ya se encontraba participando en el movimiento literario encabezado por Ignacio Manuel Altamirano, y con 19 la ubicamos emancipada del hogar paterno, aunque vivía en compañía de su hermana Rosa, estudiando en la Escuela de Artes y oficios para mujeres (titulación otorgada en marzo de 1873) y el Conservatorio de música (titulación en febrero de 1875 como docente en enseñanza secundaria).

En estos espacios de intercambio intelectual y artístico conoció al gran amor de su vida, Manuel Acuña, con quien sin tener vínculo matrimonial —como exigía la moral de la época— tuvo un hijo, el cual murió con tan solo tres meses de edad en enero de 1874. Este suceso trágico enlazó con el suicidio de Acuña, acaecido un mes antes. Retomamos entonces el acontecer de una joven escritora de enérgico temperamento iniciando su producción literaria, ante la ausencia, muerte y negación del amor de dos seres relevantes: amante e hijo, sin pasar por alto otras pasiones juveniles de la escritora (Fernández, 2013: 13), como sería el caso de su relación con el también poeta Agapito Silva.

**PRIMERA ETAPA, 1873-1879:
PÉRDIDAS, DESAMORES Y
AMORES**

Destaca esta primera etapa de vida en Méndez Lefort dentro de su condición de mujer soltera y emancipada haciendo énfasis en la titulación ya mencionada —año 1873—, pues no era tarea fácil para las féminas de la época iniciar, mantener y culminar los estudios. Las deserciones eran más frecuentes que en el sector varonil (motivo de contraer nupcias, embarazos, muerte prematura de hijos, enfermedades de estos, cuidados de personas mayores, etc.), sumado a la circunstancia que el apoyo familiar no se manifestaba de la misma manera para unas y otros (Ramos, 2006: 148) al estar de por medio a la hora de emprender una formación profesional, el parcial o definitivo abandono del entorno hogareño o las obligaciones domésticas que correspondían a las mujeres.

Laura Méndez experimentó y superó algunas de estas circunstancias logrando publicar en 1874 sus primeros poemas en el periódico *El Siglo XIX* y obteniendo su segunda titulación —como ya se anotó— un año más tarde, lo cual nos indica su férrea disciplina desde joven en el oficio que le apasionaba. Tiempo atrás, expresaba así la ilusión ante la espera de su primogénito, a través del poema «Era el mundo a mi vista»:

10

Mas como al trascurrir la noche umbría,
de la nueva mañana los albores,
impregnando de luz y de armonía
el dormido hemisferio,
derraman sus hermosos resplandores
y saludan al día
los pájaros, las fuentes y las flores;
así en la negra noche
de mi existencia oscura
ha brillado, por fin, tras cuitas tantas,
un iris de esperanza y de ventura
que al corazón bañando, estremecido,
feliz le inunda de fruiciones santas y un delicioso porvenir le augura
(*El Socialista*, 1873).

La temática relacionada con la maternidad y su posterior pérdida será una constante en la inspiración de la poetisa mexicana, reflejándose aún en sus años de madurez estilística con versiones como «A mi hijo muerto». Mientras tanto, en esta primera etapa literaria sucedería otro triste acontecimiento que trascendió su producción poética: el deceso del joven colega Clemente Cantarell. La escritora, un grupo de amigos y los editores de *El Eco de otros mundos* colaborarían para publicar la «Corona fúnebre», del poeta yucateco, dedicándole Cuenca el soneto «A Clemente Cantarell».

Mientras México era testigo de la ocupación de la presidencia por Porfirio Díaz, las circunstancias de vida de nuestra literata también cambiaban, pues destacó otro hecho relevante más allá de un simple cambio de estado civil: su matrimonio en 1877 con el periodista y poeta Agustín Cuenca, con quien procreó varios hijos (sobrevivieron dos), constituyendo su compañía y apoyo una presencia anímica indiscutible para la poetisa mexicana (Fernández, 2013: 3) tras las cuitas arrastradas en esta primera etapa de su vida. Su posterior estado de viudedad sumado a la circunstancia de mantener dos hijos viviendo sola gracias al fruto de su propio trabajo, sería una importante circunstancia en su carrera a la hora de defender públicamente este derecho.

Entre 1880 y 1883, la pareja literaria conformada por Laura y Agustín vive en Orizaba, Veracruz, mientras ella inicia en esta época la versión libre de los «Versos que dirigió Lord Byron a su esposa en el sexto aniversario de su matrimonio» (*El Diario del Hogar*, 1881). Paralelamente a la lectura y análisis literario en relación a autores extranjeros, ya en materia educativa —asunto que dentro de su profesión reflexionaba la maestra— se establecía la Ley de Enseñanza Primaria gratuita, laica y obligatoria en Francia, la cual tendría gran influencia en México y cuyos diversos aspectos teórico-prácticos le darían la oportunidad de realizar viajes oficiales de intercambio educativo y cultural, así como participar en representación de su país natal tomando la vocería a través de numerosos congresos internacionales.

Pero, al parecer, la desgracia no abandonaba la vida personal de la escritora, pues en 1884 fallece su cónyuge, identificándose ahora la profesora como Laura Méndez Lefort viuda de Cuenca. Así, la etapa más amplia e importante de su producción en verso (cuarenta y cuatro poemas originales) se inicia en este período, si tenemos presente su inclusión hacia 1885 en *El Parnaso mexicano* (hasta 1901), donde sobresalió colaborando en *Poetisas mexicanas*, antología publicada años después, la cual llamó la atención a lectores nacionales e internacionales, pues —aunque a cuentagotas— el público femenino empezaba a asomar en el mundo poético, a la hora de dar a conocer publicaciones colectivas fuera del país (Colección, 1893). Para entonces la dinámica escritora (Méndez, 1896) también había puesto en práctica, en materia educacional, la experiencia reformadora de dos grandes pensadores: Fröbel y Rébsamen, a través de su desempeño como directora de la Escuela de Niñas, N.º 2, en la ciudad de México, sin dejar de colaborar como ayudante en la Escuela Municipal de niñas (Bazant, 2013: 400).

Aunado a lo anterior, las fuentes literarias, archivísticas y hemerográficas que reafirman la extensa labor profesional mantenida por Cuenca, nos

SEGUNDA ETAPA, 1880-1906: LA POETISA QUE PERFILÓ SUS DERECHOS LABORALES. VIAJES A ESTADOS UNIDOS

remiten hacia 1888 al desarrollo de su labor periodística en diarios relevantes como *El Universal*, *El Imparcial*, *El Correo Español*, *El Pueblo*, *El Mercurio*, o en diarios especializados para el público femenino como fue el caso de *El Periódico de las Señoras*. Por esta época planteó en *El Mundo* el derecho a ejercer más de un trabajo en su condición de viuda cabeza de familia, posición que generó polémica dentro y fuera del ámbito periodístico: no era lo esperado en su tiempo (Mora, 2006: 18). Aunque Cuenca no perteneció abiertamente al grupo de feministas que sí abogaban por el derecho al sufragio (Estrada, 2020: 243), sus ideas modernistas estaban encaminadas a reconsiderar otras libertades y exigencias que beneficiaban a las mujeres.

12 En ese orden de ideas, en 1890 escribió la narración «Un rayo de luna», posteriormente incluida en el libro *Simplezas* (Méndez, 1910), y con 37 años fue enviada por medio del gobierno porfirista a San Francisco, California, según se desprende de la correspondencia mantenida con intelectuales y escritores mexicanos y extranjeros (Romero, 2009). Fijada su residencia en aquella ciudad, publica poemas y cuentos en *El Renacimiento*, *Revista Azul*, los ya mencionados *Universal*, *El Mundo* o la *Revista Hispanoamericana*. Antes de iniciar el nuevo siglo, fue nombrada subdirectora en la Escuela Normal para Señoritas en Toluca, mientras acontecía la reforma educativa mexicana producto de años anteriores, pero, con la creación del Consejo Superior de Educación Pública, Méndez estableció su residencia por segunda vez en los Estados Unidos, ahora en Saint Louis, Missouri —allí se celebraría un importante congreso educativo en 1904—, y sin perder contacto con los medios periodísticos mexicanos publica nuevamente en *El Mundo* la edición definitiva de su novela *El espejo de Amarilis*.

Así pues, Cuenca mantenía activa comunicación oficial a través del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, por lo cual fue comisionada para estudiar los métodos de enseñanza estadounidense, encomienda que desempeñó inspeccionando los principales jardines de infancia. La acompañaron las colegas mexicanas Estefanía Castañeda, Rosaura y Elena Zapata, grupo femenino que realizó el correspondiente informe institucional el cual incluía, en la voz de las maestras visitantes, propuestas de mejora para los jardines infantiles en México (Colección, 2015). A nivel individual, y aprovechando experiencias acumuladas —la pedagoga Méndez de Cuenca ya contaba con 51 años de edad, incluida una importante trayectoria literaria, editorial, profesional y educativa—, representó a México en congresos celebrados durante esos años en Berlín, Milán, Bruselas, Frankfurt o Londres, lo que significaba para una mujer de su tiempo empaparse de otras culturas a través de sus viajes, tanto a Estados Unidos como al viejo continente. Del primero destacó en materia pedagógica la importancia otorgada al trabajo manual y deporte, acompañados de prácticas gimnásticas al aire libre, los cuales se encontraban en todo su esplendor producto

del ejemplo alemán. El conjunto de ambas visiones —estadounidense y alemana— fue plasmado y comparado con las tradiciones mexicanas imperantes (Bazant, 2013: 265). Como es sabido, la instrucción cívica jugaba un papel preponderante.

Haber visitado y residido en dinámicas ciudades estadounidenses, como San Francisco, también sumó gratas experiencias a nuestra moderna viajera. Ello se tradujo, por ejemplo, en la fundación de la mencionada *Revista Hispanoamericana*, mientras escribía para su público femenino *Vacaciones*, tratado didáctico para niñas, o bien seguía colaborando como articulista en *La Mujer mexicana*. Entre medias, sacaba buen provecho a sus traslados entre diversos países y ciudades para asistir a encuentros literarios, académicos o periodísticos. Confirmamos, entonces, que la vida pública de la mexicana decimonónica proyectada hasta los primeros años del siglo xx se mantenía en activo intercambiando propuestas con otras mujeres, dentro y fuera del país (García, 2012: 55). La creación de asociaciones femeninas también sería empresa vital, como fue el caso del nacimiento de la Sociedad protectora de la Mujer en el año 1904, bajo la batuta de Cuenca y María Zandoval de Zarco, una de las primeras abogadas mexicanas (Arauz, 2015: 193).

A sus 53 años, Laura Méndez de Cuenca continuaba representando a México en foros internacionales, constituyéndose en una de las mentes más brillantes del país. De Bélgica, por ejemplo, asimiló la experiencia de un grupo de interesados en crear una corporación internacional que propagara la instrucción, primero, entre los padres de familia, con el fin de que estuviesen lo suficientemente preparados en la fase adolescente —tema «sexualidad» de los hijos— sin dejar que sus mentes imaginarias tomaran demasiado vuelo. Dentro de los objetivos también se incluía la publicación de folletos explicativos para uno y otro sexo (Boletín, 1906). La asimilación de esta experiencia hizo a la pedagoga percatarse de manera crítica del poco interés demostrado por aquellos países en los asuntos educativos de América Latina, hecho que manifestó en sus mencionados informes apuntando la ignorancia o falta de conocimiento respecto a la cultura existente al otro lado del Atlántico.

Por la misma época regresa a Italia, aunque ya había visitado previamente el país con motivo del Congreso de Educación Familiar (Milán, 1906). Dicho evento la llevó a conocer temas novedosos que aún no se trataban abiertamente en México, tales como el «suicidio entre la juventud» o la «práctica del duelo», así como a redactar en sus informes pedagógicos la separación que debía existir entre los espacios relacionados con la fe, la razón y la memoria, aspectos poco conciliables en el campo educativo de la época. Méndez también asistiría por la misma época al Tercer Congreso Internacional sobre Mutualismo, coincidiendo con Gonzalo Esteva, Ministro Plenipotenciario de México en Italia (Bazant, 2013: 275).

TERCERA ETAPA, 1907-1928: MADUREZ Y OCASO DE UNA MUJER MODERNA. REGRESO A MÉXICO

Se completa la experiencia europea de nuestra maestra viajera cuando recibe un oficio donde se le encargaba estudiar la organización de las escuelas primarias en territorio alemán. Una vez más, hace las maletas, encontrándose con una Alemania «meca de la ciencia y la educación» (Salas, 2000: 99), esperando sumar a sus objetivos el poder alcanzar la nueva era tecnológica imperante como parte de los avances relacionados con la modernidad.

Al lado de estas propuestas educativas con tintes reformistas, la vida cotidiana y literaria de Cuenca transcurría en medio de una férrea disciplina en el aprendizaje del idioma alemán, a la vez que impartía clases de español para aumentar los recursos económicos que no alcanzaba a cubrir su beca; realizaba visitas institucionales a diversas escuelas; escribía artículos variados para enviar a *El Imparcial*, con paciencia, adoptaba la costumbre individual alemana de las caminatas acompañada de una dieta sana, como parte de la rutina que favorecía tanto lo físico como lo psíquico de cada individuo, no obstante «las enfermedades y tristezas» experimentadas, a saber, su diabetes (*El Imparcial*, 1907). De esos tranquilos paseos —destacó la poetisa— representó gran sorpresa para ella encontrar en los escaparates de librerías diversas obras científicas de editoriales estadounidenses o europeas, tanto en su lengua original como traducidas a diversos idiomas. Ir al teatro, asistir a conciertos, visitar castillos, museos, bibliotecas, parques, hospitales o centros de descanso también formó parte del enriquecimiento adquirido como mujer moderna y viajera.

14

De igual modo, los encuentros internacionales donde intercambió opiniones con sus pares académicos (como el de Higiene y Demografía, Berlín, 1907; Educación Popular, París, 1908 o el IV Congreso de Educación, Bruselas, 1910) contribuyeron a ir reformulando sus criterios en relación a la igualdad educativa y laboral haciendo énfasis en la especial situación del desfavorecimiento femenino. Mientras tanto, en materia literaria se decantaba por escribir sobre temas que no parecían corresponder a las mujeres de su época, ubicando el tono entre la poesía decadentista europea de finales de siglo y los poemas modernos:

En el alma la queja comprimida
y henchidos corazón y pensamiento
del congojoso tedio de la vida,
así te espero, humano sufrimiento:
¡Ay! ¡ni cedes, ni menguas ni te paras!
¡Alerta siempre y sin cesar hambriento!

...

Ni gracia pido ni piedad imploro:
ahogo a solas del dolor los gritos,

como a solas mis lágrimas devoro.

...

¿Y esto es vivir?... En el revuelo oleaje
del mundo, yo no sé ni en lo que creo.

Ven, ¡oh dolor! Mi espíritu salvaje
te espera, como el buitro, Prometeo
(Domenella, 1997:119).

En esta forma, encontramos entre 1907 y 1910 tres de los años más brillantes de la escritora mexicana al aportar valiosos testimonios en sus ya mencionadas «Crónicas de viajes», publicadas como siempre a través de la prensa. Cuando en 1908 visita Karlsbad (siendo aún parte del imperio austrohúngaro) le dedica seis maravillosas crónicas a esta hermosa región de la Selva Negra (*El Imparcial*, 1908). Las 118 crónicas conocidas, referenciadas y publicadas hasta la actualidad abarcan igualmente anotaciones o descripciones sobre los Estados Unidos, Inglaterra, España, Italia o Francia; fueron escritas entre 1892 y 1910 y algunos de los documentos que las integran van intitulados «Para las damas»:

La mujer norteamericana es el alma de todas las grandes empresas del país; por eso es que, cuando algún hombre activo concibe una idea progresista, si busca y encuentra el patrocinio de una mujer, ya puede dormir tranquilo. Y no solo es la mujer norteamericana instruida, inteligente y progresista, sino amable y complaciente en extremo. ¡Qué más pudiera pedirse de mujeres cuya ejecutoria consiste en talento, hermosura y virtudes sensibles! Una vez acordes los comitentes y tomada la cosa en serio por el sexo débil que es el lado fuerte de los Estados Unidos, convirtiéndose el sueño en realidad
(*El Mercurio*, 1893).

Con todo, crónicas, publicaciones, informes, etc., aunando las vivencias estadounidense y europea, Cuenca pidió prórroga oficial de su estancia en Europa, la cual se extendió hasta 1909, esta vez comisionada para estudiar tanto las escuelas en París como las del ya mencionado Imperio austrohúngaro. De igual modo, pese a la crisis económica y el malestar social vividos en México, a algunas colegas de Méndez, como Rosaura Zapata, también se les mantuvo su condición de becarias (Colección, 2015: 139), lo cual manifestaba por parte de la Secretaría de Instrucción Pública, y más concretamente de la mano de Justo Sierra (México, 1848 - Madrid, 1911), un claro interés en la reforma educativa apoyada, cómo no, en los novedosos métodos estadounidenses y europeos que pudieran abonar al país la experiencia de sus maestras viajeras, a través de la legislación por venir.

Las prácticas que más llamaron la atención a Cuenca fueron el extenso horario semanal dedicado a la enseñanza de la lengua alemana, los métodos empleados por profesores obviando vaguedades o la importancia otorgada a los sitios naturales que rodeaban a los pequeños, según lo señalado por el pedagogo Pestalozzi. También se detuvo a analizar algo que había observado en Saint Louis, a saber, una segregación física e intelectual dentro del aula de clases en la cual se separaban a los niños más inteligentes de los «cortos de vista» o «atención mal educada», teniendo así el profesor un supuesto panorama sobre quiénes repetirían el curso. Esta última práctica —en palabras de Cuenca y comparada con México— equivalía a sentar en bancas separadas a los niños «de razón» y los «indios» antes de la conocida revolución juarista, reflexiones cuyas críticas han sido discutidas en textos especializados sobre la Historia de la educación en México (Bazant, 2011: 292; Vázquez, 2006).

16

En su retorno a México el verano de 1909, la prensa daba la bienvenida a la imparable viajera mientras un año más tarde saldría a la luz, tanto en París como en Viena, *Simplezas*, colección de cuentos editados por Paul Ollendorff, y en dos tomos *El hogar mexicano: nociones de economía doméstica para uso de las alumnas de instrucción primaria* (Méndez, 1910, 1914). La novedad de esta última obra con contenidos sobre la salud, educación y ética social radicaba en destacar —dentro del espacio hogareño— la importancia de un lugar dedicado a la biblioteca en casa pensado para mujeres lectoras, así como la posibilidad de empezar a concebir que el cabeza de familia no fuese siempre un varón, aspectos estos que de sus cuentos infantiles pasaban ahora como propuestas de vida a la realidad cotidiana de mujeres y hombres mexicanos. El «bello sexo» alcanzaría entonces el perfecto equilibrio armonizando el espacio doméstico con el formativo, entendido este último al exterior del hogar por medio de una escuela o un trabajo remunerado, prácticas que ya venían intentándose en algunas academias europeas como en el caso español (Arauz, 2013, 2014).

Por la misma época sería invitada al Ateneo de la Juventud Mexicana (Caso, 2000), con motivo de conmemorarse el primer centenario de la independencia, donde ofreció un discurso sobre la vida y obras de Juana de Asbaje. Siguió publicando poemas en la *Revista de Revistas* y en el periódico *El Pueblo*, mientras continuaba desempeñándose como profesora en la Escuela Normal primaria para señoritas, a pesar de su padecimiento de laringitis.

Pero no todo marchó sin sobresaltos en el retorno a la patria, pues el 5 de octubre de 1913 fue acusada públicamente de enriquecimiento ilícito. El mismo periódico que tiempo atrás ensalzaba su trabajo literario, pedagógico y feminista, ahora afirmaba que ella había traído de Europa «doblones de oro que suman veinticinco mil pesetas» (*El Imparcial*, 1913), noticia publicada el día anterior en *The Mexican Herald*. Tras ser entrevistada y fotografiada por otras fuentes periodísticas mexicanas, la maestra argumentó de forma sere-

na no poseer «ni una peseta», hecho abierto y notorio ante la visible sencillez en que vivía más la confirmación por sí misma de que le «resultaba estéril la labor literaria». Al parecer, el hecho difamatorio no afectó su trayectoria laboral, pues en diciembre del mismo año fue llamada de nuevo a ser miembro del Consejo Superior de Educación, organismo interrumpido por los hechos revolucionarios, reinstalado posteriormente.

En esta etapa de su vida, se dedicó al género de las semblanzas de personajes públicos y héroes de la patria; seguía desempeñándose como maestra en las escuelas primarias elementales del Distrito Federal, pero no descuidó la poesía, pues desde 1915 y hasta 1928 se encuentran referenciados ocho poemas originales. A propósito del fallecimiento de Salvador Díaz Mirón, precursor del modernismo, encontramos «Pasa un poeta»:

Ya no manan dulce licor tus sentidos;
ya no hay esplendores en tu vida alada;
ya no hay recordanza de arpegios dormidos.
Alumbra tu vuelo la noche estrellada,
a espacios remotos jamás conocidos.
¡Un poeta pasa!
¡Un poeta pasa! Cantos desprendidos
de su lira bajan, en áurea cascada.
Y suenan y suenan, y suenan diluidos
en una silente estela borrada
como la que dejan los barcos hundidos
(*Revista de Revistas*, 1928).

Laura Méndez de Cuenca obtuvo su jubilación como profesora en 1926, alcanzando a disfrutarla por corto tiempo, pues falleció dos años más tarde en ciudad de México debido a complicaciones con la diabetes, no sin antes haber sido acusada y absuelta por el ayuntamiento al participar en la huelga nacional de profesores. Sus restos fueron trasladados del Panteón Francés de la Piedad al Municipal de Toluca el 2 de noviembre de 1928 (Bazant, 2013: 387), compartiendo mercedamente el lugar que le corresponde en la Rotonda de los Hombres Ilustres. El conjunto de sus obras como cronista, viajera, literata, pedagoga o periodista necesita seguir siguiendo analizado y revalorado a la hora de estudiar la historia de un México decimonónico aún mutilado del conocimiento de sus mujeres modernas.

CONCLUSIONES

Sin lugar a duda, retomamos en estas líneas a una mujer cosmopolita, de vasta cultura humanista y sólida formación, tanto académica como autodidacta, producto de las diversas rutas emprendidas en sus viajes oficiales y no oficiales. Laura Méndez constituye uno de los perfiles mexicanos más significativos de los siglos XIX e inicios del XX, aunque tristemente olvidado dentro de la creación literaria femenina en un país que, en los períodos señalados, acaso esperaba de sus intelectuales con proyección internacional el estricto reconocimiento de una función o trabajo didáctico, o bien la intermitencia de una voz pasajera. Lejos de lo anterior, Méndez eligió dentro y fuera de sus mundos literario y pedagógico construir personajes femeninos fuertes, dominantes, los cuales presentaba primero como ficción literaria, y más tarde como mujeres de carne y hueso ante la realidad de su tiempo, luchando por conseguir espacios diferentes a los privados o domésticos, procurándose el propio para una adecuada preparación profesional.

18

El desarrollo de las tres etapas viajeras, literarias y pedagógicas brevemente descritas están caracterizadas, la primera, por la búsqueda de todo comienzo estilístico de joven poeta, marcado por los acontecimientos de pérdida en su vida personal, manifestados en ocho creaciones literarias y sabiamente aprovechados a través de la obtención de un par de titulaciones, de las cuales viviría Méndez y su familia el resto de su vida. Dicha época cierra con el desahogo de su unión matrimonial. Una segunda etapa creadora, que en gran parte se vio motivada y desarrollada gracias a sus estancias, vivencias e intercambios vanguardistas en los Estados Unidos y Europa, representando una importante producción en verso con 44 poemas originales. Destacan igualmente sus crónicas de viajes como fémina moderna. Por último, de 1907 y hasta la fecha de su muerte, encontramos otras ocho obras originales. Las pausas de producción literaria que se vislumbran en las tres etapas descritas quedan cubiertas por otros trabajos: cuentos, novelas, artículos, informes técnicos u oficiales, reseñas periodísticas, etc., materiales enviados o publicados en México, Estados Unidos y algunas ciudades europeas.

Hasta la actualidad, sumamos un corpus de sesenta poemas propios cuya calidad literaria necesita seguir siendo develada, sin abandonar el contexto cultural experimentado por las mujeres escritoras de su tiempo, es decir, lo que significaba escribir y vivir de la escritura dentro y fuera del país en época decimonónica, en un ambiente literario e intelectual —como sabemos— eminentemente masculino donde viajar, tener acceso e intercambiar conocimientos dejando constancia escrita de dichas experiencias no era asunto femenino. En el caso de Cuenca, se suman además sus recreaciones o traducciones de poemas del inglés, francés, italiano, latín, griego y alemán al castellano, en lo que ella denominó «versiones libres».

Destacó su importante e ininterrumpida actividad como viajera, literata, pedagoga, cronista, articulista y periodista en México o con direcciones de proyectos desde los Estados Unidos, en una época en que las mujeres comenzaban a generar multiplicidad de discursos a través de la prensa escrita y, en particular, la prensa dirigida por ellas y hacia ellas. En el caso de Méndez de Cuenca, resalta su espíritu cosmopolita acompañado de documentación escrita —a diferencia de otros colegas de su tiempo, quienes viajaban pero no escribían— las cuales se reflejaron en: *Las Hijas del Anáhuac* (1873-1874), *El Universal*, *El Correo Español* y *El Mundo* (1890), *La Raza Latina* (1892), *El Mercurio* de Guadalajara (1893), la segunda época de *El Renacimiento* (1894), *Revista Azul* (1894-1896) y en San Francisco-California la *Revista Hispano-Americana* (1895-1896) o *El Mundo Ilustrado* (1896).

De igual modo, supo analizar, interpretar y consignar con absoluta perspicacia en los «Informes» oficialmente requeridos los esperados ideales de progreso y modernización, los cuales, si bien cumplían con la exaltación patriótica de la época, no dejaron de expresar el espíritu crítico de Cuenca. Así, por ejemplo, en una de sus colaboraciones de 1909 a *El Imparcial* manifiesta no entender cómo un pueblo alfabetizado, laborioso y talentoso como el alemán, entregaba cada año una buena cantidad en marcos a la familia real; o en materia educativa se mostraba sorprendida a la hora de hacer comparaciones entre los castigos infringidos en las escuelas por maestros mexicanos y alemanes: mientras los primeros tenían prohibido golpear a los niños atendiendo a la mencionada reforma juarista, los otros eran multados o retirados del oficio únicamente cuando los golpes «sacaban sangre», siempre y cuando existiera una queja presentada por los progenitores del menor.

Finalmente, si bien a su llegada a México fue promovida al máximo cargo en su carrera (inspectora), ganando un salario de 2.135 pesos, padeció, al igual que sus colegas, las inestabilidades propias del magisterio nacional producto de la época revolucionaria. Así, fue comisionada a impartir clases de lengua nacional a alumnas que ya habían concluido la instrucción superior, en municipalidades que por aquel entonces aún padecían graves problemas sanitarios por falta de higiene, agua potable, alimentación deficiente, etc. Es decir, con casi sesenta años de edad, Méndez de Cuenca revivía en el ejercicio de su profesión lo que tiempo antes ya había advertido y criticado en artículos como «México necesita aseo» o «México necesita alimentación» (*La Mujer Mexicana*, 1905). Aunado a las realidades del país y la profesión, y al observar que algunas de sus alumnas desertaban en el proceso educativo, pero otras compensaban con nuevos ingresos, creó la conocida Biblioteca circulante (idea posteriormente desarrollada en grandes dimensiones por Vasconcelos), logrando donaciones

de libros para las alumnas, lo cual confirmaba que en la práctica la necesidad de la lectura en el sexo femenino seguía siendo una idea presente en el ideario de Méndez de Cuenca.

BIBLIOGRAFÍA

- AMELANG, James y NASH, Mary (ed.) (1999). *Historia y género. Las Mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim.
- ARAUZ, Diana (2013). «La Universidad de Madrid y las conferencias dominicales sobre la educación de la mujer, año 1869 (primera parte)». *Digesto documental de Zacatecas* (XIII:13), 261-284.
- (2014). «La Universidad de Madrid y las conferencias dominicales sobre la educación de la mujer, año 1869 (segunda parte)». *Digesto documental de Zacatecas* (XIII:14), 169-190.
- (2015). «Primeras mujeres profesionales en México». En Patricia Galeana (dir.). *Historia de las mujeres en México*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 181- 199.
- 20 BAZANT, Mílada (coord.) (2011). *Laura Méndez de Cuenca. Su herencia cultural. Educación, feminismo y crónicas de viaje*. México: Siglo XXI.
- (2013). *Laura Méndez de Cuenca. Mujer indómita y moderna (1853-1928)*. México: Fondo Editorial Estado de México.
- (2018). *Laura Méndez de Cuenca: Mexican feminist (1853-1928)*. Arizona: University of Arizona Press.
- CASO, Antonio et al. (2000). *Conferencias del Ateneo de la Juventud seguido de Anejo Documental*. Disponible en: <https://books.google.com.mx/>
- DOMENELLA, Ana y PASTERNAK, Nora (ed.) (1997). *Las voces olvidadas. Antología crítica de narradoras mexicanas nacidas en el siglo XIX*. México: El Colegio de México, 119-138.
- ESTRADA, Olga y ARAUZ, Diana (2020). «Mujeres disidentes a través de los discursos feministas. México, inicios del S. XX». En Ángela Muñoz y Jordi Luengo (eds.). *Creencias y disidencias. Experiencias políticas, sociales, culturales y religiosas en la Historia de las mujeres*. Madrid: Comares, vol. II, 243-256.
- FERNÁNDEZ, Ángel (2013). «Ensayo de una poética para Laura Méndez de Cuenca». *Literatura mexicana* (24:1), 1-14.
- GARCÍA, Claudia (2012). *Las Mujeres en la Historia de la prensa. Una mirada a cinco siglos de participación femenina en México*. México: Demac.
- GALEANA, Patricia (coord.) (2010). *La Historia de las mujeres en México*. Zacatecas: Instituto Zacatecano de Cultura Ramón López Velarde.
- GONZALBO, Pilar (dir.) (2012). *Historia de la vida cotidiana en México. Siglo XX. La imagen, ¿espejo de la vida?* México: Fondo de Cultura Económica.

- LAU, Ana (2015). «La Historia de las mujeres. Una nueva corriente historiográfica». En GALEANA, Patricia (dir.), *Historia de las mujeres en México*, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 19-46.
- MÉNDEZ DE CUENCA, Laura (1896). *La confesión de alma*. México: El Mundo ilustrado.
- MÉNDEZ DE CUENCA, Laura (1902). *El espejo de Amarilis, Novelas de costumbres mexicanas*. México: Tipografías y Talleres de El Mundo/El Imparcial.
- (1910). *Simplezas*. París: Librería de Paul Ollendorff/Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas.
- (1914). *El Hogar mexicano: nociones de economía doméstica para uso de las alumnas de instrucción primaria, por la señora Laura Méndez de Cuenca*. México: Herrero Hermanos, Sucesores.
- (1928). *Los Preciados: novela de costumbres del siglo pasado al Gral. Plutarco Elías Calles, por su admiradora Laura Méndez de Cuenca*. México: Edición del autor.
- (1953). *Mariposas fugitivas: versos*. Toluca: Escuelas de Artes y Oficios.
- (1984). *La pasión a solas (Antología poética)*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
- MORA, Pablo (2006). «Estudio Preliminar. Laura Méndez de Cuenca: escritura y destino entre los siglos XIX-XX». En *Laura Méndez de Cuenca. Impresiones de una mujer a solas. Antología general*. México: Fondo de Cultura Económica, 15-68.
- RAMOS, Carmen (2006). «Señoritas porfirianas: mujer e ideología en el México progresista, 1880-1910». En Carmen Ramos Escandón (coord.). *Presencia y transparencia: la mujer en la Historia de México*. México: El Colegio de México, 145-162.
- ROMERO, Leticia (2020). *Cartas de Laura Méndez de Cuenca a Enrique de Olaverria (1893-1899)*.
- (2009). «Más que discípula y amiga: Un epistolario de Laura Méndez de Cuenca». *Casa del tiempo* (II/IV/17).
- SALAS, Jaime de y BRIESEMEINSTER, Dietrich (eds.) (2000). *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 a 1936*. Madrid: Veruert Iberoamericana.
- TUÑÓN, Julia (1998). *Mujeres en México. Recordando una historia*. México: Conaculta.
- VÁZQUEZ, Josefina et al. (2006). *Ensayos sobre historia de la educación en México*. México: El Colegio de México.
- WALLACE, Joan (2011). *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes archivísticas y hemerográficas

Archivo Decimonónicas (2020). Disponible en: <https://www.decimononicas.com/mendezcuencaLaura>

- Archivo General de la Nación. *Justicia e Instrucción Pública*, vol. N.º 255.
- Boletín de Instrucción Pública* (1906). Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, t. VI, 1022-1045.
- Colección de varias composiciones poéticas de señoras zacatecanas arreglada exprofesamente para la Exposición de Chicago en 1893* (1893). Zacatecas: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Colección Las Maestras de México* (2015). México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 139-183.
- Consejo Superior de Educación* (1913). Caja 9, exps. 72-73, docs. 1531 a 1535l.
- El Álbum de la Mujer* (1885 -1911).
- El Diario del Hogar* (1881).
- El Imparcial. Crónicas de viajes* (1896 - 1907 a 1909 -1913 -1914).
- El Mercurio de Guadalajara* (1893).
- El Siglo XIX* (1870-1878).
- El Socialista* (1873).
- La Escuela de Artes y Oficios* (1879 - 1880).
- La Mujer Mexicana* (1905 -1906).
- Revista de Revistas* (1928).

02

KHADIJA TNANA: EL DESAFÍO DEL ARTE ANTE LA MIRADA PATRIARCAL

Khadija Tnana: the challenge of art in the face
of the patriarchal gaze

PAULA CARRATALÀ-ROS

Universitat Jaume I

Fecha de recepción: 4 de abril de 2021

Fecha de aceptación: 2 de mayo de 2022

RESUMEN

La producción artística feminista ha ayudado a visibilizar, desde la década de los setenta, la violencia estructural y simbólica ejercida sobre las mujeres. Las artistas activistas, por medio de formas subversivas y transgresoras, buscan confrontar el conjunto de valores culturales y normas religiosas que sostienen las bases de cualquier sistema misógino. Este artículo presenta las críticas al orden social patriarcal desarrolladas a partir de las experiencias artísticas de autoras como Khadija Tnana, con el objetivo de estudiar la fuerza con la que irrumpen en el espacio público de debate para romper con la expresión de la masculinidad hegemónica. La obra de esta artista tetuaní, sujeta a la censura patriarcal, se demuestra como un medio de comunicación eficaz con el que poder denunciar la opresión que sufren las mujeres marroquíes por consecuencia de los tabúes y los roles sociales de comportamiento que impone la moral de la religión al género femenino.

23

Palabras clave

Artivismo, movimiento feminista árabe, Marruecos, censura, Khadija Tnana.

ABSTRACT

The artistic production of the feminist movement has helped to make visible, since the seventies, the structural and symbolic violence against women. Activist artists, through subversive and transgressive ways, seek to address the set of cultural values and re-

religious norms that holds a whole unequal system. This paper presents the criticisms of the patriarchal order social that are developed through the artistic experiences of authors such as Khadija Tnana, intending to study the power which they burst into space for public debate to break with the expression of hegemonic masculinity. The art of this Tetouan artist, subject to patriarchal censorship, is known as an effective means of communication with which to denounce the oppression of Moroccan women, as a result of the taboos and behavioral roles that the morality of religion imposes on the female gender.

Keywords

Artivism, Arab feminist movement, Morocco, censorship, Khadija Tnana.

24

La perspectiva androcéntrica y etnocéntrica de la Europa occidental ha silenciado los nombres de los y las artistas árabes en el campo de las artes visuales. El área de la creación artística, asociado tradicionalmente a los valores y a las normas culturales occidentales, ha delimitado su espacio de participación a las fronteras europeas, relegando al ostracismo a los territorios surgidos tras el periodo de la descolonización.

En la década de los setenta, años marcados por las investigaciones historiográficas feministas¹ enfocadas a rescatar los nombres de las artistas vetadas e ignoradas por la tradición hegemónica masculina, las mujeres dedicadas a la creación plástica en los países árabes pasaron desapercibidas en los escenarios artísticos internacionales, a excepción de aquellas que fueron llamadas únicamente para formar parte de exposiciones temáticas centradas en temas de identidad cultural (Barroso Villar, 2016: 91).

Esta monopolización del mundo del arte por parte de Occidente configuró un espacio único y singular dedicado a la producción artística europea, obstaculizando la internacionalización de las obras que se desarrollaban al otro lado del estrecho. No obstante, en Marruecos, país de estudio para el presente artículo, las prácticas contemporáneas realizadas por mujeres empezaron a destacar durante el periodo poscolonial, alcanzando mayor relevancia en los años ochenta con la introducción de nuevas técnicas de expresión, como la instalación, el vídeo o la *performance* (Barroso Villar, 2014: 262).

En este punto, el presente artículo se inserta en la línea de querer subrayar la importancia de las contribuciones artísticas realizadas por las mujeres árabes en los márgenes europeos, centrando toda nuestra investigación en la figura de Khadija Tnana. Esta artista tetuaní, en compañía de sus coetáneas marroquíes, reconoció en el arte un medio emancipador con el que poder romper el doble estereotipo, cultural y de género, impuesto por los discursos de poder coloniales/dominantes de Occidente sobre Oriente (Said, 1990:

INTRODUCCIÓN

1. En el campo de la investigación del arte feminista es necesario destacar el pionero artículo «Why Have There Been No Great Woman Artists?» escrito por la historiadora del arte Linda Nochlin. El ensayo fue publicado en la revista *Arts New* en 1971 y, hoy en día, sigue siendo un estudio fundamental para la crítica feminista en la historia del arte. En él la autora estadounidense reflexiona en profundidad en torno a los aspectos sociales, e institucionales, que han impedido que las mujeres occidentales destacaran en el terreno del arte.

24), para así conseguir visibilizar el contexto sociocultural que la rodeaba en las exposiciones internacionales que, desde finales de los noventa, empezaron a contar con la presencia y los testimonios de artistas árabes.²

Las obras de esta artista, así como las contribuciones de sus compañeras de profesión, estuvieron respaldadas tras el periodo de la independencia política del país en los sesenta por un clima feminista revolucionario, marcado por acciones culturales que exigían una mayor participación femenina en los espacios públicos de producción, por las demandas a favor de la alfabetización y por las reclamaciones de reforma del Estatuto del Código Personal³ exigido por parte del feminismo asociativo marroquí (el Bouhsini, 2016: 124).

La fuerte irrupción de la lucha feminista laica en los espacios públicos y privados, que sostiene un discurso de libertad e igualdad entre los sexos alejándose del peso de la religión islámica (Tamzaly, 2010), junto a los esfuerzos de las activistas por visibilizar la violencia simbólica que es ejercida sobre las mujeres, inspiró los trabajos de muchas musulmanas quienes dieron a conocer sus reivindicaciones por medio de su arte. En palabras de Piedad Solans (2013), estas artistas «expulsan las armas de su dominación, mostrando la paranoia paralizante que articulan las relaciones de poder entre dominador y dominado/a, reemplazando el miedo por un giro semántico, un *tropos* o re/vuelta imaginario/simbólica».

En la década de los noventa, y en un contexto cada vez más globalizado, el arte fue el reflejo de la polarización política que dividió Marruecos. Los debates entre las tendencias progresistas y conservadoras, apoyados respectivamente por los discursos del feminismo laico e islamista (Ramírez Fernández, 2004: 18), que a diferencia del primer movimiento los conceptos claves del feminismo islámico «son los principios coránicos de la igualdad de género y la justicia social» (Badran, 2010: 70), se centraron en definir la posición que las mujeres debían ocupar en la cultura y en la tradición arabo-islámica, de acuerdo con sus convicciones políticas. El temor a la pérdida de la identidad marroquí, y las amenazas de occidentalización que representaban las propuestas de la reforma feminista laica para la igualdad entre los sexos, según la percepción de los partidos conservadores/islámicos (Bessis, 1994: 162), alertó el retroceso en los derechos que las mujeres habían conseguido al intentar proponer un equilibrio social basado en los fundamentos del islam, y en las recomendaciones de la *sharía*⁴ —ley canónica del islam basada en El Corán⁵ y la *sunna*⁶ que regula todos los aspectos de la vida privada y pública de la comunidad de musulmanes (umma) en una prelación donde predominan los derechos de Alláh, en segundo lugar los del hombre y, en último lugar, los de la mujer.

Ese deseo político e ideológico por construir una sociedad mantenida sobre las férreas normas morales que dicta la religión, y que acaba por organizar una jerarquía de poder en la que lo femenino pasa a ser un objeto

2. La exposición «Trilogía Marroquí, 1950 - 2020» inaugurada el pasado 31 de marzo de 2021, en el Museo Reina Sofía de Madrid, es un ejemplo de ese escenario artístico internacional que, a través de las experiencias y los discursos artísticos de los y las artistas contemporáneos de esta zona del norte de África, pretende dar a conocer la realidad sociocultural de Marruecos. Información disponible en: <https://www.museoreinasofia.es/exposiciones/trilogia-marroqui>

3. Siguiendo a Katjia Torres (2014: 85) Marruecos fue el primer país de todos los integrantes del Mundo Árabe en promover reformas en materia de derechos civiles, sociales y de igualdad, siendo la más relevante la promulgación de dicho Código del Estatuto Personal (*Mudawwana* 2004). Torres, Katjia (2014). «La reglamentación de la vida sexual en el islam: interferencias y fusión entre derechos y sexualidad». *Ambigua* (1), 75-98. Disponible en: <https://www.upo.es/revistas/index.php/ambigua/article/view/772/930>

4. Este conjunto de leyes y nociones morales está sujeto a la interpretación personal del jurisconsulto, hombre siempre.

5. El *Corán* está concebido por los y las musulmanes/as como palabra divina relevada al profeta Muhammad.

6. La *sunna* es la recopilación de los dichos y hechos del profeta a través de los testimonios orales (*hadiz*) de los primeros musulmanes que le acompañaron en la vida.

pasivo, sometido y sin voz para expresarse (Mernissi, 1991: 14-15), despertó en el arte contemporáneo realizado por las artistas marroquíes de principios del siglo XXI el carácter subversivo que caracteriza a la pintura de la corriente feminista.

Así, el objetivo de este artículo es analizar las manifestaciones plásticas que realiza Khadija Tnana, especialmente su polémica instalación *Kamasutra*, para dar a conocer la denuncia social implícita que se esconde en sus obras, y esa expresión crítica a unas estructuras misóginas que busca subordinar a las mujeres. La metodología cualitativa, como base para el desarrollo de esta investigación, nos permitirá conocer el lenguaje visual de esta artista tetuaní cuya principal intención es la de romper con los tabúes y normas que impone la religión al género femenino, y conseguir visibilizar la normalización de la violencia estructural que conoce la realidad femenina.

