

Biblioteca Virtual de Investigación Duoda

MARÍA-MILAGROS RIVERA GARRETAS.

Signos de libertad femenina. (En diálogo con la historia y la política masculinas).

Introducción

El despertar de la libertad femenina

El descubrimiento de la libertad femenina es en una mujer (y, a veces, en un hombre) una experiencia de despertar: despertar del sueño de la modernidad y, también, del sueño de su agonía, la postmodernidad. La modernidad y la postmodernidad se han esforzado mucho por inculcarnos a las mujeres una idea masculina de libertad: la libertad individual o individualista, libertad que en el mundo se mide en términos de progreso ininterrumpido y de expansión sin límites, con o sin sentido. La terquedad del esfuerzo ha adormecido lo femenino libre, alienando de sí a muchas mujeres al olvidar o perder el sentido relacional de la libertad, un sentido que la cultura europea premoderna había sabido valorar y atesorar, y que es lo que distingue a la libertad femenina, que es libertad relacional, no individualista. Sin determinismo alguno, ya que el ser mujer se elige, siendo un hecho a un tiempo (e inseparablemente) recibido y creado o recreado por la propia elección, elección que se repite o se omite una y otra vez a lo largo de la vida.

Hoy, concluida la postmodernidad con el final del patriarcado, bastantes mujeres occidentales (las educadas en la igualdad o unidad de los sexos) se debaten entre una libertad relacional que ya no aciertan a reconocer como femenina y el sufrimiento de

una cesión extrema de autoridad y de simbólico a los hombres, que las amargan y dominan cuestionándoles o discutiéndoles todo lo que espontáneamente se les ocurre hacer como mujeres, particularmente en lo relativo a la maternidad y al deseo femenino libre del deseo y de la sexualidad masculinas.

Que la libertad acaezca en el despertar, es una idea de María Zambrano expuesta, por ejemplo, en su libro *Los sueños y el tiempo*. Dice en una ocasión: “Sólo cuando el hombre acepta íntegramente su propio ser comienza a vivir por entero. Su diferir de su propio ser –es aquí indiferente el que esto suceda en virtud de una dualidad, o en virtud de un núcleo trascendente de su ser recibido– y la posibilidad que inexorablemente se le actualiza de hacer algo con él, frente a él, o contra él, ya que el hombre puede contra-serse, manifiesta en modo evidente la existencia en él de eso que se ha llamado libertad. La tiene no ya cuando ha despertado, sino propiamente despertando. La libertad le hace despertar. Despertar en el hombre es despertarse con su propio ser en la realidad y ante ella.”¹

Una mujer comienza a vivir por entero cuando, despertando, descubre la libertad femenina y empieza a traerla al mundo, a sentirse libre en y ante su mundo. La realidad toma entonces otro color y tiene otro atractivo, de menos peso, menos gravedad y más sabor, compañía, placer y esperanza. Porque la noción de libertad femenina transforma lo que toca, realizándolo, o sea, abriéndolo a su ser posible e imposible y curándolo de las quiebras derivadas del miedo a la insignificancia, un miedo que acompaña fielmente a la equiparación de las mujeres a los hombres padecida en Occidente desde que Occidente existe como cultura.

Lia Cigarini, la descubridora de la libertad femenina a finales de la década de los años sesenta del siglo XX, ha descrito la experiencia de su despertar a la conciencia de la sexuación de la libertad con las siguientes palabras: “Aparte, finalmente, estaban los síntomas de un malestar profundo: una frigidéz sustancial y el bloqueo de la palabra en las reuniones públicas más ritualizadas. Era, sin duda, el inconsciente que avisaba, por falta de verbalización. Pero tal vez y con más exactitud me confrontaba con algo no pensado nunca antes. Por tanto, dos nudos no resueltos o, mejor, además, no *pensados* nunca: hacer política mixta que, no obstante, me apasionaba, junto con el escaso o nulo valor atribuido a la palabra de las mujeres, y la sexualidad masculina como significante universal.”²

La libertad femenina ha nacido, pues, cuando algunas mujeres han o hemos dado el doble salto de separarnos de la política, del conocimiento y de las condiciones masculinas, y de convocar a los hombres no patriarcales a un nuevo encuentro de los sexos, un encuentro no orientado por el individualismo moderno y su peculiar noción de progreso sino por la práctica de la relación y por la experiencia de que en el mundo hay dos sexos, cada uno de los cuales tiene, sin absolutos, su propia trascendencia y, con ella, su propio sentido y valor de lo infinito. “Me parece” –ha escrito Lia Cigarini– “que, en el presente, el deseo de libertad se expresa únicamente desde las mujeres. También ha sido así en el pasado (las místicas, las Preciosas, las sufragistas), porque el deseo femenino no se objetiva. O está vivo o desaparece de la historia. No crea instituciones, jerarquías, poder, o conceptos sobre la libertad y la democracia –sea o no representativa– que valgan durante siglos.”³

El doble salto de separación femenina de las condiciones masculinas y de nueva convocatoria a los hombres no patriarcales por parte de algunas mujeres, inaugura una política sexual des-modernizada y descentralizada, capaz de reconocer valor a la palabra de las mujeres porque la sexualidad masculina ha dejado de ser el

significante pretendidamente universal, impuesto por la fuerza, pero tiene sitio para expresarse libremente, confrontarse y dialogar, cuando dialogue, con el deseo femenino. El óvulo de la política sexual desmodernizada es el amor a lo vivo, tan querido históricamente por las mujeres porque es mucho más interesante que la dialéctica de los sexos, y que en nuestro tiempo está encontrando escucha en cada vez más hombres. “No sé si hoy hay autonomía simbólica de las mujeres” –seguía diciendo Lia Cigarini en la entrevista citada de 2009 –, “pero pienso que muchas mujeres y algunos hombres tienen hoy deseo de un simbólico vivo; es decir, de que el sentido de la propia vida en común con otras y otros esté siempre vinculado con la experiencia de la relación. Una experiencia política de la que los hombres –me parece a mí– no pueden prescindir para llegar a aceptar su parcialidad simbólica.”⁴

Los textos que ofrezco en este libro, escritos todos menos uno (el titulado *Haz el amor, no la guerra: vivir en el orden simbólico de la madre*) en el año 2011 , son una ofrenda de mediación con la parcialidad simbólica masculina. Tienen el deseo de ofrecer a la historiografía masculina, tanto a la que es obra de autores como de autoras, un inicio de diálogo y de intercambio que propicie entre unos y otras la posibilidad de un despertar de su conciencia a la libertad femenina. Pienso que el despertar a la libertad femenina modifica la historiografía actual restaurándola a la sensibilidad a lo vivo. Karl Marx, por ejemplo, tuvo esta sensibilidad hace más de un siglo y medio, pero hoy su mensaje está cumplido (la derecha enarbola el ideal de justicia social). El pensamiento de Marx sobre la historia ha sido desplazado por el final del patriarcado, por la política de lo simbólico (Marx ignoró lo simbólico, ha escrito Lia Cigarini) y por el advenimiento de la libertad femenina; es decir, por experiencias humanas independientes ya de la modernidad y de su noción de progreso, experiencias que buscan simbólico vivo, palabras u otros signos para decirse y decir la experiencia de la relación.

Todos los textos son resultado, más o menos logrado por mi parte, de la relación, porque han sido suscitados por el deseo de otra, deseo de otra de que yo interviniera en un contexto mixto de mujeres y de hombres, unas veces un contexto universitario abierto al público en general, otra el del Foro social catalán y mundial, otra el de una Orden religiosa mixta, y otras el de la política de las mujeres, que no es excluyente. Son textos cuya sintaxis y composición ha sido ordenada, no sé cómo, por la música, precisamente por su ejemplo de ponderación compositiva, de salidas de tono, de desintegración y de belleza inculcadas por la escucha, por el oído. Y, paralelamente, por la vivencia de lo difícil que es vivir y, no obstante, de la esperanza, dicho todo ello (y más) de la siguiente manera por María Zambrano: “‘La vie est impossible’, ha dicho Simone Weil, añadiendo ‘C’est le malheur qui le sait’. Mas en verdad, ser es imposible; ser como criatura sin más. Lo que quiere decir como criatura nacida de una sola vez y pasivamente. Que despertar es seguir naciendo de nuevo, recrearse”.⁵

Seguir naciendo de nuevo, recrearse, significa para mí en este tiempo, aprender la compasión. Aprender la compasión ayuda a reducir el individualismo y, así, ayuda a desmodernizarse. Por compasión entiendo algo que está muy cerca de la empatía tal y como la definió hace un siglo (en 1916) Edith Stein: “experiencia de la conciencia ajena; experiencia vivida no-originaria que manifiesta una originaria”. A lo que añade: “Viviendo en la alegría del otro, yo no experimento una alegría originaria, esta no surge viva en mí Yo ni tiene tampoco el carácter de haber-estado-viva-antes, como la alegría recordada [...]; el otro sujeto es originario aunque yo no lo viva como originario, la alegría que mana en él es originaria aunque yo no la viva como originaria. En mi vivencia no-originaria me siento, igualmente, acompañada por una

vivencia originaria que yo no vivo y que, sin embargo, existe y se manifiesta en mi vivencia no-originaria”; concluyendo que se trata de “un tipo de acto de experiencia sui generis ” que “pone al ser inmediatamente como acto experimentante y alcanza directamente su objeto, sin representantes”.⁶ Yo necesito ahora recrearme en este pensamiento, entre otras cosas porque este año, sorprendentemente, la mayoría del alumnado de mis clases de historia son hombres, y yo no sé lo que es ser un hombre. Pero noto en algunos de ellos que el intercambio es posible.

El primer texto de este libro, titulado *La revolución femenina: un cambio de orden simbólico*, responde a mi experiencia de que el feminismo de la diferencia o, mejor, la práctica y el pensamiento de la diferencia sexual, es lo que ha quedado del feminismo del siglo XX y de los movimientos de emancipación que distinguieron a ese siglo, una vez sometidos a la destilación del tiempo y del intercambio de relatos de la experiencia. Queda una revolución casi incruenta (“casi” porque sigue habiendo a diario asesinatos de mujeres por sus parejas o exparejas hombre a consecuencia de ella) y un mundo transformado desde su raíz, que es su política sexual. Queda también una masculinidad nueva, tocada por el feminismo, que hoy está en lucha con la masculinidad patriarcal. Entiendo que la alianza entre las mujeres y los hombres libres del patriarcado puede contribuir a despertar las conciencias occidentales a la libertad femenina y, con ella, a un simbólico vivo, digno del presente.

El segundo texto, titulado *Haz el amor, no la guerra: vivir en el orden simbólico de la madre*, afronta la contradicción propia de la historia masculina contemporánea que lleva a que coexistan en nuestra sociedad, sin producir ninguna contradicción social, el amor a la paz y la violencia extrema contra las mujeres, violencia como, entre otras, las nuevas formas de prostitución. De la enormidad de esta contradicción que se arrastra sin producir otra contradicción, da cuenta, por ejemplo, el continuo incremento de la afición masculina al deporte (más a su relato que a su práctica, porque es simbólico lo que buscan, sin saberlo), afición que supera en la mayoría de los hombres a la afición por la política. El deporte escenifica a diario la necesidad extrema de ética que aflige a muchos hombres de hoy a consecuencia de su deslealtad para con los ideales más significativos de la revolución cultural masculina de mayo del mayo del 68, ideales de amor y de paz como condición de la vida humana que marcaron su juventud y que, en muchos casos, ellos han transmitido a sus hijos e hijas o a sus alumnas y alumnos, pero no han sabido cultivar.

El tercer texto, *La política de las mujeres*, toca el error principal cometido por la política masculina del último medio siglo: la confusión entre el poder y la política. De este error advirtió apasionada y certeramente Simone Weil mostrando que el poder degrada a quien lo sufre, sí, pero degrada también a quien lo ejerce, ya que la fuerza nadie la posee realmente. Pero la revolución cultural de mayo del mayo del 68 no pudo entenderlo, porque entre Simone Weil y esta revolución había un abismo del orden simbólico que resultó insalvable, aunque ambas hablaran aparentemente la misma lengua.

En el cuarto texto, titulado *El sentido femenino de la perfección en Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús*, intento sexuar la perfección contrastando el sentido femenino de la perfección con el masculino. Pienso que hay una evidencia de los sentidos que indica que entre hombres se tiende a entender la perfección como un crear ex nihilo, es decir, desde la nada. Es esta la idea del héroe o del artista

moderno y contemporáneo, un hombre que, oficialmente, no depende de nada ni de nadie. Entre mujeres, en cambio, se encuentra con frecuencia una idea y vivencia de la perfección entendida como un llevar a su cumplimiento algo ya creado por otra o por otro (más por otra que por otro, ya que con frecuencia se trata de una vida). Es decir, en el sentido femenino de la perfección tienen preeminencia la experiencia y la práctica de la relación, no el individualismo.

En los dos textos siguientes *Sexuar la historia probando con el feudalismo e Interpretar el trabajo para poder contemplar: beguinas y mendicantas*, someto algunas nociones del materialismo histórico a la prueba de la libertad femenina, concretamente la noción de modo de producción feudal y la de desarrollo de las fuerzas productivas. De la prueba resulta que la noción de modo de producción se muestra insuficiente para expresar y explicar la historia de las mujeres, requiriendo ser sexuada para empezar a responder a las necesidades simbólicas de las historiadoras y de las lectoras de historia.

En el séptimo texto, *La fecundidad y la pobreza*, busco caminos para que la experiencia de la relación y, también, el simbólico vivo que las universitarias hemos llevado a las universidades desde el siglo XX penetren en el conocimiento tradicionalmente masculino, abriéndolo a un intercambio verdadero entre los sexos que comience el proceso de sexuación de ese conocimiento.

En el siguiente, *Yo en la psique creo muy poco*, afronto la cuestión delicada de la laicidad remitiéndola a la costumbre históricamente patriarcal de convertir en antinomias del pensamiento experiencias que, en lo simbólico vivo, son de conflicto relacional, no de conflicto dialéctico.

Por último, en *El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres*, propongo la experiencia de la libertad femenina como indicador eminente de lo que es hoy la historia de las mujeres. Con frecuencia, la historia reivindicativa ha llamado historia de las mujeres a episodios y acontecimientos de sometimiento o de discriminación y violencia que eran, en realidad, historia de los hombres, de sus luchas de poder y de sus prohibiciones. Esta equivocación ha ido desviando a otros lugares (la novela histórica, por ejemplo) el interés de mujeres y hombres por la historia de las mujeres, de la civilización y del mundo. Entiendo y sostengo que la libertad femenina es un universal como mediación sexuado en femenino, lo cual quiere decir que tiene validez y sentido para significar y escribir la experiencia de mujeres y de hombres.