26

La pasión por el arte y la política queda entremezclada en la obra de Khadija Tnana, artista autodidacta y diletante. Nacida en Tetuán en el año 1945, esta artista se ha convertido en un símbolo nacional de resistencia feminista en constante lucha contra el poder patriarcal.

Hija de una de las figuras cofundadoras del nacionalismo reformista tetuaní en contra del colonialismo español, Tnana acompañó de niña a sus padres en las manifestaciones de la década de los cincuenta a favor de la independencia de Marruecos, y participó desde joven en las protestas estudiantiles de los años sesenta en la ciudad de Rabat. Ese activismo político, mezclado con la necesidad y la inquietud de construir un mundo más justo, libre e igualitario, terminó por desarrollarse cuando Khadija decidió iniciar sus estudios de Ciencias Políticas en la universidad de la capital marroquí. A finales de los sesenta viajó a Francia con la intención de acabar su formación, consiguiendo su doctorado en 1975 en la Panthéon-Sorbonne de París. Posteriormente, en su regreso a Marruecos, pasó a ocupar un puesto como docente de derecho en la Universidad Sidi Mohammed Ben Abdellah de Fez.

Los continuos años de formación académica y profesional los compaginó con una activa participación en la vida política, con una indudable militancia feminista en la Union socialiste des forces populaires. En la década de los ochenta, años en los que el feminismo marroquí empezó a estructurarse y organizarse en asociaciones autónomas a los partidos (González Santos, 2015: 203), fue la primera mujer elegida adjunta de alcalde en la ciudad de Fez, y responsable directa de la Comisión de Cultura del Consejo. En esa ciudad del noroeste marroquí, conocida comúnmente como el centro de la cultura del país, Tnana trabajó por promover iniciativas dirigidas al desarrollo

MILITANCIA POLÍTICA Y ACTIVISMO SOCIAL: COMPROMISO POR LA IGUALDAD

artístico y cultural de Fez. En su posición como vicealcaldesa se centró, sobre todo, en impulsar campañas para visibilizar los trabajos creativos que realizaban las mujeres árabes, por lo que la intención en sus políticas siempre estuvo encaminada a la promoción de las artistas y al enriquecimiento del arte femenino, tantas veces relegado y relegadas a un segundo plano de importancia.

Los proyectos impulsados por Khadija Tnana coincidieron con los años fundamentales del feminismo marroquí. Los ochenta se caracterizaron por el reforzamiento de la estructura, la organización y la lucha feminista. La condición subordinada de las mujeres, junto a la realidad de sus experiencias, quedaron reflejadas gracias al considerable aumento de autoras intelectuales que denunciaron, a la vez que reflexionaron en sus obras, la posición que el sexo opuesto ocupaba en las sociedades patriarcales (Naciri, 2014: 49). La difusión de estos estudios, junto a los proyectos culturales que integraban a las mujeres, hizo posible la toma de una conciencia feminista que abordó las numerosas formas de violencia que sufría el género femenino en Marruecos. El avance de las demandas que exigían una reforma jurídica, a favor de eliminar cualquier forma legal de discriminación femenina, permitió romper con los discursos hegemónicos dominantes, y visibilizó la investigación sobre la vulnerabilidad de las mujeres en el país.

La publicación de revistas feministas como *8 de marzo* o *Kalima* ponían en relieve la necesidad de crear espacios públicos de debate donde se enfatizase la problemática de la discriminación sexual, y la necesidad de introducir políticas feministas para alcanzar una igualdad real y efectiva entre los sexos (el Khamsi, 2017: 16). En esta línea, y desde la Tendencia de la Alcaldía de Fez, Tnana, apasionadamente involucrada en la vida política y cultural de su país, creó en la década de los ochenta el Foro de la creatividad de las mujeres⁷ con el objetivo de integrar la presencia femenina en las áreas de actuación socioculturales de la ciudad.

Las asociaciones feministas dirigían sus reivindicaciones hacia los campos políticos y jurídicos del país, donde defendían los derechos de las mujeres árabes. Aunque, como remarca Khadija,⁸ nadie se llegó a preocupar por la fragilidad de estas en las áreas artísticas y culturales de Marruecos, donde la participación femenina era escasa y continuamente silenciada por la presencia masculina. El impulso por fundar el Foro de la creatividad de las mujeres estuvo motivado por la necesidad de crear una asociación que reconociera y visibilizara el esfuerzo de todas las mujeres árabes que intentaban abrirse camino en el mundo de las artes plásticas. La intención no era más que la de construir un espacio público y plural, con una perspectiva intergeneracional e interseccional, donde las artistas del Magreb, y de otras zonas geográficas, tuvieran la oportunidad de presentar sus obras, y de hablar en primera persona sobre sus experiencias en este campo.

7. En 2011 crea y también preside su propia fundación *Tnana-Art* con el objetivo de impulsar proyectos creativos en la zona de Tetuán, y contribuir a la mejora de las condiciones de las mujeres artistas. Información recogida en: <https://gallerykent.com/artists/khadija-tnana/>

8. Entrevista realizada a través de videoconferencia por la autora de este artículo con la artista Khadija Tnana el día 11 de febrero de 2021.

El Foro empezó a estar activo a finales de los ochenta, en un momento en el que la presencia de las mujeres en los espacios creativos era mínima en ambas orillas del mediterráneo. En el primer encuentro aprovecharon los lazos con países europeos como España, Francia, Portugal y Polonia, e invitaron a artistas internacionales de todos los ámbitos artísticos con la intención de construir una comunidad donde poder compartir proyectos y experiencias; pero, tal y como nos recuerda Tnana, «en materia de avanzar no podíamos quedarnos solo a nivel internacional, porque las mujeres europeas ya habían alcanzado algunos derechos, y no tenían las mismas preocupaciones que las mujeres del mundo árabe».⁹

En ese intento por construir un espacio artístico, diverso y femenino, donde las mujeres magrebíes y árabes de Oriente Próximo tuvieran la oportunidad de ser escuchadas y de presentar sus trabajos en la esfera pública, la asociación presidida por Khadija Tnana decidió centrarse, exclusivamente, en la zona del Magreb. El Foro de la creatividad de las mujeres, por lo tanto, nació como una plataforma cultural que buscaba reconocer, y difundir, los proyectos realizados por las mujeres en el norte de África en un momento en el que estaban continuamente silenciadas por la crítica.

28 Cada año este colectivo proponía un tema específico relacionado con la cultura y el arte sobre el que trabajar, e invitaban a artistas de distintos lugares a participar. El complejo clima de debate social de aquel momento, previo al primer intento de reforma de la *Mudawwana*, acerca de si la perspectiva femenina en la literatura podía alcanzar nuevas formas de expresión alejadas de la experiencia androcéntrica, provocó que esta asociación organizase un primer encuentro centrado en fomentar la escritura realizada desde sus experiencias personales. Tnana nos cuenta que escritoras de gran renombre, además de aquellas que empezaban su carrera en el mundo de la literatura, naturales de Egipto, del Líbano y de las ciudades del norte de Marruecos, se reunieron en una jornada literaria en la que presentaron sus trabajos ante una crítica masculina. La finalidad de ese primer encuentro estuvo marcada por el objetivo de conseguir visibilizar al género femenino en el campo de la producción cultural «para que los críticos supieran que existían, que estaban ahí y que escribían».

Gracias a la asociación y a los proyectos iniciados por Tnana en el ayuntamiento de Fez, muchas mujeres pudieron impulsar sus carreras artísticas haciéndose un hueco visible en el panorama cultural marroquí. La experiencia que dejó el Foro tras seis años en esa ciudad motivó a muchos colectivos de Marruecos, así como a zonas del Norte de África como Túnez, y regiones de Oriente Próximo como Líbano, Palestina y Egipto, a seguir con las actividades para incentivar el trabajo realizado por las mujeres, rescatándolas del anonimato para situarlas en el foco creativo.

En el año 1993, y tras una década desempeñando un puesto visible en las instituciones públicas del país, Khadija Tnana vio frustradas sus expectativas

9. Todas las citas textuales de Khadija Tnana están extraídas de la entrevista por videoconferencia mantenida por la autora de este artículo con la artista el día 11 de febrero de 2021.

en el área de la política. Los discursos de los grupos conservadores e islamistas, muy críticos con las demandas del feminismo marroquí y férreos defensores del islam como identidad (El Khamsi, 2017: 21), pusieron en peligro los cambios que las feministas exigían para acabar con la discriminación de las mujeres. Los grupos de la oposición provocaron fuertes tensiones políticas producidas, en gran medida, por las divisiones suscitadas por las diferencias ideológicas. Los avances feministas en materias jurídicas, como el intento de reforma de la *Mudawwana*, se vieron cuestionados como consecuencia de los debates surgidos entre los grupos conservadores y los partidos de izquierda (Adlbi Sibai, 2016: 216-217). Este contexto convulso dificultó el diálogo y la toma de decisiones a favor de la igualdad, y motivó el descontento y la desafección del conjunto de factores políticos y sociales.

Los derechos de las mujeres se vieron amenazados por la presencia de los islamistas en los espacios públicos de poder, ya que los discursos conservadores y religiosos cuestionaban continuamente las reformas exigidas por el movimiento feminista al considerarlas un ataque a la identidad cultural marroquí, y una forzosa imitación a los modelos familiares occidentales (Daoud, 1999: 247). La inestabilidad política de esos años, y la falta de consenso entre los partidos de izquierda para hacer frente a esa situación, provocaron la dimisión de Khadija Tnana de las filas socialistas, quien sentía un continuo retroceso político y social.

La propia artista nos dice que la decisión que tomó desde joven por mantener una militancia política, consciente y activa, surgió ante la necesidad de defender los derechos de las mujeres marroquíes, y por continuar con la lucha por la igualdad desde dentro del terreno de las instituciones políticas. Pero, en los años noventa, ese espacio público gubernamental acabó por defraudarle al comprobar que el juego político implicaba una serie de rivalidades internas en los partidos, que afectaba a la posición y al programa en su conjunto.¹⁰

La división interna de la formación política en la que ella militaba desde 1983, fue la razón por la que Tnana presentó su dimisión. El deseo por querer mejorar hacia una sociedad más justa e igualitaria fue desapareciendo en el momento en el que llegó a la toma de decisiones, y pudo comprobar que era casi imposible combinar la teoría con la praxis para alcanzar ese cambio social. Nos dice la artista, en la entrevista mencionada:

El sueño era más fuerte que la realidad, y con el sueño no se puede porque la política es maquiavélica. Pero siempre pensaba que podíamos conseguir alcanzar ese sueño con la fuerza de luchar por cambiar las cosas. Una vez entré en Marruecos, y con el tiempo, comprobé que no habíamos podido cambiar gran cosa, sino que todo iba en retroceso...

10. Entrevista realizada por videoconferencia por la autora de este artículo con la artista Khadija Tnana el día 11 de febrero de 2021.

No obstante, la inactividad política de Tnana solo se hizo visible en las instituciones públicas, pues su activismo y compromiso social por transformar la sociedad, y por defender los derechos de las mujeres marroquíes, siguieron muy presentes en todas sus acciones y en sus nuevas áreas de actuación, como lo fue en el arte plástico. La postura feminista, mezclada con su convicción política, se volvieron la fuente de su identidad y en el objeto de su inspiración diaria. Khadija reconvirtió su energía por lo político en una pasión artística que le permitía hablar y difundir su mensaje con más libertad. Si bien comparte la idea de que las medidas que se adoptan desde los gobiernos tienen mayor impacto que en una obra de arte, también entiende que «en términos de mentalidad, [la pintura] tiene mucha más influencia. Transmite sentimientos y una visión que tiene un impacto en cómo las personas tomarán las decisiones».

Tnana encontró en el arte la manera más explícita y sencilla de expresar sus ideales y su compromiso político con el feminismo, aunque en la entrevista realizada nos cuenta que el interés y la motivación por dedicarse al mundo artístico no se presentó de manera espontánea en los noventa; sino que desarrolló su inclinación por la pintura, la danza, la música y el cine desde muy joven, redescubriendo su vocación en ese viaje a la Francia revolucionaria de finales de los sesenta:

Viajé a París en el año 1969 para terminar mis estudios y, desde el primer día que puse un pie en esa ciudad, me encontré con el choque intelectual, con el choque artístico. Vivía en el centro del Barrio Latino, en la Rue Bonaparte, y experimenté la revolución política y estudiantil de aquellos años en un momento donde el arte también estaba muy, muy activo... Aunque, por aquel entonces, no tuve el coraje para cambiar de rumbo. Así que decidí continuar con mi formación, pero me llené de esas imágenes, de todo lo que viví, de todo lo que vi y escuché... y ese sentimiento se expuso en el 1993.

El viaje que realizó a España tras su dimisión como vicealcaldesa marcó el principio de una extensa y prolífera carrera artística que, hoy en día, traspasa las fronteras marroquíes. Afincada en Barcelona, recibió formación sobre las bases y las técnicas básicas del dibujo y la pintura en la Universidad Autónoma de esta ciudad, mientras que en el *Reial Cercle Artistic* experimentaba diariamente con el color y con las múltiples formas que adoptaban las figuras humanas sobre la tela de los lienzos.¹¹ La estancia de un año en la capital catalana le reveló la necesidad de utilizar el arte para expresar la disconformidad que reflejaba su desencuentro político y social de los últimos años. El lenguaje artístico de sus obras empezó a definirse en un marcado mensaje reivindicativo de igualdad, libertad y resistencia con el que buscaba confrontar

11. *Idem.*

y cuestionar la realidad discriminatoria e injusta que sufrían las mujeres en el mundo árabe y musulmán, y más concretamente en Marruecos.

La capacidad de la actividad artística de conectar y de crear colectividad condujo a Khadija Tnana a formar parte del grupo artístico *Ras el Hanut* en el año 1995. Este colectivo abierto de artistas procedentes de España y del Magreb, y de estilos y disciplinas muy variadas, tenía como objetivo reunir a las culturas de ambos bloques del mediterráneo, además de potenciar la creación de vínculos profesionales entre las personas que daban forma y nombre a esta asociación. La unión y la diversidad fueron los símbolos de este colectivo durante más de diez años, ya que las manifestaciones plásticas del grupo *Ras el Hanut* ofrecían una perspectiva muy variada que permitía explorar la riqueza cultural de estas dos zonas. Los contactos que se establecieron entre los y las artistas, en las exposiciones itinerarias por Europa y por el Norte de África, facilitaron un diálogo internacional que forjó un espacio sin fronteras de representación e interconexión plástica.

Los años de esta convivencia intercultural marcaron el punto de inflexión en la carrera artística de Khadija Tnana, quien poco a poco iba perfilando un estilo personal y muy característico. Las muestras de arte que reunían el conjunto de proyectos de este colectivo, en las que podemos destacar los trabajos de Abdellah Ahaddaf, Ahmed Amrani, David Ribas y/o MARIKA Perros, le abrieron un amplio abanico de posibilidades para la expresión artística distintas al lienzo, como fue la instalación, la performance o el vídeo.

Las obras de Khadija Tnana son, en su mayoría, pinturas que han alcanzado un alto reconocimiento internacional, participando desde finales de los noventa en numerosas exposiciones individuales y colectivas,¹² como «Mujer y Arte en Marruecos» en Dirección General de Archivos de Museos y Biblioteca de Madrid (España 2007), «*Le corps entre son parfum et son dépeissement*» en la Galerie Bab El Kébir (Marruecos 2004), «*Le script de la mort*» en el Instituto Francés de Fez (Fez 2003) o «*Temps du Maroc*» en Palais de Bourbon Assemblée Générale (Francia 1999). Sus trabajos, que transitan una delgada línea entre el impresionismo y el expresionismo alemán, guardan un marcado componente emocional que nace, en parte, de la experiencia personal de la artista.

La identidad de las mujeres, constituida a través de las expectativas de la cultura patriarcal, es desdibujada y deconstruida en cada una de sus obras. Con sus pinceles, Tnana confronta con claridad los tabúes que aún persisten en la sociedad marroquí, mostrando un especial interés en aquellas normas morales que están directamente relacionadas con el género. El compromiso con la causa político-social del momento se encuentra implícito en su arte,

ARTE EN EL LÍMITE MORAL Y CULTURAL: DENUNCIA Y CENSURA

12. Más información acerca del reconocimiento internacional en exposiciones individuales y colectivas en la página web de la propia artista: <http://www.tnana.ma/index.html>

donde el lenguaje simbólico actúa como un catalizador de protestas para iniciar un cambio en la sociedad. La fuerza de sus pinturas responde a la necesidad personal de expresar sus sentimientos e ideales de manera libre, incidiendo sobre el concepto del movimiento de la liberación de las mujeres, algo que no le había permitido impulsar su carrera política. Los trazos de gran colorido sobre la tela de los lienzos, además de las pinceladas rápidas y violentas para potenciar sus mensajes [fig. 1], demuestran una pasión que transmite energía creadora. El estado de ánimo se interpone en sus obras, condicionando el resultado final de las mismas, para así lograr responder a las preguntas que nacen de la percepción de su propia realidad.

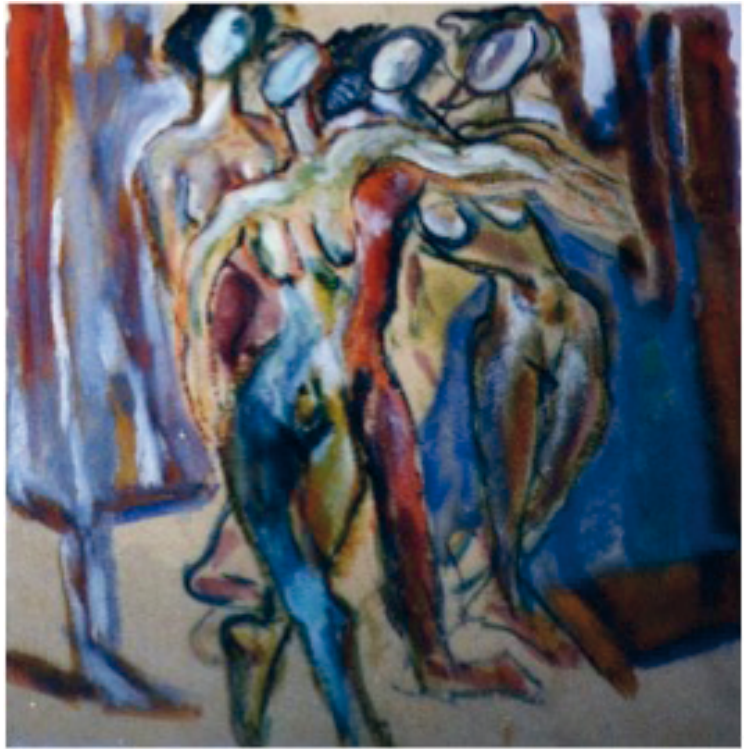


Fig. 1: Khadija Tnana, *Sin título*. Óleo sobre tabla.

32

Los cuerpos femeninos acaparan toda su atención artística, convirtiéndolos en los protagonistas de sus composiciones. Las figuras de las mujeres, dibujadas en pareja o en solitario, se presentan desnudas ante el público que las observa para proyectar la denuncia de la devaluación de lo femenino. La crítica que realiza mediante sus obras la expresa remarcando ese marco opresivo y discriminatorio que sufre el género en las sociedades musulmanas. Los cuerpos que dibuja responden a una decisión tomada de forma inconsciente y casi de manera involuntaria, a la influencia de un recuerdo de la infancia que la devuelve a los espacios de convergencia femenina. Las imágenes del *hamman*, y los cánones de belleza femenina impuestos desde niñas para conseguir el cuerpo *perfecto* que el patriarcado busca moldear, se descubren como una fuente de inspiración que le provoca una sensación de malestar y angustia, al ser consciente de esa violencia estructural que sufren en silencio las mujeres (Tnana, 2016: 103).

Las líneas retorcidas que forman y componen las siluetas femeninas en sus obras, por lo tanto, esconden la intención de liberar al cuerpo de los códigos de comportamiento que separa y profundizan las diferencias entre hombres y mujeres (Maqueda Abreu, 2014: 45). Khadija toma el lienzo y, siguiendo las bases del arte feminista de mediados de los sesenta, traza cuidadosamente el desnudo femenino para despojarlo de la cosificación de la mirada masculina, y así convertir el cuerpo en el protagonista de una revolución político-social que lo reclama como sujeto de derecho.

Esta artista no reclama el arte en su variante didáctica, sino que ella concibe y describe sus obras como un soporte de expresión con las que

reivindicar, de una manera más poética y directa, los serios problemas que atraviesan las sociedades autoritarias. Tnana nos cuenta que cuando compone no preconice una idea; sino que todo a su alrededor se desvanece y deja que la causa en la que ella cree firmemente salga de dentro con rabia para completar su composición.¹³ El mensaje artístico se resuelve inevitablemente en una mirada pesimista y crítica a las estructuras machistas, convirtiéndose en una clara reivindicación que encuentra una mayor aceptación en comparación a un discurso político. Las mujeres que son retratadas desde la perspectiva de Khadija llenan todo el espacio pictórico y figurativo con voz y fuerza propia para cuestionar la posición subordinada que ellas ocupan, y han ocupado, a lo largo de la historia.

Entender Marruecos como un país homogéneo es silenciar las diferentes experiencias de exclusión y de opresión que han sufrido las mujeres según su lugar de nacimiento, pues siguiendo a Saloua Laghrich «en Marruecos puedes vivir todo el peso de la tradición, o toda la normalidad occidental».¹⁴ En las zonas rurales del norte de África la participación de las mujeres siempre ha estado relegada a los ámbitos domésticos, siendo el hombre quien ha estado visiblemente posicionado en la esfera pública y de poder. Esta segregación de los espacios en escenarios reproductivos y productivos marca los límites sociales con el género, y ayuda a establecer una jerarquía sexual en la que lo femenino siempre se encuentra ligado al espacio privado. Desde esta perspectiva, el discurso social adquiere una dialéctica de poder que está caracterizada por la dominación masculina y el sometimiento de las mujeres, pues en palabras de Fatima Mernissi (1995: 124) «en las capas sociales más bajas [...] no hay lugar para una mujer económicamente independiente, no puede ganar un sueldo fuera de casa porque este es un privilegio monopolizado por los hombres».

Además, el sesgo en la educación tradicional y conservadora, mezclado con el acentuado desequilibrio de género en la formación secundaria y universitaria, que afecta sobre todo a estas zonas rurales como señala Nadia Nair en su entrevista con Violeta Doval (enero 2021), se traduce en la construcción de una cultura cuyo único propósito es la transmisión de unos estereotipos, y roles sociales, que enseñan a las niñas y a los niños a interiorizar unas normas de comportamiento que el patriarcado considera apropiadas para hombres y para mujeres.

La falta coeducativa dificulta la comunicación y la relación entre los sexos, a la vez que refuerza las conductas morales que son atribuidas según el género. El tabú social, ligado al cuerpo y a la sexualidad, provoca una falta de información en temas importantes que termina perjudicando a las libertades y a los derechos individuales de todas las mujeres (Mernissi, 1995: 75). Ese enfoque conservador en las prácticas educativas ayuda a perpetuar una serie de prejuicios que sitúa a lo femenino en una posición subordinada con

13. Entrevista realizada por videoconferencia por la autora de este artículo con la artista Khadija Tnana el día 11 de febrero de 2021.

14. Entrevista telefónica mantenida por la autora de este artículo con Saloua Laghrich, mediadora intercultural y licenciada en Filología Hispánica por la Universidad de Tetuán, el día 3 de marzo de 2021.

respecto a lo masculino, y mantiene un clima de violencia machista que queda normalizado en la sociedad moderna.

La instalación *Kamasutra* de Tnana busca deshacerse de esos códigos y valores tradicionales que se interponen en el bienestar social y dificultan el diálogo para la integración de una educación sexual responsable, dirigida generalmente a los y las jóvenes. La propia Khadija nos cuenta en la entrevista que esta



Fig. 2. Khadija Tnana, *Kamasutra* (detalle), 2014. Instalación, óleo sobre tabla.

34

obra surgió en un momento en el que la gran mayoría de intelectuales y profesionales se preguntaban por el por qué quedaba justificada, normalizada e incluso ignorada, la creciente violencia sexual que se daba en la sociedad marroquí. Ella, como artista, quiso participar en ese debate social entorno a la cultura de la violación con un trabajo artístico que enfrentase los tabúes que obstaculizaban la comunicación, y las relaciones sanas entre hombres y mujeres, para abordar una problemática que no estaba siendo resuelta desde las instituciones jurídico-políticas del país.¹⁵

Kamasutra [fig. 2] nació, por lo tanto, para expresar y defender una idea que despertase una conciencia social sobre una situación que vulneraba y atentaba sobre los derechos humanos de las mujeres. La instalación presenta una gran *Hamsa* formada a partir de pequeñas manos de Fátima en las cuales está dibujada la iconografía referida al texto del kamasutra. En la mencionada entrevista, Tnana nos explicó que la obra encuentra cierta similitud con la novela erótica de siglo XV d.C. *Al-Rawd al-‘ātir fi nuzhat al-jātir (Le jardin parfumé)*¹⁶ escrita por el jurista tunecino el šayj al-Nafzāwī, con la diferencia de que ella busca deconstruir atributos negativos que han perfilado, tradicionalmente, el comportamiento de las mujeres y que son destacables en el libro de dicho autor magrebí.

A partir de la unión visual de este popular símbolo, concebido en las sociedades árabes y musulmanas como un amuleto protector que atrae la felicidad, junto con las posturas eróticas del kamasutra con las que trata de naturalizar el desnudo femenino y el disfrute igualitario de la práctica sexual, la artista presenta una dualidad de significados entre el equilibrio de las relaciones con lo positivo que representa este talismán.¹⁷ Así, la doble cara de *Kamasutra* contraviene la aleya 223 de la azora II¹⁸ (La Vaca) de El Corán, pues busca denunciar la posición de inferioridad femenina para centrarse en la necesidad de acabar con las relaciones de poder implícitas en la sociedad patriarcal.

15. Entrevista realizada por videoconferencia por la autora de este artículo con la artista Khadija Tnana el día 11 de febrero de 2021.

16. Este título se redactó como complementación a otro titulado *Tanwīr al-waqqā’ fi asrār al-ḡamā* (su traducción en español responde a “Aclaración sobre el coito y los secretos de la cópula”). En palabras de Katjia Torres (2014: 83) *Le Jardin* «se convertirá en el tratado erótico por excelencia de la cultura árabo-islámica y será considerado como una obra de jurisprudencia instructiva en materia de casamiento (adab al-nikāh), partiendo de un discurso religioso basado en El Corán y la sunna del Profeta» Torres, Katjia (2014). «La reglamentación de la vida sexual en el islam: interferencias y fusión entre derechos y sexualidad». *Ambigua* (1), 75-98. Disponible en: <https://www.upo.es/revistas/index.php/ambigua/articulo/view/772/930>

17. Entrevista realizada por videoconferencia por la autora de este artículo con la artista Khadija Tnana el día 11 de febrero de 2021.

18. Corán, azora II, aleya 223 «Vuestras mujeres son campo labrado para vosotros. ¡Venid, pues, a vuestro campo como queráis, haciendo preceder algo para vosotros mismos! ¡Temed a Alá y sabed que Le encontraréis! ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes!». Versión castellana de Cortés, Julio (2005). *El Sagrado Corán*. Biblioteca Islámica «Fátima Az-Zahra»: El Salvador. Disponible en: http://www.jzb.com.es/resources/el_sagrado_coran.pdf

Esta instalación sigue la misma línea de investigación propuesta por Tnana, pues se interesa en explorar la relación entre los cuerpos masculinos y femeninos para superar el «contrato que autoriza al hombre a disfrutar sexualmente de la mujer» (Saleh, 2010: 135). La idea es demostrar que una buena educación afectivo-sexual, basada en el respeto mutuo y en la igualdad, es el principio para deconstruir las relaciones de poder entre los géneros, y conseguir construir una sociedad que se mantenga, y se desarrolle, sobre las bases del feminismo. No obstante, el trabajo de Khadija estuvo acompañado de numerosas críticas a raíz del desconcierto causado por el título, y por la incomodidad de otros provocada por la iconografía erótica que compone la obra.

Kamasutra se presentó por primera vez en la 2e Biennale de Casablanca del año 2014 y, aunque creó cierta controversia entre algunos espectadores, la artista recuerda en una entrevista mantenida con Violeta Doval (enero 2021) la curiosidad que despertó entre las mujeres del público, y el nerviosismo, e incluso la incomodidad, que causó entre los hombres asistentes. No ocurrió lo mismo en el Centro de Arte Moderno de Tetuán donde, en el año 2019, esta instalación fue censurada¹⁹ y retirada por el director del centro antes de la inauguración, cortando de raíz la posibilidad de establecer un debate en el que se despertase una conciencia político-social con respecto al tema de la sexualidad.

Tnana comparte con nosotras que el acto de censura le entristeció, porque consideraba que las autoridades, apoyadas por una gran mayoría del público tetuaní, no intentaron entender el mensaje final de la obra, que no era otro que el deseo de liberar a las mujeres de las conductas de dominación patriarcal. La retirada de la instalación *Kamasutra* del espacio artístico de Tetuán, ciudad de origen de esta artista, fue el reflejo más fiel de la ausencia de la perspectiva feminista en los discursos sobre sexualidad, y una reafirmación de la violencia patriarcal.²⁰ El intento de silenciar las ideas de Khadija Tnana tuvo una reacción dentro y fuera de las fronteras marroquíes muy sonada. La artista, quien encontró el soporte de compañeros y compañeras de profesión, protestó para defender la libertad de expresión por medio de una performance²¹ en la que se tapó la boca y se ató las manos. Además, la prensa internacional cubrió la noticia y, el apoyo inmediato, ayudó a que la obra alcanzara un reconocimiento mayor en Marruecos, y en otras zonas más allá del Magreb (Khadija Tnana entrevistada por Violeta Doval; enero 2021).

Kamasutra sufrió la censura directa de una comunidad que rechaza establecer algún tipo de diálogo sociocultural que confronte las bases de una educación conservadora asentada en el fundamento esencial del islam: el concepto heteronormativo de familia, en el que se expresa la misoginia hacia las mujeres en las sociedades arabo-musulmanas (Bouhdiba, 2003: 261). La artista nos cuenta en la entrevista que no logra entender la reacción social ante la obra, ni la ausencia de discursos sobre la sexualidad en la

19. Más información acerca de la censura y la retirada de la obra de la artista tetuaní en los siguientes enlaces: <https://fr.le360.ma/culture/kamasutra-censuree-khadija-tnana-sadresse-au-ministre-de-la-culture-161613> y [Maroc : La culture censurée \(Kamasutra de Tnana\) \(marocafrik.com\)](https://marocafrik.com/maroc-la-culture-censuree-kamasutra-de-tnana/)

20. Entrevista realizada por videoconferencia por la autora de este artículo con la artista Khadija Tnana el día 11 de febrero de 2021.

21. Más información acerca del acto de performance llevado a cabo por Khadija Tnana en: <https://fr.le360.ma/culture/video-scandale-une-oeuvre-osee-de-khadija-tnana-a-ete-censuree-158415>

sociedad, cuando la religión del islam, a diferencia del cristianismo, entiende las relaciones sexuales heteronormativas, y dentro del lazo matrimonial (Delcambre, 2006: 64), como algo positivo en ambos sexos. Tnana apunta a un principio de igualdad entre hombres y mujeres en relación con este fundamento que, según nos cuenta, se ha malinterpretado tradicionalmente por un sesgo de género que deja al margen el goce femenino. No obstante, en El Corán, la principal fuente de la ley islámica considerada palabra dirigida única y exclusivamente al profeta, no se manifiestan esas condiciones de igualdad ni derecho sexual, pues se prima la superioridad masculina sobre la femenina.²²

El cambio político de los últimos años hacia una tendencia moderada de corte conservador explica, en palabras de Khadija, «el deterioro y el retroceso en los derechos de las mujeres» y la vuelta hacia una voluntad impuesta que maquilla de *haram* aquello que se sale de las normas de comportamiento que dicta la cultura patriarcal. Las mujeres que se desmarcan del espacio asignado, y no siguen los códigos sociales perfilados por una moral religiosa, son directamente cuestionadas y desacreditadas por una sociedad musulmana que plantea una vuelta al pasado.

36 Tnana, quien propone analizar en sus obras el concepto de pareja e intenta desmontar la relación piramidal que existe entre hombres y mujeres, sufre la constante censura indirecta que busca silenciar sus ideas.²³ Esta artista tetuaní, lejos de querer provocar controversia con su arte, lidia con las críticas constantes de un público concreto que busca mantener intacto el estatus privilegiado que reserva el patriarcado a lo masculino. Los cuerpos desnudos de Khadija Tnana, sin embargo, siguen desarrollándose en sus lienzos guiados por la necesidad de dismantelar la construcción cultural patriarcal que normaliza la violencia estructural y simbólica contra las mujeres, porque como bien remarca la artista «no podemos quedarnos en silencio, hay que seguir luchando aunque algunos no crean en esto».

La cuestión del arte como herramienta subversiva y provocativa, utilizada como un medio para enfatizar la denuncia y la crítica a la percepción misógina del cuerpo de las mujeres dentro de la cultura y la tradición islámicas marroquí, ha ayudado a visibilizar la falta de una conciencia colectiva feminista en una sociedad que se muestra reticente a cualquier cambio institucional que altere los esquemas patriarcales sobre los que se mantiene.

Las intelectuales y militantes musulmanas de tendencias reformistas aspiran, desde la década de los ochenta, a construir un nuevo modelo social que escape de la estructura moral religiosa como base material de la sociedad (Thieux, 2015: 141). Pero, a pesar de los intentos de reforma feminista en

22. Las mujeres adoptan un rol sumiso y pasivo frente a la autoridad masculina, como así se expresa en El Corán: «Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Alá manda que cuiden. Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles. Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Alá es excelso, grande» Corán, azora 4, aleya 34. Versión castellana de Julio Cortés (2005). *El Sagrado Corán*. Biblioteca Islámica «Fátima Az-Zahra»: El Salvador: http://www.jzb.com.es/resources/el_sagrado_coran.pdf

23. Entrevista mantenida por videoconferencia por la autora de este artículo con la artista Khadija Tnana el día 11 de febrero de 2021.

CONCLUSIONES

Marruecos exigiendo más derechos para las mujeres y una igualdad efectiva entre los sexos, los mecanismos de censura patriarcal siguen trabajando para mantener intacta la hegemonía del poder masculino.

El caso de Khadija Tnana es un ejemplo claro, pues el rechazo y las críticas que reciben sus trabajos convierten su obra en un instrumento imprescindible para iniciar un cambio social. La incomodidad que provoca las pinturas de esta artista tetuaní, tal y como hemos podido comprobar en este artículo, son el reflejo de una cultura islámica que está decidida a conservar las conductas de comportamiento que dicta la tradición de la religión del islam. Sus lienzos, en armonía con las demandas a favor de una mayor participación femenina en los espacios públicos de poder, y con las propuestas de alfabetización para la mejora de la calidad de vida de las mujeres musulmanas, confrontan las normas y los tabúes morales que son impuestos por la ley islámica de la *sharía* y que, sobre todo, afecta a lo femenino al situarlo en una clara situación de discriminación jurídica en comparación con los hombres (Bessis, 1994: 89).

Las figuras que dibuja encarnan las emociones del cuerpo femenino que busca escapar de un marco normativo machista islámico, que lo priva de autonomía y lo relega a una esfera privada evidenciando la situación de inferioridad, de acuerdo con una moral basada en los valores islámicos impuestos. Khadija, por medio de su arte, potencia la imagen de todas aquellas mujeres que desean deshacerse del peso de una ley retrógrada que legitima la relativa desigualdad entre los sexos, manteniendo un diálogo íntimo en el que la desnudez en movimiento se acentúa por las formas retorcidas de los cuerpos.

En sus composiciones la intención de liberar a las figuras que sucumben obligatoriamente ante la norma religiosa se traduce, a menudo, en una mirada pesimista que revela el silencio exigido por el tabú sexual femenino. Esa necesidad de la artista de romper con los prejuicios sociales, creados por el sistema de dominación patriarcal para someter a las mujeres, se convierte en el principio de la deconstrucción de una cultura erigida a partir de la experiencia masculina.

El *artivismo* de Khadija Tnana, entendido como una experiencia artística de resistencia feminista en un contexto sociopolítico polarizado, busca dar visibilidad a la problemática social, asociada a la falta de una educación afectivo-sexual íntegra, que coarta las libertades de las mujeres marroquíes maquillándolo de cultura y tradición. La inexistencia de ese escenario educativo en el seno del islam marroquí, junto a la persistencia de unas normas de conducta restrictivas que estereotipan y someten a lo femenino, reafirma la naturalización de una violencia moral para mantener el control jerárquico en la sociedad (Segato, 2003: 114-115).

Los tabúes, los mitos y los sentimientos de culpabilidad por no seguir la norma impuesta atentan contra la expresión individual de las mujeres, y

las condiciona a una vida enmarcada en los principios del islam fundamentalista (el Hachmi, 2019: 127). Los valores de un orden sociocultural misógino son decodificados en la obra de esta artista tetuaní con el objetivo de señalar públicamente la pasividad y la sexualización femenina que ha construido la mirada masculina (Mulvey, 1975: 11), y para denunciar la falta de derechos y oportunidades que dificulta establecer un diálogo por la igualdad de género.

La difusión de estas manifestaciones artísticas que, de una manera implícita, cuestionan la resistencia pasiva de los ulemas -encargados de la supervivencia del islam institucional en relación con la violencia estructural y simbólica, y que critican la falta de una denuncia colectiva contra las estructuras jerárquicas en los espacios públicos y privados, demuestra la fuerza en el arte para difundir, de una forma amplia, un mensaje visual que busca trasgredir el discurso oficial de un sistema patriarcal que legitima la masculinidad hegemónica, y entiende lo femenino como un género inferior.

Así, este artículo concluye que el proceso artístico, visto por las artistas como un instrumento de expresión y entendido por el público como un espacio abierto para la reflexión, es en la actualidad un recurso poderoso que, no exento de crítica y censura patriarcal, es capaz de confrontar la moral religiosa impuesta al género femenino, para romper con lo culturalmente establecido, y conseguir liberar a las mujeres de los comportamientos sumisos que se perpetúan en las relaciones de poder afectivas e interpersonales.

38

BIBLIOGRAFÍA

- ADLBI SIBAI, Sirin (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.
- BADRAN, Margot (2010). «Feminismo islámicos en marcha». *Clepsydra: Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista* (9), 69-84. Disponible en: https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/12063/CL_09_%282010%29_03.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- BARROSO VILLAR, Julia (2014). *Arte contemporáneo en el Norte África. Egipto, Túnez, Argelia y Marruecos*. Oviedo: Reprografía Gonzaga y Fonseca SL.
- (2016). *Mujeres árabes en las artes visuales. Los países mediterráneos*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- BESSIS, Sophie (1994). *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego*. Madrid: Horas y Horas.
- BOUHDIBA, Abdelwahab (2003). *La sexualité en Islam*. Francia: Presses Universitaires de France.
- DAOUD, Zakyia (1999). «Le Plan d'intégration de la femme. Une affaire révélatrice, un débat virtuel». *Annuaire de l'Afrique du Nord* (38), 245-257. Disponible en: http://aan.mmsh.univ-aix.fr/volumes/1999/Pages/AAN-1999-38_11.aspx

- DELCAMBRE, Anne-Marie (2006). *Las prohibiciones del Islam*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- DOVAL, Violeta (2021a). «Marruecos, un balance de las conquistas feministas y los desafíos actuales contado por sus protagonistas. Entrevista a Nadia Nair». *Con la a* (73), 1–8. Disponible en: <https://revista.conlaa.com/nadia-nair-profesora-miembra-de-la-plataforma-mi-cuerpo-mi-libertad/>
- (2021b). «Marruecos, un balance de las conquistas feministas y los desafíos actuales contado por sus protagonistas. Entrevista a Khadija Tnana». *Con la a* (73), 1–6. Disponible en: <https://conlaa.com/khadija-tnana-artista-internacional-y-ex-responsable-de-cultura-en-la-ciudad-fez/>
- el BOUHINI, Latifa (2016). «Une lutte pour l'égalité racontée par les féministes marocaines». *Rives méditerranéennes* (52), 121-133. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/rives.5034>
- el HACHMI, Najat (2019). *Siempre han hablado por nosotras*. Barcelona: Ediciones Destino.
- el KHAMSI, Rajae (2017). «Las mujeres y el desarrollo en Marruecos: el papel del Estado y el movimiento feminista». *E-DHC, Quaderns Electrònics sobre el Desenvolupament Humà i la Cooperació* (9:9), 21–49. Disponible en: https://www.uv.es/edhc/edhc009_el_khamsi.pdf
- GONZÁLEZ SANTOS, M.ª Teresa (2015). «Los movimientos feministas y femeninos en Marruecos y su transposición a la diáspora marroquí en Francia». *Feminismo/s* (26), 197-219. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.14198/fem.2015.26.10>
- MAQUEDA ABREU, Fabiola (2014). «Khadija Tnana: El cuerpo entre su perfume y su decadencia». *Especulo: Revista de estudios literarios* (53), 40-59. Disponible en: https://webs.ucm.es/info/especulo/La_voz_ascendente_Especulo_53_2014.pdf
- MERNISSI, Fátima (1991). *Marruecos a través de sus mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- (1995). *El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio*. Barcelona: Icaria.
- MULVEY, Laura (1975). «Visual pleasure and narrative cinema». *Screen* (16:3), 6-18.
- NACIRI, Rabéa (2014). «Le mouvement des femmes au Maroc». *Nouvelles Questions Féministes* (2:33), 43–64. Disponible en: <https://doi.org/10.3917/nqf.332.0043>
- RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles (2004). «¿Oriente es Oriente? Feminismo e Islamismo en Marruecos» *Revista Internacional de Sociología* (62:39), 9-33. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/ris.2004.i39.247>
- SAID, Edward W (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhufo.

- SALEH, Waleed (2010). *Amor, sexualidad y matrimonio en el Islam*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- SEGATO, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- SOLANS, Piedad (2013, 6 de octubre). «Feminismo, políticas, exilios. La emergencia de las artistas en el mundo islámico». *M-Arte y Cultura Visual* (6). Disponible en: <https://www.m-arteyculturavisual.com/2013/10/16/feminismo-politica-exilios-la-emergencia-de-las-artistas-en-el-mundo-islamico/>
- TAMZALY, Wassyla (2010). *El burka como excusa*. Barcelona: Saga.
- THIEUX, Laurence (2015). «La evolución de la lucha por la igualdad y los derechos de las mujeres en el norte de África a partir de 2011». *Feminismo/s* (26), 125-144. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.14198/fem.2015.26.07>
- TNANA, Khadija (2016). «Témoignage de Khadija Tnana». *Horizons/Théâtre* (7), 102–105. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/ht.729>

03

SAFO DE LESBOS. ALGUNAS CUESTIONES DEL MITO HISTORIOGRÁFICO DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Safo of Lesbos. Some questions about
the historiographic myth from a gender
perspective

ELENA DUCE PASTOR*

Universidad Autónoma de Madrid / Universidad
de Zaragoza

Fecha de recepción: 16 de marzo de 2022

Fecha de aceptación: 19 de septiembre de 2022

* Este artículo ha sido posible gracias al contrato postdoctoral Margarita Salas CA1/RSUE/2021-00695 con la Universidad Autónoma de Madrid financiado por el Ministerio de Universidades, al Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. Este trabajo se inserta en el proyecto PID2020-112558GB-I00 financiado por el MICINN "La democracia en el discurso y en la construcción de la república moderna". He de agradecer a su vez la estancia en la Ohio State University (Columbus, Ohio, USA) durante los meses de febrero a abril de 2022 con un fellowship Sterling Dow por ofrecerme el tiempo y los medios necesarios para la elaboración de este trabajo.

DUCE PASTOR, Elena (2022). «Safo de Lesbos. Algunas cuestiones del mito historiográfico desde una perspectiva de género». *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* (7), 41-65.

RESUMEN

Este artículo pretende reflejar algunos de los mitos historiográficos en torno a la figura de Safo de Lesbos, poeta del periodo arcaico griego. Su gran fama la convirtió en un modelo (o antimodelo) de comportamiento desde la Antigüedad. A pesar de no tener muchos datos fiables, los estudiosos también crearon opiniones sobre su vida privada y su forma de educar. En este trabajo trataremos algunos temas que han recibido especial atención en la historiografía porque eran controvertidos: el orientalismo como medio de explicar la visibilidad femenina, Safo como la primera lesbiana y todas las teorías sobre la educación femenina. Todas ellas intentan dar explicación a la fama de una mujer, siempre desde una visión presentista de los autores que se acercaban a su obra. Desde la metodología de la crítica historiográfica y aplicando los estudios de Género, se presenta una visión global sobre los datos que nos han llegado de la Antigüedad y su interpretación posterior para someterlos a una nueva visión. Todas las sociedades han creado su propia idea de Safo en función de qué papel consideraban que era adecuado para las mujeres.

Palabras clave

Safo, estudios de género, historiografía, Feminismo, historia antigua griega.

ABSTRACT

This article pretends to reflect some historiographical myths related to Sappho of Lesbos, the iconic

poetess of Greek archaism. Her great fame converted her into a model (and sometimes antimodel) of behavior since Antiquity. Nevertheless, not much data about her life has been conserved. Since the beginning of historiographic studies, scholars proposed theories based on opinions about the scarce data of her private life. In this article, several topics that have generated controversy are discussed. All of them were difficult to accept for conservative minds: orientalism as a way to explain female visibility, Sappho being considered the first lesbian in History and finally the education of maidens in Antiquity. All of them try to explain why a woman could be famous, logically using their perception of women's roles. The methodological approach will be historiography critic from a Gender perspective to present a global vision. It seems clear that all societies have created a personal version of Sappho related to her misconceptions about women and their ideal behaviors.

Keywords

Sappho, gender studies, historiography, feminism, Greek Ancient History.

42

«Tal vez la Safo que conocemos es un fantasma, es una nube que ha levantado en las revoluciones de la historia al calor de la imaginación del poeta, y que adopta formas y colores, según el punto de vista que ocupa sobre los pueblos.»

Carolina Coronado¹

Este artículo es una reflexión sobre el valor que la poeta Safo de Lesbos ha recibido como referente historiográfico en la investigación de la Antigüedad. Además, es una llamada a la reflexión sobre las «verdades indiscutibles», que se asientan durante siglos de trabajos historiográficos y que deben ser revisitadas. En la actualidad, Safo se ha convertido en un icono de masas, en parte por la enorme atracción que despertó en los especialistas de la Antigüedad. Desde la revisión historiográfica y siguiendo la metodología de los Estudios de Género, pretendemos hacer un estudio sobre algunos temas que resultaron incómodos para los investigadores y las propuestas que ofrecieron. Cuando los primeros estudiosos se adentraron en la vida y obra de Safo, ya era una figura controvertida llena de silencios. Esas ausencias se llenaron según los tiempos de los autores que la leían, intentando dar explicación a una vida personal bastante desconocida. El motivo principal era que su obra gozaba de mucho prestigio por su calidad y variedad, pero los temas que trataba podían resultar incómodos. Es indudable que ya desde la Antigüedad Safo llegó a ser una leyenda, objeto de admiración para unos, de

1. Declaraciones de la poeta Carolina Coronado en el artículo «La lira divina de Safo», *La Vanguardia* (25 de noviembre de 2021). Disponible en: <https://www.pressreader.com/mexico/vanguardia/20211125/282677575558721>

burlas cómicas para otros (Powell, 2007: 43). Gracias a la indudable calidad de su obra y su origen aristocrático su obra fue conservada, pero su devenir vital no era del interés de los antiguos, o no del modo que preocupaba a los modernos. De la discusión, la leyenda y la reconversión, surge la Safo que hoy conocemos. Esa figura conocida se ha ido gestando en los trabajos de muchos especialistas que volvían una y otra vez a la misma figura.

No sabemos con certeza por qué Safo gozó de popularidad entre sus contemporáneos y en periodos posteriores. No fue la única mujer poeta reconocida por la calidad de su obra,² pero su éxito permitió que sobrevivieran bastantes poemas completos. Se la mencionó como un referente del amor (Pl., *Phd.*, 235B), como mujer sabia (Ael., *V. H.*, 12, 19; Euseb., *Chron., Olim.* 45) e incluso fue objeto de admiración «pese a ser una mujer» (Arist., *Rh.*, 1398 Bi2). Ese reconocimiento excepcional permitió que su obra sobreviviera siendo copiada en papiros hasta fechas tan tardías como el siglo VII d. C. (*P. Berol.* 5006 y 9722). Por ello, siempre surge la posibilidad de que se descubran fragmentos nuevos, se reconstruyan,³ (últimamente hasta que se intenten falsificar),⁴ que amplíen o maticen la información que tenemos sobre la autora de Lesbos. Es importante resaltar que la copia de poemas femeninos es algo insólito en una sociedad patriarcal como fue la Grecia Antigua, también que algunos autores se interesaran por su vida personal. Las mujeres griegas estaban mayoritariamente presentes en el espacio privado o reducidas a ciertos lugares públicos, especialmente las mujeres aristócratas. Sin duda hay excepciones, pero tanto las obras como los nombres de poetisas femeninas son minoría en comparación con las masculinas. Entre la información de los poemas y la que dan otros autores, podemos reconstruir que Safo tuvo un padre que se llamaba Escamandro o Escamandrómino, una madre con el mismo nombre que su hija, Cleis, y tres hermanos (Erigüio, Lárico y Caraxo) (*POxy.*, 1800, fr. 1). También que fue esposa de un hombre rico de Andros (*Sud.*, 107) y que pudo huir a Sicilia por problemas políticos (*Marm. Par. ep.* 36) tras conflictos entre las oligarquías de Lesbos. Todos estos datos son bastante escasos y conviven además con lo que ya se consideraba rumorología en la Antigüedad, dependiendo de la mano que lo dejara por escrito. Además, algunas fuentes apuntan a que pudo ser amante de mujeres (*POxy.*, 1800, Fr.1) dando incluso el nombre de tres «amigas» (Atis, Telesipa y Mégara) (*Sud.*, 107). También que fue amante de personajes famosos como Hiponacte, Arquíloco (Ath., 13, 598 bc-599 cd) o Alceo (Ath., 13, 598bc-599cd). Todos estos datos son negados o apoyados por diferentes autores. La importancia de la fascinación del personaje tiene su culmen en el final que le atribuyen fuentes tardías: Safo arrojándose por la roca de Leucade por no poder soportar el

UNA POETA POPULAR EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO

2. Por poner algunos otros ejemplos, conocemos la obra de Corina, Telesina, Práxila, Cleobulina o Beo (Bernabé y Rodríguez Somolinos, 1994), pero se consideraba que Safo era muy superior (Strab., 13, 2, 3).

3. Por poner un ejemplo, Achille Vogliano en 1941 pudo unir dos fragmentos de Safo, uno conservado en el archivo de la universidad de Copenhague junto con otro publicado por Carl Schmidt en *Philologus* 93 (1938), (narrado por Canfora, 2005: 354-74).

4. En el año 2014 aparecieron supuestamente dos poemas nuevos de Safo, uno dedicado a sus hermanos y un segundo sobre el amor perdido. Estos poemas, copias del siglo III, estaban en manos de un coleccionista, que se los mostró al investigador de Oxford Dirk Obbink. Esta noticia tuvo su eco, no solo en la investigación, sino también en la prensa general. Por poner unos ejemplos: *Diario ABC* 31 de Enero de 2014, disponible en: <https://www.abc.es/cultura/libros/20140130/abci-descubren-poemas-safo-201401301311.html>; *Diario de Cuba* 19 de Mayo de 2016, disponible en: http://www.diariodecuba.com/de-leer/1463641855_22471.html; *The Guardian* 30 de Enero de 2014, disponible en: <https://www.theguardian.com/books/2014/jan/30/read-sappho-new-unknown-poem-papyrus-classical>. Esta es una muestra de su impacto periodístico fuera del ámbito académico que tuvo su reflejo en una gran publicación a cargo de Bierl y Lardinois (2016). Las sospechas sobre

43

rechazo del bello mitileno Faón (*Sud*, 108).⁵ Ya Iriarte (1997: 13) apuntó a que nada de lo que sabemos sobre Safo es seguro, ya que estas nociones son en demasiadas ocasiones producto del juicio de autores posteriores.

Todos estos datos, a veces un tanto inconexos, nos sirven como punto de partida para reflexionar sobre lo que ya es un mito historiográfico en la Antigüedad, y sobre la propia especulación a la hora de hacer historia. En primer lugar, no queremos decir que un mito sea algo necesariamente falso o que no contenga parte de verdad. No es que vayamos a negar unas noticias sobre Safo y apoyar otras, sino que basándonos en los pocos datos conservados, planteamos una reflexión: buena parte de la construcción de la vida de Safo la hemos hecho nosotros. Ante la escasez de datos ha surgido la reconstrucción y la imaginación, desde los antiguos hasta la actualidad. Cada sociedad creó a su propio Safo: esas mutaciones del personaje en las sucesivas corrientes historiográficas conformaron una mitografía del personaje. No son versiones necesariamente verídicas, pero tampoco obligatoriamente falsas. La conversión de Safo en un mito o en un modelo de poesía se produce porque es útil para resaltar y condenar determinados valores. Los temas controvertidos surgen por la incomodidad del estudioso como hijo de su tiempo. Articularemos este trabajo en torno a cuatro mitos que se crean en la historiografía del siglo XIX. Todos han tenido eco en estudios posteriores introduciéndose en los trabajos científicos al compás de los estudios de Género. En primer lugar, estudiaremos el mito del orientalismo como manera de explicar la inferioridad de las sociedades griegas que permitían que las mujeres fueran visibles en el espacio público. Seguiremos con dos mitos creados en torno a la sexualidad de Safo: si era o no lesbiana (pero sobre todo lo que se ha entendido detrás de tal afirmación) y si la educación que ofrecía a sus muchachas podía equipararse a la pederastia propedeútica griega. En último lugar, dedicaremos espacio a un mito que sigue bastante presente, y es la necesidad de convertir a Safo en una perfecta directora de escuela en virtud de una mentalidad que nos acerca a la educación europea femenina del siglo XIX y no a una sociedad antigua. Como bien señala Parker (2005: 3), todas las culturas han creado su propia Safo, han interpretado su vida y su obra por el magnetismo que generaba. No hay una sola Safo, no hubo una única manera de mirar su obra, ni siquiera en la Antigüedad. Nuestro trabajo implica reflexionar sobre los aspectos incómodos de la supuesta vida y obra de Safo de Lesbos, y cómo se resolvieron a lo largo de la historiografía moderna.

su falsedad han llevado a la retirada de ciertos capítulos de dicha obra y a toda una polémica que ha acabado en los tribunales así como a la destitución de Dirk Obbink de su cargo como director del servicio de papirología de Oxford.

5. Para una referencia completa a todos los testimonios asociados a Safo consultar la edición de Charo Luque de 2004.

La ciencia histórica y filológica ha avanzado mucho desde los inicios de la disciplina en el siglo XVIII. Los investigadores de la Antigüedad grecolatina no estaban acostumbrados a encontrar ejemplos visibles y recurrentes

EL MITO DEL ORIENTALISMO

sobre el placer de la compañía femenina, especialmente de la voz de una mujer. Evidentemente los poemas de Safo trataban este tema y necesitaban una explicación: ¿Safo respondía a lo que pensaban las mujeres en una zona muy concreta o era algo general? ¿Existían relaciones entre mujeres en el mundo griego? Las fuentes griegas hablaban tan poco de las mujeres que en principio se asumía que estuvieron siempre en el espacio privado como amas de casa y gestoras del hogar. En los años cincuenta del pasado siglo, la investigación se empieza a preocupar por diferenciar los distintos lugares del mundo griego. Surge el problema de la camaradería de los poemas de Safo. Esta poeta de la Jonia no se parecía en nada a la visión de las mujeres atenienses y había que dar una explicación. Della Corte (1950: 20-21) es el primero en pensar que el mundo oriental es la clave, comenzando una teoría de gran éxito. Crea una situación excepcional, vinculando la Grecia de la zona de Mitilene a un mundo oriental, que estaba geográficamente próximo. Safo no mentía, pero eso no era lo habitual en el resto del mundo griego. Por supuesto, no es una teoría inocente, pues había de explicar lo que se observaba con ojos susceptibles. Hay que tener en consideración que esa «influencia oriental» se relacionaba con las viejas teorías del orientalismo y de la superioridad racial.

45

El orientalismo era un concepto negativo, asociado a la perversión y relajación de costumbres. Oriente era un espacio de vicio y depravación que erróneamente daba más protagonismo a las mujeres frente a la superioridad europea. A pesar de que Della Corte lo aplica a la obra de Safo, la relación entre lo oriental y lo griego ya tenía un largo recorrido, siempre haciendo prevalecer lo griego sobre lo que venía de más al este. Esta visión de opuestos la originó Christopher Meiners en su libro *History of the Female Sex* (1778), donde creó el sugerente término del «peligro oriental». Oriente, entendido como un ente y sin una configuración clara de culturas, países o evolución cronológica, había dado demasiado poder a las mujeres controladoras del harén, provocando una profunda decadencia. Daba igual el periodo histórico o el momento. Oriente era siempre una mala influencia porque predominaba lo sentimental frente al raciocinio. Meiners no estaba pensando en la Antigüedad sino en momentos posteriores como el imperio otomano, la referencia al harén es evidente. No obstante, la falta de definición de lo oriental afectó tanto a nivel geográfico como temporal, creando un abstracto concepto de «Oriente» atemporal. No obstante, ¿Cuál era la relación entre un Orientalismo etéreo y el histórico personaje de Safo que vio Della Corte? La conexión surgió de la extrañeza de conservar una poderosa voz femenina. Sólo podía surgir de una contaminación oriental que permitía que las mujeres tomaran un papel que no les correspondía. Por lo tanto, Safo era fruto de la dominación del harén y Mitilene se convirtió automáticamente en una sociedad inferior a Atenas, donde las mujeres estaban calladas.

Obviamente se alzaron voces en contra de estas teorías: años después Stehle (1981: 45-61) señaló que estábamos ante un estereotipo de Género, ya influenciado por los estudios de Género. Convertir todas las emociones presentes en la poesía de Safo en una «característica biológica femenina» era un estereotipo (Stehle, 1981: 45-61). Si a eso le añadimos que se asociaba la expresión de cualquier sentimiento a la blandura y decadencia oriental, se deducía que la visibilidad de lo femenino era en sí una muestra de perversión del ideal griego. Ese orientalismo encerraba un discurso de superioridad europea, definida como blanca, cristiana y civilizadora, frente al mundo oriental mestizo, musulmán y fuera de los regímenes democráticos. Como puede imaginar cualquier lector, todas estas presuposiciones no tenían su origen en la Antigüedad, sino en el siglo XIX. Este dato no evitaba que los investigadores del momento miraran Oriente con esos ojos. A día de hoy no pensamos de esta manera, pero hemos leído tantas veces la vinculación de Safo con Oriente que es importante que reflexionemos sobre los orígenes de esta asociación, antes de seguir reproduciéndola.

46

Si el orientalismo ya era algo negativo, más adelante se amplió con las teorías raciales sobre la blanca superioridad europea frente a la mezcla racial oriental. En el siglo XIX surgen los tiempos de vincular el color de la piel a la inteligencia y la capacidad de liderar el mundo. Karl Julius Beloch, en su libro *Griechische Geschichte* (1893) planteó que los griegos estaban a medio camino de la «pureza blanca»: cuanto más se mezclaban racialmente o adoptaban costumbres orientales, más susceptibles eran de debilitarse y ser conquistados. A pesar de la corta duración de estas teorías en lo que a evolución histórica europea se refiere, pues no pasan de la Segunda Guerra Mundial, cuando se aplicaron más sutilmente al mundo antiguo tuvieron mayor recorrido. Pese a que las primeras críticas surgieron en los años veinte del siglo XX (Gomme, 1925), Della Corte las revitalizó en los años cincuenta. Dejaba de lado las cuestiones raciales pero recuperaba la idea de los contactos con Asia Menor. Creó la idea de que en la Jonia, la implicación femenina en la vida pública y religiosa era mayor y de ahí derivaba la visibilidad de la poeta. Safo sería una especie de *hetaira*, entendida como una mujer educada en el gusto oriental. Della Corte enmascaraba la profunda interpretación negativa de los estudios anteriores, pero colocó a Safo en el terreno de lo excepcional. No era posible que las mujeres hubieran jugado un papel en la vida pública, no en la ordenada Atenas o en la próspera Corinto.

Como muestra de lo retorcido de los términos que encierran esta teoría, analizaremos el uso de la palabra *hetaira* que Della Corte rescataba. Se trata de un término ático que identificaba a la acompañante femenina de un *symposion* masculino.⁶ A partir de los años cincuenta se confundía a la mujer educada a la manera oriental con la meretriz de lujo ática. Della Corte sublimó la calificación de *hetaira* como mujer de la élite y convirtió a Safo en

6. Definir las implicaciones de lo que es una *hetaira* y diferenciarla de una prostituta común es una tarea complicada y además en revisión. Para revisión completa del término y del debate Glazebrook (2011: 34-59) y Bunbrick (2012: 11-35).

el famoso modelo de transición entre el orientalismo lidio y los modos áticos. Si las teorías en las que estaba sustentando sus trabajos estaban claramente superadas, ¿por qué se revitalizó en este momento y, sobre todo, por qué tuvo éxito? La respuesta está en que el problema de la excepcionalidad no había sido superado. Ubicando a Safo en un tipo de escuela propia, adecuada a su sexo por su vocación matrimonial, estaba muy de acuerdo con los años cincuenta del pasado siglo. El hogar era la finalidad de la mujer y hasta el recuerdo de la primera poeta de la historia indicaba a las mujeres esa dirección. Por ello, los poemas de Safo fueron convertidos en poemas de boda importados de la corte de Sardes, donde "las mujeres de bien" eran educadas como un bien de lujo para gustar. El *thiasos* o círculo educativo femenino, cuya discusión merecerá un apartado en este artículo, era un espacio relativamente privado donde no entraban hombres, es decir, un harén privado. De ahí nace la confusión con las *hetairai*, que se entendían en Oriente como las mujeres instruidas pero de cuyo uso en las fuentes no había ningún testimonio.

Con esto no estamos afirmando que todo sea pura invención: durante el Arcaísmo el concepto de belleza femenina y sobre todo del refinamiento está muy vinculado a Anatolia (Ferrari, 2008: 38). Es posible que la influencia de la cultura lidia, asociada al lujo y al refinamiento (Morris, 2000: 178), fuera un modelo de inspiración. En los propios poemas de Safo podemos ver alguna referencia al lujo. Si nos fijamos en el poema 98c titulado «para Cleis» hay una pequeña referencia: «ἀνθέων ἐριθαλέων/ μ] ιπράναν δ ἀρτίως κλ [/ ποίκιλαν ἀπύ Σαρδίω [v/...]. αονίας πόλις (...)» «mas un tocado, Ciñéis, bordado en mil colores, /no hace mucho, procedente de Sardes (...) / a través de la ciudad de Jonia...».⁷

La relación del lujo-corona de flores se asocia a un ritual (Ferrari, 2010: 4) que podría ser entendido del mismo modo en ambos mundos, griego y lidio (Bartol, 1997: 76). De una referencia en un poema aislado, recientemente se ha propuesto una *koine* cultural con el este, donde los contactos entre las élites son frecuentes (Raaflaub, 2016: 127-147) y que podría funcionar como una inspiración en ambas direcciones. No obstante, este lujo oriental debe ser entendido como un mercado de lujo y costumbres que las elites importan de un lugar a otro. Las clases altas asocian su libertad al lujo, al uso de perfumes y al adorno personal que tiene su culminación en la comida y el banquete (Crielaard, 2009: 59-60). Debemos apuntar que estamos ante una referencia aislada, que puede hablar de influencias y de intercambio, en ningún caso de contaminación y decadencia.

También es cierto que el tema del lujo y Oriente fue un tema controvertido para los autores antiguos. El lujo oriental acabó siendo despreciado en época clásica en Atenas, a partir del siglo V (Kurke, 1992: 99),⁸ pero nunca en época de Safo. La belleza y refinamiento lidio se convirtieron en una cuestión

7. Traducción de Aurora Luque en 2004 para la editorial Acanalado, todas las referencias a los poemas de Safo en este artículo siguen su nomenclatura.

8. A partir del siglo v este tipo de costumbres son usadas como burla contra persas, etruscos y demás culturas consideradas «orientalizantes» como en Xen. fr. 210.

tabú a raíz de las guerras médicas (Llewellyn-Jones, 2010: 171-200). Es posible que lecturas de textos posteriores propiciaran el deseo de buscar un «enemigo externo» al aparente gusto por lo oriental en los poemas de Safo y que los autores europeos buscaran la depravación de los persas mucho antes de las guerras médicas. Además ofrecía un buen motivo para colocar a Safo en el cómodo cajón de sastre de la excepción. No hacía falta replantearse cómo vivían las mujeres en la Antigüedad, pues la gran poeta era algo al margen que además se podía relacionar con lo depravados que eran los persas. Como los historiadores del momento no podían concebir que una mujer fuese una poeta de prestigio, se vieron obligados a crear toda una mitografía de la excepción asociada al influjo oriental, con un matiz bastante negativo. El problema que queremos destacar es que de apenas una referencia sobre el uso de un tocado en un poema de Safo se sostuvo toda esta teoría. Con esta premisa, se creó toda una historia de importación y contactos con un regusto negativo que estaba en la visión de los investigadores.

48

Debemos dedicar especial espacio a la supuesta «homosexualidad» de Safo, empezando por lo problemático que es tratar de hablar de identidad sexual, un concepto moderno, en la Antigüedad.

Debemos iniciar señalando que los propios términos que usamos hoy en día para hablar de heterosexual u homosexual son composiciones modernas a partir de raíces griegas. Además, estos términos recogen palabras que no se parecen en nada a lo que pudo pasar por la mente de los antiguos o incluso adoptan raíces que no significaron lo mismo en la Antigüedad. Pondremos un par de ejemplos para ser más claros. Hasta el siglo XIX no se crean términos como homosexual o heterosexual, y surgen con un significado muy distinto al homenaje. Los tratados médicos dieron nombre a enfermedades que debían ser tratadas renombrando lo que habían sido «vicios» hasta el momento. El ladrón compulsivo pasó a ser cleptómano (del griego robar) y el sodomita fue renombrado como homosexual (del griego homo-igual) (González, 2014). Hasta ese momento no había preocupado a la sociedad renombrar las relaciones entre personas del mismo sexo, que habían existido desde siempre pero se mentaban desde el eufemismo y el desprecio (Bremmer, 1989: 1-8). La nueva nomenclatura definía lo que se consideraban enfermedades. Están poniendo nombre a lo raro o ajeno desde la moral victoriana que solo entendía la sexualidad desde un punto de vista reproductivo. Por ello, se crea antes el término homosexual que el de lo «normal» (heterosexual, no aparece hasta 1883) (Katz, 1995: 21-35).⁹ No obstante, esos términos no tienen su reflejo en la propia lengua griega, ni en las fuentes, ni en ningún rastro que podamos seguir.

EL MITO DE LA PRIMERA LESBIANA

9. Es importante marcar la diferencia porque desde el punto de vista de la medicina, cualquier conducta sexual que no tenga como fin la reproducción, incluso la masturbación en una relación heterosexual, es condenada como patológica. Por lo tanto, la medicina se convierte en un argumento de peso para hablar de enfermos mentales, cosa que no existe en toda la Antigüedad.

De hecho, la palabra lesbiana como enfermedad no se atestigua hasta 1870 (Lardinois, 1989: 15), siendo la principal preocupación de los médicos las relaciones entre hombres. Las relaciones entre mujeres formaban parte de lo invisible quedando fuera de los tratamientos médicos o de las leyes que las prohibían. En la terminología actual, lesbiana¹⁰ está inminentemente ligado al amor de una mujer por otra mujer¹¹ y es visto como un homenaje a Safo. No obstante, la confusión actual con el término lesbiana, que surge de un insulto, es aún más compleja.¹² El verbo *lesbiazein* se traduce en los textos antiguos por hacer una felación, ya que era la especialidad de las prostitutas lesbianas (Giangrande, 1973: 130). El sustantivo lesbiana acaba refiriéndose a las mujeres que aman a mujeres en un supuesto homenaje a Safo por ser de Lesbos (aunque el gentilicio fuera lesbia y no lesbiana). Por supuesto, esto no es una prueba irrefutable de la ausencia de relaciones homoeróticas en el mundo griego sino una llamada de atención sobre el uso de los términos y la necesidad de matizar a lo que nos referimos cuando los empleamos.

En definitiva, considerar a Safo «la primera lesbiana» de la historia no deja de ser un salto mortal en el que mezclamos lo que se denominó desde la patología médica y luego se reapropió en sociedades modernas. Los griegos no se preocuparon de crear estos términos porque la definición sexual no existía para ellos. Cuando hablamos de Safo es más preciso tratarlo desde el término de las relaciones afectivas y homoeróticas entre mujeres, intentando evitar palabras modernas. Además, la sexualidad de un personaje histórico no debería ser un dato de especial interés para la valoración de la calidad de su obra, pero en este caso ha influido notablemente en la manera de reconstruir la vida de la poeta de Lesbos. Concretamente Safo ha sido condenada o identificada como icono de masas en función de la aceptación de su «homosexualidad». Este tema habla más de las sociedades que leyeron a Safo que de los datos tangibles que tenemos sobre la vida privada de Safo.

El erotismo entre las compañeras que aparecen en los poemas es indudable (Iriarte 1997: 37), pero también es demasiado fácil caer en el anacronismo cuando lo hacemos. Cuando nos adentramos en poemas como el 126c, que está claramente dedicado de una mujer a otra debemos señalar su sutilidad. Es bastante evidente que en estos cantos matrimoniales Safo expresó el amor por ciertas muchachas, próximas a su boda, diciendo que han dormido juntas. De esa convivencia dentro del círculo surge un sentimiento que ha sido imprudentemente relacionado con la identidad sexual. Si bien nos ocuparemos de ello más adelante, comencemos por las primeras propuestas historiográficas que miraban la identidad sexual con los ojos del momento histórico de los autores que escribían sobre Safo.

En los inicios de la investigación quien entraba en la cama de Safo era un tema a ignorar, o bien porque no interesaba o porque nadie se atrevía. Entre los primeros tanteos la moral era muy influyente: o se ve a Safo como

10. La apropiación del término lesbiana es tardío y no se produce hasta el siglo XX (de Lauretis, 1988: 155).

11. Según la RAE en su edición de 2004 la primera acepción es «dicho de una mujer: homosexual».

12. La mayoría de los términos que hoy consideramos neutros como gay (alegre) o lesbiana son reapropiaciones de la comunidad LGBTI que toman los insultos y los hacen propios.

una lesbiana traumatizada o se niega por completo la mínima posibilidad. Son especialmente sugerentes las explicaciones apoyadas en patologías psiquiátricas freudianas que consideraban que Safo sufría envidia de pene por ser un hombre incompleto y que eso le llevaba a tener ansiedad. La «base del argumento» era el poema de la descripción de los síntomas del amor (32c) (Devereux, 1970: 17-31) haciendo ver a una Safo enferma porque se quedaba paralizada o se le pegaba la lengua al paladar. Por supuesto, el hecho de Freud usase la mitología griega en sus teorías del psicoanálisis habría abierto la puerta a que todos los autores griegos pasasen por ese filtro. Por ello, Freud vio a Safo como una lesbiana, pero enferma. En contraposición, los autores negacionistas de la homosexualidad, presentaron reparos modernos sobre la absoluta aberración y falta de respeto que suponía siquiera plantearlo. Era casi un insulto insinuarlo lo cual no quiere decir que no vieran el componente erótico de los poemas. Tsagarakis (1979: 97-118) postulaba que la temática homoerótica era un tópico en la poesía griega y que por lo tanto, no era más que un ejercicio más del poeta, negando siquiera la posibilidad en favor de un ejercicio literario. El hecho de que los poemas eróticos, más aún los escritos por mujeres, sean muy escasos simplemente se ignoró. Aunque no había material suficiente era una solución cómoda: todo era un juego literario, nada de realidad. Los autores que veían erotismo pero no les agradaba se apoyaban en el argumento del género literario.

También merece la pena hablar de las explicaciones que denominaremos «legalistas», que traban de apoyarse en una supuesta base legal. El origen de esta teoría es Clark (1989: 23) afirmando que la homosexualidad femenina estaba fuertemente penada en el mundo griego. Una mujer casadera o casada no podía ni planteárselo, porque si hubo alguna mujer con esas inclinaciones, serían las concubinas o las mujeres indecentes. Sobre esta teoría tenemos mucho que decir. Evidentemente, que algo esté penado no evita que se practique de forma clandestina. Clark no podía negar que hubiese ningún tipo de práctica: estaba pensando sin citar en los Diálogos de las hetairas de Luciano de Samosata, donde hay evidencias de relaciones sexuales entre mujeres desde la crítica social. Su «solución» fue colocarlo en el campo de la depravación, sacando a la mayoría de las mujeres de la mera posibilidad porque le era tremendamente incómodo.

De manera más velada, otros autores han seguido a Clark. Por poner uno de los ejemplos más recientes, para Rayor (2005: 59-71) no debíamos interpretar literalmente los poemas en los que una mujer habla a otra. Eran más «un recurso del recuerdo compartido que envolvía a la comunidad en un relato», pero en ningún caso había ningún tipo de relación afectiva. Negando por completo que pudiera haber detrás sentimientos entre mujeres se evidencia la incomodidad del autor que lee los poemas, pero sigue sin sostenerse en una hipótesis razonable. Es interesante que el discurso de la

negación no deriva de la falta de datos, que son escasos, sino de la incapacidad personal de aceptar una relación entre mujeres en una poeta de prestigio.

En este punto es importante destacar el papel de los estudios de género en la interpretación de la vida de Safo. La historiografía había pasado por alto las precisiones del lenguaje, incluso apostando por traducciones ambiguas que enmascaraban lo que el griego antiguo decía. Con la gran explosión de la segunda ola del feminismo, la sexualidad salta a la palestra. Ya había habido precedentes en la interpretación de la sexualidad en el mundo antiguo, tal y como demuestra la ingente obra de Foucault (1977-1987). Si bien su «Historia de la sexualidad» ha sido superada, supuso un caldo de cultivo para los estudios posteriores de sexualidad y dominación en la Antigüedad. Aunque Foucault no tiene en consideración el concepto de género en su discurso y todo lo reduce a la sexualidad, su obra sirvió para tratar a Safo desde una perspectiva de Género (Greene, 1996: 1-14). Volviendo a la segunda ola del feminismo, es gracias a las reivindicaciones de las feministas que los textos antiguos volvieron a leerse y discutirse. Pomeroy (1987: 71) recogió en su icónico libro *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad* (la primera edición es en los años sesenta) el primer planteamiento sobre la sexualidad de la mujer. Se preguntaba por la liberalidad de Safo para controlar su cuerpo y su sexualidad, llegando a llamar al lesbianismo contracultura de la familia, como una especie de subversión al rol que se atribuía a las mujeres. Claramente las preocupaciones feministas del momento sobre la anticoncepción, aborto, y libertad sexual estaban influyendo en esta nueva visión. No obstante, estaban cayendo en los mismos errores de dar fuerza a los valores de su presente. De hecho, la contracultura es un fenómeno de los años sesenta del siglo XX, muy poco apropiado para una sociedad antigua. Sin embargo, es de destacar que entra con fuerza para abrir la puerta a interpretar a Safo de otra manera, ya sin el matiz de la enfermedad mental o la negación. Algunos autores han mantenido este impulso de la segunda ola afirmando que las tendencias homosexuales eran abiertas y normalizadas en Lesbos (Skinner, 1991). Consideran la homosexualidad femenina una subversión de la masculina, porque reformula los roles de género y crea una alternativa a la costumbre generalizada. Es decir, que era un claro ejemplo de la apropiación privada de una conducta que era solo aceptada entre los hombres. Quizá son teorías un tanto aventuradas, ya que la posibilidad de que existieran como una forma de subversión es un tanto difícil de aceptar. Sobre todo porque estamos hablando de cantos populares que se recitan en fiestas públicas y no de un submundo donde los oprimidos toman la palabra. Finalmente es complicado hablar de sexualidad en la Antigüedad pues el sexo tiene un circuito que se aleja de la búsqueda de placer, complicidad y otra serie de elementos que forman parte de nuestra sociedad y por ello se

ha hablado del mundo griego como de un espacio «antes de la sexualidad» (Halperin *et al.*, 1990). El sexo va mucho más allá de lo biológico o lo natural y es un modo de control social y moralidad para la sociedad griega. El sexo puede ser no solo reproductivo una manera de educar, mostrar poder etc. (Winkler, 1990: 171–209).

52 En los últimos tiempos han surgido voces que piden cautela, quizá en contraposición al impulso de la segunda ola del feminismo en los estudios de género. No podemos asumir actitudes modernas cuando interpretamos las sociedades antiguas, y la liberación sexual y la subversión forman parte del siglo xx (Boehringer, 2016: 34-35). Es interesante la corriente que en los años noventa inicia Halperin (1990: 57) con la sexualidad no excluyente. Plantea que prácticas sexuales entre personas del mismo sexo no son en absoluto incompatibles. Además, el sexo es tomado como un medio para conseguir un fin, en el caso de las relaciones entre varones con un fin de unión militar o de educación ciudadana y que llamamos pederastia propedeútica. La sociedad griega antigua, que no generó palabra específica para definir sexo ni sexualidad, ni diferenció la voz activa y pasiva para la práctica sexual del hombre y de la mujer, demostrando una mentalidad completamente diferente ante esta realidad (Boehringer, 2011: 64). Con ello no estamos afirmando que las relaciones sexuales y afectivas entre mujeres no existieran, sino que debemos cuestionar el prisma de identidad desde el que las estamos mirando.

En último lugar y para terminar este apartado, queremos dedicar un pequeño espacio a la explicación ritual. Algunos autores, no siendo capaces de llegar a conclusiones, toman el callejón de salida de considerar todas las referencias eróticas como parte de un ritual religioso de la diosa Afrodita. McIntosh Snyder (1991: 1-18; 1997: 17) incide en que la audiencia de un poema de boda es pública y mixta, asumiendo en Safo una identidad masculina dentro del contexto del culto a Afrodita que es válido para ambos sexos. Para ello, se apoya en que en algunos poemas no quedan claros los géneros, haciendo aún más versátil su uso. De hecho, considera que deberían interpretarse como cantos nupciales de tono jocoso. Por eso, poemas como el himno a Afrodita toman una apariencia formal, basada en un tópico del amor. Snyder incide mucho en que el público lo compone todos los comensales invitados a una boda, que escuchan poemas como parte del ritual. Para Greene (2002: 82-91), estamos ante «una concepción distinta de la afectividad en la que el objeto amado deja de jugar a dominador frente al dominado y la contemplación se convierte en objeto de placer». Todo ello en contexto ritual. Estas interpretaciones también acaban cayendo en preconcepciones modernas, dando un papel al autor de una obra como si fuera un artista moderno y siendo bastante oscuros en sus conclusiones.

Después de todo el debate ¿Qué puede haber de realidad? ¿Hay datos que nos hablen de algo parecido al homoerotismo? Si bien debemos señalar

que Safo es criticada ya en la Antigüedad bajo la velada sombra de ser amante de mujeres, nunca es de manera constante. Como bien notó Hallett (1996: 126) no es hasta época helenística cuando vemos que los escoliastas hablan de las infames actitudes de Safo (Ovid. *Tr.* 2, 365) o la más explícita acusación de practicar tribadismo (Porfirio en un comentario a Horacio, *Epist.* 1, 19, 28). Además, conviven con las acusaciones de ser una prostituta viciosa como la que hace el padre apologista griego Taciano (*Ad grec.*, 33) y con menciones como la entrada de la *Suda* que proclamaba su heterosexualidad, casamiento y alumbramiento (*POxy.* 15, fr. 1800, l col. 1.14-16). Como ya señaló Iriarte (1997:19-20), la vida de Safo fue posiblemente construida por los escoliastas griegos. ¿Dónde queda la realidad? Realmente no podemos saberlo. En este aspecto seguimos a Pastre (1987: 114) que de manera especulativa notó que las relaciones entre mujeres podían ser complejas a nivel amoroso. También señaló que la investigación estaba centrándose demasiado en las prácticas sexuales, que tampoco negaba pero que estaban cayendo en un estéril debate. Es la primera vez en la que hay una crítica a la interpretación literal de las fuentes. El último giro es el de Lardinois (2010: 30) que si bien no niega que el homoerotismo femenino exista y se cuida de no usar terminología moderna, apunta a la invisibilización social del mismo. Las relaciones entre mujeres implicarían relaciones extramatrimoniales, y no hay nada que nos indique que en Lesbos no se controle el cuerpo femenino antes y después del matrimonio.

Realmente lo interesante de todo este discurso es hasta qué punto la historiografía se ha ocupado concienzudamente de un tema bastante transversal porque tenía implicaciones morales o reflejaba los intereses del momento. A este debate se ha de añadir que, en virtud a estas referencias heredadas de la Antigüedad, Safo esalzada en una especie de «primera lesbiana» y acaba trasmutando en un símbolo e icono para el colectivo LGTBIQ+. La cultura popular asume una identidad de Safo, muy probablemente creada por los historiadores. Se apropia de la misma para dignificarla, siendo también una versión mitográfica de Safo que daría para una investigación detallada, porque a su vez dialoga con las influencias que los historiadores reciben como hijos de su tiempo.

Consideramos que debemos dedicar un apartado a todas las interpretaciones que han relegado las relaciones entre mujeres a una mera imitación de las relaciones homoeróticas entre los hombres. La decisión responde al deseo más o menos consciente de minusvalorar las fuentes o de someterlas siempre al punto de vista masculino. Los poemas que pueden reflejar relaciones entre mujeres son escasos y lo mismo ocurre con las escenas de

LA IMITACIÓN DE LA PEDERASTIA PROPEDEÚTICA MASCULINA

cerámica sobre el mismo tema, cuando la literatura y las escenas de cerámica con relaciones entre varones es bastante abundante (Duce, 2017). Es evidente que relaciones entre varones están más que constatadas dentro de la *polis* como un mecanismo educativo que interesaba al estado, recibiendo el nombre de pederastia propedeútica. No solo tenemos ejemplos en Atenas sino también en Esparta o en Tebas. Con ello no estamos afirmando que los varones se identificaran sexualmente, ya hemos dedicado espacio a ese punto en este artículo, sino que formaban parte del ciclo vital del varón. Las relaciones entre varones son denominadas homoeróticas y tienen implicaciones afectivas, educativas y políticas, enmarcando los intereses de la *polis*. Dover (1989: 185) estudió las relaciones entre el *erastes* (ἔραστής) y el *eromenos* (ἐρώμενος), es decir entre un hombre adulto barbado y un muchacho adolescente que además de sexo compartían un proceso de aprendizaje y de introducción en la vida política. El adulto tomaba el papel activo y protegía al efebo introduciéndole en sus círculos políticos. Es una manera de aprendizaje de las costumbres que interesaba al cuerpo cívico para perpetuar sus ideales. La relación entre los amantes era temporal y casi un juego literario, pensado para ser oído y entendido por varones, con sus propios códigos iconográficos. Para ese mismo autor la homosexualidad femenina no existiría como tal y estaríamos ante un juego de imitación para el público masculino, como un objeto de consumo. Las mujeres estarían teniendo relaciones entre ellas imitando roles masculinos y para disfrute de los mismos. De hecho se ha llegado a hablar de la pederastia propedeútica femenina (Lardinois, 1989: 30) intentando establecer las mismas diferencias de edad y la asimilación de los mismos roles. Safo parecía el ejemplo más visible, de nuevo basándose en el evidente componente erótico de algunos de los poemas. El problema que había detrás era determinar la edad de Safo y la de sus supuestas amantes para hacerlas encajar en el modelo de *erastes* y *eromenos*. El primer conflicto es que la mujer casada no tenía aparente libertad para tomar amantes ni tenía un poder público o contactos políticos que enseñar a su pupila. Por ello surgió la preocupación de si el objeto de deseo de Safo era una muchacha más joven o una mujer de su misma edad (Ferrari, 2010: 41-44) inaugurando dos tipos de relaciones entre mujeres: la asimétrica y la simétrica. La asimétrica quedaría como la emulación propia de la pederastia propedeútica masculina y la simétrica sería más igualitaria y prolongable en el tiempo (Ferrari, 2017: 90). Las relaciones asimétricas quedarían rotas en el momento del matrimonio, por lo que se percibe como breves, frenéticas, ansiosas y finalmente llenas de añoranza (Clavo, 1996: 56), correspondiendo a los poemas donde se percibe amargura. Entre los defensores de las simétricas se ha postulado que las relaciones entre Safo y sus mujeres serían más igualitarias porque no estarían tan controladas (Boehringer y Cagliaci, 2015: 25) y se desarrollarían desde la inocencia de la adolescencia, quedando cercenadas en el matrimonio. Cagliaci

(2012) insiste en que no hay nada en las referencias internas de los poemas de Safo, que son la única fuente fiable que tenemos para el tema, que nos hable de un objeto de deseo¹³ de una edad inferior. La pregunta es: ¿hay alguna referencia clara en alguno de los poemas que sostenga esta hipótesis más allá del deseo de identificar un modelo masculino?