En breve, la experiencia de la libertad femenina es de nuestro tiempo y, desde nuestro tiempo, remite a la Europa premoderna, la Europa llamada medieval, una sociedad fundada en la relación, no en el individualismo. Hoy se empieza a oír decir que nos acercamos a una Edad Media postmoderna, entendida como apertura, mezcla y posibilidad,⁷ no como las tenebrae o tinieblas que le fueron atribuidas por algunos famosos humanistas, precursores de la modernidad. La libertad femenina, por su peculiar sentido relacional, responde precisamente a la apertura, la mezcla y la posibilidad que buscamos hoy la gente.

Genealogía del texto

Los textos que forman el libro *Signos de libertad femenina* han sido escritos todos ellos menos uno (el titulado *Haz el amor, no la guerra: vivir en el orden simbólico de la madre*) en el año 2011. Tienen, por tanto, la vertebración que procede del haber sido pensados en tiempos muy cercanos entre sí y, también, del responder a la necesidad de la mediación con el otro sexo –el masculino–, necesidad derivada del hecho de que el público que los escuchó en primer lugar era, excepto en una ocasión, un público mixto de mujeres y de hombres, y, en todos los casos excepto en ese uno, la mediación esperable en el lugar en el que fueron presentados en forma de conferencia (la universidad, CosmoCaixa, la Sociedad Española de Estudios Medievales, el Foro Social Mundial) era una mediación masculina. Por ello, el libro lleva el subtítulo: *En diálogo con la historia y la política masculinas*.

Para una mujer que elige serlo, la experiencia de ser escuchada en un contexto en el que la mediación es femenina, es muy distinta de la de intentar darse a entender en un contexto masculino; sin que ello quiera decir que la mediación femenina se dé en todos los contextos de mujeres, ni la masculina en todos los contextos de hombres: tendencialmente sí, pero nada más. Cuando la mediación es femenina, el placer es seguro, también aunque haya conflicto, porque es conflicto entre quienes se entienden, conflicto relacional, por tanto. Cuando la mediación es masculina, el cuerpo a cuerpo está garantizado y, con él, el sufrimiento y la imposibilidad, aunque ganancia haya casi siempre.

Hoy, en un mundo en el que la mediación femenina está perdiendo presencia y vigor, dañada por el triunfo del principio de igualdad o unidad de los sexos, es interesante, en mi opinión, intervenir en los lugares de mediación masculina, no solo para dialogar con los hombres sino, sobre todo, para sustraer a mujeres del régimen del poder y de la fuerza, régimen al que han sido conducidas por el principio de igualdad de los sexos.

La genealogía concreta de los nueve capítulos que forman el libro (la *Introducción* ha sido escrita después) es la que sigue. El texto que le da inicio, titulado *La revolución femenina: un cambio de orden simbólico*, lo escribí para el Seminario *Paradigmas de Convivencia Planetaria ¡Ahora!* organizado por el Foro Social Catalán y el Foro Social Mundial en Barcelona, y celebrado el 15 y 16 de octubre de 2011, en el auditorio de La Pedrera, en el marco de las jornadas "8ª Diáspora Sin Fronteras", actos todos ellos gestionados por Sandra Campos, con la que me puso en contacto Elizabeth Uribe Pinillos. El día en el que me tocaba hablar estuve enferma, de modo que la conferencia la di más tarde, el 14 de noviembre de 2011, en otro contexto, la sede de Barcelona (Casa Garriga Nogués) de la Asociación Alumni UB, es decir, de exalumnas y alumnos de la Universitat de Barcelona. El contexto fue un encuentro promovido por el *Centre de Recerca de dones* Duoda para dar a conocer la ciencia que ahí se crea y se transmite.

El segundo texto, *Haz el amor, no la guerra: vivir en el orden simbólico de la madre*, fue escrito por invitación de Marta Selva Masoliver y Anna Solà, entonces presidenta y vicepresidenta del Institut Català de les Dones de la Generalitat de Catalunya, para el acto "La relació dels sexes i entre els sexes", dentro del encuentro "Fer impensable la violència. Jornades per a la prevenció de les violències envers les dones", celebrado en la sala Àgora de CosmoCaixa en Barcelona el 18 - 19 de noviembre de 2005.

El tercer texto, *La política de las mujeres*, nació del deseo de Remei Arnaus, profesora de la Universidad de Barcelona y exdirectora de Duoda, de que el

pensamiento de la diferencia sexual estuviese presente en el acto ""Com governen les dones en el final del patriarcat" celebrado en el Aula Magna del edificio histórico de la Universidad de Barcelona el 10 de marzo de 2011 , acto organizado por la Unidad de Género de la Facultad de Pedagogía.

El siguiente, titulado *El sentido femenino de la perfección en Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús* , me fue pedido por la carmelita italiana Cristiana Dobner, entonces alumna del máster online en Estudios de la Diferencia Sexual, de Duoda. El contexto fue el "Segundo Congreso Internacional Teresiano: Camino de Perfección", celebrado en Ávila, en el Centro Internacional Teresiano Sanjuanista (CITeS), Universidad de la Mística, entre el 29 de agosto y el 4 de septiembre de 2011 , en el marco de la celebración del quinto centenario del nacimiento de santa Teresa de Jesús, celebración que culminará en 2015.

Sexuar la historia probando con el feudalismo fue, en su primera versión, una conferencia que di en la Universitat de Girona el 25 de enero de 2011 , invitada por M^a Elisa Varela Rodríguez. La segunda versión fue preparada para una posible publicación en homenaje a Cristina Segura Graíño.

Interpretar el trabajo para poder contemplar: beguinas y mendicantas, es un texto que desarrolla ideas expuestas en el anterior. Lo presenté en la Universidad de Valladolid, en la Sala de Juntas de la Facultad de Filosofía y Letras, invitada por M^a Isabel del Val Valdivieso y Cristina Rosa Cubo, el 3 de octubre de 2011 , en el encuentro "Ora et labora: dos facetas de la actividad femenina a través de la historia", organizado por el Grupo de investigación Leticia Valle.

La fecundidad y la pobreza fue escrito por deseo, de nuevo, de Remei Arnaus i Morral, para la Jornada "Espai Gènere 2.0. Qüestió de sexe?" concretamente para la Mesa redonda "Què aporta el feminisme a la universitat d'avui?" celebrada en el *Espai Bar* de la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Barcelona el 26 de octubre de 2011 , organizada por la Unidad de Género.

El octavo texto, titulado *Yo en la psique creo muy poco*, me fue pedido por Mercè Otero Vidal para un encuentro en Ca la Dona de Barcelona sobre Laïcitat i feminisme, celebrado el 24 de marzo de 2011 . Es el único texto del libro escrito para un espacio de mediación femenina.

Por último, *El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres*, lo escribí, por invitación de M^a Isabel del Val Valdivieso, para el encuentro de la Sociedad Española de Estudios Medievales celebrado en Murcia y Lorca los días 16 - 18 de marzo de 2011 , presentándolo en la sala de conferencias del Museo de Bellas Artes de Murcia.

Ninguno de estos textos habría sido escrito sin la existencia del Centro de investigación de mujeres Duoda y de las compañeras y amigas que lo sostienen (sostenemos) desde hace muchos años.

Publicaciones

La política de las mujeres está colgado en la página web de Duoda: <http://www.ub.edu/duoda> (<http://www.ub.edu/duoda>)

El sentido femenino de la perfección en Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús está previsto que sea publicado en las "Actas del Segundo Congreso Internacional Teresiano: Camino de Perfección".

Sexuar la historia probando con el feudalismo podría ser publicado en el Homenaje a Cristina Segura Graño.

Interpretar el trabajo para poder contemplar: beguinas y mendicantes podría ser publicado a medio plazo por la Universidad de Valladolid.

El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres está previsto que sea publicado por la Sociedad Española de Estudios Medievales.

Los textos restantes, así como la Introducción, son inéditos.

Versiones y traducciones

El texto *Yo en la psique creo muy poco* ha sido traducido al catalán por Mercè Otero-Vidal: *Jo, en la psique hi crec molt poc*, "Ca la Dona" 73-5 (junio 2011) 5-7, <http://www.caladona.org/revista> (<http://www.caladona.org/revista>)

Otros estudios

Publicaciones relacionadas con este libro

DUODA. Revista de Estudios Feministas, <http://www.ub.edu/duoda> (<http://www.ub.edu/duoda>).

Via Dogana. Rivista di pratica politica, <http://www.libreriadelledonne.it> (<http://www.libreriadelledonne.it/>).

María-Milagros Rivera Garretas, *El Amor es el Signo. Educar como educan las madres*. Madrid, Sabina Editorial, 2011; <http://www.sabinaeditorial.com> (<http://www.sabinaeditorial.com/>).

La historia viviente

Signos de libertad femenina. (En diálogo con la historia y la política masculinas) es un libro que responde a la necesidad de mediación que siente una historiadora en la sociedad de hoy, una sociedad en la que las mujeres estamos presentes corporalmente en todos los lugares en los que deseamos estar, pero estamos con el alma a medias, como sí pero no, como si una estuviera pero sin estar. "Y el hacer una cosa 'como si' fuese otra", –escribió María Zambrano en *Hacia un saber sobre el alma* – "la resta y socava todo su sentido, y pone en entredicho su necesidad".⁸ Las mujeres, en general, seguimos sin entregarnos al régimen masculino de significado y

a su mediación imperante en la sociedad, aunque nos dejemos deportar a él, porque sabemos a ciencia cierta que nuestras necesidades simbólicas son distintas de las de los hombres.

Este libro reponde, pues, a mi necesidad personal de no estar en la universidad, que es donde trabajo y hago política, “como sí”, como si no fuera una mujer, como si mi alma no estuviera sexuada en femenino.

A lo largo de mi vida universitaria, he compaginado casi sin interrupción la investigación y la docencia de la historia medieval (todavía de raíz y mediación masculina) con la de la historia de las mujeres de mediación femenina, es decir, atenta a la sexuación de la libertad. Mi primer trabajo reglado de investigación –la tesina de Licenciatura en Historia en la Universidad de Barcelona– lo dediqué en el año 1970 a la Orden de Santiago en Uclés en el último cuarto del siglo XV. El segundo –la tesis de *Master of Arts* en The University of Chicago– lo dediqué, en 1977, a la historia de las mujeres en la Edad Media. Mi primer libro publicado fue un estudio de historia social de los siglos XII y XIII; el segundo, una obra de historia de las mujeres en la Europa medieval. El libro que ahora presento es una instancia más, transformada por lo que he ido conociendo por experiencia, de la que ha sido desde sus comienzos mi vida profesional y política como historiadora; vida orientada por la búsqueda de mediaciones que propicien el intercambio libre entre la historia de las mujeres y la Historia, escrita con mayúscula por lo imponente de su masculina construcción.

De Luisa Muraro aprendí, hace unos años, a expresar esta búsqueda en términos de necesidad de conocer la relación que existe entre el hecho de ser mujer –un hecho casual pero necesario– y la historia de este mundo. Esta relación, como todas las relaciones humanas no cristalizadas, es susceptible de historia, porque es una relación que ha cambiado y que está cambiando de forma impresionante en nuestro tiempo; además, yo estoy dentro de ella en primera persona, es decir, por necesidad. En la historia de este mundo, y todavía hoy, las mujeres somos una realidad muy presente pero que se queda en la sombra, como si no se encontraran las palabras para decirla. La historia de la historiografía revela que las mujeres estaban en los momentos en los que ocurrían las cosas, y que se les dejaba en la sombra solo en un segundo momento: por ejemplo, en el momento de hacer un relato oficial o de escribir una síntesis o un manual. Este libro indaga, desde su ámbito propio, en la misma pregunta en torno a la relación entre el hecho de ser mujer y la historia de este mundo.

Al repetido quedarse las mujeres en la sombra cuando se escribe Historia, se le ha dado con frecuencia la respuesta de la discriminación sexista. Esta respuesta surgió en el feminismo de las reivindicaciones, que interpretó la escasa presencia de las mujeres en la Historia como una carencia cuya culpa le fue atribuida al patriarcado. Pero, como descubrimos hace años en el movimiento político de las mujeres cuando algunas caímos en la cuenta de que, atribuyéndoselo todo al patriarcado, nos quedábamos sin libertad femenina, esa respuesta no basta. Hoy es posible decir que la ausencia de las mujeres de la Historia es deseo de algo: deseo de estar en la Historia manteniendo viva la fidelidad al hecho de ser mujer, un hecho cuyo sentido es reinterpretado una y otra vez en el tiempo.⁹ Pienso que hay, en la Historia, una ajenidad femenina que se corresponde con una opción bien precisa, aunque poco investigada. Y que hay una ausencia femenina que se corresponde con una forma de presencia que nuestra cultura científica, marcada por el positivismo y por el

paradigma de lo social, no consigue captar. Querría encontrar el punto de vista y la voz de esta presencia y de esta opción, no para dejar testimonio de ella y nada más, sino para, partiendo de los puntos de vista femeninos, entablar una relación libre de intercambio entre la investigación en historia de las mujeres y la investigación en Historia. Porque es un hecho aceptado que la investigación en Historia de las mujeres, aunque elaborada con los mismos métodos y, frecuentemente, con las mismas ideologías que la investigación en Historia, no ha entrado apenas en diálogo fructífero con ella. Interpreto este hecho como un defecto de mediación.

¿Qué indicios mediadores he encontrado al ofrecer, oralmente y en presencia, los textos que forman este libro?

De la presentación de *La revolución femenina: un cambio de orden simbólico*, recuerdo la sala sorprendentemente llena (sorprende en contraste con la frecuentación de las conferencias en la universidad, tal vez porque la docencia ya satisface al alumnado), algunas caras de chicas jóvenes absorbidas como si bebieran algo deseado, otras impenetrables, la intervención de una mujer preguntando qué hacer para sustraer de la deportación simbólica a políticas profesionales de la igualdad, y la de un hombre diciendo “me quedo con lo de una masculinidad tocada por el feminismo”.

De *Haz el amor, no la guerra: vivir en el orden simbólico de la madre*, recuerdo la intensidad de la vibración suspendida en el aire, vibración que, en los pasillos, entendí que venía de mujeres con mucho saber de la experiencia que conectaban, felices, con la idea de orden simbólico de la madre; y recuerdo también, a mi lado en la mesa, a un hombre conocido, esquivo conmigo, que –recuerdo confusamente– resultó algo después imputado de un grave delito contra el orden simbólico de la madre.

De *La política de las mujeres* recuerdo la alegría de la mucha presencia, en un acto universitario, de mujeres del feminismo; y, también, a una profesora presa del régimen masculino de significado.

De *El sentido femenino de la perfección en Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús*, recuerdo mi susto ante un auditorio lleno de monjas y monjes –una experiencia nueva para mí– y el trabajo forzado de la lectura, que no encontraba eco en cuerpos que me parecían separados por un muro invisible; y, poco a poco, las señales de incomodidad de algunos monjes y de placer de algunas monjas, que luego se confirmó, esta última, por los pasillos. Yo no sabía, al ir, que había en las órdenes teresiana y sanjuanista (carmelita descalza) un conflicto profundo en torno a la diferencia sexual en la vida del espíritu.