En último lugar a veces parece que las relaciones entre mujeres se realizan por interés masculino. Hay quien considera que las mujeres de la misma edad se iniciaban sexualmente entre ellas como una «toma de experiencia no reproductiva» (Rodríguez, 2014: 37–54). Por supuesto, no tiene en consideración que la experiencia sexual no estaba valorada en la mujer casadera y que el esposo busca casarse con una finalidad reproductiva, pues tiene otros mecanismos para conseguir placer sexual.

También merece la pena hacer un apunte sobre el erotismo de las relaciones entre mujeres para el ojo masculino, ya que consideramos que no hay apoyos para tal afirmación. Las escenas de relaciones entre mujeres son muy escasas y el desnudo femenino se presenta en pocas ocasiones como erótico (Sánchez, 2006: 160-162). Muy posiblemente los griegos varones no estaban remotamente interesados en que las mujeres imitaran su pederastia propedeútica ni podemos explicarlo en los mismos términos.

En definitiva, la imitación de una institución masculina en el mundo femenino no deja de ser una manera más de minusvalorar un dato para intentar que encaje en un modelo de comportamiento de los varones. No tenemos datos de que una mujer mayor introdujese a una más joven en la vida política, principalmente porque las mujeres no participaban en la vida política ni su educación era un asunto que interesase al cuerpo cívico. Del mismo modo, podemos considerar que no estamos sino ante la creación de otro mito, en este caso de mera imitación del universo masculino. Sin ninguna duda, las relaciones entre mujeres tuvieron que existir, tal y como ha ocurrido, ocurre y ocurrirá en todas las sociedades históricas, el problema de interpretación es si había detrás un modelo educativo como era la pederastia propedeútica, propuesta que nos parece bastante poco fundamentada.

En este último apartado, dejamos aparte las corrientes «educativas» que han intentado explicar en qué consiste la educación de las mujeres lesbianas con una mentora llamada Safo. La interpretación de la poesía de Safo desde un punto de vista educativo llevó a cuestionar cómo fueron educadas las mujeres, a qué estrato social pertenecían y que era esa palabra denominada *thiasos* (Baños, 2010: 141). Lo primero que debemos tener en consideración es que el *thiasos* es un espacio educativo desconocido que aparece mencionado en los poemas. Ese desconocimiento lo hizo propicio a crear

13. Sobre la ambigüedad implícita en el poema consultar Robbins (1980: 255- 261).

LA MAESTRA DE ESCUELA

una mitología de asimilación de Safo a modelos educativos femeninos muy posteriores. Además, permitía limpiar todo asomo de duda sobre el incómodo tema de las relaciones entre mujeres. La idea de una escuela donde las muchachas casaderas de buena familia acuden a establecer lazos sociales y a prepararse para el matrimonio parece un poco anacrónica para el mundo griego, pero ha pervivido en el tiempo precisamente para contrarrestar y neutralizar las referencias homoeróticas. La imagen de Safo como una virginal profesora de buena familia de una escuela de niñas bien la creó Wilamowitz (1913) para defender el honor de Safo ante cualquier acusación de lesbianismo. Las relaciones que se daban entre Safo y sus alumnas eran estrictamente profesionales y Safo actuaba como una institutriz. El problema había venido de la publicación de las *Canciones de Bilitis* (1895) por Pierre Louÿs. Se trataba de un poemario de una supuesta sacerdotisa sagrada que se reconocía como hermana de Safo y que narraba en sus poemas sus relaciones con mujeres. A pesar de ser un ejercicio literario firmado por su autor, Wilamowitz consideró que se estaba poniendo en duda la reputación de Safo y publicó un gran volumen sobre el tema. La respuesta de un filólogo a un novelista consistió en la acusación de falsario a Louis (cuando había firmado su obra). Después, recogiendo las teorías de Karl Müller (1858: 228-236) y Friedrich Gottlieb Welcker (1898) que ya habían apuntado a que Safo podía ser una maestra de escuela, creó la teoría de la escuela de señoritas. Para argumentar a favor de la pura heterosexualidad de Safo, reunió citas de todos los autores que criticaban a poetas de Lesbos y lo consideraba habladorías sin fundamento (Martos, 1996: 293-296). Es un gran esfuerzo para lo que había sido una novela de ficción y que a día de hoy nos parece un tanto disparatado. En definitiva, la construcción de la Safo maestra fue una salida a la heterosexualidad intachable que debía tener según la historiografía del siglo XIX.

No obstante, pese a lo rocambolesco de la historia, ha sido una corriente de éxito en momentos posteriores. Para Devereux (1970: 17-31), seguidor de las teorías freudianas, la descripción de sentimientos de enamoramiento de Safo serían una muestra de un ataque de ansiedad, fruto de una identidad sexual lésbica. De hecho, convierte a Safo en una maestra de gimnasia que elige esa «profesión» para tener objetos de deseo que contemplar, en un ejercicio que la acerca a una pederasta moderna. Marcovich (1972: 19-32), siguiendo la misma línea, planteó los problemas de su hipótesis donde fuerza hasta el extremo la interpretación de los síntomas del amor para remarcar unos celos patológicos de Safo motivados por un deseo de masculinidad. Su posición de poder como maestra le permitía contemplar su objeto de deseo.

Tal teoría ha tenido más o menos eco y ha sido mantenida e incluida en posteriores discusiones, casi como una verdad absoluta. La obra de Parker (1993: 309-351) presentó a una Safo que podía ser a la vez profesora de música y educadora sexual. Por lo tanto, esta idea inicial de la escuela de

señoritas es del siglo XVIII-XIX se trasladó definitivamente a la Antigüedad. La institución europea para aristócratas y burguesas adineradas regentada por una soltera de prestigio o una viuda se convirtió en un modelo parecido a lo que pudo pasar en Lesbos. Por ello Safo era una maestra que tutelaba a sus pupilas en las costumbres de la buena esposa. Este punto de vista, insistimos, es profundamente anacrónica. Es importante que entendamos que surge como contrapunto a las acusaciones, consideradas severísimas, y que procedían de las fuentes antiguas, de que Safo podía tener relaciones sexuales con sus alumnas. Se da a todo un barniz de educación aséptica y de lujo¹⁴ que era entendible por los académicos del momento. Por lo tanto, buena parte del debate es una transposición idílica de una realidad novedosa del momento, la educación segregada de mujeres y hombres según su estatus social con implicaciones no solo pedagógicas, sino sobre todo sociales. En este esquema, Safo se convierte en la rígida y prestigiosa directora de un internado exclusivo, que tutela y guarda la moral de sus alumnas.¹⁵ Por ello la palabra *thiasos* se traduce por escuela y responde a una imagen mental de internado.

Las críticas al modelo son bastantes recientes, fruto de hasta qué punto ciertas ideas tienen una fuerza poderosa. Calame (1996: 113-124), revisando la bibliografía anterior, afirmó que era un poco aventurado usar despreocupadamente la palabra «escuela» como traducción de *thiasos* y plantea el término «círculo sáfico», para diferenciarlo de todas las concepciones modernas de lo que es un centro educativo. Adoptó el término griego de *moisopolon oikia* para señalar que estaba fuertemente vinculado al dominio de las artes.¹⁶ En dicho grupo las relaciones entre las mujeres son señaladas como *hetairai (philai)* y *mathetriaí*. El primer término implica compañerismo y relaciones afectivas profundas en un contexto de canto grupal. Calame insistía en que no había datos para hablar de una convivencia prolongada como si fuera un internado pero sí podría haber existido una convivencia puntual en determinados momentos del año asociado a cultos, igual que conocemos en otros rituales como las Tesmoforias atenienses. También es interesante la aportación de Iriarte (2007: 27-43) sobre la composición musical femenina en el ámbito privado que salta al mundo público. Apunta en la dirección de otro tipo de música y de aprendizaje en el seno del universo femenino. Sin embargo, hasta el día de hoy, nadie había atacado directamente el origen del modelo de escuela y su fuerte connotación moral.

La definición del *thiasos* sigue siendo un problema. Como nuestra única fuente son los propios poemas, la interpretación siempre se ha focalizado hacia la música y la danza, como si de un círculo de buenas maneras se tratara. Pero ¿cabe la posibilidad de que sea solo lo que nos ha llegado o se podría ir un poco más allá? Los datos nos apuntan a que solo podemos afirmar que era un círculo de carácter vagamente educativo asociado a una aristocracia

14. En el siglo XVIII cambia la pedagogía, desde Inglaterra nacen diferentes escuelas, a los niños de campo no se les educa igual, se contratan pedagogos e institutrices y entre las clases altas se popularizan los internados donde se busca no solo recibir un tipo de educación concreta sino que es un modo de proyección social (Furness, 1962: 62-70).

15. Precisamente son las características principales de las directoras de escuela, personajes casi literarios un poco estrambóticos que basan su negocio en la exclusividad de tener un colegio pequeño que no es sólo una residencia sino una escuela de moral de duro acceso donde cuenta más la familia de la muchacha que sus virtudes personales (Pedersen, 1975: 142-160).

16. Este término no lo encontramos hasta el siglo II a. C. en una inscripción beocia sobre un grupo teatral IG VII, 2484.

de elite en torno a los cultos de ciertas diosas femeninas. No sabemos si se reúne periódicamente o es permanente, pero parece que crea relaciones de solidaridad entre las mujeres de la élite que pertenecen al mismo. La falta de excavaciones arqueológicas no nos permite hablar sobre el espacio en el que se produjo. Como bien plantea Wolicki (2015: 312), las mujeres poetas debían aprender poesía en algún lugar. En su vida diaria eran excluidas de la mayor parte de fiestas y celebraciones y el *thiasos* parece ser un espacio exclusivo que podría facilitar este tipo de aprendizajes. Esto implicaría una manera de sociabilizar de las elites en torno a cultos y la evidencia de prestigio femenino dentro de esas clases que podría incluir incluso cierta movilidad territorial. Todas estas aproximaciones abrirían la puerta a la posibilidad de que alguien actuara como mentora o maestra, pero desde luego no a la manera de una institutriz.

58

En último lugar, debemos atender al hecho de que los poemas de Safo tienen recorrido en momentos posteriores de la historia: se recitan, se hacen populares, se copian. Calame (1996: 102-124) resaltó la intimidad femenina en la escuela de Safo de puertas para adentro en el día a día, pero lo cierto es que los poemas se hicieron famosos y se recitaron no solo con ocasión de las uniones matrimoniales de las mujeres que estuvieron allí, sino que se convirtieron en cantos populares que llegaron hasta los *symposia*. Esa falsa intimidad ha sido vista incluso con tintes feministas en la última vuelta de las teorías escolares, cayendo en el anacronismo de estudiarlos como una forma de subversión. Williamson (1995: 84-85) enfatiza la ausencia de misoginia en la visión matrimonial de Safo debido a su carácter aristocrático, lo que contrastaría con la visión de Hesíodo de la mujer que va a ser una carga para su marido en el campo, que trabaja con sus manos. Lo cierto es que la obra de Hesíodo es también una visión aristocrática (Duce, 2019: 233-234) y que el paralelo quiere ver la posibilidad de una reunión entre mujeres como un espacio de igualdad y de alejamiento del mundo masculino. Lo mismo sucede cuando se considera que el hecho de recibir educación implicaba movilidad por el territorio y por lo tanto cierta libertad entre las elites femeninas (Ferrari, 2010: 34-35) y que son las componentes de este canto. La posición antagónica es la de Parker (1993: 309- 351) que no ve datos para hablar correctamente de una escuela sáfica sino de una élite de muchachas educadas en la música y el canto que actúan más bien como *hetairai* en los banquetes y que no tienen por qué vivir juntas antes del matrimonio.

Es difícil mantener la idea de la profunda privacidad de estos espacios cuando los poemas producidos en el seno de los mismos se hicieron tan populares tanto en su momento de composición como en siglos posteriores. A día de hoy triunfa la visión del *thiasos* como una asociación cultural en la que, en este caso, la diosa Afrodita está muy presente. En este contexto, las com-

posiciones se relacionan con las festividades y hay importancia no tanto de la recitación íntima sino del coro, exaltando la voz femenina (Lardinois, 1994: 83-84). Es un espacio de élite que tendría privacidad y exclusividad entre sus miembros pero cuyo carácter público era también indudable. Faltaría quizá desmontar definitivamente la idea de la escuela de mujeres de buena familia para reflexionar más profundamente sobre las proyecciones que hemos hecho en torno a una educación reglada. La importancia de la convivencia puntual o temporal tendría relación con la movilidad de las aristócratas durante el arcaísmo y es un tema que nos hablaría de las relaciones entre las familias aristocráticas. El *thiasos* aún tiene mucho que decir, aunque no fuera nunca una escuela para señoritas.

CONCLUSIONES

En este artículo hemos querido establecer un recorrido por algunos debates historiográficos que han surgido alrededor de Safo, con el objetivo de plantear la duda de que si buena parte de lo que afirmamos sobre la vida de la poeta es más un mito que una realidad. Sobre todo, hemos querido promover la reflexión de todos los reparos morales que hay detrás de las generalizaciones. Sabemos muy poco de la vida de Safo, y la mayor parte de las referencias proceden de los propios poemas. Muchos autores antiguos estuvieron interesados en hablar sobre la poeta de Lesbos, pero desgraciadamente no nos ofrecieron también sus fuentes. Eso nos ha legado una especie de rumorología de contradicciones constantes que son difíciles de interpretar de manera lineal. Lo interesante del asunto no es establecer una verdad absoluta, sino conocer qué motivo a los autores precedentes, ya insertos en el ejercicio de «hacer historia» para posicionarse a favor o en contra de ciertas referencias.

Desde el siglo XIX, el gran interés que despertó el personaje permitió establecer una serie de axiomas. El primero fue la necesidad de encontrar lógica a la visibilidad de Safo en un mundo dominado por lo masculino, tal y como evidenciaban el resto de fuentes, principalmente las atenienses. La solución adoptada fue culpar a la influencia oriental: Mitilene estaba demasiado cerca de Oriente y por ello Safo era una rareza. De paso, los autores, más o menos voluntariamente, apoyaban y sustentaban teorías de supremacía europea y racial, culpando a oriente de los males de occidente y quejándose de las mujeres que ocupaban el espacio público. Lanzaban el mensaje de que las mujeres tenían que quedarse en casa dedicadas a los cuidados, muy en la tónica de los años cincuenta del pasado siglo.

Las dudas entre las relaciones afectivas entre mujeres es quizá el ejemplo más visible de la importancia de la mentalidad de los autores que hacían historia. La censura a los poemas o lo que pudiera sugerirse en ellos, estaba

impuesta por el momento o por la propia moral. Era difícil aceptar que una poeta de prestigio se relacionara afectivamente con mujeres. El auge del feminismo y los estudios de género supone también una liberación en la apertura de nuevos temas o en el cambio de prisma. Safo ya no era una enferma, o una desviada, sino una liberada sexual que controlaba su cuerpo. La fuerza del personaje no cae en el olvido y muta en un nuevo modelo de comportamiento.

60 El propio movimiento feminista, no necesariamente desde un punto de vista académico, ha visto en Safo un referente histórico que podía representar a la primera lesbiana. Por ello se ha potenciado la identificación de las lesbianas con la poeta, creando a su vez un nuevo discurso. Es especialmente interesante la idea de la reapropiación del término lesbiana, que excede a los objetivos de este artículo pero que queda sugerido en el mismo. El homoeotismo femenino sin duda existió y existe en todas las sociedades históricas. Esto no significa que se nos escapen las implicaciones sociales del mismo y su grado de visibilización. Por ello, podemos afirmar que hay evidentes connotaciones eróticas en los poemas de Safo que están dedicados a otras mujeres, pero también que la identidad sexual es un concepto moderno y que pecaríamos de anacronismo si lo relacionáramos con Safo. También por ello podemos apuntar a la importancia del *thiasos* como un círculo cultural del que nos quedan muchos datos por descubrir y del que sería interesante mirar desde un punto de vista que exceda los textos, pero desde luego no desde la escuela de señoritas victorianas.

En definitiva, los datos de los propios poemas, nuestra única fuente de primera mano, son escasos y poco esclarecedores. Merece la pena que revisemos todos esos modelos en torno a la poeta que hemos creado nosotros mismos y que, si bien responden a diferentes utilidades del tiempo presente, quizá no responden a un modelo que podamos llevar a la Antigüedad. Safo de Lesbos como referente de la poesía arcaica reúne una serie de datos que han sido creados, y que tienen interés como ejemplo de las controversias que afectan al historiador. Incluso las teorías más disparatadas, más superadas en la historiografía general, han pervivido de una manera o de otra en voces de autores que no entendían que sus predecesores estaban pensando en los problemas de su tiempo y no tanto en la Antigüedad. Los historiadores somos hijos de nuestro presente, miramos al pasado y Safo ha sido un modelo para todos. Por eso creamos mitos sobre su persona, no necesariamente acertados, pero que hablan de los autores que volvieron a leer su obra.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes clásicas

SAFO (2004). *Poemas y testimonios* (edición de Aurora Luque). Barcelona: Acan-tilado.

Publicaciones de investigación

- BARTOL, Bartol (1997). «Saffo e Dika (Sapph. 81 V.)». *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica* 56 (2), 75–80.
- BAÑOS, José Antonio (2010). *Eros, entre Apolo y Dionisos. Homoerotismo en la poesía griega antigua*. Barcelona: Ediciones Carena.
- BELOCH, Karl Julius (1893). *Griechische Geschichte*. Berlin: Trubner.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto y Helena Rodríguez Somolinos (1994). *Poetisas griegas (edición, traducción, introducción y notas)*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- BIERL, Anton y LARDINOIS, André (2016). *The newest Sappho, P. Sappho. Obbink and P. GC. Inv. 105 Frs. 1-4*. Netherlands: Brill.
- BOEHRINGER, Sandra (2011). «¿Un placer no compartido? El otro sexo del amor griego». *Me cayo el veinte* (22), 61–80.
- (2016). «Refuser les universaux, une histoire foucauldienne de la sexualité Antiquité, une histoire au présent». En Sandra Boehringer y Daniele Lorenzini (ed.) *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Paris: Kimé, 33-61.
- BOEHRINGER, Sandra, y CACIAGLI, Stefano (2015). «The age of love: Gender and erotic reciprocity in Archaic Greece». *Clio* (42:2), 25–52.
- BREMMER, Jan (1989). *From Sappho to DeSade, Moments in the History of Sexuality*. Londres: Routledge.
- BUNDRICK, Sheramy (2012). «Housewives, hetairai, and the ambiguity of Genre in Attic painting». *Phoenix* (66), 11–35.
- CACIAGLI, Stefano (2012). «Do the fragments lie too? Heteric or Sappho school-mistress». *Center of Hellenic studies research bulletin*.
- CALAME, Claude (1996). «Sappho's group: An initiation into womanhood». En Greene, Ellen (ed.) *Reading Sappho, contemporary approaches*. Berkley: University of California Press, 113-124.
- CANFORA, Luciano (2005). *Il Papiro di Dongo*. Milan: Adelphi Edizioni.
- CLARK, Gilian (1989). *Women in the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press.
- CLAVO, María Teresa (1996). «Safo 16 F: El Deslumbramiento». *Enrahonar* (26), 41–64.
- CRIELAARD, Jan Paul (2009). «The ionians in the Archaic Period. Shifting identities in a changing». En Ton Derks y Nico Roymans (ed.) *Ethnic constructs in Antiquity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 37-84.
- de LAURETIS, Teresa (1988). «Sexual indifference and lesbian representation». *Theatre journal* (40:2), 155–177.
- Della CORTE, Francesco (1950). *Saffo, storia e leggenda*. Torino: Gheroni.

- DEVEREUX, George (1970). «The nature of Sappho's seizure in Fr. 31 LP as evidence of her inversion». *The Classical Quarterly, New Series* (20:1), 17–31.
- DOVER, Kenneth James (1989). *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
- DUCE PASTOR, Elena (2017). «Expresando el amor: La afectividad en el mundo griego Antiguo». *Antesteria* (6), 77–94.
- (2019). *El matrimonio en la Grecia Antigua: períodos Arcaico y Clásico*. [Tesis doctoral inédita]. Universidad Autónoma de Madrid.
- FERRARI, Franco (2008). «Profili della bellezza nella Grecia Arcaica». En Amodio Tortora (ed.) *La bellezza nella Antica Grecia (Saggi di Arte e Storia)*. Milano: S.P, 28-41.
- (2010). *Sappho's gift, The poet and her community*. Ann Arbor: Michigan Classical Press.
- (2017). «Sapph. Fr. 1,18-24 e la grammatica dell'eros». En Stefano Cacciagli (ed.). *Eros y genere in Grecia Arcaica*. Bologna: Patron Editore, 86-106.
- FOUCAULT, Michel (1977a). *Historia de la sexualidad I La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- 62 — (1977b). *Historia de la sexualidad II el uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- (1987). *Historia de la sexualidad III La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI.
- FURNESS, Edna L. (1962). «Portrait of the pedagogue in eighteenth century England». *History of Education Quarterly* (2:1), 62–70.
- GIANGRANDE, Giuseppe (1973). «Anacreon and the lesbian girl». *Quaderni Urbinate di Cultura Classica* (16), 129–133.
- GLAZEBROOK, Allison (2011). «Porneion. Prostitution in Athenian space». En Allison Glazebrook y Madeleine H. Henry (ed.). *Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE–200 CE*. Minnesota: The University of Wisconsin Press, 34–59.
- GONZÁLEZ SACEDA, Ignacio (2014). *Comportamientos sexuales, masculinidad y ciudadanía en Atenas Clásica: El Discurso de Esquines contra Timarco*. [Trabajo fin de máster]. Universidad Complutense de Madrid.
- GOMME, Arnold W. (1925). «The position of women in Athens in the fifth and fourth centuries». *Classical Philology* (20), 1–25.
- GREENE, Ellen (1996). «Sappho, Foucault and women's erotics». *Arethusa*, 29.1, 1–14.
- (2002). «Subjects, objects, and erotic symmetry in Sappho's fragments». En Lisa Auanger y Nancy S. Rabinowitz (ed.). *Among women: from the homosocial to the homoerotic in the Ancient World*. Austin: University of Texas Press, 82-115.
- HALLETT, Judith P. (1996). «Sappho and her social context: sense and sensuality». En Ellen Greene (ed.). *Reading Sappho, contemporary approaches*, Berkeley: University of California Press, 125–42.

- HALPERIN, David M. (1990). *One hundred years of homosexuality and other essays of greek love*. Londres: Routledge.
- HALPERIN, David M. WINKLER, J. J. y ZEITLIN, Froma (eds.) (1990). *Before sexuality, the construction of erotic experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press.
- IRIARTE, Ana (1997). *Safo (Siglos VII/VI a. C.)*. Madrid: Ediciones de Oro.
- (2007). «Chanter, enchanter en Grèce ancienne. À propos de Sapho, femme poète et dixième Muse». *Clio. Histoire, femmes, sociétés* (25), 27-43
- KATZ, Jonathan Ned (1995). «The invention of heterosexuality, the debut of the heterosexual». En Katz, Jonathan Ned (ed.) *The invention of heterosexuality*. Dutton: Penguin Group, 21-35.
- KURKE, Leslie (1992). «The politics of habrosune in Archaic Greece». *Classical Antiquity* 11 (1), 91–120.
- LARDINOIS, André (1989). «Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos». En Bremmen Ian (ed.) *From Sappho to DeSade, moments in the history of sexuality*. London: Routledge, 15-35.
- LARDINOIS, André (1994). «Subject and circumstance in Sappho's poetry». *Transactions of the American Philological Association* (124), 57–84.
- (2010). «Lesbian Sappho revisited». En Jitsa Bremmer et al. (ed.). *Myths, martyrs, and modernity: Studies in the History of religions in honour of Jan N. Bremmer*. Leiden: Brill, 13-30.
- LLEWELLYN-JONES, Lloyd (2010). *Afrodite's tortoise, the veiled woman of Ancient Greece*. Oxford: The classical press of Wales.
- MARCOVICH, Miroslav (1972). «Sappho Fr. 31: anxiety attack or love declaration? Alexandro Turyn Septuagenario». *The Classical Quarterly, New Series*, (22:1), 19–32.
- MARTOS MONTEL, Juan Francisco (1996). *Desde Lesbos con amor: Homosexualidad femenina en la Antigüedad*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- MCINTOSH SNYDER, Jane (1991). «Public occasion and private passion in the lyrics of Sappho of Lesbos». En Sarah B. Pomeroy (ed.). *Women's History and Ancient History*. London: The University of North Carolina Press, 1-18.
- MEINERS, Christopher (1778). *History of the Female Sex*. London: Henry Colburn.
- MORRIS, Ian (2000). *Archaeology as cultural History. Words and things in Iron Age Greece*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- MULLER, Karl O. (1958). *A History of the Literature of Ancient Greece*. New York: Port Washington.
- PARKER, Holt N. (1993). «Sappho Schoolmistress». *Transactions of the American Philological Association* (123), 309–351.
- (2005). «Sappho's public world». En Ellen Greene (ed.). *Women poets in Ancient Greece and Rome*. Oklahoma: University of Oklahoma press, 3-24.
- PASTRE, Genevieve (1987). *Athenes et le peril saphique, Homosexualite feminine*

en Grece Antique. Paris: Les Mots a la bouche.

- PEDERSEN, Joyce Senders (1975). «Schoolmistresses and headmistresses: Elites and education in nineteenth-century England». *Journal of British Studies* (15:1), 135–162.
- POMEROY, Sarah B. (1987). *Diosas, rameras, esposas y esclavas, Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal.
- POWELL, Jim (2007). *The Poetry of Sappho*. Oxford: Oxford University Press.
- RAAFLAUB, Kurt A. (2016). «The newest Sappho and the Archaic Greek-near eastern interactions». En Anton Bierl y Andre Lardinois (ed.). *The newest Sappho, P. Sappho. Obbink and P. GC. Inv. 105 Frs. 1-4*. Netherlands: Brill, 127-147.
- RAYOR, Diane J. (2005). «The power of memory in Erinna and Sappho». En Ellen Green (ed.). *Women poets in Ancient Greece and Rome*. Oklahoma: The Oklahoma University Press, 59-71.
- ROBBINS, Emmet (1980). «“Every time I look at you...”: Sappho thirty-One». *Transactions of the American Philological Association* (100), 255–261.
- RODRÍGUEZ ALCOCER, María del Mar (2014). «Alcmán y la educación femenina espartana: coros y deporte». *Antesteria* (2), 37–54.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Carmen (2006). *Una nueva mirada al arte de la Grecia antigua* (1.ª ed.). Madrid: Cátedra.
- SKINNER, Mary R. (1991). «Aphrodite garlanded: Eros and poetic creativity in Sappho and Nossis». En Francesco De Martino (ed.). *Rose di Pieria*. Bari: Levante, 17-76.
- STEHLE STIGERS, Eva (1981). «Sappho’s private world». En Helene. P. Foley (ed.) *Reflections of women in Antiquity*. New York: Gordon and Breach, 45-61.
- TSAGARAKIS, Odysseus (1979). «Some neglected Aspects of love in Sappho’s FR. 31 LP». *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge* 122.2 (2), 97–118.
- VOGLIANO, Achille (1941). *Sappho: una nuova ode della poetessa*. Milan: Ariel.
- WELCKER, Friedrich G. (1845). *Kleine Schriften. Vol. II. Zur Griechischen Literatur-geschic*. Elberferld: Weidmanschee.
- WILAMOWITZ, Orf, Ulrich von (1913). *Sappho und Semonides*. Berlin: Wedmanschee.
- WINKLER, John J. (1990). «Laying down the Law: The Oversight of Men’s Sexual Behavior in Classical Athens». En David M. Halperin, John J. Winkler, Forma Zeitlin, (eds.). *Before Sexuality, the Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton: Princeton University Press, 171–209.
- WILLIAMSON, Margaret (1995). *Sappho’s immortal daughters*. London: Harvard University Press.
- WOLICKI, Aleksander (2015). «The education of women in Ancient Greece». En W. Martin Bloomer (ed.). *A companion to ancient education*. Oxford: John Wiley & Sons, 305-320.

Referencias web

Diario ABC (30 de enero de 2014). Disponible en: <https://www.abc.es/cultura/libros/20140130/abci-descubren-poemas-safo-201401301311.html>

Diario de Cuba (19 de mayo de 2016). Disponible en: http://www.diariodecuba.com/de-leer/1463641855_22471.html

The Guardian (30 de enero de 2014). Disponible en: <https://www.theguardian.com/books/2014/jan/30/read-sappho-new-unknown-poem-papyrus-classical>



MÁS ALLÁ DEL SÍ. TRAMPAS Y ACIERTOS DEL CONSENTIMIENTO SEXUAL A PROPÓSITO DE LA LEY ORGÁNICA 10/2022, DE 6 DE SEPTIEMBRE, DE GARANTÍA INTEGRAL DE LA LIBERTAD SEXUAL*

Beyond the yes. Traps and successes of sexual consent regarding the Spanish Organic Law 10/2022 of 6 September on the comprehensive guarantee of sexual freedom

IRENE DE LAMO

Universidad Carlos III de Madrid

Fecha de recepción: 30 de julio de 2021

Fecha de aceptación: 7 de octubre de 2022

* Este trabajo se enmarca dentro de una ayuda para la formación de profesorado universitario concedida por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España (FPU18/01746).

Agradecimientos: A Marian Blanco-Ruiz por proponerme el tema y animarme a escribir este artículo. A Néstor López, por regalarme el título, revisar el manuscrito y discutir todos y cada uno de mis argumentos.

Declaración de conflicto de intereses: La persona firmante del artículo declara no estar incurso en ningún tipo de conflicto de intereses respecto a la investigación, a su autoría o a la publicación del presente artículo.

DE LAMO, Irene (2022). «Más allá del sí. Trampas y aciertos del consentimiento sexual a propósito de la Ley Orgánica 10/2022, de 6 de septiembre, de garantía integral de la libertad sexual». *Filanderas. Revista Interdisciplinaria de Estudios Feministas* (7), 67-81.

RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar las luces y sombras del tratamiento del consentimiento en los delitos de agresión sexual introducido en la disposición final cuarta de la Ley Orgánica 10/2022, de 6 de septiembre, de garantía integral de la libertad sexual. Esta modificación legal establece el consentimiento positivo como el criterio para valorar si unos hechos constituyen una agresión sexual o son relaciones sexuales normales. Las preguntas que se intentan resolver en este artículo son, en primer lugar, si la configuración del consentimiento como elemento nuclear del delito de agresión sexual implica una mayor protección de los derechos de las mujeres. Por otra parte, si la Ley de garantía integral de la libertad sexual supone un cambio de paradigma en los delitos sexuales. Como síntesis, el paradigma basado en la libertad sexual se fundamenta en la teoría del contrato que presupone que todos nacemos iguales, lo que es incompatible con la realidad. Ninguna promesa liberal puede salvar las desigualdades materiales, y ningún contrato puede borrar el estatus patriarcal.

67

Palabras clave

Consentimiento sexual, feminismo jurídico, teoría del contrato, violación, violencia sexual.

ABSTRACT

This paper aims to study the lights and shadows of consent in sexual assault crimes introduced in through the Spanish Organic Law 10/2022, of

September 6, on the comprehensive guarantee of sex This research asks if the configuration of sexual consent implies a better protection of women's rights. On the other hand, if this law challenges the sexual crimes' paradigm. This law provides better protection of women's rights than the previous law. However, it does not challenge the liberal paradigm based on the theory of contract that inspires sexual crimes. It is necessary a legal revolution that identifies equality as the right that sexual crimes should protect because no contract can erase the patriarchal status.

Keywords

Sexual Consent, Feminist Jurisprudence, Theory of Contract, Rape, Sexual Violence.

INTRODUCCIÓN

68

El propósito de este artículo es analizar las luces y sombras del tratamiento del consentimiento en los delitos de agresión sexual introducido en la disposición final cuarta de la Ley Orgánica 10/2022, de 6 de septiembre, de garantía integral de la libertad sexual (en adelante, Ley de garantía integral de la libertad sexual), que modifica los delitos sexuales regulados en la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal.

Esta modificación legal establece el consentimiento positivo como el criterio para valorar si unos hechos constituyen una agresión sexual o son relaciones sexuales normales. Además, recoge una definición del consentimiento positivo e indica que «sólo se entenderá que hay consentimiento cuando se haya manifestado libremente mediante actos que, en atención a las circunstancias del caso, expresen de manera clara la voluntad de la persona» (artículo 178).

Las preguntas que se intentan resolver en este artículo son, en primer lugar, si la configuración del consentimiento como elemento nuclear del delito de agresión sexual implica una mayor protección de los derechos de las mujeres. Por otra parte, si la Ley de garantía integral de la libertad sexual supone un cambio de paradigma en los delitos sexuales. Para contestar ambas se analiza el tratamiento del consentimiento sexual desde la teoría feminista a través de la revisión de la bibliografía especializada (Illouz, 2020; Mackinnon, 1989; Pateman, 1988).

Antes de contestar las preguntas planteadas es necesario ofrecer unos apuntes básicos sobre la evolución de los delitos sexuales —en particular, de los delitos de abuso y agresión— en la normativa penal española y describir el contexto social en el que se promulga la Ley de garantía integral de la libertad sexual.

Evolución de los delitos de abuso y agresión sexual en España

En el Código Penal de 1973, aprobado a través del Decreto 3096/1973, de 14 de septiembre (en adelante, CP1973), se tipificaban los delitos de violación y de abusos deshonestos en los artículos 429 y 430. Se conceptualizaban como ataques contra la honestidad femenina y la sexualidad de las mujeres se identificaba como una extensión del patrimonio de algún varón: su marido, su padre, su hermano, etc. El CP1973 concebía la violación como el ataque de un hombre hacia otro hombre a través de la sexualidad de una mujer (Carretero y de Lamo, 2020). Su reforma mediante la Ley Orgánica 3/1989, de 21 de junio, de actualización del Código Penal modificó el bien jurídico protegido en los delitos sexuales, pasaron a tutelar la libertad sexual en vez de la honestidad. Al menos en la ley se abandonó el concepto patriarcal de la sexualidad de las mujeres como una extensión de la propiedad de su padre, hermano o esposo. A cambio, la violencia sexual pasó a concebirse como un ataque contra libertad sexual de cada persona. Las violaciones y abusos se identificaron como ataques a la autonomía individual de las víctimas, sin considerar la dimensión patriarcal y efectos colectivos de la violencia sexual (Whisnant, 2009).

El Código Penal de 1995, aprobado por la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre (en adelante, CP1995) —y las posteriores reformas—¹ ha heredado la visión de la violencia sexual desde una perspectiva liberal y el bien tutelado es la libertad sexual. En la primera redacción del Código Penal de 1995 —anterior a la reforma operada por la Ley de garantía integral de la libertad sexual— se tipificaron los delitos de violación y de abusos sexuales en función de los medios comisivos y como actos que vulneran la libertad o indemnidad sexual. Es decir, se consideraba una agresión sexual si se llevaban a cabo a través de la intimidación o violencia (artículos 178 y ss. CP1995), en estos casos se entendía que no existe consentimiento. Si no se probaba que los actos sexuales son cometidos mediante el empleo de la fuerza —física o psicológica—, los hechos eran constitutivos de abuso sexual (artículos 181 y ss. CP1995). En algunos tipos de abuso sexual sí que existía consentimiento pero no se consideraba válido, por ejemplo, si se obtenía a través del abuso de poder (artículos 181.3 y 182 del CP1995), si la víctima estaba inconsciente (artículo 181.2 del CP1995) o si la víctima era menor de 16 años (183.1 del CP1995).

Aunque el CP1995 mantuvo los delitos sexuales como ilícitos que atentaban a la libertad sexual, su reforma a través de la Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo introdujo la agravante genérica de desigualdad por razón de género (22.4 del CP1995). Además, el Pacto de Estado en materia de Violencia de Género —Proposición no de Ley aprobada por el Pleno del Congreso de los Diputados en 2016— recomendaba en su medida 110 apreciar esta circunstancia en los delitos sexuales. Esta propuesta del Pacto de Estado

1. Los delitos sexuales se han reformado en varias ocasiones antes de modificación operada por la Ley orgánica de protección integral de la libertad sexual. En orden cronológico: Ley Orgánica 14/1999, de 9 de junio, de modificación del Código Penal de 1995, en materia de protección a las víctimas de malos tratos y de la Ley de Enjuiciamiento Criminal; Ley Orgánica 20/2003, de 23 de diciembre, de modificación de la Ley Orgánica del Poder Judicial y del Código Penal; Ley Orgánica 5/2010, de 22 de junio, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal y Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal.

en materia de Violencia de Género junto con la anterior reforma legal de CP1995 en 2015 abrieron la puerta a visibilizar la dimensión de género de la violencia sexual.

70 La nueva redacción de los delitos sexuales del CP1995 dada por la Ley de garantía integral de la libertad sexual puede resumirse en las siguientes modificaciones. En primer término, la categoría de abuso se suprime y solo permanecen las agresiones, que se consideran violaciones cuando exista penetración. En particular, la agresión es definida como «cualquier acto que atente contra la libertad sexual de otra persona sin su consentimiento» (artículo 178.2). En segundo término, las agresiones sexuales se tipifican en función del consentimiento de forma principal y como elemento residual según los medios comisivos, ya que la nueva redacción considera que cuando concurre violencia o intimidación en ningún caso existe consentimiento (artículo 178.2). En cualquier caso, se define el consentimiento de forma positiva, es decir, «cuando se haya manifestado libremente mediante actos que, en atención a las circunstancias del caso, expresen de manera clara la voluntad de la persona» (artículo 178.2). Por último, se modifica parcialmente el bien tutelado. Antes de la ley integral de garantía de la libertad sexual, los delitos sexuales protegían la libertad sexual y la indemnidad sexual, este último era el bien tutelado cuando la víctima era una persona menor de edad sexual. Tras la ley de garantía integral de la libertad sexual el derecho que protegen todos los delitos sexuales es únicamente la libertad sexual, con independencia de la edad de la víctima.

La Ley de garantía integral de la libertad sexual no puede explicarse sin mencionar el contexto social en el que se gesta, desencadenado por la causa judicial conocida como el caso de «La Manada», una violación grupal que sucedió en 2016 en la ciudad de Pamplona. Cuando suceden los hechos, el caso recibe atención de los medios de comunicación, pero tuvo una gran repercusión mediática cuando la Audiencia Provincial de Navarra dictó sentencia en 2018 y condenó a los acusados por abuso sexual en vez de por violación. Esta noticia ocupó portadas y titulares de periódicos de tirada nacional con varias noticias principales que actualizaron durante meses y otras piezas informativas, como infografías y numerosas columnas de opinión (Brandáriz Portela, 2021; Liarte Marín y Bandrés Goldáraz, 2019).

Esta causa judicial fue la chispa jurídica que desencadenó una problematización social sobre violencia sexual. Se convocaron múltiples manifestaciones por los movimientos feministas tras la publicación de la sentencia de la Audiencia Provincial de Navarra y en los meses posteriores se discutió sobre consentimiento, la masculinidad y el silenciamiento de las víctimas en los medios de comunicación —programas de televisión, de radio,

Contextualización de la ley de garantía integral de la libertad sexual

periódicos, etc.— y en las redes sociales, como Twitter a través de los *hashtags* #Cuéntalo y #YoSíTeCreo (Larrondo *et al.*, 2019). La problematización de la violencia sexual se ubicó en el plano de la sexualidad y ocupó el centro del debate público. Esta movilización social visibilizó la injusticia testimonial que sufren las mujeres cuando denuncian que han sufrido violencia sexual, al no ser creídas en la mayoría de los casos cuando su relato no encaja en ciertos estereotipos de género (Alcoff, 2017; de Lamo, 2022; Medina, 2021; Rekers, 2022). También puso de manifiesto la escasa consideración social de la voluntad de las mujeres a la hora de mantener sexo, en particular, cuando prestan su consentimiento (Moyano *et al.*, 2022).

El debate social se trasladó rápidamente a un ámbito político institucional y se disminuyó a su dimensión legal. La discusión sobre violencia sexual se juridificó y quedó reducida a un debate sobre la tipificación del abuso y la agresión sexual en el Código penal, pasó de ser una materia invisible para ser un eje dentro de todos los programas electorales en las elecciones de 2018 (Fdez. Montes, 2021).

Además, el efecto más directo de la juridificación del debate social sobre violencia sexual fue la fetichización de las reformas legales ya que tan solo en dos años —desde 2018 a 2020— se promovieron dos propuestas de ley, dos anteproyectos de ley y una propuesta no de ley sobre delitos sexuales. En particular, en 2018 se promovieron dos propuestas de ley, una impulsada por el Grupo Parlamentario Confederal de Unidos Podemos-En Comú Podem-En Marea, la Proposición de Ley de Protección Integral de la Libertad Sexual y para la erradicación de las violencias sexuales; otra, promovida por el Grupo Parlamentario Popular en el Congreso, que presentó la proposición de Ley Orgánica de modificación de la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, en materia de delitos contra la libertad sexual. En 2018 el Ministerio de Justicia del Gobierno de España también impulsó el Anteproyecto de Ley orgánica de modificación del código penal para la protección de la libertad sexual de las ciudadanas y los ciudadanos. Asimismo, en 2019, el Grupo Parlamentario Ciudadanos promovió una Propuesta No de Ley para reformar el Título VIII del Código Penal. Finalmente, en 2020 el Ministerio de Igualdad del Gobierno de España propuso el Anteproyecto de Ley Orgánica de Garantía Integral de la Libertad Sexual. Esta fue la propuesta más ambiciosa al recoger alguna de las vindicaciones de los movimientos feministas, como dar más peso al consentimiento en la tipificación de las agresiones sexuales. Finalmente, culminó en la aprobación de la Ley de garantía integral de la libertad sexual en septiembre de 2022.

Como apunta María Galindo (2013), la aprobación de una reforma legislativa, aunque en un primer momento sea positiva, puede tener un efecto narcotizante en la sociedad. En otras palabras, la promulgación de una norma legal puede ser beneficiosa, pero también puede dar la falsa

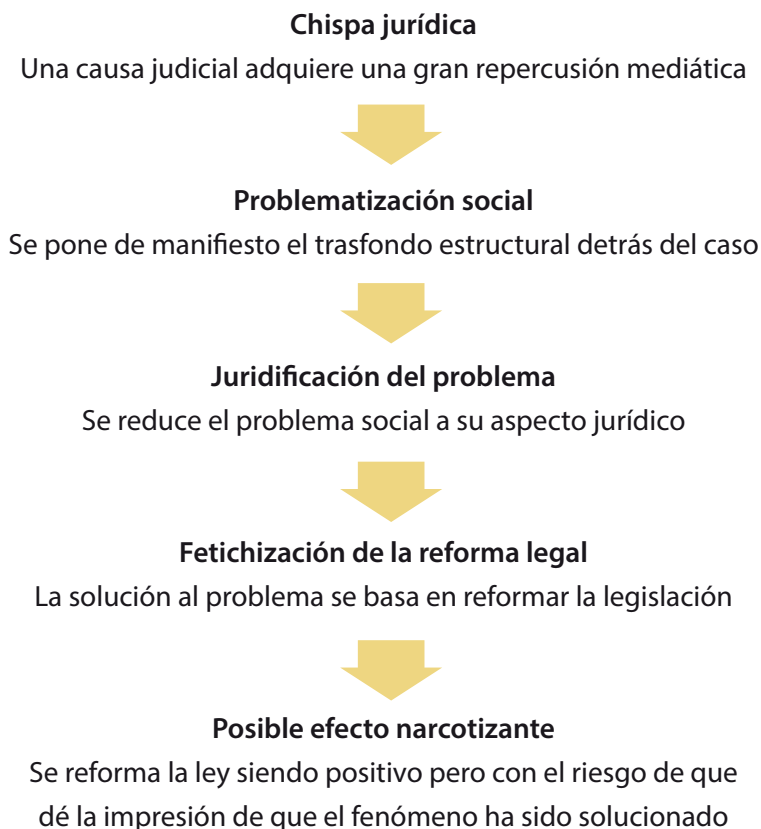


Fig. 1. Diagrama sobre la juridificación de la violencia sexual en España

72

impresión de que, en este caso, las disfuncionalidades sociales e institucionales a la hora de abordar la violencia sexual han sido solucionadas o reducidas de forma notoria.

Los delitos sexuales en España se conceptualizaron como delitos contra la libertad sexual desde la reforma realizada por la Ley Orgánica 3/1989, de 21 de junio, de actualización del Código Penal. Antes de esta reforma los delitos sexuales protegían la honestidad femenina, el sexo era una cuestión moral delimitada por la institución del matrimonio y de la familia. Bajo esta lógica, la sexualidad de las mujeres pertenecía al varón que la tutelaba, y los mismos hechos —por ejemplo, el sexo mantenido a través del uso de la violencia cuando la mujer no se prestaba a tener relaciones sexuales— constituían una violación si el varón era ajeno al matrimonio mientras que si ocurrían en el ámbito matrimonial eran perfectamente legales.

El paradigma legal cambió en el ámbito español en 1989 y se mantiene —aunque sea con matices— en la reforma operada por la Ley de garantía integral de la libertad sexual de 2022. Los delitos sexuales se conceptualizan como ataques contra la libertad sexual de cualquier persona y el sexo se

CRÍTICA AL CONSENTIMIENTO COMO EJE DE LOS DELITOS SEXUALES

concede desde una perspectiva liberal a través de la teoría del contrato. Es decir, las relaciones sexuales se piensan como un contrato donde las partes consienten tener sexo y cuando no media consentimiento, los hechos constituyen una agresión sexual.

El consentimiento puede criticarse desde una perspectiva feminista, principalmente, por dos motivos. En primer término, que el consentimiento obvia la desigualdad de género y, por otra parte, que no se adapta a la complejidad de las relaciones sexuales e íntimas.

El contractualismo es la teoría que inspiró la configuración actual de los delitos sexuales en base al consentimiento y como ilícitos que atentan a la libertad sexual en la legislación española. Esta teoría tiene su origen en la obra de autores como Locke, Hobbes o Rousseau y fue una herramienta emancipatoria del liberalismo. Su presupuesto era que todos los individuos nacían libres —por tanto, iguales— y sobre esta base debían articular sus relaciones de forma contractual a través de la libre voluntad, es decir, mediante su consentimiento.

El potencial emancipatorio del contractualismo residía en la igualdad natural, que borraba los argumentos que basaban la subordinación en base a la naturaleza de determinadas personas. Sin embargo, la promesa liberal de la igualdad natural no pudo «salvar el hecho material de las enormes diferencias sociales» (Pernas, 2010: 17). Valorar la libertad como por encima de la justicia y de la igualdad tiene el riesgo de enmascarar relaciones de poder (Illouz, 2020; Mackinnon, 1989) y nuevos mecanismos de vigilancia y control (Foucault, 1991). De hecho, en vez de ser una herramienta emancipatoria, la teoría del contrato social se convirtió en un marco teórico para perpetuar la subordinación social de determinadas personas, que deja de basarse en su naturaleza para establecerse a través de su consentimiento. El contractualismo fue una de las bases teóricas del capitalismo (Illouz, 2020) y, en palabras de Carol Pateman, «solo el postulado de igualdad natural evita que el contrato social original sea un contrato explícito de esclavitud» (2019: 85). Esta autora explica en su obra *El Contrato Sexual* (2019) que, cuando surge la teoría del contrato social, el matrimonio queda fuera de la promesa liberal de la igualdad natural y permanece conceptualizado en base a la subordinación natural de las mujeres. Sin embargo, el contractualismo triunfó como teoría emancipatoria en el ámbito de la sexualidad gracias a la revolución sexual del siglo xx y desde entonces es el paradigma de las relaciones íntimas (Giddens, 1998; Illouz, 2020). La libertad sexual fue el principio que articuló las relaciones íntimas, y la fantasía liberal de la igualdad natural se impuso por encima de la desigualdad material que viven las mujeres (Jeffreys, 2019; Millet, 2019;

El consentimiento sexualidad presupone que ambas partes son iguales y obvia las desigualdades de género

Mottier, 2008; Pateman, 2019). Es necesario en este punto incidir en tales desigualdades materiales y cómo se ha llegado hasta ellas.

En los países occidentales el cristianismo vinculó la sexualidad a las emociones y a la heterosexualidad a través del matrimonio. Las relaciones sexuales se convirtieron en una cuestión moral y solo eran legítimas si ocurrían dentro del matrimonio (Mottier, 2008). Estas normas sociales pervivieron hasta mediados del siglo xx, aunque se volvieron más laxas durante los siglos xviii y xix. Eva Illouz (2020) identifica tres causas de la sustitución este paradigma por la libertad sexual como principio rector de las relaciones íntimas: el progresivo secularismo; la aparición de ciencia, que eliminó el sexo de toda cuestión moral al calificar la sexualidad como un instinto biológico y el cuerpo como lugar de placer ajeno al pecado; y la configuración jurídica de la sexualidad como un ámbito de la vida privada que no debía someterse a ningún juicio ni castigo público bajo el «derecho a no ser molestado». El efecto principal de la libertad sexual fue que el sexo se configuró como una prerrogativa individual (Illouz, 2020: 81).

74

Como se ha analizado, el presupuesto de la libertad sexual es que las relaciones íntimas son un terreno libre de las relaciones de poder. Desde la teoría feminista se ha criticado que el ámbito de la sexualidad no es un ámbito natural que solo se gobierna por la biología, sino que está atravesado por las relaciones de poder (Jeffreys, 2019; MacKinnon, 1989; Millet, 2018). El estudio de la bibliografía especializada revela que las relaciones sexoafectivas siguen siendo un ámbito donde hay una gran desigualdad de género, que puede concretarse en dos dimensiones. En primer término, diversas autoras han identificado que las mujeres son socializadas en la necesidad constante de amar y ser amadas para realizarse como personas (Ahmed, 2004; Jónasdóttir, 1993; Lagarde, 2005), que las lleva a asumir un trabajo sexoafectivo —como proporcionar afecto, cuidados y satisfacción sexual— que no es correspondido de forma recíproca (Ferguson y Folbre, 1981; Bartky, 1990). Por otra parte, la sexualidad se configuró como aspecto básico para conformar la identidad personal (Illouz, 2020), y poseer atractivo —capital sexual— se ha convertido en un valor añadido, para hombres como para mujeres (Hackim, 2010). Sin embargo, desde la última mitad del siglo xx la imagen femenina se ha hipersexualizado y su identidad se ha construido como una «identidad-objeto» (Barry, 2018; Cobo, 2015). Bajo esta lógica, muchas mujeres participan en su hipersexualización y dedican parte de su tiempo y dinero a adecuar su imagen al canon de belleza patriarcal (Bordo, 2001; Choi y DeLong, 2019; de Lamo, 2021; Dworkin, 1974; Saez et al., 2012; Wolf, 2002).

A pesar de la desigualdad de género que persiste en la sexualidad, desde el siglo xx hasta la actualidad, movimientos sociales —como algunas posiciones dentro de los feminismos— también abrazaron la libertad sexual como un derecho que vindicar y adoptaron el contractualismo como herra-

mienta emancipadora. Sin embargo, como Carol Pateman (2019) y Eva Illouz (2020) señalan, ningún contrato puede borrar el estatus patriarcal.

La irrupción de la libertad sexual relajó los ritos, el mercado sexual se desregularizó (Álvarez *et al.*, 2022) y el consentimiento sustituyó al cortejo como ética procedimental (Illouz, 2020). No obstante, el consentimiento no se adapta a las relaciones íntimas porque es incompleto —solo establece el requisito de que las dos partes estén de acuerdo— y porque no se adapta a la ambigüedad de la sexualidad.

Firmar un contrato ofrece seguridad a las partes en las relaciones jurídicas y económicas sobre su objetivo, sus obligaciones y facultades, y las consecuencias en caso de incumplimiento. Sin embargo, en las relaciones íntimas el contrato sexual tiene el efecto opuesto, crea incertidumbre (Giddens, 1998) porque solo define el requisito para mantener relaciones íntimas, el consenso de ambas partes, pero no determina cómo se forman las emociones y sentimientos que desembocan en una relación; ni cómo establecer el objetivo de las interacciones personales —ya no es únicamente el matrimonio, sino un abanico de opciones desde sexo casual a una relación estable—; y tampoco pauta cómo terminar una relación ni identifica las consecuencias de hacerlo, de hecho, la falta de sanciones al finalizar una relación íntima, aunque sean simbólicas o sociales, ha hecho que proliferen prácticas como el *ghosting* (Illouz, 2020).

El cambio, el cortejo —sistema procedimental anterior al consentimiento— sí ofrecía certidumbre a las partes. El cortejo nace en las sociedades premodernas europeas donde la sexualidad estaba institucionalizada en el matrimonio, y puede definirse como «marco social para la circulación organizada y ritualizada de los sentimientos, de acuerdo con las reglas de expresión e intercambio que solían estar claras para ambas partes. El resultado era un sí o un no, pero el simple hecho de iniciar un cortejo indicaba muy a menudo el interés mutuo en el matrimonio» (Illouz, 2020). Su principal cualidad era la seguridad que daba a las partes porque el destino final del cortejo era conocido —el posible matrimonio— y porque se componía de ritos claros. En particular, el cortejo aportaba certidumbre procedimental (*ibid.*), el tipo de interacciones que tenían lugar entre ambas partes estaban altamente regladas y tenían una estructura secuencial clara, siempre eran iniciadas por el varón, por ejemplo —como ocurría en Europa durante el siglo XIX—, con la visita a casa de la familia de la mujer con la que quería casarse y el cortejo solo se iniciaba si obtenía el permiso del padre. Desde entonces se comenzaba un proceso en el que la mujer decidía sobre

La ética procedimental del consentimiento ni es completa ni se adapta a las relaciones íntimas

El consentimiento es una ética procedimental incompleta

cuestiones emocionales —si le gustaba o le quería— y prácticas —si se casaba— (Bulcroft *et al.*, 2000; Gillis, 1985).

El cortejo era un conjunto de normas sociales minuciosas imbuido en las lógicas patriarcales, como Eva Illouz señala, el cortejo se basaba en el «patriarcado religioso, las desigualdades de género y la equiparación del sexo con la pecaminosidad» (2020: 71). La libertad sexual desregula el mercado sexual y solo establece el requisito del consentimiento para mantener relaciones sexuales. Esta nueva ética procedimental que regula las relaciones íntimas no ocupa totalmente el espacio que el cortejo dejó vacío, es incompleta y los espacios libres son rellenados por los roles de género patriarcales que atraviesan la sexualidad. Esto nos lleva directamente a hablar de por qué el consentimiento no se adapta a la naturaleza de las relaciones íntimas y por qué perpetúa los roles patriarcales.

El consentimiento no se adapta a la naturaleza de las relaciones íntimas

76

Eva Illouz, de nuevo, incide en que el consentimiento es una ética procedimental que no se adapta a la naturaleza de las relaciones íntimas, puede funcionar en los negocios y en los vínculos jurídicos, pero es un método «inepto» para regular las emociones y sentimientos (Illouz, 2020: 216). Principalmente porque el consentimiento exige claridad cuando las emociones son volátiles en un mercado sexual desregularizado y la voluntad de las mujeres puede estar sujeta a presiones por las relaciones de poder —principalmente patriarcales— que atraviesan la sexualidad, que ahora se detallarán.

Anna Jónasdóttir (1993: 315) explica que las mujeres son socializadas en que «necesitan ser amadas para habilitarse socio-existencialmente» mientras que «el hombre está habilitado como individuo» sin esa necesidad de ser amado. La necesidad de ser amadas, el «vivir para otro», puede conducir a las mujeres a proporcionar afecto, cuidados y satisfacción sexual que no son correspondidos de forma igualitaria (Ferguson y Folbre, 1981; Bartky, 1990) y a invertir gran parte de su tiempo y dinero en adecuar su imagen personal a los cánones de belleza (Barry, 2018; Bordo, 2001; Cobo, 2015; Wolf, 2002). Ese «vivir para otro» complica conocer y afirmar la voluntad propia —es decir, tener claro qué se quiere, cuándo se quiere y cómo se quiere— que es, precisamente, el requisito que exige el consentimiento (Angel, 2021; Medina-Vicent, 2022). Sobre el peso de «ser amadas» en la formación de la identidad femenina, Almudena Hernando (2012) sostiene que la identidad de las mujeres era meramente relacional en las sociedades occidentales hasta hace menos de dos siglos. Es decir, las mujeres no eran individuos, no existían por sí mismas —con alguna excepción como las monjas místicas durante el renacimiento en Europa, que se individualizaron porque accedieron a la lectura y a la escritura—, existían únicamente como madres, hijas o esposas. En cambio, los varones se individualizaron muchos siglos antes en

las sociedades europeas y conformaron una identidad como individuos por sí mismos, aunque fuera una individualidad dependiente del afecto y de los vínculos que las mujeres les han provisto durante siglos.

¿Qué ética procedimental sería adecuada para regular socialmente la sexualidad sin perpetuar la desigualdad de género? Es necesario mayor investigación, pero hay estudios empíricos que dan pistas para abordar esta tarea, como una publicación sobre la percepción de seguridad de las mujeres que concluye que las mujeres —especialmente las jóvenes— «lo que piden finalmente es “respeto”. A sus deseos sexuales, sean estos amplios o estrechos. A liarse sin pasarlo mal luego en su grupo de iguales, a cambiar de opinión, a experimentar con la sexualidad, o a no hacerlo» (Álvarez *et al.*, 2022: 32).

El paradigma basado en la libertad sexual se fundamenta en la teoría del contrato que presupone que todos nacemos iguales, algo que es incompatible con la realidad. Ninguna promesa liberal puede salvar las desigualdades materiales, y ningún contrato puede borrar el estatus patriarcal. A pesar de los aspectos positivos de la ley de protección integral de la libertad sexual, esta norma no cuestiona el paradigma liberal que rige la configuración de los delitos sexuales y el bien tutelado sigue siendo la libertad sexual. Queda pendiente una revolución jurídica que identifique la igualdad como el derecho que debe ser tutelado porque, como numerosa bibliografía —empírica y teórica— evidencia, la violencia sexual es una forma de ejercer el poder sobre las mujeres.

Además, es necesario desjuridificar el debate sobre violencia sexual en España y resituarlo en el plano social. Quedan pendientes también una revolución cultural sobre la sexualidad y una ética procedimental completa que se adapte a la complejidad de las relaciones íntimas. Más allá del sí o del no —más allá del criterio del consentimiento para considerar que una relación íntima es legítima— es necesario elaborar una ética procedimental amplia que no perpetúe la desigualdad, que no castigue a quienes incumplen roles de género y que se base en el respeto y la empatía.

CONCLUSIONES: MÁS ALLÁ DEL SÍ —O DEL NO—: LA REVOLUCIÓN PENDIENTE A NIVEL JURÍDICO Y SOCIAL DE LA SEXUALIDAD

77

BIBLIOGRAFÍA

ACALE SÁNCHEZ, María (2019). *Violencia sexual de género contra las mujeres adultas: especial referencia a los delitos de agresión y abuso sexuales*. Madrid: Reus.

ALCOFF, Linda M.^a (2019). *Violación y resistencia. Cómo comprender las complejidades de la violación sexual*. Buenos Aires: Prometeo.

- ÁLVAREZ ÁLVAREZ, Elena, PERNAS RIAÑO, Begoña, ROMÁN RIVAS, Marta y MARTÍNEZ ARANSAY, Cristina (2022). *Getafe. Ciudad segura: la seguridad de las mujeres y las niñas en Getafe*. Ayuntamiento de Getafe: Feminismos (en prensa).
- ANGEL, Katherine (2021). *El buen sexo mañana. Mujer y deseo en la era del consentimiento*. Barcelona: Alpha Decay.
- BARRY, Kathleen (2005) [1994]. «Teoría del feminismo radical. Política de la explotación sexual». En Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.). *Teoría feminista, del feminismo liberal a la posmodernidad* (pp. 189-210). Madrid: Minerva Ediciones.
- BARTKY, Sandra L. (1990). *Femininity and domination: studies in the phenomenology of oppression*. New York: Routledge.
- BORDO, Susan (2001). «El feminismo, la cultura occidental y el cuerpo». *Revista de Estudios de Género. La ventana* (14), 7-81.
- BRANDARIZ PORTELA, Tania (2021). «Los mitos de la violación en el caso de “La Manada. Una crítica a la división patriarcal público / privado»». *Investigaciones Feministas* (12:2), 575-585. Disponible en: <https://doi.org/10.5209/infe.76277>
- 78 BULCROFT, Richard, BULCROFT, Kris, BRADLEY, Karen y SIMPSON, Carl (2000). «The Management and Production of Risk in Romantic Relationships: A Post-modern Paradox». *Journal of Family History* (25:1), 63-92.
- CARRETERO SANJUAN, Maite y DE LAMO, Irene (2020). «Pasado, presente y futuro de los delitos de agresión y abuso sexual. Una aproximación legislativa». En Eva Hernández Martínez, Juan Carlos Suárez-Villegas, Natalia Martínez Pérez y Paola Panarese (ed.). *Cartografía de los micromachismos: dinámicas y violencia simbólica*. Madrid: Dykinson, 327-350.
- CHOI, Dooyoung y DELONG, Marilyn (2019). «Defining female self-sexualization for the twenty-first century». *Sexuality & Culture* (23), 1350–1371. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s12119-019-09617-3>
- COBO BEDIA, Rosa (2015). «El cuerpo de las mujeres y la sobrecarga de sexualidad». *Investigaciones Feministas* (6), 7-19. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/287126608_El_cuerpo_de_las_mujeres_y_la_sobrecarga_de_sexualidad
- DE LAMO, Irene (2021). «La persistencia del patriarcado. Análisis sociolegal sobre la desinstitucionalización de la familia nuclear patriarcal y la evolución de la opresión de las mujeres en el siglo XXI». *IgualdadES* (5), 427-459. Disponible en: <https://doi.org/10.18042/cepc/lgdES.5.05>
- (2022). «El “miedo a no ser creída” por los tribunales. Impunidad de la violencia sexual y domesticación femenina durante el siglo XXI en el Estado español». *Investigaciones Feministas* (13:1), 329-341. Disponible en: <https://doi.org/10.5209/infe.76048>
- DWORKIN, Andrea (1974). *Woman-Hating*, Boston: Dutton.

- FDEZ. MONTES, Lidia (2021). *El tratamiento de la violencia contra las mujeres en los programas electorales. La política del simulacro*. Granada: Comares.
- FERGUSON, Ann y FOLBRE, Nancy (1981). The Unhappy Marriage Of Patriarchy And Capitalism. En Lydia Sargent (ed.). *Women and Revolution*. Boston: South End Press, 313-318.
- FOUCAULT, Michel (1991). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- GALINDO, María (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando.
- GILLIS, John R. (1985). *Far Better, Far Worse. British Marriages, 1600 to the Present*. Nueva York: Oxford University Press.
- GUIDDENS, Anthony (1998). *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- HACKIM, Catherine (2010). *Erotic Capital: The Power of Attraction in the Boardroom and the Bedroom*. New York: Basic Book.
- Hänel, Hilke C. (2021). «#MeToo and testimonial injustice: An investigation of moral and conceptual knowledge». *Philosophy & Social Criticism* (48:6), 833–859. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/01914537211017578>
- HERNANDO, Almudena (2012). *La fantasía de la individualidad*. Madrid: Katz.
- ILLOUZ, Eva (2018). *El fin del amor: una sociología de las relaciones negativas*. Madrid: Katz.
- JACKSON, Debra L. (2018). «“Me Too”: Epistemic injustice and the struggle for recognition». *Feminist Philosophy Quarterly*, (4:4), 1–19. Disponible en: <https://doi.org/10.5206/fpq/2018.4.6231>
- JEFFREYS, Sheila (2019) [1990]. *Anticlimax: A Feminist Perspective on the Sexual Revolution*. Victoria: Spinifex Press.
- JÓNASDÓTTIR, Anna G. (1993). *El poder del amor: ¿le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Cátedra.
- LARRONDO, Ainara, MORALES-I-GRAS, Jordi y ORBEGOZO-TERRADILLOS, Julen (2019). «Feminist hashtag activism in Spain: measuring the degree of politicisation of online discourse on #YoSíTeCreo, #HermanaYoSíTeCreo, #Cuéntalo y #NoEstásSola». *Communication & Society* (32:4). Disponible en: <https://doi.org/10.15581/003.32.4.207-221>
- LIARTE MARÍN, Cintia y BANDRÉS GOLDÁRAZ, Elena (2019). «La objetividad y neutralidad de la información en la red. El tratamiento del Diario.es, ABC.es y El País.com en el juicio contra “la manada”». *Fonseca, Journal of Communication* (18), 119-140.
- MACKINNON, Catharine (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press.
- MEDINA, José (2021). «Injusticia epistémica y activismo epistémico en las protestas sociales feministas». *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 227–250.

- MEDINA-VICENT, María (2022). «Consentimiento y deseo sexual en Promising Young Woman». *Comunicación y Género* (5:1), 13-24.
- MILLET, Kate (2018) [1969]. *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- MOTTIER, Veronique (2008). *Sexuality: A Very Short Introduction*. Cambridge: Oxford University Press.
- MOYANO, Nieves, SÁNCHEZ-FUENTES, María del Mar, PARRA-BARRERA, Sandra Milena y GRANADOS DE HARO, Reina (2022). «Only “yes” means “yes”: Negotiation of Sex and Its Link With Sexual Violence». *Journal of Interpersonal Violence*. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/08862605221102483>
- PATEMAN, Carole (2019) [1988]. *El contrato sexual*. Madrid: Editorial Ménades.
- PERNAS RIAÑO, Begoña (2010). «Utopías de la vida privada». *Asparkia: Investigación feminista* (21), 11-23.
- POHLHAUS, Gaile (2012). «Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance». *Hypatia* (27:4), 715–735. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>
- REKERS, Romina (2022). «Epistemic Transitional Justice: The Recognition of Testimonial Injustice in the Context of Reproductive Rights». *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* (25:1), 65–79. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.33134/rds.374>
- RIEMER, Abigail R., ALLEN, Jill y GULLICKSON, Marco y GERVAIS, Sarah J. (2020). «You can catch more flies with honey than vinegar: objectification valence interacts with women’s enjoyment of sexualization to influence social perceptions». *Sex Roles* (83), 739–753. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1007/s11199-020-01143-z>
- SÁEZ, Gemma, VALOR-SEGURA, Inmaculada y EXPÓSITO, Francisca (2012). «¿Empoderamiento o subyugación de la mujer?: experiencias de cosificación sexual interpersonal». *Psychosocial Intervention* (21:1), 41-51. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5093/in2012v21n1a9>
- WARD, L. Monique, SEABROOK, Rita C., GROWER, Petal, GIACCARDI, Soraya y LIPPMAN, Julia R. (2018). «Sexual object or sexual subject? media use, self-sexualization, and sexual agency among undergraduate women». *Psychology of Women Quarterly* (42:1), 29-43. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0361684317737940>
- WARD, L. Monique, SEABROOK, Rita C., MANAGO, Adriana y REED, Lauren (2016). «Contributions of diverse media to self-sexualization among undergraduate women and men». *Sex Roles* (74), 12–23. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s11199-015-0548-z>
- WEXLER, Lesley, ROBBENNOLT, Jennifer K. y MURPHY, Colleen (2019). «#MeToo, Time’s up, and Theories of Justice». *University of Illinois College of Law Legal Studies Research Paper* (18:14), 45–111. Disponible en: <https://doi.org/10.2139/ssrn.3135442>

- WHISNANT, Rebecca (2009). *Feminist Perspectives on Rape*. Disponible en:
<https://plato.stanford.edu/entries/feminism-rape/>
- WOLF, Naomi (2002). *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. New York: Harper Perennial.

05

NUESTROS HOMBRES: PATRIA Y RELIGIÓN. LA MASCULINIDAD CATÓLICA EN EL URUGUAY DURANTE EL PRIMER TERCIO DEL SIGLO XX

Our men: homeland and religion. Catholic masculinity in Uruguay during the first third of the 20th century

LUCÍA VERÓNICA MARTÍNEZ HERNÁNDEZ

FHCE-Universidad de la República de Uruguay

Fecha de recepción: 28 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 15 de septiembre de 2022

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Lucía Verónica (2022). «Nuestros hombres: patria y religión. La masculinidad católica en el Uruguay durante el primer tercio del siglo xx». *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* (7), 83-103.

RESUMEN

El primer tercio del siglo xx en Uruguay es un período de cambios fermentales que darán lugar a diversas transformaciones manifiestas desde la legislación hasta el orden moral. Entre ellas, destacan por la polémica suscitada en la época, la completa secularización del Estado y la legislación divorcista. En esa coyuntura, emergió el feminismo como cultura política en el país y se conformaron las diversas reacciones antifeministas.

Siguiendo las técnicas habituales en la investigación histórica, en este artículo me propongo identificar los valores y creencias predominantes de los varones católicos en su relación con las mujeres y los cambios en los roles de género que se propiciaron en el período. Para ello me serviré fundamentalmente del análisis de la prensa católica y conservadora, cuyos artículos me guiarán sobre las características de la masculinidad católica.

Palabras clave

Masculinidades, catolicismo, Uruguay, género, feminismos.

ABSTRACT

The first third of the 20th century in Uruguay is a period of changes that will give rise transformations from legislation to the moral order. Among them, they stand out for the controversy raised at the time, the complete secularization of the State and the divorce legislation. At that juncture, feminism emerged as a

political culture in the country and the various anti-feminist reactions were shaped.

Following the usual techniques in historical research, in this article I propose to identify the predominant values and beliefs of Catholic men in their relationship with women and the changes in gender roles that were fostered in the period. For this, I will mainly use the analysis of the Catholic and conservative press, whose articles will guide me on the characteristics of Catholic masculinity.

Keywords

Masculinities, Catholicism, Uruguay, Gender, Feminisms.

84

El joven país al sur de América del Sur, Uruguay, asistió durante el primer tercio del siglo xx a diversas transformaciones. Entre ellas, se encontró la construcción de la noción de intimidad y en consecuencia se gestó una nueva forma de percibir a los sujetos, marcada por la escisión entre deseo y deber público (Barrán et al., 2004). Parte fundamental del «matrimonio con la modernidad» (Reyes Möller, 2004: 231) se materializó en las reformas económicas, políticas y sociales que tuvieron lugar durante lo que se denomina «primer batllismo», que la historiografía enmarca entre 1903 y 1916 y que abarca al menos la mitad del período de nuestro interés.¹ Múltiples miradas historiográficas coinciden en señalar las presidencias de José Batlle y Ordóñez como el inicio de una nueva época (Claps y Lamas, 1982; Finch, 1980; Peruchena, 2020; Pintos, 1966; Real de Azúa, 1964), marcada por el restablecimiento de la unidad nacional a partir de 1904 y el afianzamiento de las libertades democráticas, así también como por un amplio y heterogéneo conjunto de reformas. En consecuencia, surgió una «nueva» moral que impuso nuevas pautas de relación entre los individuos y entre estos y sus cuerpos.

Paralelamente y hacia el final del período batllista, tuvieron lugar dos acontecimientos internacionales que incidieron en todas las esferas de la vida y cuyo impacto llegó a nuestro país: la Gran Guerra y la Revolución Rusa. Ambos acontecimientos transformaron la construcción de los roles de género, ya fuera porque las mujeres de los sectores medios se vieron incentivadas para ingresar al mercado laboral o bien porque el Estado problematizó y asumió tareas de cuidado para propiciar la equidad en varones y mujeres (Goldman, 2010). Esta coyuntura favoreció situar las demandas feministas dentro del universo de lo posible, alimentando la sensación de peligro ante una posible desposesión de los privilegios masculinos (Aresti, 2001; Goldman, 2010). Es en este contexto que el sufragio femenino adquirió una mayor relevancia a nivel mundial, en tanto se había propiciado una revisión crítica

INTRODUCCIÓN

1. En el plano económico se destacan las nacionalizaciones, estatizaciones, industrialización, la reforma impositiva, tecnificación y transformación del sector agropecuario. En la arena política el reformismo estuvo vinculado a la ppolitización de la sociedad a través de la creación del club seccional, y la propuesta de Poder Ejecutivo colegiado. Finalmente, en el área social, el reformismo se materializó en el incremento de la cobertura educativa a través de la creación de liceos públicos en la capital e interior, creación de facultades, y de la Universidad de Mujeres. Legislación obrerista.

de los supuestos sobre la inferioridad e incapacidad política femeninas. De hecho, en 1914 en Uruguay se presentó un proyecto de reforma legislativa que le otorgaba el derecho al sufragio a las mujeres, aunque que finalmente no prosperó por entenderse inconstitucional.

Las ideas de inferioridad comenzaron a ser contrarrestadas por las de diferencia. En Uruguay, ejemplo de ello es el «feminismo de la compensación» promovido por Carlos Vaz Ferreira. El librepensador realizó una serie de conferencias entre 1914 y 1922 donde distinguió dos tipos de feminismo: de la igualdad y de la compensación (Vaz Ferreira, 1945). Desde la óptica católica el feminismo de la igualdad suponía «convertir a la mujer en otro hombre» (Carreras de Bastos, 1907), mientras que el feminismo de la compensación sostenía que «somos una especie fisiológicamente organizada en desventaja para la hembra» (Vaz Ferreira, 1945: 25), por lo que el Estado debía compensar o reparar las desigualdades existentes entre los sistemas sexo-genéricos. Inés Cuadro sostiene que el feminismo vazferriano definió el proceder político del oficialismo durante la segunda presidencia de José Batlle y Ordoñez y trascendió su época, pudiendo rastrearse su influencia en diversos proyectos legislativos posteriores (Cuadro Cawen, 2016). En 1919 se fundó la Alianza Uruguaya para el Sufragio Femenino y para ese entonces el discurso católico ya se posicionaba a favor del mismo. Nuestro período de interés se cierra, justamente, con la aprobación del voto femenino en Uruguay en 1932.

En lo que respecta al mundo católico, ha sido poco estudiado por la historiografía uruguaya. Si bien existen referencias a la incidencia de la religión católica en los roles de género (Caetano and Geymonat, 1997a; Peruchena, 2010; Cuadro Cawen, 2016) es inexistente la producción académica en torno al estudio de la masculinidad católica. No obstante, algunas obras abordan con distintos grados de profundidad la conformación del pensamiento católico y la doctrina social de la Iglesia (Ardao, 2005, 2013; Barrán, 1988, 1989, 2004; Griego, 1985, 1991), otras se ocupan de forma más general del lugar de lo religioso en Uruguay (Caetano *et al.*, 2000; Caetano, 2013; Caetano y Geymonat, 1997a). Solo el libro de Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social*, lo adopta como único objeto de estudio.

Al decir de Carlos Zubillaga y Mario Cayota la tradición historiográfica del Uruguay ha caracterizado —en casi toda su extensión— al período que nos ocupa como los años en los que tiene lugar una disputa filosófico-religiosa que se saldó con «endebles interpretaciones de la realidad, el país se reconoció como un ámbito desacralizado a partir de una confrontación entre las fuerzas progresistas (filosófico-liberales, democráticas y racionalistas) y las fuerzas retrógradas (católicas, conservadoras y oscurantistas» (Zubillaga y Cayota, 1988: 9). De hecho, el primer tercio del siglo xx está atravesado por el proceso de secularización uruguaya. Será durante

la segunda presidencia de José Batlle y Ordóñez cuando el proceso iniciado el 18 de abril de 1861, con el decreto de secularización de cementerios, adquiriera sus cuotas más radicales y se consagre, en 1919, con la entrada en vigor de la segunda Constitución de la República que en su artículo 5 instaló hasta la actualidad la separación de la Iglesia y el Estado.

Asimismo, desde el punto de vista de la evolución de la Iglesia católica en el Uruguay el período estudiado coincide con una primera etapa caracterizada por la interconexión entre la separación secular, el declive y la privatización de lo religioso, entendidos como fenómenos interconectados pero contingentes (Casanova, 2012).

Esta coyuntura en la que la Iglesia se replegó sobre sí misma, generó en el seno del universo católico la necesidad de cohesionar a los fieles y ordenarlos para preservar a los y las católicas, lo que favoreció la proliferación de órganos de prensa y diversas estructuras de asociaciones para reimpulsar la presencia del catolicismo en la sociedad (Geymonat y Sánchez, 2004). Entre ellas se destacan las siguientes: *El Bien*, *El Amigo del Obrero* y *La Semana Religiosa*; así como otros medios no estrictamente confesionales pero que respondían al pensamiento conservador, como *Tribuna Popular* y *El Demócrata*.

86 En consecuencia, en este artículo intentaré desentrañar cuál era la forma de ser varón y católico que aprobaba buena parte de la sociedad uruguaya durante el primer tercio del siglo xx y cómo dicha masculinidad se vinculaba con el feminismo, entendido como cultura política.

Abordar la masculinidad católica durante las primeras décadas del siglo xx supone acordar que la masculinidad y la femineidad son formas vacías a la que se le asignan diversos contenidos en función de las circunstancias histórico-sociales que atraviesan los cuerpos (Burin y Meler, 2009). En esta línea, siguiendo a R. Connell, entiendo que en su uso corriente son términos que asumen que la conducta de un individuo es resultado del tipo de persona que es (Connell, 1997). Masculinidad y femineidad son conceptos relacionales y por lo mismo contingentes, útiles solamente cuando existe polaridad sexo-genérica. En palabras de David Gilmore, la masculinidad es la forma aprobada de ser varón en una sociedad determinada (Gilmore, 1990).

Para descubrir qué implicó la construcción de la masculinidad católica, me valdré de los órganos de prensa escrita del mundo católico, debido a que como medios de comunicación jugaron un rol fundamental en el proceso de socialización y en consecuencia emitieron representaciones que fueron tomadas como modélicas por el colectivo social.

La perspectiva analítica que durante la época presentó las manifestaciones religiosas públicas como una amenaza de la buena salud del bino-

**DIOS, NACIÓN,
PATRIA Y FAMILIA**

mio modernidad-democracia, o de la esfera pública en sí misma (Casanova, 2012), produjo un progresivo alejamiento de los varones con respecto a la Iglesia católica. Esa tendencia, que se materializó en una praxis más laxa de los preceptos religiosos, se vio legitimada por la idea de las esferas separadas, perpetuando así la ficción de que una esfera o la experiencia de un género poco o nada tiene que ver con la del otro.² Esta idea de una religiosidad supuestamente privatizada y femenina, y por consiguiente considerada de menor jerarquía en relación con la esfera pública, secular y masculina, favoreció la construcción de una masculinidad hegemónica, que debía constituirse por oposición (Mínguez Blasco, 2015).

En ese contexto la religiosidad se visualizó como un componente ineludible de la femineidad, ya que las mujeres «en tanto que depositarias de la moral y los principios católicos, cuando llegó el momento de hacer frente a la secularización de una manera pública y combativa, fueron señaladas como las más indicadas para embarcarse en la obra de recristianización social» (Blasco Herranz, 2005: 135). Mientras, la masculinidad hegemónica hizo un fuerte hincapié en el alejamiento de los varones de la Iglesia católica.

Una de las manifestaciones en la construcción de esa nueva masculinidad fue el menosprecio de los liberales hacia las mujeres católicas, quienes realizaban un intenso aporte a la vida social a través de sus diversas iniciativas. A modo de ejemplo puede citarse la labor realizada por la Liga de Damas Católicas a través el Comité de Censura Teatral, que clasificaba las obras de teatro reaccionando contra «la inmoralidad teatral» (Carreras de Bastos, 1916) como «advertencia [...] al servicio de los hogares honestos» (García Lagos de Hughes, 1916: 8). Este brevísimo ejemplo puede ser leído en dos claves interpretativas, de alguna forma convergentes. La primera, la demostración de la capacidad de agencia política de las mujeres católicas a través de su irrupción en el espacio público, lo que les permitió la adquisición de una conciencia e identidad femenina como grupo específico con necesidades y problemas propios (Blasco Herranz, 2003; Cuadro Cawen, 2018). La segunda interpretación posible pone de manifiesto la división sexual de tareas en la militancia religiosa, en la que formas específicas de religiosidad se feminizan mientras que los varones católicos mantienen y refuerzan su poder en los ámbitos tradicionalmente políticos como la prensa y los partidos políticos, en este caso, particularmente en la Unión Cívica³ (Mínguez Blasco, 2015).

En consecuencia, liberales y conservadores comenzaron a identificar la práctica del catolicismo con «cosa de señoras» (Zubillaga y Cayota, 1988: 75). Por consiguiente, desde esa perspectiva ser varón católico implicaba escasez de racionalidad y conciencia, características que habían sido atribuidas a las mujeres consideradas como seres disminuidos en potencialidades y guiados torpemente por sus emociones y supersticiones. Esto pone de manifiesto cómo los ideales de masculinidad que se consagraron como hegemónicos

2. La teoría de las esferas separadas parte de la división entre lo público y lo privado, considerando lo masculino de orden público y lo femenino de orden privado. La esfera pública es considerada una conquista de la modernidad y una precondition para el desarrollo de los sistemas democráticos. Se trata de un espacio de participación ciudadana centrado en la deliberación de lo racional, en el que se encuentran intereses comunes, autoridades compartidas y poderes legítimos, asociada a lo masculino.

3. Partido político uruguayo fundado en 1910 de tendencia demócrata cristiana conservadora. Su fundación comienza con hombres de clara formación cristiana como Juan Zorrilla de San Martín, Joaquín Secco Illa, Salvador García Pintos y Dardo Regules.

se construyeron por oposición y en relación con el ideal de femineidad de la época. Posiblemente esta identificación del universo católico con lo femenino esté estrechamente vinculada a las restricciones en el ejercicio de la sexualidad de los varones católicos, cuyo único fin era la procreación dentro del sacramento del matrimonio. Mientras tanto, la masculinidad hegemónica se sustentaba en la doble moral burguesa, el «donjuanismo», y estaba asociada al progreso, la ciencia y la razón (Aresti, 2001).

En noviembre de 1907, en el artículo «Nuestros hombres», *El Bien* recoge la personalidad de Emiliano Ponce de León, quien fuera ex presidente de la Asociación Rural del Uruguay y ex integrantes de la Comisión Directiva del Teatro Solís, como el paroxismo de la masculinidad católica. Según el diario, Ponce de León era «un católico sin tacha, de corte antiguo, de una sola pieza [...] un soldado de la causa católica» que con «su trabajo humilde y rudo [...] subordinaba sus acciones a la rectitud de una coherencia eminentemente católica», sin descuidar su rol como «excelente jefe de familia, patriota de fibra, luchador constante, soldado de toda obra buena». Ponce de León era reconocido en su comunidad por haber derramado «el bálsamo de la caridad cristiana en los albergues de la misera y del desamparo» y por haber brindado «su prudente consejo de la senda del bienestar moral y económico del trabajo útil honrado». El artículo enumera varias características: soldado, trabajador, recto, jefe de familia, patriota y consejero.

88

La propia lógica de confrontación discursiva de la época conduce a dualismos reduccionistas en una dialéctica de guerra (Caetano y Geymonat, 1997b), por lo que la apelación al soldado da cuenta de ello. Asimismo, la condición de soldado parece ser un remanente de la concepción medieval de las cruzadas, donde en alianza con la condición de «excelente» jefe de familia podría aludir a una nueva cruzada para proteger el alcázar: la lucha contra el divorcio y en defensa de la familia y la continuidad de la especie.

Desde Hegel en su obra *Principios de la filosofía*, publicada en 1821, la familia se concebía como garantía de la moralidad natural, entendida como la asociación heterosexual monogámica. Para la Iglesia católica era además la célula social básica, siendo la Virgen María la figura modélica para las católicas uruguayas. Según Lourdes Peruchena, durante la Ilustración Jean-Jacques Rousseau sentó las bases del modelo de buena esposa y ciudadana a través de un reforzamiento de la polaridad público-privado, por la cual las mujeres madres deberán socializar a los nuevos ciudadanos (Peruchena, 2010). El modelo de familia rioplatense del siglo xx (que data del siglo anterior) se vertebró sobre el vínculo madre-hijo, siendo la correcta socialización de este último el fin primero de la maternidad. Así «en torno a esta mujer doméstica se reformuló su relación con el hogar, mediante una doble estrategia que se erigía y oscilaba entre su control y disciplinamiento y su promoción y emancipación» (Peruchena, 2010: 137). Tanto es así que un artículo de

La Semana Religiosa en el que se detallan las funciones de la buena madre y su importancia en la formación de sus hijos se pregunta: «¿por qué no se lo pides al hombre como cabeza de familia, como fuerza principal? Sencillamente porque la madre es el corazón de esa sociedad» («Madres cristianas», 1911). Dicha frase da cuenta que la Iglesia católica piensa la sociedad uruguaya desde la teoría de las esferas separadas, que parte de la división entre lo público y lo privado. La esfera pública es considerada una conquista de la modernidad y una precondition para el desarrollo de los sistemas democráticos. Se opone a la esfera privada, y en consecuencia el orden de lo privado y lo femenino, que, desde esta perspectiva, es emocional, frágil, inestable.