De *Sexuar la historia probando con el feudalismo* recuerdo la sensibilidad de las alumnas y alumnos que han tenido en clase a una profesora que conoce y practica la diferencia sexual, algo que ocurre, no sabemos con qué frecuencia, en la universidad.

De *Interpretar el trabajo para poder contemplar: beguinas y mendicantas*, recuerdo la sensación de lucha a brazo partido con el régimen masculino de significado que sigue teniendo tanto sitio en la universidad, y mi incapacidad de encontrar un lenguaje verdaderamente mediador.

De *La fecundidad y la pobreza* recuerdo la preciosa sensación de estar ante un público –y había mucho público– que lo entendía todo, aunque no siempre estuviera de acuerdo (o precisamente por eso). Allí sí hubo mediación con la política

masculina y hubo, también, mediación entre los sexos y descubrimiento mutuo. De un compañero que estaba en la mesa aprendí una expresión buenísima que después me dio juego en clase y que –tengo que decirlo– irritó bastante a algunos alumnos: la expresión “descentrarme”, descentrarse un hombre para empezar a entender la diferencia de ser mujer y, también, su propia diferencia sexual. Esos chicos o alguno de ellos, buenos estudiantes, vivieron la propuesta de descentramiento, muy emotivamente, como una amenaza y una casi-ofensa.

De *Yo en la psique creo muy poco* recuerdo el peso de la deportación simbólica de algunas mujeres cristianas luchando por la igualdad en la Iglesia jerárquica, y la de algunas jóvenes anticristianas en lucha por desacralizar capillas.

Finalmente, de *El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres* recuerdo la presencia de una *magistra* de Duoda y sus amigas, que con su atención me ayudaron a sacar adelante la presentación de un texto difícil, y, también, la actitud positiva de varias compañeras y compañeros medievalistas que, sin explicitar mucho, me tendieron su disponibilidad a la mediación.

Enlaces de interés

<http://www.libreriadelledonne.it/> (<http://www.libreriadelledonne.it/>).

<http://www.diotimafilosofe.it/> (<http://www.diotimafilosofe.it/>).

<http://www.donnealtri.it/> (<http://www.donnealtri.it/>).

<http://www.donneconoscenzastorica.it/>
(<http://www.donneconoscenzastorica.it/>).

<http://www.caladona.org> (<http://www.caladona.org/>)

<http://www.unapalabraotra.org/> (<http://www.unapalabraotra.org/>).

<http://www.madres.org/> (<http://www.madres.org/>)

<http://www.creatividadfeminista.org/>
(<http://www.creatividadfeminista.org/>).

<http://www.patcarra.it> (<http://www.patcarra.it/>)

<http://www.iaphitalia.org> (<http://www.iaphitalia.org/>).

<http://www.the-paraclete.com> (<http://www.the-paraclete.com/>)

<http://www.sabinaeditorial.com> (<http://www.sabinaeditorial.com/>).

<http://www.ub.edu/duoda/diferencia> (<http://www.ub.edu/duoda/diferencia>).

La revolución femenina: un cambio de orden

simbólico

La revolución femenina de la que voy a hablar aquí comenzó hace aproximadamente cuatro décadas, cuando algunas mujeres universitarias y feministas tomamos conciencia de que la revolución no era neutra sino sexuada. Es decir, no la vivimos igual ni la entendemos igual las mujeres que los hombres. Sin determinismo alguno. Luce Irigaray avivó la lumbre cuando escribió, en su *Ética de la diferencia sexual*, que la vida, frente a la máquina, es sexuada, siempre y en todas partes.¹⁰ Poco a poco, al ir interpretando nuestra propia experiencia a la luz de este descubrimiento, algunas nos dimos cuenta de que no solo la vida es sexuada, sino también todo lo que hace y piensa quien está vivo o viva. Siempre que no se deje llevar, inconsciente, sub o conscientemente, por las ideologías, es decir, por doctrinas impuestas o sostenidas desde instancias del poder social.

Que la revolución sea sexuada, lo entendimos en la práctica. De mi propia historia en los años setenta del siglo XX recuerdo el momento decisivo de ponerme a mí misma en palabras este deseo: “No quiero hacer de mi novio, compañero o hermano, un patriarca”. Y no lo hice. Veinticinco años después, pudimos decir: el patriarcado ha terminado.¹¹ Y añadir: decir esto ha sido una revolución que ha transformado el mundo, y lo sigue transformando. Ha sido una revolución que no busca un nuevo paradigma o varios, sino un reencuentro con el orden simbólico de la madre.¹² Esta es, en mi opinión, la ofrenda que traemos bastantes mujeres de hoy a la reinvencción de la convivencia política.

El no hacer de tu novio, amigo, marido, chico o compañero un patriarca, no fue una revolución social.¹³ Aunque haya cambiado la sociedad desde su raíz, no ha sido una revolución social porque no ha ido en contra de nadie; es decir, no se ha servido de ninguna instancia de poder. Para ir en contra, hace falta poder. Ha sido y sigue siendo una lucha, pero no una lucha antagónica sino una lucha de transformación personal, transformación personal que repercute casi instantáneamente en la transformación del propio entorno y, en consecuencia, del mundo. Porque el protagonismo material de la historia es de la gente que habitamos el mundo, no del poder social. La propia transformación (y esta es una idea de Lia Cigarini) modifica la realidad porque modifica mi relación con la realidad; por eso –añade Lia Cigarini– es lo más genuinamente político que hay.¹⁴

La veracidad de esta aseveración la muestra el hecho de que la violencia contra las mujeres, por enorme que haya sido o sea, no provoca ninguna contradicción social: ni siquiera la provoca cuando alguna de nosotras es asesinada diariamente en los países de Europa. Provoca desconcierto, sí, pero no contradicción social: el desconcierto es una cuestión del orden simbólico, precisamente.

Durante un tiempo, incluso las feministas creímos que el no hacer de tu hombre un patriarca era algo que iba en contra de él, ya que le deponía de prerrogativas que entonces eran consideradas privilegios: el principal, la prerrogativa de que una mujer le prestara gratuitamente todo tipo de servicios, incluido el importantísimo servicio simbólico (que no es un privilegio fantasioso sino de sentido y, por tanto, material) de reflejarle –como había escrito irónicamente mucho antes Virginia Woolf– al doble de su tamaño natural.¹⁵ Pronto descubrimos que no, que no íbamos en contra de él, porque le amábamos (al menos de momento). Empezamos entonces a decir, en el movimiento político de las mujeres, que el feminismo valía para el

mundo entero, no solo para la libertad de las mujeres ni para su liberación. Caímos así en la cuenta de que los hombres de entonces sufrían mucha opresión y tenían, por tanto, cosas muy importantes de las que liberarse: en primer y principal lugar, estaban sometidos a la obligación de sostener un sistema de opresión (el patriarcado) y, en consecuencia, a la penalidad de ejercer violencia patriarcal.

Fue así como caímos en la cuenta de que la revolución, si está viva, es sexuada: no es una sino dos. Nuestra revolución era y es una revolución femenina; la entonces llamada revolución, era una revolución masculina. Sin determinismo alguno, ya que un hombre podía entonces y puede hoy elegir nuestra revolución, y una mujer podía y puede no elegirla. Las que fundaron en 1975 y sostienen hoy la Librería de mujeres de Milán han escrito en un libro titulado *No creas tener derechos*: “El ser mujer se elige sabiendo que no es objeto de elección”. ¹⁶

Si la revolución femenina no ha sido una revolución social ¿qué ha sido? Ha sido un desplazamiento sin precedentes del sentido de la vida y de las relaciones. En otras palabras, ha sido y es una revolución del orden simbólico. Caer en la cuenta de que el poder degrada, sí, a quien lo sufre, pero degrada también a quien lo ejerce, ¹⁷ o, dicho más sencillamente todavía, que no es un privilegio el tener derecho a oprimir, es una revolución simbólica, una revolución que deja patas arriba el régimen de significado propio de nuestra cultura occidental desde la época moderna. Y si consigues que este antiguo régimen de significado no se te caiga encima, es una revolución que, sin nuevos derramamientos de sangre, alivia sufrimientos y desata cadenas que resultaban hasta entonces insoportables porque no accedían al lenguaje.

Para que el antiguo régimen de significado no se te caiga encima, las mujeres hemos inventado una política que distingue al feminismo de la diferencia de nuestro tiempo: es la política de las mujeres. La política de las mujeres consiste en el partir de sí, en la propia transformación y en la práctica de la relación. Laura Colombo y Sara Gandini, de la Librería de mujeres de Milán, han escrito recientemente, en un artículo en la página web de la *Libreria delle donne di Milano* de la que ellas son *webmatres*, un artículo dedicado a la política diez años después de los hechos de Génova de 2001 :

“El feminismo es un pensamiento y una práctica cotidiana, un deseo que trae cambios y revoluciones, es partir de sí para llegar al mundo: nada más alejado del poder y de sus lógicas. Se trata de conflictos de naturaleza simbólica, es decir, en el punto en el que nuestra experiencia es interpretada y representada. Es una cuestión de mirada: la política de las mujeres no pretende dar un vuelco a la realidad destruyéndola, sino que apuesta por el cambio del nexo que cada una, cada uno, entabla con la realidad. La revolución simbólica, o sea, la mirada nueva, tiene consecuencias profundas, no menos significativas que las de una revolución que pasa el sistema a sangre y fuego. Lo vemos: la libertad femenina ha sido pasada de una generación a otra en las familias, en las escuelas, en las universidades, en los lugares de ocio.” ¹⁸

Tomar conciencia de que la política consiste en partir de sí, en la propia transformación y en la práctica de la relación, es el inicio de la revolución simbólica. Porque es dejar definitivamente atrás el patriarcado y, con él, el Despotismo ilustrado y las ideologías que lo sustentaban. Dicho de otra manera, la globalización no pide más colonización. Lo que pide es lenguaje que traslade a la política la propia experiencia personal y la haga verdaderamente común. La filósofa María Zambrano

lo atisbó en su libro *Notas de un método* al escribir en los años ochenta del siglo XX :
 “Una nueva concepción de la claridad, una atención a las formas discontinuas de la luz y del tiempo, se abre camino ya, aun dentro de la llamada psicología de lo profundo. Y así también, en la Fenomenología de Husserl. Ambas carecen de una última exploración metafísica. Una metafísica experimental, que sin pretensiones de totalidad haga posible la experiencia humana, ha de estar al nacer.” ¹⁹

La metafísica experimental que, sin pretensiones de totalidad, hace posible la experiencia humana, nació cuando en 1995 algunas feministas – las de la Librería de mujeres de Milán– tomaron conciencia y nombraron el final del patriarcado. Lo nombraron como una revolución simbólica o revolución de sentido. Escribieron en un texto titulado *Ha ocurrido y no por casualidad*:

“El patriarcado ha terminado, ya no tiene crédito femenino y ha terminado. Ha durado tanto como su capacidad de significar algo para la mente femenina. Ahora que la ha perdido, nos damos cuenta de que, sin ella, no puede durar. No se trataba, por el lado femenino, de estar de acuerdo [...]. Era, más bien, un hacer de necesidad virtud. Pero que ahora ya no se hace. Ahora es otra época y otra historia, tanto que lo que se decidió sin o en contra de ella, se ha vuelto caduco, como si le hubiera obedecido siempre a ella. ¡Qué raro! Pero ¿vale, quizá, para las relaciones de dominio lo mismo que para el amor, que hace falta ser dos? Ahora a ella ya no le va, ya no es la misma; ha cambiado, como se suele decir [...]. Lo decimos sin triunfalismos. Nos toca medirnos con la desmesura de un saber de la vida demasiado grande, como es el nuestro, con el intercambio demasiado intenso que circula entre mujeres, con la enormidad de un logro histórico –el final del patriarcado– que se traduce, inevitablemente, en la enormidad de la tarea.” ²⁰

¿Qué es, entonces, el final del patriarcado? El final del patriarcado es un proceso singular, que se da en cada mujer, como se dio en singular la toma de conciencia feminista, toma de conciencia que transformó, de mujer en mujer, la sociedad entera. Consiste en dejar de dar crédito a un enemigo cuyo lugar en la vida de esa mujer ya no es el que era. Cuando una mujer desplaza al enemigo fuera de ella, se le abre un espacio de ser en el que hay juego y sitio para la libertad. Se da en una mujer, sea esta rica o pobre, emancipada o ama de casa, sea cual sea el lugar que ella ocupe en el mundo. Porque la libertad femenina no es un privilegio de Occidente.

Si no registra cambios de tanta importancia como este, el feminismo puede acabar domesticando; puede acabar convirtiéndose en lo que Vandana Shiva llamó feminismo patriarcal: un feminismo que no puede vivir sin el enemigo, quedándose en las reglas que él define. ²¹ Un feminismo que olvida que el patriarcado, como cualquier otro sistema de poder y de dominio, no ha ocupado nunca la realidad entera ni la vida entera de una mujer; excepto para una mirada totalitaria.

La transformación que propone el reconocimiento del final del patriarcado es política de lo simbólico. Política de lo simbólico que a mí me parece especialmente solicitada por el Occidente de hoy, entre otras cosas porque Karl Marx y Friedrich Engels no desarrollaron una filosofía del lenguaje; y no la desarrollaron porque en su época, la primera mitad del siglo XIX, no se sentía la necesidad de ella que hoy se siente. No se había, probablemente, empequeñecido la presencia del orden simbólico de la madre como se empequeñeció en el siglo XX, el siglo de la guerra incesante y del fraude de la igualdad.

Pienso que se puede conjeturar que la ocupación por mujeres de instancias de poder,

si no va acompañada de simbólico propio, simbólico nacido del reconocimiento de autoridad femenina, es una fuente en potencia de violencia entre los sexos. Pienso que puede leerse en esta clave el horror de mucha de la violencia contra las mujeres, violencia que es, hoy, uno de los grandes escollos con que se encuentra la política masculina.

¿Por qué? Porque el apropiarse de relaciones sociales sin dotarles de simbólico original, de simbólico que no copie ni asuma lo ajeno sino que diga partiendo de sí lo que esas relaciones son ahora, es decir, relaciones con o de mujeres, deja una contradicción y un vacío de significado que obstaculizan o impiden la relación de confianza, produciendo caos en los cuerpos, produciendo rebelión en los cuerpos; esos cuerpos que son humanos precisamente porque simbolizan, porque hablan de sí, porque, llevando su experiencia a la lengua, hacen política auténtica, en el sentido más literal de la palabra, es decir, desde sí. Lo cual exige que en el pensamiento, en la política, el juego sea no a uno sino a dos: mujeres y hombres. Como en casa o en la calle. Sin que un sexo sea ni superior ni inferior ni igual que el otro: aunque uno sea el origen de los dos.