En tanto corazón, las madres debían definir y construir los valores el mundo privado que les permitirían en la esfera pública ser ejemplo de varones católicos, debido a que

no puede negarse que la muger⁴, por gracia y por naturaleza, influye poderosamente sobre el corazón del hombre. Si la muger es prudente y sabe manejar hábilmente el resorte de esa influencia o ascendiente, *habrá dado con el quid para conseguir de los suyos lo que ella quiera* (S.T.F, 1907).

En tal sentido, dicha formación debe tener lugar en el seno de la familia. Sin embargo, en ella la figura del padre «jefe de familia» tiene un marco de acción restringido porque

La familia donde falta el padre, o el padre se ha corrompido no se destruye completamente. La madre sabe ingeniarse y sale adelante. La en que falta la madre o esta es corrompida se desquicia sin remedio, pierde el equilibrio, el hombre se desorienta y se derrumba [...] sobre las rodillas de la madre se forma lo que hay más de excelente en el hombre («No tuve madre», 1921).

En consecuencia, los padres debían vigilar a sus hijos e hijas en la esfera pública, por lo cual su deber principal además de enseñar con el ejemplo era también escoger adecuadamente la escolarización de su descendencia:

que el padre elija para la educación de su hijo escuela y maestro cuyas enseñanzas se ajusten a su modo de sentir y pensar [...] De no ser así se establecería un antagonismo continuo, perturbador y estéril entre las enseñanzas de la escuela y las ideas adquiridas en el seno del hogar, entre las lecciones del maestro y las vivas sugerencias del ejemplo y conducta paternas («La acción paterna y la acción escolar», 1912).

4. Se respeta el texto original de la fuente.

Es que «la dignidad sublime de la paternidad humana no la consigue sino quien engendra hombres, y el hombre solo es verdaderamente hombre por el recto uso de sus facultades características: el entendimiento, la voluntad y la libertad» («¡Defended vuestros derechos!», 1911: 6). Si bien podría suponerse que el vocablo «hombres» está utilizando de forma genérica y universal, su asociación a características que estaban vinculadas a las masculinidades resulta evidente y en total consonancia con un discurso médico que en 1909 sostenía que «la dignidad del hombre reside en gran parte en sus testículos» (Brito Foresti, 1909: 1–6), gónada contraparte del proceso de «engendrar hombres».

90 Por otro lado, continuando en la línea de análisis de las esferas separadas, podríamos considerar que los poderes del padre son dobles. Por un lado, domina el espacio público y es el único que goza de los derechos políticos, y, por otro, controla el espacio doméstico a través de la provisión de dinero. Por generoso que pudiera ser, el padre era quien detentaba el ejercicio del control y el poder, pues era quien tomaba las decisiones fundamentales en lo económico, relativas a la escolarización de las y los hijos y sus alianzas matrimoniales (Perrot, 1992). En consecuencia, la «sublime dignidad de padre» se cultivaba a través del respeto y del amor, por lo que educar a los hijos e hijas con el ejemplo se volvía esencial. Los castigos físicos estaban asociados a una sensibilidad «bárbara», en el entendido que la obediencia de sus descendientes y esposa se obtenía a través de la amenaza explícita o implícita de perder el amor del padre o esposo, ya que «el objetivo final de la represión del alma se había logrado, el dominado se sentía satisfecho de obedecer» (Barrán, 1989: 83).

Unos años más tarde, en *El amigo del obrero* aparece el método para lograr la formación del correcto varón cristiano:

para asegurar la formación moral de un joven (...), es necesario iniciar al adolescente en el lado serio de la vida; conviene hablarle de los deberes y de las alegrías que le esperen dentro de pocos años... Al verse tratado en esta forma, perderá mucho de su aturdimiento y llegará a encarar la existencia bajo su luz verdadera...» (Turmann, 1911).

Para el caso de las hijas, los padres debían además tener «mucho prudencia [...], mucho recato en las relaciones íntimas de la vida, escrupulosa minuciosidad para grabar en el corazón la idea del bien» («La educación en el hogar», 1907). El deseo de «grabar la idea del bien» puede ser entendido como una necesidad para el universo católico, en tanto las mujeres le han disputado a la Iglesia católica los varones que potencialmente podrían haber dedicado su vida al servicio religioso (Caballé, 2006). Esa prudencia debía vigilarse con recelo particularmente en los sectores más bajos de la sociedad,

donde «esa aglomeración de personas en la misma pieza, sin que en ella se guarde compostura en las palabras y en las acciones, va inculcando en esos tiernos seres el virus del impudor» («La educación en el hogar», 1907). Para la sociedad burguesa/conservadora del Uruguay del novecientos los sectores populares eran representantes de la cultura «bárbara», por lo que esas «malas compañías» debían suprimirse, controlarse o ser internalizadas como enemigos» (Barrán, 1989: 26). Lo interesante de esta concepción católico-burguesa del orden social es que trascendió las clases sociales y se presentó como una forma de ser más allá del sector social de pertenencia.

De hecho, fue un punto de coincidencia con la masculinidad liberal conservadora. Esta, a pesar de entender al matrimonio religioso como un acto restrictivo de la libertad, depositaba en el jefe de familia la educación de los hijos e hijas y su inserción en la vida de la sociedad (Zubillaga y Cayota, 1988: 69). Del mismo modo ocurrió con la asociación de la idea de «revolución» a la encarnación de todo mal, cuya materialización podía evidenciarse en la desobediencia al padre, al estado o al patrón (Barrán, 2004). En palabras de José Pedro Barrán, «las virtudes morales que enalteció el pensamiento conservador laico guardan estrecha similitud con las predicadas por el catolicismo conservador» (Barrán, 2004: 89).

Estos soldados, jefes de familia, debían hacer frente a la mayor amenaza a la moral familiar: el divorcio. El laicado militante, encabezado por el Dr. Joaquín de Salterain y con el respaldo de Soler, organizó una campaña contra el proyecto de divorcio, mientras desde *El Bien* se acusaba de servir a los diputados divorcistas («Consumado», 1907). Las mujeres católicas organizadas, entre octubre y agosto de 1905, obtuvieron 93.000 firmas en apoyo a la oposición del proyecto presentado.⁵ Ese mismo año el diputado católico Vicente Ponce de León combatía el cosmopolitismo promovido por el batllismo enraizando la «causa nacional» con el divorcio, puesto que «los matrimonios de las mujeres del país con extranjeros [...] no son raros los casos de abandonos de aquellas [...] La mujer del país sería siempre la víctima, y con ella, caería también el decoro nacional» (Ponce de León, 1905). Asimismo, interpelaba a los varones apelando a su honor de soldados en tanto «el esposo que se divorcia no salva nada... al contrario, porque su esposa, la esposa infiel, se casará tranquilamente con su seductor» (Ídem).

La publicación que tomó casi como causa única el divorcio fue *El amigo del obrero*, en la que durante al menos una década (1907-1917) se publicaban artículos diarios acerca del tema. En tanto órgano de prensa oficial del Círculo Católico de Obreros del Uruguay, tenía como función principal ser el nexo vinculante de los distintos sectores sociales (Lida, 2016: 15-38) y frenar el avance del socialismo y el anarquismo vinculados a la sindicalización obrera (Zubillaga y Cayota, 1988) y considerados por liberales y católicos como «pasiones antisociales» (Barrán, 1989: 85). Esto podría explicar por qué

5. De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística, el censo de población más cercado al período es el de 1908. Tomando como referencia los números de población total de 1908 (1.042.686) y los de Montevideo (309.231), la cantidad de firmas recogidas equivalían aproximadamente al 8% de la población total y al 30% de la población de la capital.

la constante insistencia del periódico sobre la temática, en el entendido que «el divorcio [...] es antisocial porque compromete la seguridad de la especie, introduce la anarquía a la familia y [...] sin la paternidad social, no es posible otra cosa que el comunismo» («El divorcio», 1912). El divorcio, además de ser una amenaza para el hogar cristino, era una cusa en la que se jugaba la identidad nacional, frente al ‘avasallante’ reformismo batllista:

¡Desgraciada nación la nuestra, desventurado pueblo que ya ve conmoverse las bases de su estabilidad (...) por aquellos mismos, cuya excelsa investidura debiera convertirlos en previsores y vigilantes custodias de la familia uruguaya, que debería ser la base intangible sobre la que descansa el alcázar de nuestro decoro nacional! («Divorcio», 1907).

92

La apelación a la nación está estrechamente vinculada con las definiciones que hacia 1903 había realizado el arzobispo Soler, en la cual «en primer lugar estaba “el amor a Dios” y luego “el amor a la Patria”, y ambos debían estar “íntimamente unidos”» porque «un corazón que a la patria no ama es indigno del amor de Dios» (Caetano *et al.*, 2000, p. 27). Por lo tanto, el patriotismo y el buen patriota estaban estrechamente vinculados con las prácticas católicas. Sobre esto, el padre Juan Padrós sostenía hacia 1914 que «el origen de la Patria es Divino; Dios es el autor de la Patria [...] sin Religión no hay Patria, y como existen insensatos que no tienen Religión, por eso existen insensatos que no aman a su Patria» (Padrós, 1914).

Tras los ejemplos extraídos de las publicaciones parece claro que la masculinidad católica se asentó en la triada nación, patria y familia, dispuesta como valores atemporales con centro en Dios. Asimismo, dichos ejemplos permiten identificar como miedos católicos la desintegración de la familia, la supervivencia de la especie humana y las tendencias filosóficas de izquierda. Tal y como se mencionó anteriormente, tanto más cuanto avanzaba la legislación batllista la Iglesia católica vinculaba el amor a Dios con la idea de un «verdadero patriotismo», en palabras de monseñor Ricardo Isasa (1911).

Desde finales del siglo XIX y gran parte del XX, ser una «buena» mujer implicó ceñirse al modelo del «ángel del hogar»,⁶ ese arquetipo de domesticidad atravesado por el liberalismo y el protestantismo que hizo de la maternidad el máximo grado de realización femenina. Desde el punto de vista católico tradicional, en esta visión de carácter dual los atributos positivos eran identificados con María y los negativos con Eva, creando una tensión entre mujeres «puras» y mujeres «sexuales». Esto configuró un marco de referencia

ANTIFEMINISMO CATÓLICO

6. Arquetipo que nace a raíz de la obra de *The angel in the house*, de Coventry Patmore (1854-1863) y de *Of Queen's Gardens*, de John Ruskin (1865).

identitario en el que se era como María, virgen-madre, recatada y abnegada; o bien Eva, la personificación del pecado. Asimismo, esta ambigüedad funcionó como un dispositivo normativo para la «normalidad sexual» amenazada por los cambios de época, que logró introyectar la responsabilidad en las propias mujeres que —desde esta perspectiva— en uso y goce de su libre albedrío escogían a qué modelo aproximarse según contestaran o respetaran los mandatos de la Iglesia.

El desarrollo de la guerra y la posguerra favoreció que se gestara una nueva idea de mujer. La «mujer moderna» había dado claras pruebas, en el campo laboral y en el campo de batalla, de lo falsa que resultaba la retórica sobre sus inferiores aptitudes respecto de los varones. Esta disputa de sentido puso en entredicho el arquetipo tradicional de femineidad y supuso redefinir los patrones de género. Esta mujer moderna fue identificada además con Monique Lerbier, la protagonista de la novela de Victor Margueritte, *La garçonne*, publicada en 1922, cuya forma de vestir y de ser eran muy varoniles. *La garçonne* no tardó en llegar al Uruguay, y al año siguiente Alberto Zum Felde catalogaba la novela como un «amasijo de vicios abyectos» (Zum Felde, 1923) que representa la «corrupción de un reducido círculo mundano» (Ídem). Al hacer referencia al «reducido círculo», Zum Felde dejaba claro implícitamente que si bien esta «nueva mujer» no describía al grueso de las mujeres uruguayas y probablemente tampoco a una minoría significativa, sí representaba un arquetipo que simbólicamente era potencialmente peligroso. De todos los miedos, *la garçonne* representaba la encarnación de los peores: era una mujer independiente, a la que le gustaba divertirse y rechazaba las ideas de matrimonio y maternidad, y que interpelaba el «deber ser» con sus aspiraciones profesionales, sus actitudes personales y sus manifestaciones estéticas. Era la materialización de lo que se conocía como el «tercer sexo».

Es en esta misma coyuntura que el término antifeminismo se hizo corriente en la prensa europea para designar la reacción conservadora frente a la militancia femenina (Harden Chenut, 2012: 39). No obstante, es importante tener en cuenta que el antifeminismo existió como praxis mucho antes de aparecer como concepto, y que, como el feminismo, es extremadamente plástico (Bard, 2019: 11–18). En consecuencia, puede definírselo como la «compañía inseparable de los esfuerzos de las mujeres en su lucha por la emancipación» (Perrot, 2000: 12). Es decir, una retórica reaccionaria (Rochefort, 1998) y conservadora (Lamoureux, 2019) y una reacción inherente al feminismo, que por oposición rechaza la equidad entre los sistemas sexo genéricos y que se manifiesta con vehemencia tanto más cuanto el movimiento feminista parecer alcanzar la materialización de sus reclamos.

Identificarlo es una tarea bastante más compleja que definirlo, debido a que «cuando se muestra demasiado explícito, demasiado grosero, demasiado misógino, se condena» (Bard, 2000: 38). Esto explica que se muestre

de manera sutil al punto de pasar inadvertido, y que a pesar de no haber producido grandes obras y de no mostrarse explícitamente como una fuerza colectiva, el antifeminismo haya logrado impregnar la ideología dominante.

En América Latina, y por consecuencia también en Uruguay, la reacción antifeminista estuvo enraizada con posturas ideológicas tradicionalistas, tendientes a mantener el *statu quo* consolidado durante el siglo XIX (Lavrin, 1997). Así queda explicitado en un artículo de *La Semana Religiosa*:

Existen mujeres geniales [...] superior con frecuencia a las mentes viriles. Pero es un hecho comprobado y casi indiscutible que las mujeres geniales presentan degeneraciones físicas muy semejantes a las degeneraciones de las mujeres delincuentes: son varones por sus figuras, por el gesto, por la voz, por la brusquedad, como son viriles por la voluntad y el pensamiento. El feminismo, la participación de la mujer en los oficios masculinos, no debe considerarse como un hecho natural [...] las mujeres-hombres son pésimas madres y dan pésimos hijos («El feminismo», 1915).

94

La idea de que la genialidad femenina está presente en mujeres malformadas, con aspecto varonil o casi andrógino y que en consecuencia no son capaces de concebir hijos e hijas sanas, adquiere mayor densidad si tomamos en cuenta que los desórdenes de género fueron percibidos en términos de inversión del orden jerárquico entre varones y mujeres. Esta percepción de una jerarquía «natural» que se invertía permite reconocer el miedo y las dificultades de los varones para tramitar los cambios que se producían en la sociedad de posguerra, que amenazaba desde la praxis social con la pérdida de privilegios masculinos. Esos temores se veían reforzados por un discurso médico que establecía que «los hombres debían ocupar los puestos que requiriesen inteligencia y/o esfuerzo muscular —aquello en lo que biológicamente sobresalían— y las mujeres los trabajos que requiriesen manualidad y paciencia, aquello para lo que biológicamente estaban preparadas» (Barrán, 1995: 83). Por ello, el artículo de *La Semana Religiosa* concluye en los beneficios de una supuesta inferioridad femenina que «no es solamente un hecho fisiológico, sino [...] una necesidad natural, una exigencia física» («El feminismo», 1915). De esta manera, el feminismo fue concebido como una amenaza en tanto supuso el peligro de la masculinización de las mujeres y el abandono de la femineidad. Asimismo, favorecía la destrucción de la distribución tradicional de los roles de género, cuyo mayor miedo se materializó en el fantasma de la ambigüedad sexual.

Sin embargo, para los y las católicas existía un «feminismo verdadero», lo que puede interpretarse como una clara muestra de antifeminismo (Bard, 1999). Hacia 1907 se publicó la conferencia de Laura Carrera de Bastos que

tuvo lugar el año anterior en el Congreso de Buenos Aires, titulada «Feminismo cristiano» (Carreras de Bastos, 1907). En ella se sostenía que el feminismo fue introducido por la Iglesia católica y que el «feminismo legítimo [...] no olvida nunca la misión propia de la mujer [...] ni intenta convertir a la mujer en otro hombre» (Ídem). El feminismo cristiano se posicionaba así como la mejor opción posible para seguir el modelo mariano en tanto «la cusa de la mujer solo puede defenderse dentro del círculo de la familia cristiana, como hija, esposa y madre» (Ídem).

Feminismo liberal —«de las hijas de Eva» al decir de Mariano Soler— y equidad de género se configuraron como amenazas para el universo católico, en tanto conspiraban contra la conservación de la especie y pervertían el estatus más alto de las laicas: la maternidad. Toda mujer que tuviera agencia fuera del hogar y rechazara la maternidad era percibida como un peligro para la sociedad, sobre todo para el antifeminismo familialista-natalista (Casey, 2019).

Derivada de una de las comisiones del CONAMU, en 1919 se creó la Alianza de Mujeres por el Sufragio Femenino, como una herramienta para su concreción. En este contexto, el sufragismo fue percibido por el catolicismo como una suerte de compensación por la incapacidad de no poder ser una «verdadera mujer», y en consecuencia será el núcleo duro de la reacción antifeminista, tal y como queda de manifiesto en *El amigo del obrero*:

Nosotros somos y hemos sido siempre feministas, en el sentido racional y justo de la palabra, esto es, como francamente partidarios de un mejoramiento moral y social de la mujer [...] Pugnamos porque se le dé iguales derechos civiles que al hombre, en cuanto sea compatible con la existencia y la armonía de la familia, base esencial de la sociedad («El sufragio femenino», 1917).

El «nosotros» alude a los integrantes del Círculo Católico de Obreros, casi como una forma de autoafirmación y recordatorio a las palabras de Mariano Soler que en 1904 propició un avance significativo en la condición social de las mujeres al promover la igualdad de salarios entre mujeres y varones frente a la igualdad de tareas. Así, los católicos desarrollaron lo que Asunción Lavrín denominó una «fórmula propia que, mientras decía adherir a la igualdad de los sexos, rechazaba toda ideología que privase a la mujer de su femineidad» (2005: 56). En consecuencia, el feminismo y el sufragismo se presentan como una amenaza al modelo de femineidad católica, encarnado en la Virgen María. Desde esta perspectiva, la transgresión del modelo mariano conduce a la destrucción familiar debido a que favorece la agencia de las mujeres en el mundo público, en tanto «la feminista guerrera [...] inconsciente [...] pide para la mujer la emancipación y los mismos derechos de que goza el hombre» (Carreras de Bastos, 1907).

Asimismo, el discurso de valorización hacia las mujeres al que apela el artículo de *El amigo del obrero*, estableciendo que son quienes «hace una sociedad, porque es ella, en realidad, la que siempre ha gobernado el mundo» («El sufragio femenino», 1917) puede interpretarse como un intento de justificar la presencia activa de las mujeres católicas dentro de los rangos esperables y aceptados por la Iglesia que se habían organizado para contrarrestar los efectos del proceso de secularización. Es decir, un intento de legitimación del accionar de la Liga de Damas Católicas y otras agrupaciones femeninas católicas, pero manteniéndolas en una posición de subordinación.

96 En consecuencia, el reformismo batllista con el impulso del feminismo liberal, el socialismo y particularmente el movimiento sufragista desencadenó entre los y las católicas el «pánico moral», entiendo este como una reacción desproporcionada y estereotipada «basada en cambios estructurales y valorativos importantes dentro de la sociedad» (Young, 2016: 7). El vínculo subyacente entre inteligencia-feminismo y masculinización y su estereotipación, en lo que en la época se definía como «marimachismo», dan cuenta de ello. De esta forma, los varones que tengan en su familia mujeres con aquellas características será porque no han sido lo suficientemente hombres. Ello da cuenta de cómo la sociedad se estructuró en torno a una ideología patriarcal que configuró relaciones conyugales y familiares confiriéndoles a los hombres un gran poder sobre las mujeres, justificando incluso actos de violencia cometidos por padres y maridos contra hijas y esposas. De hecho, algunos de esos actos vinculados a aquella suerte de «violencia correctiva», además de tolerados, eran justificables por las propias mujeres como garantía de la buena salud moral de la familia.

Hacia la década de 1920, el repliegue de la Iglesia católica sobre sí misma comenzó a hacerse cada vez más evidente. En el consecuente proceso de «guetificación», el mensaje disciplinante y moralizante comenzó a volverse cada vez más fuerte, sobre todo frente a quienes consideraban la parte más numerosa y fiel del laicado, pero también la más peligrosa: las mujeres.

Siguiendo la constante disciplinante del mundo católico, se reforzó la observancia sobre la vestimenta, los lugares que podían frecuentarse (Geymonat y Sánchez, 2004) y hasta lo que podía pensarse, sobre todo porque a partir de los años veinte la moda acortó las distancias entre los aspectos estéticos de los varones y las mujeres con el estilo *garçonne*. En el discurso conservador y católico aparece siempre un contenido implícito, y a veces explícito, de misoginia y patriarcado que se espeja en la exaltación de la virilidad. Los temores masculinos se expresaron a través del potencial peligro de que varones y mujeres cambiasen sus posiciones en las relaciones de poder y en la desconfianza de los primeros para mantener el control de estas.

Sin embargo, hacia finales de nuestro periodo los discursos en torno a la posibilidad de otorgarles a las mujeres el derecho al sufragio y el posible

impacto en la moral social y su praxis se fueron matizando. Posiblemente como consecuencia de que, pese a la aparente modernización del ángel del hogar y la aparición la mujer moderna, se mantenía intacto el rol de la maternidad como base esencial de la identidad femenina.

En tal sentido, el antifeminismo que suscitaba el sufragismo a inicios de siglo puede ser analizado con el mismo prisma que las teorías nacionalistas. El feminismo en general y el sufragismo en particular eran rechazados porque, por un lado, se visualizaban como una influencia foránea, y, por el otro, como un factor disruptor de la integridad familiar. Ante el nuevo cambio de escenario a nivel global que suscitó la posguerra, se introdujeron las ideas de igualdad entre los sexos, fundadas en el respeto de las diferencias de género. En consecuencia, legitimar el acceso al voto femenino se vinculaba con la posibilidad de conservar el apoyo activo y militante de las mujeres católicas, que era tan fundamental para la Iglesia.

En 1929, Lola Fontela Ortega publicó el *Programa político para la mujer uruguaya* en el cual establece claramente que «la mujer, al lanzarse a la política, no deja el hogar, sino que lo extiende hacia la sociedad, y forma así con ella una sola familia» (Fontela Ortega, 1929: 3-4) porque el deber de las mujeres era influir políticamente para que por medio de la paz se transformara la sociedad. Desde su *Programa*, y a la luz del concepto de maternidad social de Concepción Arenal,⁷ se hace explícito cómo Fontela argumentaba en favor del derecho al voto para todas las mujeres y permitía además reivindicar a las mujeres que no habían sido madres, en tanto estas, a través de su agencia política, podían consagrarse logrando «la fórmula humana de constituir la gran familia colectiva, que es la Nación, produciendo su bienestar y la felicidad de los individuos que la constituyen» (Fontela Ortega, 1929: 5) . Es que

el mundo, hoy más que nunca necesita defender, a toda cosa, el espíritu de paz entre las naciones y la institución familiar (...) La mujer católica tiene aquí una misión nobilísima en el sufragio. Nuevas formas del apostolado deberán ajustarse a las necesidades de ese nuevo campo de actividades» («El voto femenino», 1932).

De esta manera, el acceso al sufragio era visto como un mecanismo para que las mujeres católicas saldaran «una gran deuda con el catolicismo que supo dignificarla y elevarla hasta el puesto de señora del hogar» y es por esto que «importa mucho orientar sobre base firme la actuación pública de la mujer», frente al feminismo «morboso [...] y servil del paganismo» que «pretende sacar a la mujer de su hogar» («La mujer en la vida cívica», 1932).

Por todo lo anteriormente expuesto, puede considerarse que la praxis antifeminista tiene tempranas manifestaciones en el Uruguay. En lo concerniente al antifeminismo católico, se vio obligado, por la organización de las

7. En 1861 Concepción Arenal dignificó a las mujeres solteras a través de la aplicación de atributos maternos a la familia y la sociedad.

mujeres católicas para contener los avances de la secularización, a diferenciar entre un feminismo digno de las «hijas de María» y otro feminismo característico de las «hijas de Eva», produciendo tensión y división entre las mujeres.

Las reacciones católicas ante las manifestaciones de la emancipación femenina se concentraron en torno a dos grandes miedos: la destrucción de la familia y la posibilidad de la inversión la entendida como jerarquía natural de los sexos.

Todo lo anteriormente expuesto permite establecer ciertos consensos y ensayar posibles respuestas a las preguntas que vertebran este artículo.

98

Durante los primeros años del siglo xx, nació la noción de intimidad y con ella surgió la necesidad de disciplinar los cuerpos. La Iglesia católica fue en América Latina en general, y en Uruguay en particular, la institución que se abrogó tal tarea a través de las instituciones educativas que gestionó y a través de un discurso de ordenamiento de la praxis social. Paralelamente, a nivel global sucesos como la Gran Guerra y la Revolución rusa impactaron fuertemente en la configuración de los roles de género. En consecuencia, se vieron afectados los modelos familiares y las expectativas de desarrollo personal de cada sistema sexo-genérico. Mientras tanto, a nivel país, el reformismo cosmopolita batllista supuso transformaciones profundas que afectaron la interseccionalidad de las variables género y clase promulgando derechos laborales, promoviendo la educación a todos los niveles (y particularmente la educación para las mujeres) y reconociendo a las mujeres como sujetos con voluntad política suficiente como para aspirar a romper el «sagrado e inviolable matrimonio» a través de la sanción del divorcio por su sola voluntad. En esa coyuntura, la Iglesia católica se vio obligada a redefinir sus discursos y prácticas, en el marco del proceso de secularización y la consecuente privatización de lo religioso.

Ser varón y católico supuso un desafío para la masculinidad hegemónica, que atacaba a la masculinidad católica por ser un modelo que, sin llegar a ser tan peligroso como la «inversión», vinculaba la religiosidad —atributo que había sido identificado con las mujeres— con los varones.

La masculinidad católica se asentó en el cuadrípode Dios, patria, familia y nación, y a lo largo del primer tercio del siglo xx tuvo que aprender a reconfigurarse en función de la salida de las mujeres al espacio público. La estrategia empleada para sostener una pretendida superioridad ante las mujeres fue perpetuar la maternidad como herramienta de sujeción, exaltando la «dignidad» de la paternidad y el ejercicio del control a través de la amenaza de la pérdida del amor. El varón católico debía ser «buen padre», entendido esto como el proveedor del sustento material de la familia y la ga-

CONSIDERACIONES FINALES

rantía disciplinar de su mujer e hijas e hijos, dado que la garantía de la buena moral familiar estaba depositada en las mujeres.

En consecuencia, los valores más interpelados durante el período fueron la virilidad y el honor. En tanto «buenos patriotas», se sintieron atacados sistemáticamente por el liberalismo, pero sobre todo por las ideas foráneas que promovían la igualdad como el socialismo y el «feminismo moderno». A través de pensar su realidad desde la teoría de las esferas separadas y una retórica bélica, la masculinidad católica se defendió de su mayor miedo: perder el control en tanto *pater familias* y la destrucción de la familia a través del divorcio.

No obstante, y debido a la propia praxis de las mujeres católicas para contener los avances de la nueva moral promovida por el batllismo, la reacción católica contra la emancipación de las mujeres diferenció entre un feminismo «verdadero» y otro que representaba un peligro para la sociedad. Ello supuso que el antifeminismo católico se manifestara de manera sutil en términos generales, adquiriendo mayor radicalidad ante planteamientos que desde su óptica ponían abiertamente en riesgo la familia y el orden sexo-genérico.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ FERRETJANS, Daniel (2008). *Historia de la prensa en el Uruguay*. Montevideo: Fin de Siglo.
- ARDAO, Arturo (2013). *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones Universitarias.
- (2005). *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Departamento de Publicaciones Universidad de la República.
- ARESTI, Nerea (2001). *Médicos, Donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- BARD, Christine (2019). «À contre-vagues: introduction». En Christine Bard, Mélissa Blais y Francis Dupuis-Déri (eds.). *Antiféminismes et Masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: PUF, 7–49.
- (2000). «Para una historia de los antifeminismos». En: Christine Bard (ed.). *Un Siglo de Antifeminismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1999). *Un siècle d'antiféminisme*. Paris: Fayard.
- BARRÁN, José Pedro (2004). *Los conservadores uruguayos: 1870-1933*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- (1995). *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- BARRÁN, José Pedro (1989). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Vol. 2. El disciplinamiento (1860- 1920)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.

- BARRÁN, José Pedro (1988). *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*. Montevideo: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias.
- BARRÁN, José Pedro, CAETANO, Gerardo y PORZENCANSKI, Teresa (2004). «Presentación». En José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzencanski (eds.). *Historias de La Vida Privada En El Uruguay: El Nacimiento de La Intimidad 1870-1920*. Montevideo: Taurus.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2005). «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica». *Historia Social* (53), 119–136.
- (2003). *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- BRENA, Tomás (1980). *El pensamiento y la acción social de los católicos en el Uruguay*. Montevideo: Club Católico de Montevideo.
- BURIN, Mabel y MELER, Irene (2009). *Varones. Género y subjetividad masculina. Feminismo y sociedad*. Buenos Aires: Librería de las Mujeres Editoras.
- CABALLÉ, Anna (2006). *Breve historia de la misoginia. Antología y crítica*. Barcelona: Ariel.
- 100 CAETANO, Gerardo (2013). *El "Uruguay laico": Matrices y revisiones (1859-1934)*. Montevideo: Taurus.
- CAETANO, Gerardo, GEYMONAT, Roger (1997a). *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo: Taurus.
- (1997b). «La "Iglesia gueto" y sus alcances: repliegue y disciplinamiento». En Gerardo Caetano y Roger Geymonat (eds.). *La Secularización Uruguaya (1859-1919). Catolicismo y Privatización de Lo Religioso*. Montevideo: Taurus.
- CAETANO, Gerardo, GEYMONAT, Roger, SÁNCHEZ, Alejandro (2000). «"Dios y Patria". Iglesia Católica, nación y nacionalismo en el Uruguay del Centenario». En Gerardo Caetano (ed.). *Los Uruguayos Del Centenario. Nación, Ciudadanía, Religión y Educación (1910-1930), La Secularización Uruguaya*. Montevideo: Taurus, 17–68.
- CASANOVA, José (2012). «Religión, política e igualdad de género». *Iglesia Viva: revista de pensamiento cristiano* (251). 9-40
- CASEY, Fiona (2019). «L'antiféminisme familialiste-nataliste de l'entre-deux-guerres en France». En Christine Bard, Mélissa Blais y Francis Dupuis-Déri (eds.). *Antiféminismes et Masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: PUF, 139–166.
- CLAPS, Manuel y LAMAS, Mario (1982). «Algunos aspectos de la estructura del batllismo». *Investigación Económica* (162: XLI), 219-265.
- CLÉRET, Camille (2019). «L'antiféminisme d'Action française». En Christine Bard, Mélissa Blais y Francis Dupuis-Déri (eds.). *Antiféminismes et Masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: PUF, 115–138.

- CONNELL, Robert W. (1997). «La organización social de la masculinidad». En Teresa Valdés y José Olavarría (eds.). *Masculinidad/es: poder y crisis. Cap. 2*. Santiago de Chile: Ediciones de Las Mujeres, 31-48.
- CUADRO CAWEN, Inés (2018). *Feminismos y política en el Uruguay del novecientos. Internacionalismos, culturas políticas e identidades de género (1906-1932)*. Montevideo: Asociación Uruguaya de Historiadores (AUDHI) / Ed. Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- (2016). *Feminismos, culturas políticas, e identidades de género en Uruguay (1906-1932)* (Tesis de Doctorado). Sevilla: Universidad Pablo de Olavide de Sevilla.
- FINCH, Henry (1980). *Historia económica del Uruguay contemporáneo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- GEYMONAT, Roger y SÁNCHEZ, Alejandro (2004). «Iglesia Católica, Estado y sociedad en el Uruguay del siglo XX». En Roger Geymonat (ed.). *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. Montevideo: Ediciones La Gotera.
- GILMORE, David (1990). *Manhood in the making. Cultural concepts of masculinity*. New Haven: Yale University Press.
- GOLDMAN, Wendy (2010). *La mujer, el Estado y la Revolución. Política familiar y vida social soviéticas 1917-1936*. Buenos Aires: Ediciones IPS.
- GRIEGO, María del Rosario (1991). *Monseñor Soler: acción y obras*. Montevideo: Hegil.
- (1985). *Monseñor Soler: ideas y pensamiento*. Montevideo: Hegil.
- HARDEN CHENUT, Helen (2012). «L'esprit antiféministe et la campagne pour le suffrage en France (1880-1914)». *Cahiers du Genre* (25), 37-53.
- LAMOUREUX, Diane (2019). «L'antiféminisme comme conservatisme». En Christine Bard, Mélissa Blais y Francis Dupuis-Déri (eds.). *Antiféminismes et Masculinismes d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: PUF, 51-77.
- LAVRIN, Asunción (2005). *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- (1997). «Cambiano actitudes sobre el rol de la mujer: experiencia de los países del Cono Sur a principios de siglo». *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (62), 71-92.
- LIDA, Miranda (2016). «Círculos obreros, nación, masculinidad y catolicismo de masas en Buenos Aires (1892-década de 1930)». *Anuario de la Escuela de Historia* (28), 15-38.
- MARRAST, Robert (1975). «La prensa española del siglo XIX: algunos problemas de investigación» En Antonio Elorza, Manuel Tuñón de Lara y Manuel Pérez Ledesma (eds.). *Prensa y Sociedad En España (1820-1936)*. Madrid: Edicusa.
- MINGUEZ BLASCO, Raúl (2015). «¿Dios cambió de sexto? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica». *Historia Contemporánea* (51), 397-426.

- PERROT, Michelle (1992a). «La familia triunfante». En Philippe Ariès y Georges Duby (eds.). *Historia de la vida privada. La Revolución francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa*. Madrid: Taurus.
- (1992b). «Figuras y funciones». En Philippe Ariès y Georges Duby (eds.). *Historia de la vida privada. La Revolución francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa*. Madrid: Taurus.
- (2000). «Prefacio». En Christine Bard (ed.). *Un Siglo de Antifeminismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- PERUCHENA, Lourdes (2020). *“La madre de nosotros”: Maternidad, maternalismo y Estado en el Uruguay del Novecientos*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- (2010). *Buena madre y virtuosa ciudadana. Maternidad y rol político de las mujeres de las élites (Uruguay, 1875-1905)*. Montevideo: Rebeca Linke Editoras.
- PINTOS, Francisco (1966). *Uruguay: de la liberación al afianzamiento de la burguesía*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- REAL DE AZÚA, Carlos (1964). *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.
- REYES MÖLLER, Carlos (2004). «Del empaque y el desenfado corporal en el Novecientos». En José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzencanski (eds.). *Historias de La Vida Privada En El Uruguay: El Nacimiento de La Intimidad 1870-1920*. Montevideo: Taurus.
- ROCHEFORT, Florence (1998). «L’antiféminisme : un nouveau champ de recherche. Vingtième Siècle». *Revue d’Histoire* (57), 146–147.
- RUBIO, Lucrecia (2013). «Instinto depravado, impulso ciego, sueño loco: El antifeminismo contemporáneo en perspectiva histórica». *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales* (5), 121–137.
- YOUNG, Jock (2016). «El pánico moral. Sus orígenes en la resistencia, el resentiment y la traducción de la fantasía en realidad». *Delito y sociedad: Revista de Ciencias Sociales* (1), 7–22.
- ZUBILLAGA, Carlos (1982). *El reto financiero. Deuda externa y desarrollo en Uruguay (1903-1933)*. Montevideo: CLAEH. ed. ARCA.
- ZUBILLAGA, Carlos y CAYOTA, Mario (1988). *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*. Montevideo: CLAEH. ed, Historia y presente / Ediciones de la Banda Oriental S.R.L.

Fuentes

- BRITO FORESTI, Carlos (1909). «Un caso de ginecomastia». *Revista Médica del Uruguay* (XII).
- «Consumado». *El Bien*, 23 de febrero de 1907
- «¡Defended vuestros derechos!». Imprenta de J. y E. Pedralbes, 1911.
- «Divorcio». *El amigo del obrero*, 22 de junio de 1907.

- «El divorcio». *El amigo del obrero*, 26 de junio de 1912.
- «El feminismo». *La semana religiosa*, 22 de mayo de 1915.
- «El sufragio femenino». *El amigo del obrero*, 28 de abril de 1917.
- «El voto femenino». *El Bien Público*, septiembre de 1932, sec. Portada.
- CARRERAS DE BASTOS, Laura (1907). «Feminismo cristiano».
- (1916). «Primer Informe (1909)». En *Pro-Arte Drámatico*, de Liga de Damas Católicas, 13-21, Secretaría de la Liga. Montevideo: Imprenta la Buena Prensa.
- FONTELA ORTEGA, Lola (1929). «Programa político para la mujer uruguaya». Montevideo: Casa Barreiro y Ramos S.A.
- GARCÍA LAGOS DE HUGHES, María (1916). «Un prólogo que es una advertencia.» En *Pro-Arte Drámatico*, de Liga de Damas Católicas, 7-9, Secretaría de la Liga. Montevideo: Imprenta la Buena Prensa.
- ISASA, Ricardo (1911). «El jacobinismo. El mayor enemigo del patriotismo.» *El Bien*, 15 de febrero.
- «La acción paterna y la acción escolar». *La semana religiosa*, 13 de julio de 1912.
- «La mujer en la vida cívica». *El Bien Público*, 10 de abril de 1932.
- «Madres cristianas». *La semana religiosa*, septiembre de 1911.
- «No tuve madre». *El amigo del obrero*, 21 de mayo de 1921.
- «Nuestros hombres». *El Bien*, 28 de noviembre de 1907.
- PADRÓS, Juan B. (1914). «Patria y religión. Conferencia pronunciada en el Centro Bimbolino por el R.P Juan B. Padrós». *La semana religiosa*, 28 de mayo, n.º 1452 edición.
- PARROQUIA DE SAN PEDRO DEL DURAZNO (1906). «Memorial de los principales deberes de la familia».
- PONCE DE LEÓN, Vicente (1905). «El divorcio». Discurso para la Unión Católica del Uruguay. Montevideo.
- S.T.F. (1907). «Cruzada femenina». *La semana religiosa*, 9 de marzo.
- TURMANN, Max (1911). «En pro de las jóvenes que desean casarse». *El amigo del obrero*, 19 de agosto.
- VAZ FERREIRA, Carlos (1945). *Sobre feminismo*. Buenos Aires: Losada.
- ZUM FELDE, Alberto (1923). «“La Garconne”, el escándalo de la actualidad». *El Día*, 16 de febrero.

06

LO PERSONAL ES POLÍTICO. EL SURGIMIENTO DEL FEMINISMO RADICAL EN ESTADOS UNIDOS (1967 – 1970)

The personal is political. The rise of radical feminism in the United States (1967 - 1970)

PILAR COLOMA ACEÑA

Universidad de Zaragoza

Fecha de recepción: 20 de junio de 2022

Fecha de aceptación: 19 de septiembre de 2022

RESUMEN

A finales de la década de los sesenta se popularizó la todavía hoy conocida y difundida afirmación de que «lo personal es político». Sin embargo, ¿conocemos desde los feminismos actuales de dónde surgió tal reinterpretación de la política y, en definitiva, de la sociedad en su conjunto? El presente artículo explora el surgimiento del feminismo radical en Estados Unidos, los comienzos de la historia de la rama del feminismo que propuso esta nueva concepción de la política de la que son deudores los feminismos hasta la actualidad. Un recorrido que permitirá llevar a cabo una valoración sobre sus principales aportaciones, partiendo de algunos debates que tienen lugar con relación a sus orígenes y antecedentes.

105

Palabras clave

Feminismo radical, Estados Unidos, Movimiento de Liberación de las Mujeres, Segunda ola feminista, nuevos movimientos sociales.

ABSTRACT

In the late 1960s the still well-known and disseminated statement that «personal is political» was popularized. However, do we know from current feminisms where such a reinterpretation of politics and, ultimately, of society as a whole came from? This article explores the emergence of radical feminism in the United States, the beginnings of the history of the branch of feminism that proposed this new conception of politics to which feminisms are indebted until

now. A journey that will enable to carry out an assessment of its main contributions, starting from some debates that take place in relation to its origins and antecedents.

Keywords

Radical Feminism, United States, Women's Liberation Movement, Second Wave Feminism, New Social Movements.

INTRODUCCIÓN

106

Los feminismos actuales son conscientes de que las experiencias relacionales íntimas, personales o privadas son también relaciones políticas. Unas relaciones que responden a una serie de normas y construcciones sociales que se emiten desde la esfera que tradicionalmente se ha considerado como «pública» o «política», en una supuesta contraposición con la considerada como «privada» o «personal». Por ello, los feminismos actuales enarbolan el conocido eslogan de «lo personal es político», porque son conscientes de que la supuesta barrera que separa la esfera pública o política de la privada o personal está ciertamente difuminada o directamente no existe. De esta forma, la experiencia vital de las mujeres —tradicionalmente relegadas al ámbito doméstico y privado— se convierte en algo que debe ser interpretado políticamente, ya que esta está condicionada, como diría Kate Millett, por unas relaciones de poder.

Kate Millett fue una de las principales referentes del feminismo radical en Estados Unidos. En 1970 publicó su renombrada obra *Política Sexual*, a partir de la cual elaboró la teoría de la política sexual. Así definió el concepto de «política»: «el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo» (Millett, 2021: 68). Propuso de esta forma una nueva concepción de la política de la que son deudores los feminismos hasta la actualidad. Y es que toda una reinterpretación de la sociedad se llevó a cabo en aquel contexto: lo político, lo personal, lo privado y lo público se sometieron a una profunda revisión. El feminismo radical se constituyó como un influyente movimiento social y como una de las principales ramas dentro de la explosión de los feminismos que se dio en aquella década de los sesenta y setenta del siglo pasado.

No obstante, ¿conocemos desde los feminismos actuales de dónde surgió esta reinterpretación de la sociedad? ¿De dónde viene exactamente la afirmación de que «lo personal es político»? ¿Cuál es la historia de las primeras feministas radicales? O, incluso, ¿qué fue el feminismo radical y de qué forma surgió en Estados Unidos?

El objetivo del presente texto consiste en elaborar un breve esbozo de lo que fue el feminismo radical y de cómo surgió en Estados Unidos. La intención de hablar sobre el surgimiento de esta rama del feminismo responde a un interés por recuperar toda una experiencia fundamental para comprender los feminismos actuales, ya que muchos de los debates vigentes en nuestros días no se pueden entender sin atender a las discusiones que ya en aquella década iniciaron las feministas radicales. De ahí que la intención de este estudio consista también en llevar a cabo una valoración sobre las principales aportaciones del feminismo radical, partiendo de algunos debates que tienen lugar con relación a sus orígenes y antecedentes.

En España se trata de una historia poco conocida y en muchas ocasiones malinterpretada. Aunque desde la academia sí que es un tema al que se le ha prestado una relevante atención, lo cierto es que desde los activismos actuales se desconoce en gran medida su historia. Esto se debe posiblemente a la encarnación actual de las que se autodenominan feministas radicales. Alice Echols, una de las principales historiadoras que ha tratado el surgimiento del feminismo radical en Estados Unidos, lo advierte así en la introducción a la edición del trigésimo aniversario de su libro *Daring to Be Bad*:

Daring to Be Bad se centra en el feminismo radical, el cual ocupó en su día un rincón especialmente dinámico y heterodoxo del Movimiento de Liberación de las Mujeres. (Para ser clara, aquí me refiero al feminismo radical en sus primeros años, no en su encarnación actual, que está entre el escepticismo y el antagonismo hacia el trabajo sexual y los derechos de las personas transexuales) (Echols, 2019: viii).¹

Y aunque, como se apuntaba anteriormente, desde la academia sí que se le ha prestado una mayor atención, esta se ha centrado principalmente en la corriente española del feminismo radical durante la transición a la democracia. En castellano no existe, de hecho, una monografía que recoja toda la experiencia de las feministas radicales en Estados Unidos. Como es lógico, la mayor producción historiográfica se ha llevado a cabo en el país norteamericano, pero incluso allí, tal y como resaltan historiadoras especialistas en el tema, no ha sido hasta la segunda década del siglo XXI que se ha comenzado a investigar con profundidad (Evans, 2015: 140).

Nos encontramos, por tanto, en el inicio de un largo camino de investigación. Pero lo cierto es, no obstante, que este camino ya ha comenzado y, en realidad, sí existen una serie de cuestiones sobre las que las investigadoras han coincidido y han afirmado su necesidad para la comprensión del feminismo radical y su eclosión dentro de los nuevos movimientos sociales estadounidenses. Estas serán las cuestiones que ayudarán a estructurar el presente artículo.

1. Todas las referencias que provienen de bibliografía escrita originalmente en inglés son, a lo largo de todo el artículo, citadas con traducción propia.

En primer lugar, no es posible comprender el surgimiento del feminismo radical sin atender al contexto del que surgió. Por ello, el primer apartado introduce esta rama del feminismo dentro del denominado Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLM) —*Women's Liberation Movement* (WLM)— del que formó parte. En segundo lugar, también se ha de contextualizar dentro de los nuevos movimientos sociales surgidos en la década de los sesenta, ya que muchas de las feministas radicales procedieron de las filas de la Nueva Izquierda —the New Left— o del movimiento por los derechos civiles y de su ala radical del Black Power. De hecho, es interesante anotar que los primeros grupos de feministas radicales se vieron muy influenciados por la forma de activismo del Black Power, principalmente en esa idea separatista de constituirse como un grupo independiente que debía luchar por su propia liberación (Nachescu, 2009: 45). Y, en tercer lugar, es imprescindible prestar atención al movimiento feminista que le precedió, tanto para entender su continuidad y, por consiguiente, su resurgimiento consumado en el MLM, como para interpretar la lectura que hicieron estas primeras feministas de la historia de sus predecesoras, la cual fue muy importante para construir una identidad colectiva en torno a las categorías «mujeres», «feministas» y «radicales» y, en suma, para constituirse como colectivo y movimiento político (Ibídem: 32).

Así, una vez analizado el surgimiento del feminismo radical desde el punto de vista de las ideas, de sus antecedentes y de sus influencias, en la siguiente parte del artículo se aborda la materialización de todo ello, esto es, la forma en la que las feministas radicales consiguieron constituirse como un movimiento social de masas. Es importante detenerse en tres estrategias de acción: la publicación de toda la producción teórica, la creación de grupos de autoconciencia y la formación de organizaciones y colectivos.

Estas tres estrategias, influenciadas por el contexto del que surgieron, se comenzaron a concretar a partir de 1967. Y tal y como afirma Alice Echols, «en tan solo dos años el feminismo radical se había constituido como la fuerza más vital e imaginativa dentro del Movimiento de Liberación de las Mujeres» (2019: 3). De ahí que el presente trabajo se centre únicamente en los años 1967-1970, un periodo de tiempo corto pero muy intenso, en el que se pasó de la formación de pequeños grupos en unas pocas ciudades a una expansión e intensidad que acabaría por estallar en 1970, fecha a partir de la cual se puede dar por constituido el feminismo radical como un movimiento social de masas. La materialización de este hecho se puede encontrar en la masiva manifestación del 26 de agosto de 1970, convocada con motivo del cincuenta aniversario de la consecución del derecho al voto de las mujeres.

EL SURGIMIENTO DEL FEMINISMO RADICAL

El Movimiento de Liberación de las Mujeres: Women's Lib

Aunque estaba en NOW, siempre estuve con las radicales. Si iban a manifestarse por Miss America, yo estaría allí. Fue una pasada ¿qué puedo decir? Fue muy emocionante. Fue algo que NOW no haría. (Jacqui Ceballos, cit. en Dore, 2014).

El feminismo radical se ha de abordar dentro del denominado Movimiento de Liberación de las Mujeres (MLM) —Women's Liberation Movement (WLM)— de la década de los sesenta, setenta y ochenta del siglo pasado. Se trata de un movimiento social transnacional que se ha llamado asimismo «Segunda ola feminista» con el fin de diferenciarse de una «Primera ola» ocurrida aproximadamente entre 1848 y 1920 —entre la Declaración de Seneca Falls y la consecución del sufragio femenino— siguiendo la cronología estadounidense. No obstante, recientemente se ha venido criticando el uso del concepto de «Segunda ola» ya que este, además de responder únicamente a los acontecimientos ocurridos en un solo país, sugiere que el activismo de las mujeres sucede en discretas fases, excluyendo de esta forma décadas en las que las mujeres siguieron movilizándose de una u otra forma (Molony y Nelson, 2017: 2).

A pesar de que las propias feministas radicales fueron las primeras en afirmar que ellas eran la Segunda ola del feminismo en torno al año 1968 (Echols, 2019: 10), hoy las historiadoras aseguran que en las décadas precedentes no se había producido un silencio —o silenciamiento— absoluto de las mujeres. Tal y como afirma Carmen Garrido, «la idea de dividir al movimiento feminista en olas no está exenta de críticas. Las principales detractoras del uso de esta metáfora consideran que es un concepto artificial y monolítico, que esconde la riqueza real que subyace al feminismo» (2021: 486). De hecho, se ha acusado a esta interpretación a partir del concepto de Segunda ola de obviar toda la experiencia de las feministas negras y de color,² así como de otros colectivos, cuyo activismo no se limitó a finales de los sesenta y la década de los setenta, como suele contemplar dicho concepto. Por ejemplo, de esta manera lo atestigua la feminista negra lesbiana Audre Lorde en su *biomitografía*:

tratábamos de construir una especie de comunidad donde pudiéramos al menos sobrevivir en un mundo que percibíamos acertadamente como hostil; hablábamos interminablemente acerca de la mejor manera de aportarnos ese apoyo mutuo sobre el que veinte

2. «Mujeres de color» fue utilizado para hablar de todas las mujeres racializadas y migrantes de Estados Unidos, y no solo de las mujeres negras, incluyendo así a las chicanas, asiáticas, procedentes de América latina, etc. (Moraga y Anzaldúa, 1981).

años más tarde se debatía en el movimiento de mujeres como si fuera un concepto totalmente nuevo. Las lesbianas eran probablemente las únicas mujeres Negras y blancas de la ciudad de Nueva York en la década de 1950 que estaban haciendo un intento real por comunicarse unas con otras (Lorde, 2009: 297).

Cabe asimismo mencionar, no obstante, que a pesar de que los límites cronológicos no son los más acertados, tampoco es cierto que el feminismo radical fuese un movimiento exclusivo de mujeres blancas de clase media, como se ha venido criticando, cuestión sobre la que se volverá detenidamente más adelante. En realidad, lo que pretenden apuntar las líneas anteriores es que se ha de entender el MLM como un activismo más duradero, complejo, continuo y al mismo tiempo discontinuo, así como un movimiento social transnacional y diverso.

110 Del mismo modo, tampoco es posible comprender el MLM ni, por ende, el feminismo radical, sin contextualizarlo dentro de la convulsa década de los sesenta. Y es que este emerge dentro de los llamados nuevos movimientos sociales: la lucha por los derechos civiles, por la liberación de los afroamericanos —Black Power—,³ los movimientos pacifistas y en contra de la guerra de Vietnam, los movimientos estudiantiles, los anticoloniales de posguerra o el movimiento de la Nueva Izquierda. Todos estos movimientos tenían aspectos en común: «una pluralidad de ideas y valores, una estructura organizativa informal descentralizada, el rechazo a una dirección piramidal jerárquica, y la democratización de los procesos de decisión» (Nash, 2012: 170). El MLM, al igual que el resto de los movimientos sociales de esta época, se diferenció de sus predecesores más organizados y estructurados, destacando así por una nueva estrategia que utilizaba «redes sumergidas informales en sus dinámicas de lucha» (Ídem). Esta nueva estrategia, en el caso del movimiento feminista, se materializó en los grupos de autoconciencia —*consciousness raising* (CR)— que formaron las primeras feministas radicales a partir de 1967, cuestión a la que también se volverá más adelante.

El feminismo radical, por consiguiente, se tiene que analizar dentro del MLM y siguiendo la lógica de su contexto, el cual estuvo repleto de movilizaciones, activismo, radicalismo y conflicto. También se ha de atender a las mujeres que le precedieron, ya que, pese a que esta rama del feminismo analizó y criticó cuestiones completamente novedosas, su radicalismo no hubiese sido posible sin la larga lucha de sus predecesoras. Además, no fue el primer movimiento de la segunda mitad del siglo xx que hizo resurgir la cuestión de los derechos de las mujeres. Este resurgimiento vino de la mano de las feministas liberales, principalmente a partir de la publicación en 1963 de *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan, y del nacimiento de la Organización Nacional de las Mujeres —National Organization for Women (NOW)— en 1966.

3. Existe debate sobre la distinción entre el Civil Rights Movement y el Black Power, pero en general se diferencian por ser este último posterior al primero y por contemplar positivamente la violencia como forma de reivindicación social. El primero fue un movimiento mayormente reformista que buscaba un cambio en la legislación, mientras que el segundo emplearía formas y objetivos más radicales en sus reivindicaciones. En todo caso, hay autores que interpretan ambos movimientos como sinónimos o como movimientos estrechamente relacionados (Asimakopulos, 2010).

Muchas de las primeras feministas radicales formaron parte de NOW en un primer momento, para después salirse, formar nuevos grupos y criticar su carácter reformista y liberal, como fue el caso de la ya mencionada Kate Millett. El comienzo de esta escisión se sitúa en torno al otoño de 1967, momento en el que comenzaron a formarse los primeros grupos de autoconciencia por parte de mujeres que empezarían pronto a denominarse feministas radicales. Progresivamente esta categoría de «feminista radical» se fue extendiendo y asentando, utilizada con el fin de diferenciarse de las liberales, así como de las mujeres que militaban dentro de la Nueva Izquierda, militantes que fueron denominadas, junto con sus camaradas varones, como *políticos*.

Todas ellas, tanto liberales como socialistas y radicales, formaron parte y contribuyeron a la creación del Movimiento de Liberación de las Mujeres. Aunque, en este sentido, al igual que con el concepto de Segunda ola, existe debate a la hora de interpretar el MLM. Muchas de las autoras que han estudiado el Women's Liberation Movement estadounidense, denominado también popularmente como Women's Lib, han interpretado este concepto como uno que hace referencia únicamente al feminismo radical, excluyendo de esta manera a las feministas liberales. Lo cierto es que el utilizar «Movimiento de Liberación de las Mujeres» para hablar de todos los grupos y de todos los feminismos de aquella década y de la siguiente, tanto de Estados Unidos como del resto de países occidentales, ha sido una interpretación posterior. En aquel contexto, el concepto «liberación» era utilizado principalmente por las feministas radicales. Las liberales de NOW hablaban más de «igualdad» y buscaban principalmente la igualdad de derechos ante la ley, no así la revolución social y la completa liberación de las mujeres en todos los ámbitos de sus vidas.

Los movimientos radicales de los sesenta no se preocuparon tanto por reformar la sociedad sino por desarrollar estrategias que prefiguraran una comunidad utópica en el futuro. Para las radicales todo era posible y todas creían en que la revolución era inminente.

Adiós, adiós para siempre, izquierda falsa, contra-izquierda, espejo agrietado dominado por los hombres, reflejo de la pesadilla americana. Las mujeres son la verdadera izquierda (Morgan, 1970 cit. en Gitlin, 1987: 349).

A pesar de la importancia de localizar al feminismo radical dentro del Movimiento de Liberación de las Mujeres, este no se puede comprender realmente si no es situado asimismo dentro de los movimientos de los sesenta. En efecto, las mujeres radicales procedieron de las filas de la Nueva Izquierda

**Los nuevos movimientos
sociales de la década de 1960:
«nosotras somos la verdadera
Izquierda»**

y del movimiento por los derechos civiles y, por ello, adquirieron muchas de las herramientas políticas utilizadas por los mismos. Paradójicamente, al mismo tiempo que se veían influenciadas por su activismo, tuvieron que construir su propia identidad política con el fin de diferenciarse completamente de ellos, ya que las feministas radicales defendieron la postura de que no era posible su liberación dentro de la izquierda dominada por los hombres.

Con respecto a las características que poseían comúnmente se encontraban, además de las ya mencionadas anteriormente, la completa aversión y hostilidad hacia el liberalismo, la intención de rechazar el reformismo y de desarrollar novedosas estrategias que prefiguraran una comunidad utópica futura y, entre otras, el desarrollo de partidos políticos alternativos o el completo rechazo de estos (Echols, 2019: 16). El radicalismo no fue, por tanto, algo completamente novedoso por parte de las feministas radicales, sino que respondía a su militancia previa y temprana en la Nueva Izquierda y en el movimiento por los derechos civiles.

112 Para Jo Freeman, por ejemplo, fue muy importante su militancia previa en el movimiento por los derechos civiles. Así lo atestigua en un documental de 2014 que trata la historia del feminismo radical, titulado *She's Beautiful When She's Angry*: «Aunque no me di del todo cuenta en ese momento, estaba estableciendo las bases para ser una feminista» (Mary Dore, 2014). Freeman fue de hecho una de las voces más reconocidas del movimiento. Es conocida por darle el título a la primera publicación nacional del WLM, *The Voice of the Women's Liberation Movement*, publicada en marzo de 1968. También en el mismo documental, Fran Beal, otra de las voces más influyentes del momento, afirma: «Todos esos otros movimientos de cambio social de esa época llevaron al movimiento de mujeres. Dieron lugar a una conciencia de las mujeres». Beal es una feminista negra conocida por su panfleto «Double Jeopardy: To Be Black and Female», escrito en 1969 y publicado en dos antologías editadas en 1970: *The Black Woman*, por Toni Cade Bambara, y *Sisterhood is Powerful: An Anthology of Writings From The Women's Liberation Movement*, por Robin Morgan.

Existió, pues, una estrecha relación entre la militancia previa de estas mujeres y el surgimiento de un nuevo movimiento feminista autónomo. Pero fue el Black Power, en realidad, el que más influenció al emergente feminismo radical, principalmente en su definitivo separatismo con respecto de la Nueva Izquierda: «las mujeres liberacionistas (blancas) razonaron que si las mujeres, como los negros, estaban oprimidas, entonces las mujeres, como los negros, necesitaban un movimiento organizado independiente de sus opresores (hombres blancos)» (Nachescu, 2009: 48). De la misma forma que surgió el movimiento "Black is Beautiful", se popularizó asimismo la mencionada antología editada por Robin Morgan en 1970, *Sisterhood is Powerful*. El feminismo radical, al igual que el MLM, se desarrolló a partir de la construc-

ción de una identidad colectiva de «las mujeres», de la construcción del sujeto «mujer» y de «las mujeres» como grupo —o como clase (sexual), según teorizaron muchas radicales— igualmente oprimido.

Como materialización de todo ello —tanto de la idea del separatismo del feminismo radical como de la influencia del Black Power en la construcción de un nuevo movimiento independiente— se encuentran las palabras de Ellen Willis cuando narra su experiencia en los primeros grupos que se iban formando en torno a 1967 y 1968:

Me uní al New York Radical Women, el primer grupo de liberación de las mujeres en Nueva York, en 1968, aproximadamente un año después de haber empezado a reunirse. Por aquel entonces, el grupo estaba profundamente dividido por lo que se denominó (por parte de las feministas radicales) la «escisión *politico*-feminista». El compromiso principal de los *politicos* era con la nueva izquierda. Veían al capitalismo como la fuente de la opresión de las mujeres [...] Yo me puse del lado de las feministas, que en algún momento comenzaron a llamarse a sí mismas «feministas radicales». [...] Los hombres tenían el poder y el privilegio y como cualquier otra clase dirigente defenderían sus intereses. Y puesto que la izquierda dominada por los hombres se resistiría inevitablemente a comprender o a oponerse al poder masculino, el movimiento feminista radical debía ser autónomo, crear su propia teoría y establecer sus propias prioridades. Nuestro modelo, por supuesto, fue el Black Power —varias de las primeras feministas radicales habían sido activistas de los derechos civiles (Willis, 1984: 93).

113

La Primera ola feminista: «nuestra historia»

Toda la historia de la lucha por la autodeterminación de las mujeres ha sido ocultada una y otra vez. [...] frente a cada trabajo feminista, existe la tendencia a recibirlo como si saliera de la nada (Rich, 1983: 19).

El Movimiento de Liberación de las Mujeres se constituyó como un nuevo movimiento social que desconocía toda la historia que le había precedido: «este redespertar del feminismo fue caracterizado por el olvido de la genealogía y la memoria del movimiento precedente» (Nash, 2012: 169). Mary Nash, de hecho, habla de «amnesia histórica» (ídem) del emergente MLM. Una amnesia que llevó, consecuentemente, a la necesidad de recuperar toda una memoria colectiva que les permitiese construir una necesaria identidad para conformarse como un movimiento y colectivo político.

Voichita Nachescu ha analizado la forma en la que las primeras feministas radicales llevaron a cabo los primeros esfuerzos por establecer

una visión identitaria y política del MLM. Fueron ellas las que, desde los primeros años, comenzaron un proceso de revisión y reinterpretación de la historia de su país, sacando a la luz tanto la historia de las mujeres como la historia del feminismo, proceso que acabó jugando un papel crucial en la conformación de la identidad del nuevo movimiento social (2009: 30). Para las feministas radicales, reclamar el feminismo como identidad política significó el establecimiento definitivo de un vínculo con el legado histórico de la Primera ola. Lo hicieron mediante la crítica a los límites de este feminismo del pasado, pero también mediante una identificación con ciertos aspectos de su activismo. De esta manera, las mujeres radicales de la Segunda ola articularon su propia visión política mediante la interpretación del pasado (Ibídem: 32).

Una de las primeras en explorar estas conexiones fue Shulamith Firestone, otra de las principales referentes del feminismo radical. En el temprano año de 1968, en *Notes from the First Year* se recoge la interpretación que hizo sobre el movimiento feminista de Primera ola. En primer lugar, critica la falta de interés historiográfico por el tema, así como el olvido y las malinterpretaciones que se han hecho sobre este primer movimiento de mujeres para, después, realizar su propia lectura sobre el pasado:

114

La tesis de este artículo es que [...] el W.R.M. [Movimiento por los Derechos de las Mujeres] del siglo XIX fue realmente radical desde el principio, que estaba vinculado a los movimientos e ideas más radicales de su época, y que incluso hasta el final en 1920 hubo una corriente fuerte y radical que ha sido ignorada y enterrada a propósito.

Firestone trató de recuperar la identidad que se construyó en torno a la categoría de «feminista» a finales del siglo XIX y de esta forma construir una nueva identidad colectiva que se fortaleciese por sus vínculos con el pasado. Y es que en la fecha en la que escribió Firestone muchas mujeres aún no se sentían identificadas con dicha categoría. Así comienza la introducción a su artículo: «¿Qué te trae a la mente la palabra “feminismo”? [...] Lo más probable es que, sea cual sea la imagen que tengas, sea una imagen negativa. Que te llamen feminista se ha convertido en un insulto». Realizó, ciertamente, un verdadero esfuerzo por superar esa «amnesia histórica» de la que habla Mary Nash. De hecho, en su libro, *La dialéctica del sexo*, dedica el primer capítulo a la recuperación de la historia del feminismo estadounidense. Aquí realiza la distinción entre Primera y Segunda ola, denomina al periodo entre ambas olas como «los cincuenta años de ridículo» (Firestone, 1973: 25) y vuelve a afirmar que «el primer Movimiento americano en pro de los Derechos de la Mujer era de naturaleza radical» (Ibídem: 27). Su obra fue una de las más difundidas en aquellos años, junto con *Sexual Politics* de

Kate Millett, *Sisterhood is Powerful* de Robin Morgan o *Voices from Women's Liberation* de Leslie Tanner, entre otras publicadas también en 1970.

Las investigaciones recientes apuntan que Firestone, en efecto, proyectaba en el pasado sus intereses políticos del presente. Diferenció también en dos las corrientes del movimiento feminista de finales del siglo XIX —una reformista y otra radical—, una lectura que le permitió establecer un paralelismo entre aquel movimiento y el de finales de la década de 1960, el cual estaba diferenciado entre las feministas reformistas de NOW y los grupos radicales a los que ella misma pertenecía. Asimismo, la lectura que hizo tanto ella como algunas de sus compañeras blancas sobre la historia de la Primera ola feminista fue posteriormente criticada por otras corrientes feministas, en especial por parte del feminismo negro. Angela Davis evidenció en su libro *Mujeres, raza y clase*, publicado en 1981, que las lecturas que se habían hecho sobre las feministas de referencia del siglo XIX, como fueron Elizabeth Cady Stanton o Susan B. Anthony, en realidad escondieron el racismo que caracterizó su militancia (2021: 115-129). Es así interesante anotar que uno de los grupos más numerosos dentro del New York Radical Feminists, fundado por Firestone y Anne Koedt en 1969, se llamó la Brigada Stanton-Anthony.

La forma en la que las primeras feministas radicales fueron recuperando del olvido la experiencia de la Primera ola feminista favoreció la construcción de una propia identidad política que, en suma, acabaría facilitando el surgimiento de un nuevo movimiento social. Pero, al mismo tiempo, la predominancia de una determinada lectura que pretendía construir una identidad monolítica en torno a una —muchas veces excluyente— categoría de «mujeres», fue sentando las bases para los inevitables debates que propiciarían la división del feminismo en distintas ramas y corrientes. En definitiva, se estaba gestando la inminente explosión de los feminismos contemporáneos.

Se ha tratado de exponer hasta ahora la forma en la que el feminismo radical surgió en Estados Unidos, tanto dentro del contexto de los nuevos movimientos sociales de los sesenta como del emergente Movimiento de Liberación de las Mujeres. No obstante, el análisis que se ha venido haciendo ha respondido más a un plano de las ideas —principalmente de las influencias y de su contextualización— que de la propia acción sobre el terreno. Así, en este punto ya es posible preguntarse: ¿cómo se materializó todo ello? ¿De qué forma se constituyeron como un grupo independiente y un movimiento social de masas? ¿Cómo consiguieron ganar influencia y tener un relevante impacto en la opinión pública las feministas radicales?

LAS FEMINISTAS RADICALES

Si, como dice Kate con autodesprecio, las ideas de su libro proceden del movimiento, entonces la energía, la pasión, la ironía y el brío son su propia contribución individual, de modo que al final ha devuelto al movimiento a través de este notable libro tanto como recibió y más (Shulman, cit. en Stimpson *et al.*, 1991: 36).

116

Alix Kates Shulman se refiere, en la cita introductoria, al ya mencionado libro de Kate Millett, *Política Sexual*, publicado en 1970. A pesar de que fue uno de los libros más influyentes del feminismo radical, este no fue el único que salió a la luz en aquel año. Se publicaron los también mencionados *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, de Robin Morgan, y *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, de Shulamith Firestone; el libro de Leslie Tanner, *Voices from Women's Liberation*; el de Cade Bambara, *The Black Woman*; o el de Celestine Ware, *Woman Power: The Movement for Women's Liberation*. Todos ellos tuvieron un gran impacto en el movimiento, pero su publicación tampoco hubiese sido posible si sus autoras no se hubiesen visto involucradas, al mismo tiempo, en el movimiento.

Con el fin de reconstruir la historia del feminismo radical es preciso no centrar el foco de atención únicamente en la producción teórica que se desarrolló, la cual fue muy notable y numerosa, pero no es suficiente para comprender esta experiencia en su conjunto. Teoría y acción fueron una y no se pueden comprender por separado. La teoría influyó las acciones en las calles y el movimiento desde abajo influyó el desarrollo de la profunda, compleja y novedosa teoría feminista radical. En palabras de Mary Nash: «La dinámica de convertir la palabra en acción y la acción en palabras fue, sin duda, una de las aportaciones significativas del nuevo feminismo» (2012: 181).

Con anterioridad a los libros y antologías de 1970 también se habían publicado importantes textos y artículos que se distribuían en revistas y a través de los grupos de autoconciencia. Fueron muy influyentes las compilaciones de los textos que más circularon durante aquellos primeros años: *Notes from the First Year* (New York Radical Women, 1968), *Notes from the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists* (Radical Feminists, 1970) y *Notes from the Third Year* (Radical Feminists, 1971).

Tal y como apunta Alice Echols, para entender la evolución del feminismo radical no se deberían estudiar meramente los textos más influyentes, así como tampoco se tendría que tratar a las escritoras mayormente conocidas como voces sin conexión alguna con el movimiento y los grupos de los que surgieron (2019: 19). En efecto, el desarrollo teórico fue de tal profundidad que este no se podría entender sin el radicalismo de su contexto. Se ela-

boraron todo tipo de teorías que, pese a beber principalmente del marxismo y del psicoanálisis, se caracterizaron por un carácter novedoso y auténtico sin precedentes. Teorizaron sobre el origen de la opresión de las mujeres, la cosificación sexual y apropiación de sus cuerpos, la sexualidad femenina hasta límites inimaginables, la constitución de las mujeres como clase oprimida —la principal y primaria opresión sobre la que se asentarían todas las demás—, la necesaria destrucción de los roles sexuales o la inminente revolución feminista que las liberaría de manera definitiva de su subordinación frente a los hombres.

Los grupos de autoconciencia

Recuerdo el entusiasmo que se generó cuando las mujeres de mi grupo en 1967 admitieron por primera vez que habían estado fingiendo orgasmos [...] Una vez la verdad salió a la luz, tratamos de analizar por qué tantas de nosotras habíamos sentido la necesidad de fingir (Shulman, 1980: 593).

Fue principalmente a través de los grupos de autoconciencia —*consciousness raising* (CR)— que el feminismo radical comenzó a articularse como un colectivo político y movimiento social independiente. Tal y como apunta M.^a Ángeles Larumbe en su análisis sobre «El feminismo de segunda generación»:

El movimiento fue inicialmente consciente de la distancia que existía entre los elevados ideales que defendía y la realidad cotidiana en la vida de la mayor parte de las mujeres, lo que condujo a adoptar una táctica organizativa basada en los pequeños grupos de concienciación» (2002: 109).

A través de estos grupos, que no solían pasar de veinte mujeres, comenzaron a compartir sus experiencias personales y, ante todo, a interpretarlas desde una perspectiva colectiva y política. Al transmitir sus propias vivencias se dieron cuenta de que estas eran compartidas por muchas otras mujeres, por lo que a partir de todo lo compartido en los CR trataron de entender las bases sociales de sus problemas, la raíz común de sus opresiones. Después habría que actuar, hacer algo para cambiar todas esas experiencias traumáticas, opresoras y discriminatorias y así conseguir transformar la sociedad. No eran grupos de terapia, ese no era su objetivo, lo que hicieron fue convertirse en una eficaz herramienta política (Shulman, 1980: 593).

A través de sus encuentros en estos pequeños grupos informales se desarrolló una de las principales aportaciones del feminismo radical al MLM y

a la vida en general de millones de mujeres: la afirmación de la existencia de una estrecha conexión entre las desigualdades estructurales y las experiencias vitales personales, esto es, entre lo político y lo personal. «Lo personal es político» surgió de los grupos de autoconciencia: «Lo que cada una de estas mujeres había considerado un problema privado, personal, en realidad no lo era, porque estaba relacionado con la obligación de satisfacer las expectativas sociales con las que la sociedad carga especialmente a las mujeres» (Del Olmo, 2019b: 73). Además, por medio de esta nueva herramienta política se trató de desafiar no solo a las leyes injustas, sino a las propias definiciones de lo que suponía ser «mujer» y «hombre», de lo masculino y lo femenino, todo el sistema que después la sociología denominaría como «roles sexuales» (Evans, 2015: 146).

118 En este sentido, el desarrollo de los CR y del feminismo radical produjo, no obstante, una de las paradojas y contradicciones más latentes en todo el MLM, tanto en Estados Unidos como en el resto de los países occidentales. Y es que estos fomentaron la creación del sujeto «mujer» o «mujeres» —que acabaría construyendo la consecuente identidad colectiva del movimiento emergente— al mismo tiempo que, paradójicamente, pretendían superar dicha categoría. Al transmitir sus propias experiencias personales, las mujeres radicales comenzaron a generalizar la idea de que todas las mujeres sufrían la misma opresión por igual, por razón de su sexo y que, por tanto, tenían que luchar unidas por su liberación. Al afirmar dicha intención afirmaban la certeza de que el sexo era un criterio de identificación política. Sin embargo, al mismo tiempo, a través de los CR se trató de concienciar a las mujeres sobre otra certeza, esta es, que no se nace mujer, sino que se llega a serlo.⁴ En especial, las feministas radicales centraron muchos de sus esfuerzos en concienciar sobre la necesaria destrucción de los roles sexuales, ya que estos eran construcciones sociales que hacían que las mujeres fuesen diferentes y estuviesen subordinadas a los hombres. Y esto, la posibilidad de destruir los roles sexuales, suponía negar la propia diferencia sexual.

Debido a todo ello, la contradicción del emergente MLM se concretó en la disyuntiva entre afirmar el sujeto «mujer» y apostar por el sexo como un criterio de identificación política —cayendo entonces en una cierta afirmación de la diferencia entre los sexos— o, por el contrario, luchar por la destrucción de los roles sexuales —cuestionando de esta manera la propia diferencia sexual (Ergas, 2000: 606)—. Tal y como afirma Yasmine Ergas, «lo que los feminismos contemporáneos han destacado más es precisamente esta quimérica cualidad de las características comunes a todas las mujeres —su participación en una firme identidad colectiva— aun cuando también hayan luchado por superarla» (Ibídem: 618).

Así, la afirmación del sujeto «mujer» y de la opresión sexual común a todas las mujeres por igual, llevó consecuentemente a dos grandes

4. Todas las feministas radicales estuvieron muy influenciadas por la obra de Simone de Beauvoir. En *El segundo sexo* escribió la conocida frase que cambiaría la historia de la teoría feminista: «No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; [...] Sólo la mediación ajena puede convertir un individuo en *Alteridad*» (Beauvoir, 2021 [1949]: 341).

problemas para el feminismo radical y para el devenir de los feminismos actuales. En primer lugar, el rechazo u ocultamiento de las diferencias conllevó profundas divisiones que acabarían provocando numerosas escisiones y el debilitamiento del propio movimiento. En segundo lugar, debido a que se construyó esa categoría «mujer», la cual respondió principalmente a los intereses de las mujeres blancas, heterosexuales y de clase media, el feminismo radical ha pasado a la historia como un movimiento de mujeres blancas, universitarias de clase media, homófobas e incluso racistas.

Con respecto a esta segunda consecuencia, numerosos estudios recientes están tratando de borrar esta imagen a partir de la creación de una nueva que responda a la verdadera diversidad que caracterizó esta rama del feminismo. Como afirma Sara M. Evans: «Tenemos que desprendernos del mito de que las feministas eran “todas blancas”» (2015: 144). Lo cual no quiere decir que no hubiese feministas blancas de clase media, racistas y homófobas o que la mayoría de los grupos radicales más influyentes sí fuesen de mujeres blancas universitarias. En realidad, lo que apuntan estas nuevas investigaciones, caracterizadas por ser unos estudios más locales que tratan de iluminar las realidades complejas y diversas que se experimentaban en Estados Unidos, es que incluso antes de la formación de grupos tan representativos como fue New York Radical Women, se habían formado ya otros por parte de feministas radicales negras. El feminismo radical, en efecto, fue multirracial desde el principio (Íbidem: 144).

Cabe resaltar en este punto el estudio que llevó a cabo Becky Thompson sobre la Segunda ola desde la perspectiva de la raza. Al igual que Evans, realiza una crítica a las interpretaciones del MLM como un movimiento exclusivo de mujeres blancas:

La versión sobre la historia de los orígenes de la Segunda ola no es suficiente cuando se cuenta la historia del feminismo multirracial. Aunque hubo mujeres Negras involucradas en NOW desde el principio y mujeres Negras y Latinas que participaron en los grupos CR, el trabajo feminista de las mujeres de color estuvo implicado en tres frentes: trabajando con los grupos feministas dominados por blancas; formando grupos de mujeres en las organizaciones mixtas existentes; y desarrollando organizaciones Negras, Latinas, Nativas Americanas, y Asiáticas autónomas (Thompson, 2002: 338).

En definitiva, a través de los grupos de autoconciencia de las distintas organizaciones feministas, las mujeres adquirieron, tal y como indica el nombre de los mismos, conciencia sobre su propia opresión, principalmente por su condición de «mujeres». Una conciencia que fueron adquiriendo por medio de profundos debates y conversaciones y, principalmente, por-

que comenzaron a darle una importancia sin precedentes a lo personal, a las experiencias vitales íntimas y privadas de cada persona. Al mismo tiempo, como se ha mostrado, en estos primeros momentos se centraron en buscar las causas comunes a sus problemas y, en consecuencia, cayeron en muchas ocasiones en el rechazo de las diferencias, aspecto que les causaría importantes problemas en los años posteriores y condicionaría de forma latente al desarrollo de los debates entre los feminismos hasta nuestros días.

La formación de colectivos y organizaciones

Las mujeres jóvenes, especialmente, deben asimilar estas lecciones para que, en lugar de sentirse intimidadas por el activismo de los sesenta, se den cuenta de que son básicamente como nosotras y que, al igual que nosotras, también pueden producir un cambio. Si la juventud aprende a aprovechar el conocimiento que hay en nuestra historia, puede llegar incluso más lejos que nosotras (Hanisch, cit. en Duplessis y Snitow, 2007: 202).

120

Los grupos de autoconciencia no actuaron sin una cierta coordinación a sus espaldas. Estos fueron impulsados por los colectivos que se iban formando de feministas radicales en las distintas ciudades. Los CR fueron una herramienta muy útil, no así la única. También se desarrollaron encuentros estatales entre los diferentes grupos, se realizaron pequeños boicots puntuales pero de un gran impacto en la opinión pública, se difundieron revistas, se crearon nuevas editoriales, se popularizaron incluso chapas, pines, camisetas y pegatinas y, al mismo tiempo, se organizaron grandes movilizaciones reivindicativas. M.^a Ángeles Larumbe lo explica de esta forma:

La pluralidad militante, resultado del fraccionamiento en numerosos grupos, llevó a que el movimiento de liberación de la mujer careciera desde sus inicios de una estrategia unificada, clara y precisa. No obstante, fue esa misma peculiaridad la que permitió explorar diferentes formas de acción que dieron como resultado el desarrollo de tácticas y estrategias diversas. En todas se pretendió adecuar el principio de convertir lo personal en político. (2002: 105)

Los grupos de feministas radicales fueron bastante numerosos, y tuvieron continuos encuentros y desencuentros entre sí. Uno de los primeros en crearse fue el New York Radical Women, fundado por Shulamith Firestone y Pam Allen en 1967. Firestone cofundó dos años más tarde, en febrero de 1969, junto con Ellen Willis, Redstockings y, a finales de 1969, New York Radical Feminists, junto con Anne Koedt. Este último surgió del

descontento de Firestone en Redstockings y de Koedt en The feminists, otro colectivo radical fundado por Ti-Grace Atkinson en 1968. También estaba un grupo en Boston que se denominó Cell 16, fundado asimismo en 1968 por Roxanne Dunbar.

Su estrategia de acción varió en cada lugar y por parte de cada uno de los grupos que se iban formando. Una de las primeras acciones de choque que más impacto tuvieron fue la protesta de Miss America que llevaron a cabo las mujeres del grupo New York Radical Women, en septiembre de 1968. Se reunieron en Atlantic City aproximadamente cien mujeres liberacionistas procedentes de Nueva York, Boston, Washington D.C., Detroit, Florida y Nueva Jersey, con el fin de protestar contra lo que consideraban la explotación de las mujeres en el concurso. Esta protesta marcó el fin de la oscuridad y del anonimato del movimiento porque fue su primera acción nacional y recibió una amplia cobertura mediática por parte de los medios de comunicación de todo el país (Echols, 2019: 93).

Además de estas protestas puntuales o de otras pequeñas acciones con gran contenido simbólico que también tuvieron un impacto relevante, estuvieron las grandes movilizaciones que, de manera más notoria, comenzaron en el año 1970. En concreto, el 26 de agosto de 1970 se produjo la manifestación más numerosa por la igualdad de las mujeres en la historia de Estados Unidos —*Women's Strike for Equality*—, con motivo del cincuenta aniversario de la consecución del derecho al sufragio femenino. Entre 35.000 y 50.000 mujeres marcharon tan solo en la ciudad de Nueva York (Ibídem: 198) y, pese a que la huelga había sido convocada por NOW, la etiqueta que los medios de comunicación recogieron para informar sobre lo que pedían las manifestantes fue «la liberación de las mujeres».

A través de todas estas acciones y de la formación de organizaciones y colectivos se pretendía constituir un movimiento que uniese a todas las mujeres. Con ese objetivo también se celebró en mayo de 1970 el Segundo Congreso para Unir a las Mujeres —*Second Congress to Unite Women*— organizado por NOW. Pero la forma en la que algunas feministas entendían el sujeto «mujeres» no coincidía en absoluto con lo que entendían otras feministas, quienes solían ver muchas de las preocupaciones que experimentaban en sus vidas relegadas a un segundo plano, ¿y acaso no eran ellas también mujeres?⁵ Tal fue el caso de Karla Jay, para quien el problema de la homofobia iba unido —o intersectaba, como diríamos hoy— con el problema del sexismo en su experiencia vital: «Hacia mayo de 1970 se celebró el Segundo Congreso para Unir a las Mujeres, pero no iba a haber ni un solo panel sobre la homofobia o el lesbianismo. Y decidimos que íbamos a hacer algo» (Dore, 2014). Karla Jay junto con Rita Mae Brown y otras mujeres del grupo Radicalesbians, así como del Gay Liberation Front, iniciaron la protesta de la «amenaza lavanda» —*Lavender Menace protest*— con el fin de reivindicar los

5. Ya en 1851 Sojourner Truth se preguntó esta cuestión en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron, Ohio. Fue la única mujer negra de la Convención y se subió al estrado para pronunciar uno de los discursos más importantes para la historia de los feminismos: «And ain't I a woman?», traducido habitualmente al castellano como: «¿Y acaso no soy una mujer?».

derechos de las lesbianas como parte del Movimiento de Liberación de las Mujeres (Duplessis y Snitow, 2007: 504).

A partir de este momento se comenzarían a formar distintos colectivos y grupos de autoconciencia de lesbianas feministas radicales y, en efecto, este no es sino otro ejemplo de las dificultades que existieron —y que todavía existen en el presente— a la hora de aceptar la pluralidad del sujeto feminista: «Llama la atención que hoy persista el debate y se siga percibiendo alguna dificultad a la hora de hablar del lesbianismo en el feminismo, así como un cierto miedo a la ruptura cuando se habla de tener en cuenta las diferencias» (Del Olmo, 2019a: 54).

Como se ha tratado de evidenciar a lo largo del artículo, recuperar la historia del surgimiento del feminismo radical resulta fundamental para comprender los feminismos actuales, ya que muchos de los debates vigentes en nuestros días no se pueden entender sin atender a las discusiones que ya en aquella década iniciaron las feministas radicales. A partir de ese momento ya no se podría hablar de feminismo, sino de feminismos. Las diferencias entre las mujeres salieron a flote y los debates sobre la intersección entre el género, el sexo, la sexualidad, la raza, la clase, etc. se harían pronto inevitables. Porque para muchas, como para la feminista negra lesbiana Audre Lorde, su lugar estaba en realidad en «el hogar mismo de la diferencia más que la seguridad de cualquier diferencia en particular» (2009: 378).

122

CONCLUSIONES

El presente estudio ha tratado de llevar a cabo un breve recorrido por los aspectos más importantes que puedan facilitar la comprensión de la historia del surgimiento del feminismo radical en Estados Unidos. Para ello, se ha introducido el tema dentro de los nuevos movimientos sociales de la década de los sesenta y del Movimiento de Liberación de las Mujeres. También se ha atendido a la influencia de estos nuevos movimientos sociales —principalmente de la New Left y del Black Power— a la hora de constituirse como un movimiento independiente, así como a los precedentes históricos feministas —la denominada Primera ola— con el fin de construir una identidad política a través del establecimiento de lazos con el pasado. Para terminar, se ha tratado de bajar del plano de las ideas al plano de la acción sobre el terreno, abordando la forma en la que el feminismo radical se constituyó como un movimiento social de masas, principalmente a través de la publicación de la producción teórica, de los grupos de autoconciencia y de las acciones emprendidas por los grupos y asociaciones que se fueron creando entre 1967 y 1970.