¿Qué quiero decir, entonces, con “un cambio de orden simbólico”? ²²

Hay en el vocabulario común de lo político una palabra que persiste: es la palabra “modernidad”. Es una palabra que significa lo más nuevo, lo más de hoy, como en la moda; deriva del adverbio latino modo, “al presente”, “ahora”, que procede a su vez de la raíz indoeuropea *med-. “medir”. La modernidad es, pues, la medida del presente. Así la usaban, por ejemplo, en el siglo XII, hablando de sí misma como moderna la gente que marcaba o quería marcar las tendencias de su presente. Esta palabra, sin embargo, hace siglos que se detuvo en el tiempo, cristalizada en un significado que ha dejado de depender de la lengua materna y de su depositaria, la madre y, con la madre, la comunidad de hablantes. Es decir, la modernidad se ha vuelto inmovilista, a pesar o, mejor, a consecuencia de las agitaciones continuas que han jalonado su historia.

Lo que fue nuevo y moderno en el siglo XVI, que es cuando empieza la modernidad o Edad Moderna, sigue siendo hoy moderno o postmoderno, sin que nuestra cultura occidental haya sabido o querido dar a luz para decirse un nombre nuevo. La realidad ha cambiado, y mucho, desde el siglo XVI, pero la lengua indica que su sustancia más íntima sigue siendo la misma o muy parecida a la de entonces.

Los rasgos más visibles de la modernidad y de la postmodernidad son el absolutismo político, la catolicidad (hoy llamada globalización), el imperialismo y la técnica. Más profundo y, por ello, menos visible es otro rasgo: la transformación radical de la política sexual. ²³ Por política sexual entiendo dos tipos de relaciones que afectan a todo el mundo: las que entablamos y sostenemos las mujeres o los hombres con el otro sexo, y las que cada sexo entabla y sostiene consigo mismo, es decir, las interpretaciones y valoraciones que continuamente hacemos las mujeres y los hombres del hecho de haber nacido mujer u hombre, ya que la sexuación humana pide ser continuamente interpretada porque es el primer dato histórico que el propio cuerpo ofrece y padece. La política sexual impregna y matiza todas las relaciones humanas, tanto en casa como en la calle, tanto en el juego como en la escuela, tanto en el trabajo como en la sanidad, el deporte, los medios de comunicación, el arte o la política profesional.

La transformación radical de la política sexual en la modernidad no fue fruto del

amor entre mujeres y hombres sino de la violencia de algunos de estos contra aquellas. La violencia consistió principalmente en reducir el valor de lo femenino libre persiguiendo, a veces implacablemente, las manifestaciones y las expresiones de la libertad femenina. Esto no se hizo arbitrariamente ni en desorden sino para implantar en Europa un modelo nuevo de Estado, modelo que suele llamarse Estado moderno y que es el estado absoluto o absolutismo moderno. El absolutismo es sencillamente poder total y absoluto, o que aspira a serlo, porque la fuerza nadie, en realidad, la posee verdaderamente.

Para implantar el absolutismo, fuera en el siglo XVI con la monarquía asoluta o fuera en el XX con las dictaduras, tanto fascistas como del proletariado, hubo que resituarse el amor en la vida de la gente. Hubo, por tanto, que hacer el trabajo sucio de resituarse a la madre y al orden simbólico que ella enseña. Porque la relación con la madre es, para mujeres y hombres, la escuela primera del amor. Nadie hace guerras ni civiles ni imperiales ni de religión, con la destrucción de vida y convivencia que ello comporta, nadie obedece ciegamente a un dictador o a un rey absoluto, con la destrucción de política que ello comporta, si la relación con la madre y con el orden simbólico que ella enseña está intacta.

Por eso, lo nuevo que la modernidad trajo a Europa, y lo trajo para quedarse hasta hace poco, hasta el final del patriarcado, fue un cambio de orden simbólico. Para ello, la madre fue apartada lo más posible de la vida adulta de sus hijos e hijas, especialmente de sus hijos (hasta el punto de que en el siglo XX algunos pudieron hablar en serio de complejo de Edipo o de envidia del pene), lo femenino libre fue perseguido hasta hacerlo desaparecer de la enseñanza reglada, y la competencia simbólica sobre el cuerpo, que la madre da con el cuerpo que regala, se la fue atribuyendo legalmente el Estado, aliado hasta hace poco con la Iglesia jerárquica.

El cambio de orden simbólico que impuso a Europa la modernidad necesitó, lógicamente, de la caza de brujas. Solo esto puede explicar esta tragedia insoportable de la historia humana masculina. Digo “lógicamente” con ironía, porque el racionalismo moderno y su lógica triunfaron a costa de las mujeres y de lo femenino libre, ²⁴ que desborda los límites de la lógica en los que el hombre moderno estereotipado se sintió seguro.

El final de la caza de brujas a partir de 1700 lo asocia la historiografía de todas las tendencias con el triunfo de la revolución científica del siglo XVII. Lo femenino libre y las mujeres están del todo ausentes de esta revolución. Con la revolución científica triunfa el racionalismo, muere el demonio y la gente deja de creer en la existencia de las brujas y del demonio. La caza de brujas se vuelve impensable. ¿Triunfó el Racionalismo a costa de las mujeres? ¿Triunfó el Racionalismo a costa de la madre y del orden simbólico que ella enseña?

Durante la modernidad y la postmodernidad, la garante de lo simbólico ha sido la ciencia. No podemos ni decir ni enseñar más que lo que está científicamente probado y, si algo está científicamente probado, es decible aunque repugne a la experiencia (“ guerra humanitaria”, por ejemplo). Pero hoy, al final del patriarcado, la ciencia se tambalea como garante del orden simbólico. Hoy sospechamos ya de la frase: “No hay pruebas científicas que demuestren que eso o aquello es tóxico”, por ejemplo. Es la ocasión para que la política no se confunda con el poder y la gente tomemos conciencia de que es posible y deseable cambiar de orden simbólico sin violencia y reconozcamos que la garante de lo simbólico es la madre, que enseña a hablar a sus hijas e hijos en una relación amorosa que no excluye a nadie. No hay

revolución más grande y más pacífica que la que trae esta toma de conciencia.

Para acabar de traerla al mundo, sirve hoy el interpretar la realidad que cambia en términos, en primer lugar y en toda ocasión, de política sexual. Hasta hace muy poco, por ejemplo, hemos vivido en Libia una guerra que muchos parlamentos democráticos han votado favorablemente y que la mayoría de las conciencias en ellos (supuestamente) representadas, en especial las femeninas, rechazan porque es pensable que la guerra nunca es humanitaria ni la justifica el bienestar económico, por más luchas que haya costado el obtenerlo. La democracia ya no basta para salir de la contradicción, ya que la contradicción la ha planteado la propia democracia. Al mismo tiempo, la gente sabemos íntimamente que eso no significa que no sirva la democracia. ¿Cómo entenderlo? Tomando nota de algo que está a la vista: la guerra de Libia no ha sido un pulso por la democracia sino un pulso entre dos formas de masculinidad, dos formas de masculinidad que están escenificando su conflicto en la cúspide de las instancias del poder, instancias que tienen ahora también actrices y espectadoras, de manera que también las mujeres podemos enterarnos bien. Una de esas dos masculinidades es la vieja, la patriarcal, la que responde a los conflictos con guerras, no con palabras; la otra es la tocada por el feminismo, una masculinidad de poder débil, más amorosa y mucho menos violenta, que dice no a la guerra y sabe retirar las tropas de donde nunca debieron estar.²⁵ En Libia, esta masculinidad libre (libre de los mandatos que el patriarcado imponía al hombre) ha sido derrotada, en las figuras de Obama y de Rodríguez Zapatero, por la masculinidad patriarcal. Ha sido derrotada entrando en la guerra. Lo acontecido en septiembre de 2011 en la base de Rota lo confirma. Ha sido derrotada porque no se supo interpretar lo que estaba ocurriendo cuando la gente salió a la calle para quitarse un patriarca que ejercía de dictador de izquierda, es decir, no se supo interpretar la realidad en términos de política sexual. Las nuevas masculinidades, si son libres, son hoy las nuevas brujas.

Si no se entiende esto, no se entiende eso tan urgente y tan difícil de entender que es el presente; y no se encuentra a sus conflictos salida política. Para que el orden simbólico cambie sin violencia y sin caerse encima de la gente, es imprescindible hoy, en mi opinión, registrar lo que ya está y no equivocarse de enemigo. Lo que ya está es que el patriarcado ha terminado y que, por ello, la madre puede volver a ser reconocida como garante de lo simbólico. Nadie más: ni la comunidad científica, ni el derecho, ni las iglesias jerárquicas, ni el dinero.

Haz el amor, no la guerra: vivir en el orden simbólico de la madre

La generación de mujeres y de hombres que era joven a finales de la década de los sesenta del siglo XX inventó una consigna que dio la vuelta al mundo y que ha quedado en la memoria corriente: “Haz el amor, no la guerra”. La consigna tenía algo de la risa de la libertad y tenía la ligereza de una revolución simbólica. Una revolución simbólica es el descubrimiento instantáneo de sentido nuevo de la vida y de las relaciones, vida y relaciones que son lo que a la gente más nos importa en el mundo; una revolución simbólica es, pues, el soltarse un nudo de la luz que no me

dejaba resolver un problema agobiante de comunicación con la realidad y con las mujeres u hombres con quienes estoy en relación.

Hoy, esa consigna preciosa la seguimos recordando pero no la decimos ya. Su mensaje se ha quedado en suspenso, como si pidiera cuentas en torno a su cumplimiento, como preguntándonos qué hemos hecho de ella la gente que la inventamos, a la manera de un fantasma recurrente que reclama respuesta y que, por ser fantasma, resulta bastante incómodo. Hoy, las mujeres que dijimos esa consigna padecemos la violencia de los hombres que la dijeron, como si entre el mundo soñado entonces y el actual se hubiera colado un gran error. Pues es una evidencia que las mujeres estamos padeciendo la violencia de los hombres que soñaron con poner el amor en el lugar que entonces ocupaba la guerra. Como todo el mundo sabe, la violencia contra las mujeres está hoy en las casas, está en la calle, y está en ese espacio violentísimo, un espacio que no es ni casa ni calle, que es la prostitución.

Pienso que es muy importante tomar conciencia de que entre los hombres maltratadores de hoy están los que hace unas décadas gritaron la consigna “Haz el amor, no la guerra.” Es importante porque esta toma de conciencia trae el problema de la violencia contra las mujeres a mi realidad presente concreta, contaminando de realidad las memorias sagradas, y me permite afrontar el problema partiendo de mí, de mi experiencia personal, para ir desde ella a lo otro, a la política, sin fetiches.

La importancia de este choque de verdad, de veracidad, muchas mujeres la aprendimos en el feminismo. El feminismo se convirtió en un movimiento político verdadero cuando cada una se dio cuenta de que su lucha no era para otras, no era para mujeres lejanas o menos afortunadas, sino que era en primer lugar para ella misma y para las que tenía a su alrededor, porque el opresor lo teníamos en casa, en el trabajo, y lo teníamos, sobre todo, dentro de nosotras, en nuestra manera de ver el mundo. Yo daba clase hasta no hace mucho en una calle de Barcelona que diariamente, al atardecer, se convierte en un punto de compra de cuerpos de mujeres. La fila de coches de prostituidores, que no parecen pertenecer a una clase social ni a una especie distinta de la mía, es continua. Aunque me he resistido durante años a dejarla entrar en mi mente, esta experiencia me ha ido obligando a admitir que la violencia contra las mujeres que es la prostitución y la violencia en casa son inseparables: son inseparables porque los protagonistas son los mismos.²⁶

Pienso que tomar conciencia de esta conexión es necesario para ver la dimensión profundamente (a)política de la violencia contra las mujeres en nuestra sociedad.

La generación que gritamos “Haz el amor, no la guerra.” quisimos transformar la política sexual. La política sexual es la sustancia de lo político, porque el fundamento del mundo somos las mujeres y los hombres que poblamos nuestro querido planeta tierra. Las mujeres y los hombres entramos en relación al nacer y seguimos relacionándonos, más o menos intensamente según la necesidad y los gustos, a lo largo de toda la vida. A estas relaciones, a las que entablamos las mujeres con los hombres o los hombres con las mujeres para fines determinados, les solemos llamar relaciones entre los sexos. Además, cada mujer y cada hombre tiene una relación personal y propia con el hecho de haber nacido mujer u hombre, es decir, con la diferencia sexual, de manera que ella y él interpreta y reinterpreta una y otra vez en el tiempo su modo original de ser mujer u hombre; porque el ser mujer u hombre cambia con la realidad que cambia, no es una esencia fija en el tiempo. A la relación que cada cual tiene con su ser mujer u hombre, le llamamos relación de los sexos. Es

una frase un poco oscura, esta de “relación de los sexos”, porque en el siglo XX nos hemos ocupado sobre todo de las relaciones entre los sexos, pero ahí está, deseando que la miremos más, y yo pienso que su olvido tiene algo que ver con la violencia contra las mujeres. Por ejemplo, cuando la psicología me dice, si estoy sufriendo maltrato, que me falta autoestima, por lo general esto me ofende, aunque a la vez sepa, en el fondo de mí, que algo de verdad tiene. Pienso que este algo de verdad es que necesito dedicarle tiempo y reflexión a interpretar libremente el hecho de ser yo una mujer, porque esto me ayudará a desligarme de lo que el hombre violento concreto que me maltrata y los que son cómplices de él dicen que yo, mujer, soy. ²⁷

Las chicas y los chicos que, hace unas décadas, gritamos “Haz el amor, no la guerra” quisimos transformar la política sexual y, desde esta palanca extraordinariamente eficaz, transformar el mundo. Quisimos un mundo de amor, no de violencia y, al menos muchas mujeres, lo seguimos queriendo. Pero un error se coló por algún sitio, de manera que sigue pendiendo sobre nuestras cabezas, como una deuda sin saldar, el decir qué nos ha pasado, qué hemos hecho con esa oportunidad histórica, cómo es que el amor se ha quedado, una vez más, en el umbral de nuestra política, sin hueco ni modo para entrar en ella.

Pienso que el principal error estuvo en que la mayoría de los hombres entendieron el “Haz el amor, no la guerra” en sentido literal. El hacer el amor lo interpretaron como promiscuidad sexual, y bastantes mujeres, concretamente la mayoría de las mujeres emancipadas, nos dejamos llevar. Es decir, no hubo una revolución simbólica que transformara verdaderamente la política sexual, sino que nos limitamos a darle la vuelta a lo que ya había: de la represión de la sexualidad se pasó a la promiscuidad. No hubo apenas interpretación nueva y libre del sentido del ser mujer y del sentido del ser hombre: faltó reflexión sobre las relaciones de los sexos. Por eso, siguió la violencia contra las mujeres en casa y siguió la prostitución. Sobre esto leía yo en la revista *Boletín de AFESIP* de septiembre de 2005 un dato que me dio escalofríos: según el Instituto Nacional de Estadística, cada día los hombres pagan en España un millón de lo que, por miedo a decir la verdad o por no encontrar las palabras para decirlo, se suele llamar “servicios sexuales”, en los que gastan diariamente cuarenta millones de euros. ²⁸

Esto quiere decir que, para bastantes mujeres de hoy, es perfectamente pensable el final del patriarcado, ²⁹ y, sin embargo, no acaba de resultar, para muchas, pensable una sociedad sin violencias contra las mujeres, o sea, una sociedad sin maltrato y sin prostitución.