Toda la historia del surgimiento del feminismo radical y del MLM es la historia de la construcción de una fuerte identidad colectiva en torno al sujeto «mujeres». Una identidad colectiva que se configuró a través de la lectura que

hicieron las primeras feministas radicales sobre la historia de sus predecesoras, las feministas de la Primera ola. También a través de la experiencia que les proporcionó su militancia en los movimientos sociales de los sesenta y, en especial, el ejemplo que les ofreció el Black Power para romper definitivamente con la Nueva Izquierda dominada por los hombres. Además, la explosión de literatura y teoría feminista propició la difusión sin precedentes de ideas radicales que pretendían transformar la sociedad y aspiraban a unificar a todas las mujeres, sin importar la clase, la raza o la sexualidad, en torno a una lucha común. Esta aspiración trajo consigo profundos problemas a la hora de interpretar y aceptar la pluralidad del sujeto feminista y las consecuencias de ello han condicionado indudablemente el transcurso de los feminismos actuales. Muchos de los debates que se iniciaron en aquel momento siguen vigentes hoy en día.

El 26 de agosto de 1970 se produjo una de las manifestaciones más numerosas por la liberación de las mujeres en la historia de Estados Unidos, pero la historia no terminó ahí, lo cierto es que no hizo más que comenzar. Y a pesar de que los grupos de feministas radicales se acabarían desintegrando en torno a la mitad de la década de los setenta, sus contribuciones al recorrido de los feminismos desde aquellos años hasta nuestros días son más que evidentes. Las acciones y estrategias de movilización que llevaron a cabo fueron tremendamente novedosas y consiguieron que el feminismo radical se posicionase en el centro, y no a los márgenes del feminismo liberal como se ha intentado hacer creer. Su éxito radicó en posicionar al feminismo más allá de las reformas legislativas y, en definitiva, en conseguir tanto impacto en la opinión pública que haya sido posible que la rotunda afirmación, crítica y reivindicación de que «lo personal es político» haya llegado con la fuerza y pasión con la que lo entienden los feminismos del presente.

BIBLIOGRAFÍA

- ASIMAKOPOULOS, John (2010). «The Civil Rights-Black Power Era, Direct Action, and Defensive Violence: Lessons for the Working-Class Today». *Theory in Action* (3:3), 42-62.
- DAVIS, Angela (2021) [1981]. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- DE BEAUVOIR, Simone (2021) [1949]. *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- DEL OLMO, Gemma (2019a). «El desafío violeta. Un camino de libertad». *Investigaciones Feministas* (10:1), 45-59.
- (2019b). «Traspasando límites. Lo personal y lo político en el feminismo». *Las Torres de Lucca* (8:15), 63-80.
- DORÉ, Mary (dir.) (2014). *She's Beautiful When She's Angry*. [Película-documental].
- DUPLESSIS, Rachel B. y SNITOW, Ann (Eds.) (2007). *The Feminist Memoir Project. Voices from Women's Liberation*. New Brunswick/New Jersey: Rutgers University Press.

- ECHOLS, Alice (2019) [1989]. *Daring to Be Bad. Radical Feminism in America. 1967 – 1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ERGAS, Yasmine (2000). «El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta-ochenta». En George Duby y Michelle Perrott (dirs.). *Historia de las mujeres. El siglo XX*. Madrid: Taurus, 593-620.
- EVANS, Sara (2015). «Women's Liberation: Seeing the Revolution Clearly». *Feminist Studies* (41:1), 138-149.
- FIRESTONE, Shulamith (1968). «The Women's Right Movement in the U.S.: A New View». En *Notes from the First Year*. New York: New York Radical Women.
- (1973) [1970]. *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Editorial Kairós.
- GARRIDO RODRÍGUEZ, Carmen (2021). «Repensando las olas del Feminismo. Una aproximación teórica a la metáfora de las "olas"». *Investigaciones Feministas* (12:2), 483-492.
- GITLIN, Todd (1987). *The Sixties. Years of Hope, Days of Rage*. New York: Bantam Books.
- LARUMBE, M.^a Ángeles (2002). «El feminismo de segunda generación». En M.^a Ángeles Larumbe. *Una inmensa minoría. Influencia y feminismo en la Transición*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 51-139.
- LORDE, Audre (2009) [1982]. *Zami. Una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid: Horas y HORAS.
- MILLET, Kate (2021) [1970]. *Política Sexual*. Madrid: Cátedra.
- MOLONY, Barbara y NELSON, Jennifer (eds.) (2017). *Women's Activism and "Second Wave" Feminism. Transnational Histories*. London/New York: Bloomsbury.
- MORAGA, Cherríe y ANZALDÚA, Gloria (eds.) (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Watertown: Persephone Press.
- NACHESCU, Voichita (2009). «Radical Feminism and the Nation. History and Space in the Political Imagination of Second-Wave Feminism». *Journal for the Study of Radicalism* (3:1), 29-59.
- NASH, Mary (2012). «Nuevos movimientos sociales. La liberación de las mujeres». En Mary Nash. *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza Editorial, 165-236.
- RICH, Adrienne (1983). *Sobre mentiras, secretos y silencios*. Barcelona: Icaria.
- SHULMAN, Alix Kates (1980). «Sex and Power: Sexual Bases of Radical Feminism». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (5:4), 590-604.
- STIMPSON, Catherine R., SHULMAN, Alix Kates y MILLETT, Kate (1991). «Sexual Politics: Twenty Years Later». *Women's Studies Quarterly* (19), 30-40.
- THOMPSON, Becky (2002). «Multiracial Feminism: Recasting the Chronology of Second Wave Feminism». *Feminist Studies* (28:2), 336-360.
- WILLIS, Ellen (1984). «Radical Feminism and Feminist Radicalism». *Social Text* (9:10), 91-118.

07

ALISON BECHDEL Y EL SECRETO DE LA FUERZA SOBREHUMANA: EL REGRESO DE UNA PIONERA

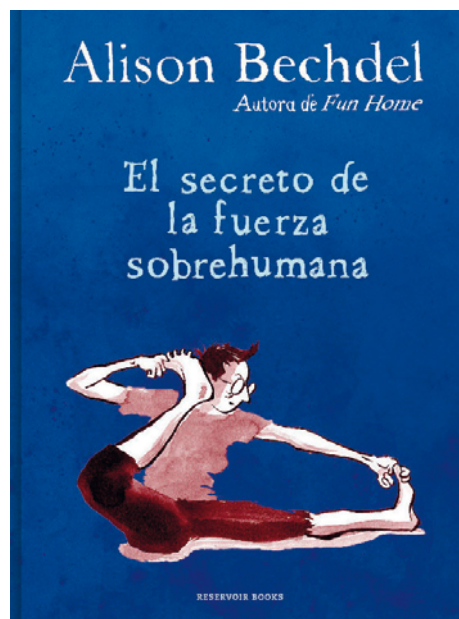
Reservoir Books, 2021

Traducción de Rocío de la Maya Retamar

JESÚS JIMÉNEZ

RTVE

JIMÉNEZ, Jesús (2021). «Alison Bechdel y *El secreto de la fuerza sobrehumana*: el regreso de una pionera». *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* (7), 125-129.



125

Hay personas que parecen adelantadas a su tiempo, y Alison Bechdel (Pensilvania, 1960) es una de ellas, como vuelve a demostrar con su última obra: *El secreto de la fuerza sobrehumana*. En ella habla de cuestiones como la decadencia física o la menopausia, que deberían ser habituales en la ficción, pero que todavía siguen siendo temas tabúes.

Bechdel ya fue una pionera, en los años ochenta, al hacer cómics cuando no tantas mujeres se expresaban con las viñetas, y, además, de temática social, femenina y feminista. También fue pionera en retratar la comunidad lésbica y gay en *Unas lesbianas de cuidado*, una serie autobiográfica que publicó entre 1983 y 2008 y que narraba la lucha de un grupo de lesbianas por sobrevivir en una ciudad que podría ser Minneapolis (donde ella misma vivía). Un ingenioso culebrón que Bechdel definía como «una mezcla de columna de opinión y novela victoriana serializada», y que es considerado uno de los cómics más importantes del siglo xx.

Durante un tiempo, mi misión fue mostrar a las lesbianas en la vida cotidiana, para que otra gente descubriera que no éramos monstruos,

seductoras o borrachas empedernidas, como se nos había representado en la cultura popular durante mucho tiempo. Mucha gente me ha dicho que esas lesbianas fueron las primeras que conoció, lo cual es ciertamente alarmante. Es muy gratificante pensar que ese trabajo ayudó a mucha gente.¹

Alison Bechdel también fue pionera en conquistar a la crítica y al público con una novela gráfica que batiría récords de ventas: *Fun Home. Una familia tragicómica* (2006), que se centraba en su relación con su padre. Fue elegido el mejor libro del año en Estados Unidos, ganó el Premio Eisner al mejor cómic basado en hechos reales y es lectura obligada en universidades. También fue finalista del Premio del Círculo de Críticos Nacional del Libro, el primer cómic que optaba a este galardón. Una obra que también fue pionera al ser uno de los primeros cómics adaptados a un musical de Broadway, que arrasó en la taquilla y ganó 5 premios Tony (entre ellos el del mejor musical del año).

126

Tras ese enorme éxito, la autora habló de su relación con su madre en *¿Eres mi madre?* (2012). Pero si la estadounidense es más conocida seguramente sea por el famoso Test de Bechdel. En 1985, en una de sus tiras de *Unas lesbianas de cuidado*, una de las protagonistas aseguraba que solo iba a ver películas en las que «aparecían al menos dos personajes femeninos, hablaban entre ellas y lo hacían de un tema que no fueran los hombres». Un test tan sencillo como eficaz que en aquella época solo pasaban un puñado de películas, como *Alien*, *el Octavo pasajero*, y que ha sido adoptado por numerosas instituciones para medir la brecha de género en las películas, los libros y la ficción en general.

Tras hablar sobre su madre y su padre en sus anteriores obras, en esta nueva novela gráfica Bechdel se enfrenta a sí misma. Partiendo de su obsesión por el ejercicio, teje un íntimo relato sobre su miedo a envejecer y a la muerte, la búsqueda de su propia identidad y de su lugar en el mundo, su relación con sus padres y sus parejas sentimentales, su relación con el arte, sin olvidar que también comparte las preocupaciones de su generación.

Al principio quería hacer un libro sobre el ejercicio físico, pero enseguida aparecieron otros aspectos de mi vida como mi historia creativa, romántica y sentimental... El tema principal sería la búsqueda para trascender mi yo cotidiano y dejar atrás mi yo doloroso, para llegar a una especie de éxtasis en el que pudiera librarme de mí misma. Se trataba de un libro sobre encontrar sentido a la vida.

Otra de las cuestiones que pone de manifiesto el libro es que la vida es un continuo aprendizaje y que es importante mantener sano el cuerpo y la mente:

1. Todas las citas textuales de Alison Bechdel corresponden a una entrevista realizada por el autor del presente texto.

Para mí, ambas cosas están muy conectadas. Hago ejercicio para conseguir un estado en el que uno fluye con lo que hace, no se da cuenta de que pasa el tiempo, se olvida de sí mismo y se fusiona con lo que hace. Eso es lo que me gusta del ejercicio y del proceso creativo, ambas cosas son formas de practicar sensaciones y de abrirlos canales. Creo que en ambos casos funcionan los mismos neurocircuitos.

Como decíamos, Alison Bechdel también ha sido pionera en hablar de la menopausia y de la propia decadencia física, algo que se suele evitar en la ficción:

Fue un período muy difícil para mí. Experimenté cambios físicos, pero lo peor fueron los cambios de humor, las depresiones, la tristeza... temí que no solo afectara a mi capacidad física sino también a la mental», explica la autora. Afortunadamente, ese periodo fue temporal, pero me sirvió para abrir los ojos a lo que puede ocurrir. Fue muy útil como experiencia y a la hora de abordar el proceso de envejecimiento y la mortalidad en el libro. Yo tenía la ilusión de que el ejercicio iba a mantenerme viva y fuerte. Y en ese momento me di cuenta de que cada vez era más frágil, más rígida... No es algo terrible, porque sigo siendo una persona muy activa. Pero quise contar la experiencia en el libro.

127

Otro de los síntomas de la menopausia que sintió la dibujante fue el insomnio: «De hecho, fue una de las primeras señales de esa menopausia y tardé en identificar esos síntomas. Pero también fue muy constructivo porque gracias a eso volví a correr, lo que tiene un poder soporífero que me ayuda a dormir. Se lo recomiendo a todos los que tengan insomnio: empezad a correr».

En un momento del cómic, ella se siente como si estuviera avanzando hacia la tumba, algo que no considera negativo porque en la casa familiar en la que creció su padre tenía una funeraria:

Cuanto más acepto el hecho de que me voy a morir, más viva me siento. Sé que estoy siendo superficial, pero tengo amigos con enfermedades terminales y ellos sí saben lo que es esa mortalidad. Yo solo hablo de ello de una forma ingenua y trivial. Pero es importante aceptar la muerte para poder vivir la vida. Si uno no puede aceptar la muerte eso nos bloquea.

Lo mejor de todo es que Bechdel habla de todos estos temas en una obra llena de belleza, en la que cada página es una obra de arte:

De joven trabajé en un periódico donde maquetaba palabras e imágenes y creo que esa fue una práctica muy útil para mi trabajo. Imágenes y lenguaje son dos medios fantásticos para comunicarse, pero cuando los juntas surge la magia. Intento no duplicar información y que cada cosa aporte su propio mensaje. Cuando lo consigues es muy bonito pero es complicado y lleva mucho trabajo.

Pero, a pesar de la belleza de sus imágenes, sus personajes no son planos sino que están llenos de matices, de contradicciones y de vida. Lo mejor de todo es que se trata de una de esas obras en las que la última palabra la tiene el lector, la lectora, quien tiene que juntar toda esa información que nos ofrece la autora para sacar sus propias conclusiones:

Intento no dejar las cosas demasiado claras al lector para que cada uno aporte su propia magia al combinar ambas cosas a su manera. Creo que tengo un poco de déficit de atención y cuando trato de contar una historia hablo de tres cosas al mismo tiempo. Afortunadamente eso se puede hacer en el cómic jugando con las imágenes y el texto.

128

El secreto de la fuerza sobrehumana es, sin duda, una de las obras que mejor retratan esa época de madurez en la que empezamos a repasar nuestra vida pero en la que todavía nos quedan muchas cosas por vivir. En la que las cosas nos cuestan más, pero también son más gratificantes de conseguir. Una época de nuestras vidas de la que no se suele hablar en la ficción actual. Y por eso es tan importante esta nueva joya de Alison Bechdel: un fantástico cómic que también está lleno de ironía y humor, porque ella es la primera en reírse de sí misma y de sus obsesiones.

Tras todo ese trabajo, preguntamos a la dibujante si había descubierto ese secreto de la fuerza sobrehumana:

Parte del secreto de la fuerza sobrehumana es aceptar la mortalidad. Y cómo dependemos los unos de los otros, que somos seres interdependientes. Cuando yo era pequeña, quería ser fuerte y autónoma, pero me he dado cuenta de que esa es una forma terrible de vivir. Por eso el secreto reside en la conexión, en salir de uno mismo. A mí no se me da bien y prefiero estar sola, pero sigo trabajando en ello. Intento estar más presente en el mundo real y no solo en mi propia cabeza.

El secreto de la fuerza sobrehumana es una novela gráfica que habla sobre nosotros mismos, nuestros miedos, nuestra relación con los demás, el

arte... En definitiva, un cómic que habla sobre la vida, con mucho humor e ironía, y que, además, lo hace a través del arte:

Una de las cosas estupendas de cumplir años es que creo que voy mejorando en muchas cosas. Tengo más compasión conmigo misma. No soy tan dura. Siempre he sido muy autocrítica con mi trabajo y conmigo misma, lo que me ha servido para avanzar. Pero no es una buena forma de vivir. Creo que estoy empezando a relajarme conmigo misma, a disfrutar de la vida y de mi trabajo. ¡Por fin!

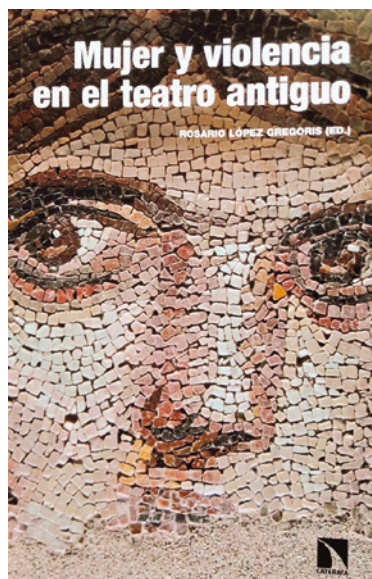
08

MUJER Y VIOLENCIA EN EL TEATRO ANTIGUO

Rosario López Grégoris (ed.)
Catarata, 2021

ROSA M.^a MARINA SÁEZ

Universidad de Zaragoza



131

La violencia contra las mujeres está muy presente en las manifestaciones literarias de la Antigüedad. Esta violencia, producto de una sociedad androcéntrica, patriarcal y misógina, aparece normalizada, minimizada y ocultada, e incluso se justifica por su carácter humorístico o por constituir el motor del desarrollo de la trama literaria. En los cinco capítulos de los que consta este libro se analizan las distintas formas de violencia de género o sexual presentes en el teatro grecolatino y algunas de sus lecturas contemporáneas a través de metodologías novedosas, que prueban la actualidad de un problema que dista mucho de estar erradicado.

El primer capítulo, a cargo de Begoña Ortega Villaro, y titulado «La violencia contra la mujer en la comedia ateniense: de Aristófanes a Menandro», estudia la imagen que proporciona la comedia ateniense de la situación de las mujeres y de las formas de violencia que se ejercen contra las mismas mediante la combinación del estudio cronológico y comparativo de las comedias de Aristófanes y Menandro. A lo largo del

mismo se observan diferencias entre la comedia antigua y la nueva, aunque estas no tienen por qué estar relacionadas con un cambio en la situación real de las mujeres. En la primera destaca su carácter secundario, salvo en contadas excepciones. Los personajes femeninos encarnan a mujeres de clase media baja, con cierta capacidad de movimiento, de ideología conservadora y cuyas acciones están enfocadas a perpetuar el orden tradicional. En cuanto a los tipos de violencia presentes la autora destaca la simbólica, mediante el desprecio y minusvaloración de lo femenino, la física, representada mediante el recuerdo o la amenaza, y la sexual como forma de aserción por parte de los varones de superioridad de género, de estatus o de ambos. En la comedia nueva observa una mayor variedad de tipos femeninos, que pueden clasificarse en ciudadanas y no ciudadanas. La violencia simbólica es menos hiperbólica, pero se crean nuevas formas, como el silencio y la pasividad impuestos especialmente a las ciudadanas. La violencia física, y en concreto la violación, afecta también a estas y se convierte en el motor de unas tramas cuyo final feliz consiste en el matrimonio legítimo entre víctima y agresor. Estos argumentos prueban la existencia de una cultura de la violación perfectamente instaurada en la sociedad griega.

132 El segundo capítulo, «Mujer y violencia en la comedia plautina. Una historia corriente», cuya autora es Rosario López Grégoris, estudia los personajes femeninos en la comedia de Plauto con el objetivo de llegar a las mujeres reales y conocer sus estrategias de supervivencia ante una vida llena de penurias, de violencia y de falta de libertad. Con este fin aplica el concepto de «gente corriente», tomado de los estudios culturales, que incluye a todas las personas al margen de la élite. Tras caracterizar la comedia plautina desde el punto de vista de los argumentos, personajes y recepción, la autora analiza las distintas formas de violencia intrafamiliar y extrafamiliar, física, verbal o sexual. Respecto a la violencia intrafamiliar, la de tipo físico se aplica contra esclavas y esclavos y es más una violencia de clase que de género. En cambio, la violencia verbal afecta a las esposas y refleja la desigualdad en el matrimonio. Dentro de la familia también halla casos de violencia y explotación sexual contra esclavas por parte de sus amos y contra hijas por parte de sus madres, violencias además consentidas por la sociedad. Las formas de violencia extrafamiliar las sufren sobre todo mujeres en situación de vulnerabilidad como son las ciudadanas jóvenes y las prostitutas. Algunas comedias basan su trama en la violación de una ciudadana por un joven de clase alta que la deja embarazada, conflicto que se soluciona mediante el matrimonio, legitimando así la violencia sexual ante la mirada patriarcal. En cuanto a las prostitutas, la comedia se centra en la figura de la cortesana de lujo, a la que se idealiza y rodea de un falso romanticismo mientras que se oculta la violencia subyacente a su condición. Como conclusión, López Grégoris señala que la comedia plautina pone de manifiesto las diversas formas de violencia

institucional y legitimada contra las mujeres y que representan la desigualdad de las relaciones de género dentro de la sociedad romana.

Luis Unceta Gómez en «La violencia verbal contra las mujeres en las comedias de Plauto: ¿Una forma de humor?» aplica la metodología de los estudios sobre cortesía y descortesía lingüística de Penélope Brown y Stephen C. Levinson con el objetivo de dilucidar si la violencia verbal adquiere formas distintas según el contexto social, dentro de un género en el que los personajes se hallan marcadamente estereotipados y asignados a una categoría social por sus acciones y por su lenguaje. Observa en primer lugar que la violencia contra las esclavas es más de clase que de género, y se aplica a través de un registro lingüístico popular. Dentro del ámbito conyugal se encuentran auténticos casos de violencia de género contra las esposas a través del empleo de expresiones de descortesía tanto positiva (insultos) como negativa (amenazas), las cuales constituyen un medio de marcar la superioridad jerárquica del marido. En el caso de la *uxor dotata* es posible cierta inversión de papeles, aunque la descortesía de las mujeres no suele manifestarse con amenazas, prueba de que la distancia vertical respecto a sus esposos es menor pero no inexistente. En el ámbito de la prostitución de lujo observa una violencia verbal de género dirigida por el *adulescens* contra la *lena* o la propia *meretrix*, caracterizada por sus habilidades en el uso de la cortesía verbal. Como conclusión Unceta señala que el lenguaje de las mujeres suele ser más cortés, más colaborativo, menos impositivo y apenas se produce violencia verbal entre ellas. Generalmente son las mujeres el objeto de la violencia verbal masculina, pero la verdadera violencia no está en las palabras sino en la estructura social en que se producen.

El capítulo de Marta González González, «Recuerdos del bien y del mal. Guerra y violación en la tragedia ática», abre dos nuevas perspectivas en los estudios sobre tragedia griega. La primera consiste en el análisis de la violencia sexual contra las mujeres en contexto bélico y la segunda en la representación actual de obras griegas por víctimas de esa violencia. González parte del concepto de Nancy Sorkin Rabinowitz de cultura de la violación y de la metodología que emplea en sus estudios sobre tragedia, en la que resulta fundamental evitar aplicar concepciones actuales sin tener en cuenta las diferencias culturales y buscar un modo adecuado de abordar la violencia sexual por parte de los docentes. La primera parte del artículo estudia la violencia sexual en la tragedia dentro de contextos bélicos partiendo de los trabajos de Kathy L. Gaca, en los que se establece que uno de los principales fines de las guerras en la antigüedad consistía en capturar, someter y explotar a mujeres y niñas. Para ilustrar la idea de que ya los antiguos concebían la violación como un mal terrible e inherente a la guerra, la autora realiza una profunda investigación filológica basada en textos de Homero, de Esquilo y de sus escolios. En la segunda parte aborda el empleo de la tragedia grie-

ga como terapia para las víctimas de las guerras contemporáneas. Comenta diversas publicaciones y experiencias en las que se ha tratado de extrapolar el concepto de síndrome de estrés postraumático al mundo antiguo, como los estudios del psiquiatra Jonathan Shay, los recopilados por Peter Meineck y David Konstant (2014) o el programa *The theatre of war* creado por Bryan Doerries para apoyar a los veteranos de guerra y a sus familias mediante la lectura y representación de escenas de tragedias como *Ajax y Filoctetes*. De especial interés es el proyecto *Queens of Syria*, en el que trece refugiadas sirias representan una versión de *Troyanas* y cuyos testimonios están recogidos en un documental de Yasmín Fedda del mismo título (2014). Como conclusión, tanto los estudios de carácter científico como las experiencias terapéuticas descritas deben servir para visibilizar la violencia sexual contra mujeres, niñas y niños como arma de guerra y llevar a una reflexión que vaya más allá de la idea de inmortalidad de la cultura griega.

134

El quinto capítulo «*Infelix Dido, reina de Cartago: víctima trágica del sistema patriarcal*», a cargo de Rosario Cortés Tovar consiste en el análisis de un relato inserto en una obra épica, aunque con multitud de rasgos en común con una tragedia, concretamente el de los amores de Dido y Eneas, con el objetivo de establecer la responsabilidad del suicidio de la heroína, que debe atribuirse en último término al sistema patriarcal. Esta idea se sustenta en la representación de la estructura familiar de la escena de la huida de Troya, en la que Eneas se ocupa de rescatar a su padre y a su hijo, mientras que su esposa Creusa debe seguirles a distancia, lo que la lleva a una muerte necesaria para que el héroe cumpla sus objetivos, como más tarde lo será la de Dido. A continuación, Cortés pasa a caracterizar este personaje y su evolución a lo largo de la trama. En principio aparece descrita como una gobernante capaz de ocupar una posición masculina y de ejercer el liderazgo sobre su pueblo sin abandonar sus rasgos femeninos, lo que McManus ha denominado *moment transgerened*. Pero su enamoramiento hace aflorar su lado más femenino y pone de manifiesto su vulnerabilidad y su dificultad para ejercer el poder sin un consorte o un futuro heredero. La figura de Eneas es caracterizada por la ambigüedad en el trato con la reina, acepta su hospitalidad y amor a conveniencia, pero cuando es impelido a cumplir con su deber decide huir sin dar la cara y al ser descubierto se muestra extremadamente duro en su discurso. Solo en el momento del suicidio mediante la espada, Dido podrá recuperar su dignidad como reina. Ante este desarrollo del relato, Cortés Tovar llega a la conclusión de que Dido es víctima de la asimetría sexual en la que se apoyan el sistema patriarcal y las expectativas en torno a los géneros. Aunque Dido y Eneas parten de una posición de liderazgo aparentemente similar, el poder de la reina es precario por su condición de mujer y cualquier transgresión respecto al modelo de conducta femenino basado en la *pudicitia*

tendrá consecuencias trágicas para ella dentro de unas estructuras de poder creadas a la medida de los hombres.

En conclusión, se trata de un libro de gran rigor científico y que resulta imprescindible para cualquier acercamiento al estudio de las relaciones de género en el teatro grecolatino, así como para concienciar a los lectores de la actualidad de algunos de los temas presentes en estos textos y de la necesidad de reflexionar sobre el papel de las estructuras de dominio de carácter patriarcal y que todavía se sirven de diversas formas de violencia como forma de control en el mundo contemporáneo.



ENTREVISTA A **MARÍA GALINDO**

BERTHA SÁNCHEZ MIRANDA

Zaragoza, 26 de noviembre de 2021

Fotografías: Bertha Sánchez Miranda

SÁNCHEZ MIRANDA, Bertha (2022). «Entrevista a María Galindo». *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* (7), 137-142.

María Galindo es fundadora del Movimiento de Mujeres Creando de Bolivia y quizá una de las feministas más radicales de América Latina. Lleva cerca de dos décadas viajando al Estado español para presentar algunos de sus trabajos. Estuvo hace unos meses en Zaragoza presentando su nuevo libro *Feminismo Bastardo*.

La presentación del libro tuvo lugar en el Centro Social Luis Buñuel, al que asistieron más de un centenar de personas. Posterior a la presentación del libro, nos juntamos con ella un grupo de mujeres feministas migrantes. La mayoría procedentes de Latinoamérica y el Sáhara, con situación migratoria distinta que va desde mujeres nacionalizadas que llegaron hace décadas, hasta solicitantes de asilo político que llevan pocos inviernos en estas tierras.

Esta entrevista a varias voces recoge parte de esa conversación íntima entre María Galindo y el grupo de *migras*, y las reflexiones que sacudieron el Luis Buñuel.

María, contanos un poco más del libro *Feminismo Bastardo*.

Todas las mujeres no autorizadas necesitan leer un libro como este. Especialmente las mujeres más jóvenes, las migrantes, las trabajadoras sexuales, todas, todos y todos los que no están autorizados a escribir. No es arrogancia. No escribo porque es bonito ser escritora ni como pasatiempo. Yo escribo como quien incendia, como quien bloquea un camino. Como quien organiza un motín en la cárcel. Como quien apaga el fuego de



María Galindo en el Centro Social Luis Buñuel.

138

un bosque. Escribo por necesidad. Por urgencia de pensarme, de pensarnos y de contribuir a cambiar las cosas. Porque resulta que ese cambio es urgente y vital. Es un libro teórico. No es una guía de turismo político. Es un libro que plantea varios debates y varios giros conceptuales tan relevantes en un sitio como en otro.

¿Cuál es ese giro conceptual que propones?

El giro conceptual radica en el lugar de enunciación. El lugar de enunciación no es tu casa, tu nombre, no es tu sexo, no es el color de tu piel, ni los datos de tu pasaporte. El lugar de enunciación es el lugar desde donde tú te colocas en el mundo. Y ese lugar no es un ancla, no es una herencia, no es una consecuencia o un destino que no se pueda movilizar. El lugar de enunciación es un lugar que se puede inventar. Para abrir y para soñar.

Podemos abrir no solo uno, sino muchos diferentes lugares de enunciación. En el libro les propongo un lugar de enunciación desde lo bastardo. Lo bastardo no es un adjetivo, es un lugar de enunciación. El lugar de lo bastardo es el lugar del intersticio, de lo que está «entre». De lo que no es aceptado, de lo que no es reconocido ni legitimado.

¿Es ese el feminismo intuitivo al que haces referencia en el libro?

Sí, representa un giro conceptual muy importante para los feminismos. Es nombrar otro feminismo, es el feminismo de las anónimas, de muchas mujeres que probablemente no le llamen feminismo: ese es el feminismo intuitivo. Un feminismo que tiene facultades y potencias muy importantes. Acá casi no me entienden cuando lo planteo, en una radio me decían: «dicen que estás hablando de un feminismo menos teórico y más sencillo...» ¿¡Qué es esa boludez!?

El feminismo intuitivo no es la tontería de un feminismo que vale menos que el de Judith Butler, Paul Preciado o Celia Amorós. El feminismo intuitivo es la facultad de una mujer de construir una perspectiva de ruptura que no deriva de la academia. Que no se ha endeudado para hacer un máster de género. Una mujer que es frutera, reponedora del supermercado, conductora de ambulancia, enfermera, desempleada, peluquera... ¡No importa! Pero es una mujer que tiene la capacidad de leer su contexto y de tomar decisiones sobre este. Y ese feminismo es potente, es un feminismo imprescindible, con otras facultades. Es un feminismo que viene de abajo. Por ejemplo, es una falta de respeto decirle a una mujer en Bolivia que no conoce sus derechos, porque esa noción de la que conoce frente a la que no conoce hay que romperla.

El feminismo intuitivo merece un lugar, merece un respeto de parte de los feminismos que no son intuitivos. El feminismo intuitivo es uno que no tiene límites, del que nadie se puede apropiarse. Cuando hablo del feminismo intuitivo como un feminismo que no deriva de la instrucción académica, no estoy reivindicando una posición reaccionaria respecto a la teoría, lo que afirmo es que el feminismo intuitivo plantea y permite otras genealogías.

¿Y cómo se relaciona con los demás feminismos?

El punto de partida es que no hay un feminismo, sino muchos y muy diferentes. Pero tenemos que

asumir que también hay muchas y muy diferentes genealogías feministas.

Hay que dejar de repetir ese cuento de que hay primera, segunda y tercera ola: ¡es un insulto a la inteligencia! Esa no es la historia del feminismo, esa es la historia eurocentrada, institucionalista y reduccionista. Hay distintas genealogías que no se cuentan por olas y que no viajan de norte a sur. Entonces, estamos aceptando que el feminismo o los feminismos conforman un cuerpo muy complejo, cuyos confines son totalmente difusos.

Hay un feminismo que se ha empantanado en el discurso de la igualdad de derechos. Un discurso que es obsoleto, reaccionario y vacío. El discurso de igualdad nace con la constitución del estado moderno burgués, eurocentrado y colonial. Es un discurso enquistado en el proyecto civilizatorio de la cooperación internacional, que promueve proyectos de desarrollo neoliberales y coloniales, que son portadores de la instrucción de transversalización del género, igualdad de derechos, empoderamientos... que vienen enlatados para que en cualquier barrio las mujeres y jóvenes repitan un discurso que es neoliberal, clasista, racista, transfóbico, homofóbico y vacío.

La reivindicación de igualdad de derechos ha estado presente en el feminismo. Si abandonamos esa postura, la pregunta es: ¿ahora con qué nos quedamos?

¿Igualdad hombre y mujer? ¡No!

Con la matriz de pensamiento «igualdad de derechos» se borra al personaje principal que asume los cuidados en esta parte del mundo, que es la mujer migrante precarizada. Dentro del discurso de «igualdad de derechos» no cabe la otra. No cabe el personaje trans, la trabajadora del hogar, la migrante, la precaria, la puta.

El análisis de la «igualdad de derechos» se ha centrado en la relación hombre y mujer bajo una lógica neoliberal. Por el contrario, desde una reflexión de la despatriarcalización, lo primero que hacemos es construir un análisis complejo con todos los personajes que forman parte de esa cadena productiva.



María Galindo en conversaciones con mujeres migrantes y racializadas.

Teniendo en cuenta este análisis profundo, cuando dice el feminismo eurocentrado «hay que abolir la prostitución», el feminismo intuitivo dice «hay que abolir la ley de extranjería».

Como integrantes de colectivos antirracistas, migrantes y de trabajadoras del hogar, estaba pensando que nosotras estamos siempre muy cansadas, confrontando o al margen de algunas agrupaciones de izquierda, de colectivos... y también de ese feminismo que es hegemónico.

Es importante pensar en el gasto de energías. Piensen que, si somos dos, cuatro o las que sean, y lo único que se logra es amargarse y debilitarse, hay que pensar en cómo tú ocupas o habitas esos espacios. Siempre se puede inventar el cómo se pueden manejar las categorías, discursos, información...

Hace muy poco estuvimos en un encuentro con zapatistas en Zaragoza. También estaban un grupo de mujeres feministas nicaragüenses que han huido del régimen de Ortega y veo cómo han tenido que aguantar todos estos años las actitudes de hombres machistas y comunistas que las mandan a callar. En ese encuentro salía alguno a defender al régimen de Ortega violentando mucho a las compañeras. Yo me siento muy dolida porque la lección patriarcal es aguantar para que



los señores tomen la palabra. Ustedes en Bolivia, ¿cómo lo gestionan?

Nosotras estamos en una situación muy distinta. En Bolivia nosotras tenemos una radio, dos casas y un impacto muy grande. Nosotras hemos creado desde hace muchos años un espacio autónomo, y desde nuestro espacio autónomo hemos desarrollado muchas cosas, por ejemplo, nuestros grafitis. Desde hace años pintamos cuatro ciudades enteras de punta a punta.

Nosotras nos hemos fraguado muchas formas de política en donde no somos inquilinas de nadie. Nos hemos inventado nosotras. Los movimientos sociales de Bolivia vienen donde nosotras a preguntarnos, y ya nos hemos vuelto prácticamente constructoras de estrategias de lucha. Hemos cambiado totalmente la relación.

El lugar en donde ustedes están, en un encuentro de «ellos», ahí ustedes son inquilinas y las van a tratar como inquilinas. Creo que son espacios totalmente estériles donde pierdes mucha energía, donde las van a tratar mal y donde solo sirve para amargarte, tener mucha rabia y sentirte mal, porque además ellos realmente creen que es su espacio.

Yo personalmente creo que, si no te gusta eso, haz lo que te gusta a ti, créalo. Obviamente eso no se construye en un día, se necesitan muchos años.

Nosotras hemos estado en todas las movidas históricas del país. Cuando Evo Morales fue derrocado por la derecha fascista, nosotras estuvimos movilizadas desde el principio con una posición totalmente propia,

discutida por nosotras mismas. Cuando la asamblea legislativa mayoritaria no lograba ni abrir el parlamento para reunirse porque tenían miedo, nosotras convocamos al parlamento de mujeres y teníamos mujeres de muchos espacios, incluidas mujeres masistas¹ del partido de Evo que no tenían otro foro que no fuese el nuestro. Estábamos muy amenazadas, pero también tuvimos la osadía de hacerlo, de atrevernos.

No diría que somos la vanguardia, pero si este es el escenario de la izquierda machócrata, donde «el hombre nuevo no sabe freír un huevo», te puedo decir que en ese escenario solo vas a tener un lugar subalterno, totalmente sexista, homofóbico, transfóbico... Y para tener un espacio en ese escenario, vas a tener que adoptar los modos, la estética y las estrategias de ese escenario. La alternativa es crear otro escenario, donde puedas construir y plantear otras lógicas; entonces sí vas a poder dialogar de igual a igual.

Hace años vi un grafiti de Mujeres Creando que dice: «No hay nada más parecido a un macho de derechas que un macho de izquierdas». He escuchado gente de algunos sectores de la izquierda que justifican la represión de Ortega contra la población y acciones que, si hubiese cometido la derecha, lo denunciarían. Parece haber un doble rasero.

Hay que pensar definiendo qué es derecha y qué es izquierda, porque a mí me dicen que Ortega es de izquierda y me da algo. Yo soy de la generación que respetó tremendamente la revolución nicaragüense y te digo que Ortega es un caudillo nefasto sin ningún trasfondo ideológico.

Yo no perdería mi tiempo con algunos sectores. A mí me hostigan fuera del país, incluso hay algunas feministas racializadas pro masistas que se dedican a denigrarme por redes, también en el Estado español.

Otra cosa: ningún espacio es tan monolítico. Ni en los partidos de izquierda. Entonces, las grietas que

1. Que pertenecen al partido Movimiento Al Socialismo (MAS), partido liderado por el ex presidente de Bolivia, Evo Morales.

contiene cada espacio son los lugares por donde nosotros vamos moviéndonos.

Hay algo que pienso mucho y es sobre las utopías, a veces no las entiendo, no sé si se tratan de sueños, de ilusiones... Y me hace confrontar con la idea de derechos, que decías: que el discurso de derechos puede absorbernos en el sistema.

Efectivamente, el nombre más común es el de los sueños. Yo creo que hay que escribir lo imposible en nuestra lucha cotidiana. Por ejemplo, la madre del cordero es la anulación de la ley de extranjería. Hay que evidenciarla porque es muy brutal y evidentemente colonial. Es hipócrita, es machista, es genocida, es xenófoba. La ley de extranjería es la muerte. Creo que se está haciendo muy poco esfuerzo.

Yo creo que la palabra nombrada es acción. La relación entre acción y palabra es importante. Si ustedes dicen: «yo quisiera dinamitar la ley de extranjería», ¡yo también! Ahí está el objetivo y la conexión explícita entre nuestros cuerpos y nuestro trabajo. Hay ciertas cosas fundamentales en nuestra práctica que tienen que estar explícitas, por ejemplo, la soberanía de nuestros cuerpos, la anulación del matrimonio como institución (a mí, como lesbiana, el matrimonio igualitario me importa poco). La anulación del matrimonio es una utopía, pero hay que nombrarla, hay que invocarla, hay que confrontarla con el matrimonio igualitario que, por el contrario, es la expansión de la institución.

La utopía no es la capacidad de culminar un sueño alcanzado. La utopía son esos sueños también pequeños. En Mujeres Creando estamos trabajando también en la justicia patriarcal... Nosotras queremos hacer justicia feminista. Cómo se va a operativizar y qué objetivos va a tener, no lo sé porque estamos trabajando en eso. Tenemos dos caminos: molestarnos y amargarnos eternamente con la justicia patriarcal o formular nuestros sueños. Creo que es un sentimiento de cientos de miles de mujeres.

La utopía tú la inscribes en la palabra, en la lucha y en la noción de la realidad. Yo aquí no entiendo cómo



la izquierda es tan antimonárquica pero no habla de la disolución de la monarquía: entonces eso no se va a dar nunca, porque si ni lo nombras, no va a ocurrir.

Yo coincido con la teoría de que la palabra performa. Es acción y a la vez es palabra. Es una relación muy importante. Quiero decir que la palabra construye realidad, tomemos esa noción para la utopía. La palabra que se transforma. Vamos a formular diez utopías, de diez nadies, de diez habitantes de esta Zaragoza... De diez mujeres que no tienen más que la palabra. Diez utopías y transformarlas.

141

¿Cuándo no pasa eso? ¿Cuándo, entonces, es palabra vacía?

Cuando esa palabra no contiene canción. No performa. No cambia, sino repite el gesto inicial. Por eso es por lo que hacen mucho esfuerzo las instituciones, como los ayuntamientos, de enfrascarse en sus categorías; y cuidadito no te vayas a salir, porque te nombran, te bautizan y te embuten. Entonces, hay que romper esos esquemas, romper esas ataduras.

Es decir, cambiar las cosas en términos simbólicos y materiales...

Cuidado con los símbolos. La bandera trans, la wipala o cualquier otro símbolo. Yo hice hace unos años un trabajo precioso, una *performance* en la que me hice una camisa de fuerza con una bandera, intentaba sacarme la camisa de fuerza y obviamente no

podía. El postulado básico era: «toda bandera es una camisa de fuerza». Cuando nos embanderamos y embanderamos nuestra subjetividad y cuerpos, muy poco nos distancia de un fascismo al estilo Vox... Cuidado con que nuestros instrumentos antifascistas contengan fascistización.

¿Qué es un símbolo? Es una condensación de un sentir. Pero ese símbolo, cuando es despojado del sentido que condensa, queda como un fetiche vacío. Y eso es lo que está ocurriendo con un montón de símbolos.

Ocupar un lugar así no es fácil, porque te colocas en el lugar donde todas esas otras pertenencias identitarias te van a decir «tú no eres». Lo bastardo se queda en lo ilegítimo, porque tiene la vocación de abrir y no cerrar conflictos. Está en la perenne contradicción. ¿Eso es doloroso, es sangrante, es sacrificial? ¡No! Es un lugar desobediente, gozoso, creativo... Es un lugar circular de enunciación. Con ojos en la espalda, con boca en la nuca, con manos en los pies.

A propósito, tu presentación del libro en Zaragoza la nombraste: «La lucha social: un paraíso donde quedarse».

Tiene que ver con desobedecer esa cultura política que indica que la lucha social, si no llega a la toma de un espacio en el Estado, es un absurdo; con desobedecer esa lógica de que la lucha social tiene que ser una escalera. Es desobedecer la idea de que la lucha social te agota, te cansa y la abandonas.

Desde hace veinte años, vengo aquí y veo a mujeres en ese lugar paradisíaco que es la lucha social. La lucha social debe ser ese lugar donde quedarse porque nos da mucho. A mí me da mucho que pensar, mucho que sentir, mucho que compartir, mucho que soñar, mucha gasolina para mi rabia. Es más, gracias a la lucha social estoy aquí presentando un libro.