Para contribuir a hacer impensable la violencia contra las mujeres, creo que sigue valiendo la consigna “Haz el amor, no la guerra.” Las consignas que traen al mundo simbólico nuevo tienen, al menos, tres niveles de sentido: uno es el literal, otro es el metafórico, otro es el simbólico. El sentido literal ha sido el que más se ha difundido: el “haz el amor” entendido como sexualidad sin represión y quizá –esto no lo sé con seguridad– sin hipocresía; y, a su lado, ese gran movimiento que ha sido la objeción de conciencia para suprimir el servicio militar obligatorio. Que la interpretación literal, aunque pueda ser valiosa, no basta, lo muestra el problema del que estoy hablando, la prostitución, y lo muestra también, desafortunadamente, la persistencia de las guerras a pesar de que tantos chicos se han negado y se niegan a hacer el servicio militar.

El segundo nivel de sentido, el metafórico, es el que interpretó el “Haz el amor, no la guerra” a la manera hippie, como fraternidad universal en la que todo se compartía,

en espacios alternativos al sistema. El límite de esta interpretación fue el quedarse en la espera del delicioso acuerdo, delicioso acuerdo que –según escribió Simone Weil no recuerdo dónde– es, en realidad, (dice ella) “el origen de todas las guerras”. Parece una paradoja, pero es así porque en el delicioso acuerdo se acaba amando sobre todo eso, el delicioso acuerdo, y no se ama a la mujer o al hombre que una o uno tiene delante y con quien convive o hace política.

El tercer nivel de sentido, el simbólico, es el que se ha quedado pendiente, pendiente de interpretación y de compromiso con él: es el nivel de sentido que se sigue asomando a la memoria a la manera de un fantasma recurrente, pidiendo ser dicho, ser explicado, ser vivido.

Cuando se hace simbólico, se desencadena la energía que estaba atrapada en la literalidad y en la metáfora. La energía desencadenada es la que provoca el cambio de mentalidad o revolución simbólica que nos puede hacer más libres, que nos llevará a dejar atrás, como inservibles, unas relaciones y unas costumbres que se han quedado por detrás del presente pero no sabemos cómo volver impensables. Porque lo que le puede salvar a una mujer del maltrato no es el derecho, que actúa cuando el delito ya ha sido cometido, sino que es un cambio de mentalidad. Es una cuestión del orden simbólico, de revolución simbólica: es que a los hombres con los que ella convive les resulte impensable la violencia contra las mujeres, como les resulta impensable hoy, por ejemplo, el canibalismo, o, cada vez más, les resulta impensable la tortura. ³⁰

Pienso que el significado profundo de “Haz el amor, no la guerra ” es que el amor ocupe en nuestro mundo –en este mundo presente, no en otro– el sitio que en él sigue ocupando la guerra. Es decir, que el amor entre en la práctica política y sea su horizonte de sentido, su razón última. María Zambrano escribió en los años cincuenta del siglo XX que el amor fue expulsado de la ciudad, de la póliso unidad política, en la Grecia clásica, con el nacimiento de la democracia. ³¹

De la expulsión del amor de la ciudad nos ha quedado memoria en la tragedia *Antígona*, la chica que fue condenada a morir enterrada viva por haber enterrado ella a su hermano desobedeciendo las órdenes de la ciudad; Antígona dio sepultura a su hermano en atención a que ella y él eran hijos de su madre. Es, en realidad, Antígona, el fantasma recurrente que sigue enterrado vivo en nuestra memoria. Antígona es la memoria de la expulsión del amor y de la madre de la democracia.

¿Cómo hacer que el amor y la madre entren en la política? No se trata de redactar un plan de actuación que les haga un sitio en lo que ya hay, desviando los recursos de otra partida presupuestaria, sino de usar los recursos que la gente ya tenemos dentro y que, por ello, están al alcance de cualquiera. Cada madre le deja a su criatura su legado de recursos vitales y políticos en la lengua que ella enseña y que llamamos precisamente la lengua materna. La lengua materna, la lengua que hablamos, es el orden simbólico de la madre. ³²

La madre –o quien, en ausencia de ella, esté en su lugar– nos enseña a hablar en una relación amorosa, no a gritos ni con violencia. El amor y el orden de sentido nos los enseña así, en la primerísima infancia, gratis et amore, es decir, por gracia y por amor, inculcando en mí su molde para siempre.

El orden simbólico de la madre es un orden de sentido y es sentido de lo que es orden, del cosmos como mundo distinto del caos. El núcleo del orden simbólico de la

madre es la palabra, la palabra en lengua materna, la palabra que comunica. La política cuyo horizonte último de sentido es la palabra, es absolutamente distinta de la política cuyo horizonte último de sentido es la guerra. En el orden simbólico de la madre, las palabras, las cosas y el cuerpo coinciden: coinciden en la felicidad que da la comunicación, aunque no se esté de acuerdo, aunque haya conflicto. En la política cuyo horizonte de sentido es la guerra, las palabras y las cosas coinciden solo en parte, porque no se dice que en el trasfondo de las actuaciones está la guerra, y los cuerpos lo notan, inquietándose a consecuencia de esta ocultación y del riesgo siempre presente, aunque silenciado, de violencia. El amor y la madre están ausentes de la política cuyo horizonte de sentido es la guerra o la amenaza de guerra. Porque a hablar se aprende en una relación de autoridad, no de poder. Pero, en las democracias (que son, seguramente, la mejor forma de gobierno inventada por Occidente), muchos hombres y algunas mujeres están poniendo el poder en el lugar de la madre y del orden simbólico que ella enseña, olvidando que tanto las niñas como los niños nacemos de mujer, con las luces y las sombras que conlleva este hecho histórico inaugural de cada vida.

En febrero de 2003 , cuando empezó la guerra de Irak, muchas casas de muchas ciudades y pueblos de Europa y de América –también de los Estados Unidos– se llenaron de telas multicolores con las que la gente hablamos en lengua materna: porque las telas multicolores que colgamos de las ventanas no eran banderas, eran palabras. ³³

Este es un ejemplo del sentido verdadero del “Haz el amor, no la guerra ”. El amor entró entonces en la ciudad con la madre y con el orden simbólico que ella enseña.

Es, pienso, muy importante hoy que inventemos prácticas que traigan el amor y la madre a la política, y que acertemos a reconocer las prácticas que otras u otros han inventado ya y que, en realidad, están haciendo habitable nuestro mundo.

Mucha de la violencia contra las mujeres viene de hombres que no aceptan que la mujer tenga su propio mundo, un mundo que no se deja absorber por el poder, que no entabla siquiera con el poder una interlocución significativa, ni para acogerlo ni para rechazarlo. Es un mundo que prefiere hablar en lengua materna, anteponer la palabra a la fuerza y al dinero, tener como horizonte de sentido el amor, no la guerra.

La política de las mujeres

En 1939 - 40 , en el texto *La Iliada, o El poema de la fuerza* , la filósofa de lengua francesa Simone Weil (1909 - 1943) escribió pensamientos grandísimos sobre el ejercicio del poder fundado en la fuerza, en la fuerza que el poder da a quien lo detenta. Simone Weil tenía entonces treinta años, había conocido brevemente la Guerra civil española (1936 - 1939) y viviría la Segunda guerra mundial hasta su muerte en 1943 . Escribió, en ese texto, cosas tan impresionantes como estas: ³⁴ “La fuerza manejada por otro es imperiosa sobre el alma como el hambre extrema, puesto que consiste en un perpetuo poder de vida y muerte. Y es un imperio tan frío y duro como si fuera ejercido por la materia inerte. [...] Tan implacablemente como la fuerza aplasta, así de implacablemente embriaga a quien la posee o cree poseerla.

Nadie la posee realmente” (p. 5). “Al usar su poder nunca piensan que las consecuencias de sus actos los obligarán a inclinarse a su vez” (p. 6). “Tal es la naturaleza de la fuerza. El poder que posee de transformar a los hombres en cosas es doble y se ejerce en dos sentidos: petrifica diferentemente, pero por igual, las almas de los que la sufren y de los que la manejan. [...] esta doble propiedad de petrificación es esencial a la fuerza, y un alma colocada en contacto con la fuerza sólo escapa por una especie de milagro. Tales milagros son raros y cortos” (p.12). “Todo lo que, en el interior del alma y en las relaciones humanas, escapa al imperio de la fuerza, es amado, pero amado dolorosamente por el peligro de destrucción continuamente suspendido” (p. 15). [...] “Un uso moderado de la fuerza, que es lo único que permitiría escapar del engranaje, demandaría una virtud más que humana, y tan rara como el mantenerse digno en la debilidad ” (p. 9).

Las ideas de Simone Weil sobre el ejercicio del poder no fueron entendidas por mucha gente de su tiempo. Un general famoso entonces, que gobernó durante muchos años la República francesa, la calificó de “ loca ”, no por estos pensamientos, pero por otros parecidos. Hoy, el cambio enorme de sensibilidad y de civilización que ha traído a muchas mujeres y bastantes hombres el final del patriarcado, permite darse el lujo de escucharlas y discutir las sin miedo.

Simone Weil asocia con naturalidad el poder con la fuerza. Esto era habitual en el siglo XX, a consecuencia del triunfo del tipo de política que todavía hoy se suele considerar *la* política, que es la fundada en los partidos políticos, partidos que, por lo demás, no esconden que entienden la política como un juego de fuerzas. La originalidad del pensamiento de Simone Weil está en que opina que la fuerza degrada (porque convierte en cosa, en materia, en piedra) a quien la sufre, sí, pero también, implacablemente, a quien la ejerce y maneja. Hasta hace poco, mucha gente creía que el poder es bueno sin fisuras, y que el obtenerlo da felicidad y permite hacer muchas cosas, sin preguntarse si lo que permite hacer es sobre todo cosas equivocadas.

Al hablar del poder y de la fuerza, Simone Weil habla siempre en masculino y sus interlocutores parecen ser hombres. Las mujeres aparecemos de vez en cuando, pero en otro lugar y en otro simbólico, es decir, en otro régimen de significado. Ella supo reconocer el valor de la ausencia histórica de la mayoría de las mujeres de los círculos y circuitos del poder y de la fuerza, y se aprovechó de esta ausencia para pensar y escribir libremente como mujer.

Hoy, también esto ha cambiado. El triunfo del principio de unidad de los sexos ha hecho que, en las últimas décadas, bastantes mujeres se hayan desplazado a los circuitos del poder y de la fuerza y estén intentando ver qué es lo que pueden hacer ahí. Todavía no sabemos a ciencia cierta si sus experiencias confirman o no el pensamiento de Simone Weil que dice que la fuerza “petrifica diferentemente, pero por igual, las almas de los que la sufren y de los que la manejan”. Sí sabemos, en cambio, y yo puedo decir que lo he visto más de una vez, que algunas o muchas han conocido la impotencia del poder fundado en la fuerza, ese “Nadie la posee realmente” que decía Simone Weil, aunque diría que sin conciencia clara de ser poseídas por ella.

Cuando yo era estudiante, la seducción del poder era grande para una mujer, tanto que ni se nos ocurría pensar que su ejercicio pudiera degradarnos. A Simone Weil no recuerdo que se la citara nunca, y lo que en la universidad se explicaba entonces solo podía ayudar a no entenderla, no tanto por la dictadura como por el patriarcado,

pues también en la universidad, como en la escuela, se nos enseñaba entonces a admirar precisamente lo que es resultado de la fuerza. De todo ello resultó que las que se desplazaron a los circuitos del poder pudieron hacerlo, aunque ciertamente no siempre, con cierta ingenuidad, ingenuidad que ocasionalmente llevó a las mejores a intentar gobernar de otra manera, una manera que consistió en intentar hacer un uso moderado de la fuerza, eso que (decía Simone Weil) es una virtud “tan rara como el mantenerse digno en la debilidad”.

Pero otras muchas no nos desplazamos a los circuitos del poder y de la fuerza y, estuviéramos donde estuviéramos, intentamos vivir ahí fieles a las certezas que las mujeres conocemos por experiencia. La principal de estas certezas era y es que las mujeres y los hombres no somos iguales (sin ser tampoco desiguales) y que no somos iguales entre nosotras las mujeres, si bien toda criatura humana es igual en valor y en necesidad.³⁵ Estas no son certezas del orden social, que las niega continuamente, sino que son certezas del orden simbólico, más precisamente del orden simbólico de la madre.

De estas certezas fueron naciendo un pensamiento político femenino y una práctica política de las mujeres de los que servirse en la parte de las vidas femeninas de mi generación que se desarrolla en los circuitos del poder y de la fuerza, y no quiere entrar en el régimen del poder y de la fuerza sino atenerse a las certezas que las mujeres conocemos por experiencia. Es pensamiento político practicado y creado sobre todo en Italia, en la Librería de mujeres de Milán desde su fundación en 1975, y en la comunidad filosófica femenina Diótima de la Universidad de Verona desde 1984.

Este pensamiento político afronta la contradicción (¿paradoja?) importantísima que se habrá notado ya en algo que acabo de decir. He hablado de mujeres que se han desplazado a los circuitos del poder y de la fuerza, y de mujeres –yo, por ejemplo– una parte de cuyas vidas se desarrolla en los circuitos del poder y de la fuerza, y, aun estando ahí dentro, no quieren entrar en el régimen del poder y de la fuerza. ¿Cómo lo hacen? ¿Cómo vivir continuamente en vilo entre la fuerza que ordena tradicionalmente un espacio y lo que a estas mujeres nos gusta que ordene ese mismo espacio, y que es el sentido: el sentido de lo que ahí haces y de lo que ahí vives? Pienso que en esta contradicción o paradoja está el secreto de las creaciones políticas femeninas para gobernar obtenidas en estos tiempos de final del patriarcado. Una orientación la da la propia lengua, que desvela la contradicción dejando que la palabra “ordenar” exprese dos significados completamente distintos: ordenar entendido como imponer, como ordeno y mando, o sea, en el régimen de la fuerza, y ordenar entendido como poner orden colocando cada cosa en su sitio, sin violencia.

Pongo un ejemplo bastante corriente hoy. Una chica quiere dedicarse a la carrera universitaria. Presta a ello toda su atención, lee su tesis doctoral y entra en un Departamento como profesora asociada, por ejemplo. No tendría nada de especial que, entonces, ella deseara ser madre: una vez, o dos, incluso tres veces, aunque esto último parezca casi una herejía. Toma pronto conciencia de que, si decide ser madre, el régimen de la fuerza que es propio de la universidad (y esto no es algo que haya descubierto yo) la obligará a vivir durante años en el error de epistemología que deriva del ser sometida a la contradicción continua entre la carrera y el amor, en este caso el amor a la criatura que ha deseado tener y que lo espera de ella y no de cualquiera para estar bien. Todo ello a pesar de que “el amor es una creación

espiritual como el arte, como la ciencia”.³⁶ Y es de creaciones espirituales de lo que se ocupa la universidad.

La sustancia de la política de las mujeres que permite sustraerse del régimen del poder y de la fuerza para gobernar, es la práctica de la relación de autoridad. “El máximo de autoridad, con el mínimo de poder”, hemos dicho.³⁷

Autoridad es una palabra que ha sido completamente resignificada por el pensamiento de la diferencia sexual femenina en la segunda mitad del siglo XX. Fue resignificada en un momento en el que la autoridad había llegado a confundirse con el poder, tanto que el abuso de poder era llamado corrientemente “autoritarismo”, en vez de “poderismo”, como sería justo llamarlo. Autoridad deriva del latín *augere*, que significa “crecer, acrecentar”, y de este origen conserva lo esencial de su sentido. Lia Cigarini, de la Librería de mujeres de Milán, ha escrito que la autoridad es una “cualidad simbólica de las relaciones”, o sea, la cualidad de sentido, el más de sentido de la vida, que genera la relación por sí misma, por el gusto de estar en relación. El más generado por la relación, se lo queda quien lo reconoce, quien reconoce autoridad. Por eso, se puede decir que la autoridad es de quien la reconoce, frente al poder, que es de quien lo detenta y lo ejerce sobre otras u otros. Por eso, también, la autoridad no se encarna en nadie (nadie es la autoridad) ni tampoco se acumula, sino que existe en tanto que circula.³⁸

La autoridad es de raíz femenina, han escrito las filósofas de Diótima. El oír esto molesta, porque el principio de igualdad universal nos ha constreñido mucho. Pero si nos tomamos la libertad de pensar que el ser mujer es una riqueza y el ser hombre es una riqueza (la riqueza inagotable de la alteridad) deja de molestar.

En los circuitos del poder, la práctica de la relación de autoridad permite a las mujeres y a los hombres ganarle espacios al régimen de la fuerza: día a día, vida a vida, incansablemente. Sin excluir el conflicto, pues el conflicto ni se deja abolir ni se desea abolir. La práctica de la relación de autoridad ayuda a que el conflicto no sea destructivo sino, precisamente, relacional.

Pienso que la recuperación del sentido original de la autoridad explica que esté disminuyendo el número de mujeres en las cúpulas del poder en este momento. Lo cual es bueno, porque indica que más mujeres han visto que el poder “petrifica” también a quien lo ejerce. Las estadísticas dicen que en algunos países de la Unión Europea ha disminuido el número de mujeres en los gobiernos entre 2008 y 2009, pasando, por ejemplo, en el Reino Unido del 27,27% en 2008 al 23,81% en 2009, en Austria del 40% en 2008 al 33,33% en 2009, en Francia del 30,77% al 23,81%, en los Países Bajos del 39,29 al 17,65%.³⁹ Esta disminución no es consecuencia de que falte igualdad, sino de que sobra. Es consecuencia de la imposición social y legal del principio de igualdad o unidad de los sexos, una imposición que destruye autoridad femenina, autoridad femenina cuyo reconocimiento es –yo pienso– lo único que permite que una mujer gobierne como mujer y no como aspirante a hombre.

El sentido femenino de la perfección en Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús

La significación libre de la propia experiencia

Teresa de Cartagena (hacia 1425 –después de 1478) y Teresa de Jesús (1515 - 1582) fueron dos mujeres que, con un siglo de diferencia, compartieron signos existenciales importantísimos; tantos, que Teresa de Cartagena ha sido considerada precursora de Teresa de Jesús. ⁴⁰ Destacan entre estos signos la estirpe judía del padre y no de la madre, el amor a la lectura, el talento para la escritura, el sentido del valor político de la espiritualidad y de la mística, y, sobre todo, la fe en la veracidad de la propia experiencia. ⁴¹ La fe en la veracidad de la propia experiencia distanció a ambas pensadoras de la nueva empiria o empirismo de la ciencia moderna, una empiria esta no fundada en el reconocimiento de autoridad a la experiencia real vivida y descifrada, sino fundada en la fe en el experimento de laboratorio, un experimento, el de laboratorio, hecho en condiciones condicionadas, condicionadas por la pretensión del hombre moderno de controlar el azar, azar que las mujeres espirituales sabemos que es intrínsecamente libre. Todo ello llevó a esas dos Teresas a desarrollar una sensibilidad espiritual finísima hacia la riqueza ofrecida por las diferencias incondicionales, las diferencias que acaecen, que se dan porque sí, porque es así, y que reclaman una búsqueda confiada de caminos y de lenguajes que ayuden a vivir, entender y expresar libremente esas diferencias.

La primera diferencia con la que la criatura humana se encuentra al ser traída al mundo por su madre es la diferencia sexual. Esta es la diferencia humana primera y la primera fuente de riqueza humana. ⁴²

Los términos de la expresión “ diferencia sexual ” son, como es probablemente sabido, de la segunda mitad del siglo XX. ⁴³ Nacieron en el movimiento político de las mujeres de esos años, particularmente en Francia y en Italia, fruto de la insatisfacción, las contradicciones y el sufrimiento (en forma de alienación y de aburrimiento) que el lenguaje científico generó entre parte de las universitarias jóvenes de esos años, insatisfacción derivada de la costumbre moderna y postmoderna de hablar científicamente en un neutro pretendidamente universal que ignoraba o prohibía la experiencia y la palabra femenina libres. La diferencia sexual es distinta del género: el género es un conjunto de normas de existencia y de conducta que dicen lo que debe ser una mujer, o lo que debe ser un hombre, en cierto lugar y tiempo. La diferencia sexual es lo que una mujer o un hombre dice libremente que es su ser mujer u hombre, y lo dice no por la prepotencia del decir, sino partiendo de sí, de su propia experiencia, experiencia que ella o él descifra teniendo en cuenta a lo otro. El movimiento hacia lo otro vuelve político y común el partir de sí, partir de sí que, de otra manera, se queda en el testimonio, la denuncia, la protesta o el narcisismo.

Tanto Teresa de Cartagena como Teresa de Jesús se distinguieron como místicas y como escritoras precisamente por el esfuerzo sostenido de significación libre de su experiencia, experiencia que entendieron siempre como experiencia sexuada, es decir, femenina libre, no neutra. En otras palabras, ellas fueron conscientes de que nadie nace en neutro, y reconocieron el valor universal y mediador de este hecho, un hecho, por lo demás, recibido y, al mismo tiempo, escogido. Teresa de Cartagena repite una y otra vez en sus obras expresiones análogas a esta: “E yo, haziendo cuenta con mi pobre juyzio, estando presente la espirençia, la qual en esta çiençia me haze

saber más de lo que a(l)prendo, hallo que...". ⁴⁴ En la obra de Teresa de Jesús son innumerables las advertencias del tipo: "No diré cosa que, en mí o por verla en otras, no la tenga por experiencia" (CV, *Prólogo*, 3).

Pienso que la metáfora de la honra que recorre la obra de santa Teresa, y de la que tanto se ha escrito en términos sociales de desigualdad, está también y sobre todo por la diferencia de ser mujer, diferencia libre que el absolutismo (masculino) del siglo XVI combatió violentamente por todos los medios a su alcance para, separándose de la cosmogonía feudal, intentar convertirla en una deshonor de la condición humana.

La sexuación del deseo de perfección

Se suele decir que la primera versión del *Camino*, la del códice autógrafo conocido como *Códice de El Escorial*, llamó la atención por la libertad con la que santa Teresa escribió sobre las mujeres, corrigiendo poco después ella misma lo censurado por fray García de Toledo sobre esta cuestión y otras, al reescribir la obra en el códice, también autógrafo, de Valladolid. Al decir esto, se suele aludir a la "penosa situación" de las mujeres en la España y en la Europa del siglo XVI. Sin desdeñarlo y sin olvidar que el relato de las penalidades de las mujeres tranquiliza a sus opresores y a sus críticos mucho más que el relato de su libertad, yo voy a preguntarme en este texto por una experiencia femenina concreta, genuinamente libre, que es la experiencia del deseo (y del anhelo) de perfección. Entiendo que si bien la perfección es, en abstracto, una, su vivencia y la expresión de su vivencia es o femenina o masculina, es decir, es dos: es sexuada, sin determinismo alguno, ya que el cuerpo señala una posibilidad de ser, sin obligar a nada. La idea o conciencia de la sexuación de la perfección aparece repetidamente en el *Camino*. Dice Teresa de Jesús (en CV, 37.3), hablando de la excelencia del Padrenuestro como oración con cuya ayuda sencilla se puede llegar a la perfección: "Mas miren que estas dos cosas, que es darle nuestra voluntad y perdonar, que es para todos. Verdad es que hay más y menos en ello, como queda dicho: los perfectos darán la voluntad como perfectos y perdonarán con la perfección que queda dicha: nosotras, hermanas, haremos lo que pudiéremos, que todo lo recibe el Señor". Basta, pues, un gesto, casi un ademán, para hacer orden simbólico, y Teresa de Jesús sabe que ha de ser un ademán finísimo, porque sabe también que vive en un mundo en el que la diferencia sexual es temida, como muestra el hecho de que la caza de brujas sea el signo distintivo de la Europa moderna y, por qué no aunque de modo distinto, es decir, con medios más simbólicos que sociales, también del Occidente postmoderno. ⁴⁵

También en las obras de Teresa de Cartagena se percibe una y otra vez su conciencia de la sexuación de lo creado. Escribió en la *Admiración operum Dey*, su segundo libro conservado, que es el primer tratado escrito en lengua castellana por una mujer en defensa precisamente del valor y capacidad de las mujeres por su ser mujeres (no a pesar de su sexo) para hacer ciencia libremente, es decir, sin medidor medido:

"Dezídme, virtuosa señora, ¿quál varón de tan fuerte e valiente persona ni tan esforçado de corazón se pudiera hallar en el tiempo pasado, ni creo que en este que nuestro llamamos, que osara llevar armas contra tan grande e fuerte príncipe como fue Olinfernes, cuyo exército cobría toda la haz e término de la tierra, e no ovo pavor de lo fazer vna muger? E bien sé que a esto dirán los varones que fue por espeçial

graçia [e] yndustria que Dios quiso dar a la prudente Iudit. E yo así lo digo, pero segund esto, bien paresçe que la yndustria e graçia soberana exçeden a las fuerças naturales e varoniles, pues aquello que grant exército de onbres armados no pudieron hazer, e fizolo la yndustria e graçia de vna sola mujer. E la yndustria e graçia ¿quién las ha por pequeñas preminençias syno quien no sabe qué cosas son?”
46

En la actualidad, como al comienzo de la modernidad, es decir, como en los siglos XV y XVI, los siglos de Teresa de Cartagena y de Teresa de Jesús, tenemos miedo de las diferencias, porque tememos que traigan desigualdad y exclusión. La modernidad ha impuesto un pensamiento único, un pensamiento y una política hostil a las diferencias (aunque no a las desigualdades, más bien al contrario). Pero precisamente una de las determinaciones grandes de esas dos Teresas (como de muchas místicas y algunos místicos de su tiempo) fue la de detener en lo posible la supresión de lo femenino libre impuesta por la modernidad,⁴⁷ la supresión, por tanto, de la diferencia sexual femenina. Esta determinación es lo que ha hecho que, casi sin querer, bastantes feministas no particularmente religiosas del siglo XX hayamos amado su escritura, desde Edith Stein hasta Rosa Rossi o Diana Sartori, por ejemplo. Teresa de Jesús defendió el sentido libre del ser mujer muy especialmente (aunque no solo) en el *Camino de perfección*. Teresa de Cartagena, en su segunda obra conservada, la *Admiración operum Dey* o *Admiración de las obras de Dios*, que es, como he dicho, el primer tratado conocido escrito en lengua castellana por una mujer en el contexto de la Querrela de las mujeres, para defender y explicar la capacidad femenina de escribir y hacer ciencia originalmente, o sea, con soberanía, no copiando ni emulando los modos históricamente masculinos de hacerlo ni sirviéndose de ellos como medida de grandeza.

Hay una manera, históricamente más femenina que masculina, de entender la perfección. Consiste en hacer, en obrar, en actuar espiritualmente sobre algo ya creado, sobre algo recibido que, precisamente, una perfecciona. Hay una manera, históricamente más masculina que femenina, de entender la perfección que consiste en hacer, en obrar, en actuar espiritualmente sobre una tabula rasa, creando ex nihilo es decir, desde la nada. Ambas maneras entendidas como tendencias en el tiempo, sin determinismo alguno.

En el origen de esta bifurcación está la madre, cada madre concreta y personal y, con ella, la autoridad (que es distinta del poder) que le sea o no le sea reconocida a su obra, obra (la obra materna) que consiste en cuerpos que hablan, es decir, cuerpos humanos, cuerpos que han aprendido de ella el orden simbólico, y en relaciones primarias. A la madre se le puede llamar con este nombre, que es el nombre común de una relación necesaria para la vida, o se le puede llamar Dios, o Diosa, o Materia primera.⁴⁸

La manera históricamente más femenina que masculina de practicar y de entender la perfección, reconoce la obra de la madre y busca, mediante el camino espiritual, perfeccionarla, acabarla, completarla, llevarla a su cumplimiento, cumplimiento que es el amor, en cuya estela fue creada. Reconoce que el cuerpo es un don de la madre, un don del que se hace responsable quien lo recibe y lo goza continuando la obra de ella en una secuencia relacional que hace genealogía política. La obra de cada madre es un cuerpo de mujer, un cuerpo de hombre, cada sexo con su dimensión infinita singular.

Las dos Teresas de las que estoy hablando investigaron caminos de perfección del

cuerpo de mujer, porque lo que primero recibe cada ser humano es precisamente la diferencia sexual. En cambio, quienes pretendieron en su tiempo o han pretendido después obtener la perfección de algo no recibido sino creado ex nihilo, de la nada, abstraen la diferencia sexual, que les resulta indiferente o molesta. ¿Para qué abstraer la diferencia sexual? Para contribuir a la homogeneización de la sociedad y, de este modo, facilitar la gobernabilidad de las personas y su control desde las instancias del poder. Este fue, en realidad, el fundamento del poder impuesto a las sociedades de Occidente por el absolutismo moderno.

Pero las místicas como Teresa de Cartagena o Teresa de Jesús no buscaron el dominio sino su propia salvación; salvación que Teresa de Jesús describió de muchas maneras, de entre las que escojo la que dice que consiste en llegar a ser “almas reales”. “Son estas personas, que Dios las llega a este estado, almas generosas, almas reales” –escribe– (CV, 6.4). Para Teresa de Cartagena, su salvación consistió en transformarse hasta resucitar: en transformar la relación con su enfermedad (la sordera) en un signo del amor singular de Dios hacia ella. Escribió hacia el final de su difícil camino hacia el amor a su cuerpo enfermo: “Mi deseo es ya conforme con mi pasión, y mi querer con mi padecer son asy abenidos, que nin yo deseo oyr nin me pueden hablar, nin yo deseo que me hablen. Las que llamaua pasyones agora las llamo resurecciones”. ⁴⁹ Resurrección aquí en la tierra que María Zambrano equipararía con libertad: “la vida no se compone exclusivamente de infortunios,” –escribió en su libro *España, sueño y verdad* – “y, aunque se compusiera, sería menester abrir paso a una energía propiamente creadora que transforme la desdicha haciéndola punto de partida de una resurrección.” ⁵⁰ Al leer a esas dos Teresas, se presiente que ellas sabían algo que a mi generación le sería descubierto por otra mística, esta del siglo XX, Simone Weil. Simone Weil afirmó que el poder degrada a quien lo sufre, sí, pero degrada también a quien lo ejerce: “Tal es la naturaleza de la fuerza” –escribió–. “El poder que posee de transformar a los hombres en cosas es doble y se ejerce en dos sentidos: petrifica diferentemente, pero por igual, las almas de los que la sufren y de los que la manejan.” ⁵¹ Ni Teresa de Cartagena ni Teresa de Jesús enseñaron a transformar a los hombres en cosas, sino a transformarse a sí mismas conociendo el Amor que es Dios, lo cual hicieron aprendiendo a “mirar dentro de sí a este Señor” (CV, 26.8).

La independencia simbólica

¿Cómo lo hicieron? ¿Dónde lo aprendieron? ¿Cómo documentar estas afirmaciones?

Teresa de Jesús enseñó a sus monjas y amigas la independencia simbólica, y lo hizo sin tregua. Lo hizo inculcándoles la oración, a un tiempo mental y vocal, porque la comparecencia de la oración en la criatura humana, de la oración con sintaxis, es decir, con relación y sentido, cuando aprende a hablar, inaugura y señala en ella la comparecencia de lo simbólico, que no es ni más ni menos que el sentido libre de la vida y de las relaciones. ¿Qué era para una mujer de la temprana edad moderna la independencia simbólica? Fiarse, según escribió Cristina de Pizán a principios del siglo XV, “de lo que sentía y sabía en mi ser de mujer”, ⁵² es decir, fiarse del orden simbólico de la madre, ⁵³ sin medirse, ni siquiera luchando en contra, con el régimen históricamente masculino de significado dominante en su época, fuera de poderosos o de letrados o de ciertos prelados o de ciertos maridos: sin atenerse

–escribe santa Teresa–“como muchas veces acaece con decirnos: [...] 'no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones', 'mejor será que hilen', 'no han menester estas delicadezas' [sic], 'basta el Paternóster y Avemaría'” (CV, 21.2). La oración es, para Teresa de Jesús, el cimiento de la perfección: oración entendida como expresión de lo que la realidad es, según su experiencia de mujer. Escribe, por ejemplo en un pasaje decisivo del *Camino* (CV, 27.7):

“Yo no hablo ahora en que sea mental o vocal para todos; para vosotras digo que lo uno y lo otro habéis menester: este es el oficio de los religiosos. Quien os dijere que esto es peligro, tenedle a él por el mismo peligro y huid de él; y no se os olvide, que por ventura habéis menester este consejo. Peligro será no tener humildad y las otras virtudes; mas camino de oración, camino de peligro, nunca tal Dios quiera. El demonio parece ha inventado poner estos miedos, y así ha sido mañoso a hacer caer a algunos que tenían oración, al parecer.”

“Tener oración ” es –insisto– tener independencia simbólica:“quedaremos señoras” –escribe refiriéndose a la independencia de sentido que da el perder el miedo, incluido el miedo a la muerte–:“Procurad no temerla y dejaros toda en Dios, venga lo que viniere. ¿Qué va en que muramos? De cuantas veces nos ha burlado el cuerpo ¿no burlaríamos alguna de él? Y creed que esta determinación importa más de lo que podemos entender; porque de muchas veces que poco a poco lo va[ya]mos haciendo, con el favor del Señor, quedaremos señoras de él. Pues vencer un tal enemigo es gran negocio para pasar en la batalla de esta vida. Hágalo el Señor como puede. Bien creo que no entiendo la ganancia sino quien ya goza de la victoria, que es tan grande –a lo que creo–, que nadie sentiría pasar trabajo por quedar en este sosiego y señorío.” (CV, 11.5).

A finales del siglo XIV, en 1390, un tribunal de la Inquisición había juzgado y condenado a muerte en Milán a dos mujeres, Sibila y Pierina, que declararon que veneraban una divinidad que ellas llamaron “ Señora del juego” y, también, “Madonna Oriente”.--> ⁵⁴ Con “ Señora del juego” se referían al juego simbólico y al señorío femenino en este juego en el que participamos durante la vida entera mujeres y hombres para seguir siendo“almas reales” (CV, 6.4), es decir, para vivir con sentido la realidad que cambia. Con “Madonna Oriente”, Sibila y Pierina aludían a la Aurora (inspiradora, en el siglo XX, del pensamiento de María Zambrano), la Mater Matutua Madre de la Mañana de la cultura latina clásica y medieval, tres de los muchos nombres de la que trae la luz y da a luz, tres de los muchos nombres de la relación necesaria para la vida que es la madre.

Teresa de Cartagena enseñó la independencia simbólica enseñando la práctica de la admiración. Consistió esta práctica precisamente en la admiración de lo creado, como indica el título de su segundo libro conservado: *Admiración operum Dey* o *Admiración de las obras de Dios* . Este fue el signo que ella eligió para expresar su sentido femenino de la perfección, entendido –repito– como perfección de algo recibido, de algo ya creado por otro o por otra, algo que es admirado por quien lo recibe. La admiración de lo creado, Teresa de Cartagena la sexuó: ella escribe de una admiración hacia la criatura mujer, hacia la criatura que nace mujer y escoge serlo (sabido que no es objeto de elección). ⁵⁵ Otros han escrito de la admiración a la criatura hombre, otros y otras de la admiración de lo creado interpretado en neutro pretendidamente universal.

Para hacerlo, tuvo que salvar el obstáculo que era la declaración de herejía, por dos concilios de principios del siglo XIII, de la doctrina medieval de los dos infinitos, en

su versión amalriciana, doctrina muy popular entonces, que defendía la divinidad de la materia prima o materia primera, es decir, de la obra de la madre. ⁵⁶ Pero antes, entre 1163 y 1173, Hildegarda de Bingen, entre otras y otros, había escrito un *Liber divinorum operum* o *Libro de las obras divinas*, que contribuyó a que esta tradición, teológicamente más femenina que masculina, no se perdiera.

¿Por qué es esta tradición de la admiración como camino de perfección más femenina que masculina? Porque enseña a admirar la libertad de espíritu como mujeres, libertad de espíritu consistente en la humildad (“humilldat voluntaria”, dice Teresa de Cartagena) ⁵⁷ y en el desapego del yo. Lo hace en una Europa cuya cultura, también religiosa, se estaba orientando hacia el individualismo llamado precisamente moderno, individualismo que, como prepotencia de la subjetividad y del yo, degrada la humildad y la apertura a lo otro que el cuerpo femenino señala siendo un cuerpo abierto a lo otro y que escoge, si lo escoge, albergar a lo otro, incluido a Dios, como indica ese misterio tan amado por las mujeres cristianas de todos los tiempos que es la Encarnación del verbo.

Escribió, por ejemplo, Teresa de Cartagena: “De ser la henbra ayudadora del varón, leémoslo en el Génesy, que después que Dios ovo formado el onbre del limo de la tierra e ovo yspirado en él espíritu de vida, dixo: 'No es bueno que sea el onbre solo; hagámosle adjutorio semejante a él.' E bien se podría aquí argüir qual es de mayor vigor, el ayudado o el ayudador: ya vedes lo que a esto responde la razón. Mas porque estos argumentos e quistiones hazen a la arrogancia mundana e vana e non aprovechan cosa a la devoción e huyen mucho del propósito e final entención mía, la qual no es, ni plega a Dios que sea, de ofender al estado superior e onorable de los prudentes varones, ni tanpoco fauoresçer al fimíneo, mas solamente loar la onipotencia e sabiduría e magnificencia de Dios, que asy en las henbras como en los varones puede yspirar e fazer obras de grande admiración e magnificencia a loor y gloria del santo Nonbre”. ⁵⁸

Teresa de Jesús perfeccionó la práctica de la admiración desarrollando lo que esta práctica contiene de desapego del yo. Escribió (CV, 12.1-2): “Trabajo grande parece todo –y con razón–, porque es guerra contra nosotros mismos. [...] Torno a decir que está el todo o gran parte en perder cuidado de nosotros mismos y nuestro regalo; que quien de verdad comienza a servir al Señor, lo menos que le puede ofrecer es la vida; pues le ha dado su voluntad ¿qué teme?”

Teresa de Cartagena no desconocía esta parte del camino de perfección espiritual. Había escrito, refiriéndose a su *Arboleda de los enfermos*: “E quando escriuí aquel tractado que trata de aquesta yntelectual Luz e sobredicha çiencia, la qual es alabança e conoçer a Dios e a mí misma e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya”. ⁵⁹

La admiración de lo creado y el desapego del yo son, precisamente, los signos principales de que una criatura, sea hombre o mujer, sigue en la genealogía materna en la que fue dado o dada a luz. El yo destructivo y autodestructivo, el yo moderno y postmoderno que, con su subjetividad, impide el avance en el camino de perfección, surge cuando se abandona o se menosprecia la genealogía materna. Porque la subjetividad es una sujeción del espíritu. Teresa de Jesús lo recuerda irónicamente cuando les dice a sus compañeras de San José de Ávila, refiriéndose a su elección de no casarse, es decir, de no asumir un rol socialmente predeterminado: “mirad de qué sujeción os habéis librado, hermanas” (CV, 26.4).

La obra de la madre no consiste en sujetos sino en cuerpos que hablan (es decir, que han aprendido de ella el orden simbólico) y en relaciones primarias, todo ello abierto a lo infinito. A llevar este legado a su cumplimiento mediante el amor aprendido al aprender a hablar, se orienta y dedica el sentido femenino de la perfección. Este es, en mi opinión, uno de los sentidos principales del *Camino*, un sentido recogido ya en el título, que dice: camino de, no camino a ni hacia, es decir, camino de perfección de algo ya creado por la madre.

Sexuar la historia probando con el feudalismo

La historia es una, los sexos son dos

La historia es una, los sexos que la viven, la piensan y la cuentan oralmente, por escrito o mediante imágenes son dos.⁶⁰

Los sexos que son dos, mujer u hombre, no son sexos opuestos: no lo han sido del todo nunca, y no lo son, mas que residualmente, en nuestro tiempo, una vez terminado el patriarcado. No lo son porque cada sexo ofrece al otro la expresión primera e inagotable de la alteridad, de lo distinto de sí, con su enorme riqueza y potencial de riqueza: la riqueza de lo distinto, que no contrario ni antagónico. Por eso, puedo decir que la historia escrita por el sexo masculino es la historia; y la historia escrita por el sexo femenino, es la historia. Esto es así si el historiador, la historiadora, reconoce su sexuación, sin esconderse tras la máscara o “persona” (y “máscara” es el sentido griego clásico de “persona”) de un neutro pretendidamente universal, un neutro que no existe en la historia (aunque exista, y mucho, en los manuales corrientes de historia). Al final del patriarcado,⁶¹ las mujeres y los hombres (más los hombres que las mujeres) estamos aprendiendo una vez más, y recalco el “una vez más” porque el patriarcado no ha ocupado nunca la realidad entera ni tampoco la vida entera de nadie aunque haya querido ocuparlas, estamos aprendiendo –decía–, más los hombres que las mujeres pues las mujeres de esto sabemos más, a vivir en el dos, libres por fin del pensamiento único que el patriarcado imponía; y lo imponía tanto en versiones conservadoras como en versiones progresistas, distinguiéndose estas entre sí por el sentido y el valor de la justicia social.

Al final del patriarcado, la historia se está abriendo, pues, a la sexuación humana, a esa experiencia histórica que, como la vida, es sexuada, siempre y en todas partes.⁶²

Pero ¿cómo llevar esta apertura fascinante al lenguaje de la historia? ¿Cómo sexuar la historia o, mejor, cómo reconocer la sexuación de la vida (esa sexuación que es una evidencia de los sentidos) y expresarla en la historia que escribimos? ¿Y cómo hacerlo sin humillar ni despreciar ni tampoco destruir la historia neutra ya escrita, solo discerniendo y entresacando, en nuestra enorme tradición historiográfica occidental, lo que responde a la experiencia y a la evidencia del ser mujer u hombre, de lo que es un constructo ficticio interpuesto entre la vida y la historiografía,

constructo interpuesto para someter a unas a las exigencias del poder y, a otros, a la degradación de ejercerlo?

Probemos con el feudalismo: probemos a ver lo que ocurre con lo que las fuentes y la historiografía nos dicen de la Europa feudal, cuando eso que nos dicen es acercado a la luz de la diferencia sexual, diferencia sexual que es una expresión del pensamiento de las mujeres del siglo XX para referirse al sentido libre del ser mujer y al sentido libre del ser hombre. Recalco lo de “ libre ”, porque es lo que distingue, tanto en la vida como en la historia, la diferencia sexual del género o gender.

Al hablar de feudalismo, nos situamos fácilmente enseguida en los siglos XI, XII y XIII, en la Europa cristiana, dejando ahora de lado los debates sobre la feudalización en otras sociedades. La historia neutra nos informa fielmente de que Europa nació y se consolidó como cultura durante esos siglos.

Que nazca y se consolide una cultura significa para mí, mujer, que el mundo, el mundo conocido y habitado, tomó, en ese territorio y tiempo, características nuevas y originales. Lo cual no quiere decir que estas características no tuvieran precedentes en épocas anteriores (en el caso del feudalismo europeo, en la Alta Edad Media) sino que la mezcla de tradiciones recibidas de las culturas germánica y romana altomedievales, se juntó con invenciones originales, invenciones que resultaron ser creativas y fértiles. Entre las tradiciones heredadas de la Alta Edad Media, hay en el feudalismo una especialmente significativa para mí, mujer, y también, aunque de modo distinto, para la historia neutra pretendidamente universal. Es la tradición que consistió en entender la política como una relación personal. Esta manera de entender la política procedía, de modos distintos, tanto de las tradiciones masculinas germánicas como de las tradiciones masculinas del Bajo Imperio Romano. En los pueblos germánicos, la estructura política más importante fue la relación personal de lealtad de un hombre con otro, concretamente de un hombre con su jefe, que solía ser su dirigente militar y de mando, tendencialmente de su misma tribu o clan. En el Bajo Imperio Romano de Occidente, a partir de las crisis del siglo III, la política consistió cada vez más en relaciones personales de clientela, lo que se llamaba relaciones de encomendación de un hombre con otro. La Roma republicana y altoimperial no entendía así la política del poder: la entendía como un sistema de representación muy jerarquizado, un sistema en cuya cúspide estaban el Senado y el emperador. Pero la decadencia de esta estructura, con la continua proclamación y deposición de emperadores fuera del Senado a partir de las crisis del siglo III, hizo que la gente buscara otras soluciones para seguir conviviendo políticamente, es decir, sin o con menos violencia.

La consecuencia más significativa de estas herencias y de su combinación con invenciones nuevas, fue que la sociedad feudal estuvo fundada en la relación. Fue, por tanto, la feudal una sociedad muy distinta de la moderna, sociedad (la moderna) que se distinguió por el predominio del individualismo (el llamado precisamente individualismo moderno) como valor político paradigmático o generalizable entre hombres orientados hacia el poder, entendiendo el poder como dominio, sostenido por la fuerza de la ley y de las armas, de unos hombres (sin excluir a las mujeres) sobre otras y otros.

Precisamente la relación es materia sensible o sensibilísima a la sexuación de la historia. Quizá la más sensible; y, en cualquier caso, tan sensible, aunque de modo muy distinto, como la representación política. Y como el individualismo.

Los libros neutros de historia hablan hasta la saciedad de relaciones feudales: mucho más que de relaciones capitalistas o de relaciones esclavistas, precisamente porque la relación fue el fundamento del feudalismo. Pero no se detienen en profundizar en el sentido de la relación que llaman feudal, aunque describan algunas variantes con detalle. Para el capitalismo o el esclavismo, esos libros suelen añadir la palabra “producción”: relaciones de producción capitalistas, relaciones de producción esclavistas. Yo, mujer e historiadora, en cambio, sospecho. Sospecho durante años, preguntándome qué más hay, qué más significan esos matices, matices nada banales por lo consistentes en el uso historiográfico masculino.

Es un signo de la diferencia de ser mujer el interés y el gusto por la relación. Lo es históricamente y lo es en el cuerpo. Lo es históricamente porque las mujeres, como han escrito Lia Cigarini y otras de la Librería de mujeres de Milán y de la comunidad filosófica Diótima de la Universidad de Verona, tenemos un sentido propio de la libertad, tan propio que esas pensadoras lo han llamado libertad femenina: una libertad que es precisamente relacional, libertad *con*, libertad que encuentra en otra “vínculo, intercambio y medida”, una libertad que no es ni deducible de ni contraria de la libertad históricamente masculina y pretendidamente neutra universal.⁶³

La libertad es, por tanto, sexuada. Y si la libertad es sexuada, es fácil que también lo sea la historia, ya que es la libertad una de las expresiones de lo humano que más atraen hoy a quien estudia o a quien lee y escribe historia.

El interés por la relación es un signo de la diferencia sexual femenina que está también en el cuerpo. Lo está sin determinar nada, limitándose a sugerir una posibilidad de ser y de convivir. Es el signo que expresa la capacidad femenina de ser dos, o sea, de generar y albergar otro cuerpo en el suyo, aunque no se decida a albergarlo nunca. La capacidad femenina de ser dos es la expresión máxima de la relación y de su núcleo vivo, que es la alteridad. Es, precisamente, el saber de la relación, entendida como relación de alteridad, el fundamento del conocimiento sexuado en femenino: desde la Eva bíblica del Génesis, para entendernos, incluso en lo imaginario patriarcal, hasta las beguinas medievales, las Preciosas del siglo XVII o las feministas del siglo XXI. Y es un signo rastreable sin dificultad en la historia sexuada en femenino.

La relación feudal, los libros de historia neutra la llaman relación feudo-vasallática. La relación feudovasallática se dio solamente entre hombres (y ocasionalmente entre mujeres que sostuvieron o soportaron, con trabas, un simbólico masculino). Y yo me pregunto ¿cómo se puede deducir de la experiencia específica de los hombres lo que es una sociedad entera? Si ni siquiera fue, la feudal, una relación de alteridad, sino una relación instrumental: instrumental al control de la riqueza y al ejercicio del poder feudal. Además, el vasallaje fue un vínculo que se dio únicamente en la clase dominante: la aristocracia. Consistió, por lo demás, como es sabido, en la entrega por el noble más poderoso al noble menos poderoso de un beneficio (que podía ser un señorío, una jurisdicción, una villa, etc.) a cambio de vasallaje, siendo la relación de fidelidad mutua lo que sostenía el sistema de dominio, no un orden de vida común. La historia neutra añade que este sistema de dominio generó un imaginario llamado de los tres órdenes: los famosos oradores, bellatores y laboratores de escritores del siglo XI como Adalberón de Laon y Gerardo de Cambrai;

⁶⁴ es decir, los que rezaban, los que iban a la guerra y los que trabajaban. De nuevo, se trató de un imaginario en el que se reconocieron bastantes hombres, ni siquiera todos ellos.

Una sociedad es, sin embargo, mucho más que esto. En realidad, yo, mujer que ha elegido serlo, puedo afirmar que la centralidad de la relación en la Europa feudal favoreció a las mujeres. Las favoreció precisamente porque es un signo de la diferencia de ser mujer el interés por la relación. Hasta el punto de que entiendo que la libertad relacional (la libertad femenina) es un universal como mediación sexuado en femenino. ⁶⁵

Al decir que las favoreció quiero decir que la conciencia que hubo entre la gente de la importancia de la relación en su mundo (no del individualismo, propio de la época moderna) liberó energía creadora femenina fiel a su cuerpo, llevándolas a inventar formas de vida no patriarcales en las que pudieron imaginar y realizar deseos que el individualismo moderno volvería más tarde impracticables.

Por ello puedo decir que el paradigma de lo social a mí, historiadora, se me queda pequeño cuando quiero sexuar la historia: pequeño, no inválido. Se me queda pequeño porque, en la vida, las mujeres y los hombres experimentamos muchas cosas que quedan fuera del campo semántico que significa bien la palabra “social”. ⁶⁶

El principal ejemplo de ello es, precisamente, la relación, la relación sin más, sin fin, la relación que no es instrumental a nada sino que se entabla y se sostiene por el gusto de estar en relación y por el abandono a lo que este placer pueda generar.

La fidelidad jerárquica y la fidelidad a los signos de Amor

Propongo, en consecuencia, un camino o método más sensible a la experiencia vivida y viva para alcanzar a comprender una civilización: un método con más capacidad de comprensión de la realidad humana que los que nos ha legado el racionalismo moderno, un método en el que quepa la sexuación humana con su riqueza significativa, que es grande. Porque el ser mujer u hombre es, en realidad, un significativo, es decir, una fuente inagotable de sentido. Y es sentido lo que el historiador o la historiadora busca, desde siempre pero especialmente hoy, en las fuentes históricas.

Propongo un método que tenga en cuenta tres ámbitos de la experiencia humana: 1) la política sexual; 2) el modo de producción; 3) el orden simbólico. Cuando el mundo toma características nuevas, ello quiere decir que ha cambiado la política sexual, que ha cambiado el modo de producción y que ha cambiado el orden simbólico. Nuestro tiempo es un buen ejemplo de ello: la política sexual ha sido transformada radicalmente por la revolución femenina del siglo XX, siendo yo misma una prueba de ello, la prueba que me queda más a mano. El modo de producción capitalista ha alcanzado la globalización y, con ella, una desorientación inesperada y crítica. El orden simbólico patriarcal ha caído, como prueba la desesperación humana masculina, sin precedentes, que lleva a una violencia contra las mujeres que la propia sociedad desautoriza y rechaza estremecida, y lleva a algunos hombres a asesinar a sus mujeres o exmujeres y, seguidamente, a suicidarse o intentar suicidarse, algo que es totalmente nuevo.

¿Qué es la política sexual? La política sexual es el fundamento de la política, su expresión primera, porque la política sexual afecta a las mujeres y a los hombres por

el hecho de serlo; y es una evidencia de los sentidos que el fundamento de una sociedad son las mujeres y los hombres que hay en esa sociedad. ⁶⁷

Dicho muy en síntesis, consiste en dos tipos de relaciones: 1) las que una mujer o un hombre entabla a lo largo de su vida con el hecho de haber nacido mujer u hombre; 2) las relaciones entre mujeres y hombres. Estas relaciones –todas ellas– son históricas, es decir, cambian con el tiempo, cambian con la realidad que cambia. Lo cual implica que el ser mujer u hombre no es un mero hecho biológico –como se decía hace años– aunque sea, sí, fiel al logos de la vida, a la palabra, a la interpretación continua de quien mujer u hombre nace.

En la Europa feudal, la política sexual estuvo muy marcada por el cristianismo. Concretamente, estuvo muy marcada por dos novedades sustanciales del cristianismo: por la idea de Dios y por la idea de cuerpo, de cuerpo humano, que trajo a nuestra historia el cristianismo.

El cristianismo tuvo en sus inicios y durante varios siglos una relación difícil con los politeísmos entre los que se difundió y a los que sustituiría. Fue una relación difícil porque al ser humano le cuesta prescindir de la gradación de las divinidades y, en particular, le ha costado mucho prescindir de la Diosa madre y aceptar un monoteísmo paterno, pues aunque los ángeles no tengan sexo, el Dios de las iglesias sí lo tiene. Por eso, porque al ser humano le repugna prescindir del principio de realidad que le da la madre, desde muy pronto, claramente desde el siglo II, convivieron y conviven en las sociedades cristianas dos ideas de Dios. Una, tal vez la original, es la idea de Dios Amor, interior al ser humano. La otra, la de la Iglesia constituida, es la idea de Dios Padre todopoderoso, creador, eterno y externo al ser humano. Mucha gente vio estas dos ideas de Dios expresadas en la performance que se hizo en torno a un suntuoso Benedicto XVI y su séquito durante la dedicación de la iglesia de la Sagrada Familia de Barcelona, cuando salieron a entregar su ofrenda de manteles y a limpiar los excesos de la aspersión de santos óleos, unas monjas muy discretas en noviembre de 2010, performance que los medios de comunicación recogieron con enorme curiosidad y polémica. La primera idea de Dios, la del Dios interior, la del Dios Amor, coincide con la Gran Madre, ahora inoñbrada e inoñbrable, sacrificada al monoteísmo masculino. Coincide con ella porque la madre, cada madre concreta y personal o quien ocupe su lugar, es la primera escuela del amor, la escuela en la que se aprende a hablar en una relación de gran intimidad.

La idea de Dios Amor, del Dios interior, tuvo una gran aceptación pública entre mujeres y hombres hasta finales del siglo III. Fue esta la época de la gnosis. La gnosis sostiene que el ser humano conoce a Dios porque Dios Amor está precisamente dentro de él. En los siglos II y III, se escribieron muchos y preciosos evangelios gnósticos (distintos de los evangelios canónicos). Los escribieron mujeres y hombres. Son evangelios inspirados, inspirados por el espíritu divino que lleva dentro de sí cada criatura humana que nace y aprende a hablar.

La segunda idea de Dios, la del Dios padre todopoderoso, externo al ser humano, es la de la Iglesia constituida: la de Roma, primero, y de las demás iglesias cristianas, después. La Iglesia es la institución que administra la relación con ese Dios desconocido, ajeno y poderoso. Esta idea de Dios justifica la existencia y la utilidad de la jerarquía eclesiástica, siempre masculina aunque haya sacerdotisas o papisas. La administración de esa relación es el fundamento del poder de la Iglesia. Y por aquí, precisamente, entraron en conflicto en el siglo III las dos ideas del Dios cristiano. Fue un conflicto duro y armado (y de la dureza de los conflictos entre

cristianos da una idea la vida de Hipatia de Alejandría, asesinada por monjes cristianos en marzo del año 415),

⁶⁸ un conflicto que terminó con la desarticulación del gnosticismo.

La idea de Dios Amor no se perdió, sin embargo. Persistió y persiste en el inconsciente colectivo, y no solo en el inconsciente sino en muchas relaciones y formas de vida creativas que la Europa feudal desarrolló en lenguaje cristiano, como las que se suelen asociar bajo el gran nombre de Movimiento del Libre Espíritu. ⁶⁹

Un ejemplo es el comienzo de una carta de Hadewijch de Amberes, mística y teóloga beguina, a una amiga y discípula a principios del siglo XIII, que dice: “Querida mía: yo te saludo con ese amor que es Dios y con el que yo soy y es también él, de algún modo, Dios. Y te agradezco por lo que tú lo eres, y te reprendo por lo que tú no lo eres.” ⁷⁰

A mediados del siglo XX, en 1955, la escritora nacida en Barcelona Carmen Laforet (1921 - 2004), escribía en el momento más significativo de su novela *La mujer nueva*, cuando la protagonista, en un tren, tiene una visión, una visión al estilo de nuestro tiempo: “El Amor es Dios –supo Paulina–; Dios, esa inmensa hoguera de felicidad y bien, en la que nos encontramos, nos colmamos, a la que tendemos, a la que tenemos libertad para ir y vamos, si no nos atamos nosotros mismos piedras al cuello”. ⁷¹

Las dos ideas de Dios que he expuesto brevemente se mezclaron en las novedades que trajo el cristianismo sobre el origen y el sentido del cuerpo humano. El origen y el sentido que se le dé al cuerpo humano son fundamentales para la política sexual de una época.

El cristianismo dice que el cuerpo es creado por Dios, del que se dice comunmente que todos somos hijos. Dice también que Dios crea y da el cuerpo a todos los seres humanos, hombre y mujer, libre y esclavo o esclava. El cristianismo se separó así de la idea griega ateniense y democrática del origen del cuerpo. Por eso, el cristianismo originario (hasta que surgió el concepto de reconquista en el Reino astur-leonés del siglo IX) fue contrario a la guerra por la fe y por la patria, aunque haya excepciones como el asesinato de Hipatia de Alejandría que he citado. Dios da el cuerpo, no para que se le defienda con la guerra, sino para que con él se le honre y se le alabe. Por eso, también, el cristianismo fue contrario al suicidio o a la mutilación.

En términos de política sexual, las ideas cristianas de Dios y del origen y sentido del cuerpo humano fueron extraordinariamente fértiles. Lo fueron por su originalidad y, también, por su ambigüedad. Por una parte, autorizaron a la Iglesia a imponer un patriarcado cristiano. Para ello, la Iglesia intentó gobernar duramente los cuerpos mediante la moral cristiana, con el fin de controlar el nacimiento, el matrimonio y la muerte, que son los momentos y los ritos de paso principales que atraviesa el ser humano. Opinó y legisló sobre la maternidad, introdujo lentamente desde el año 1000 el matrimonio monógamo e indisoluble, cristianizó las necrópolis y cementerios. Todo ello justificado por su papel de administradora de la relación con Dios Padre.

Por otra parte, el Dios Amor fue una fuente extraordinaria de creatividad para mujeres y hombres, y lo fue sin inducirles a marginarse; es decir, desde el centro o desde cualquier lugar de la sociedad cristiana. Más las mujeres que los hombres, inventaron formas de vida muy diversificadas que les permitieron evitar el

patriarcado y vivir de espaldas a él, siguiendo su propio deseo, un deseo libre. Y hacerlo, insisto, sin marginarse y, en ciertas épocas, sin molestar mucho siquiera en luchar contra el patriarcado. En realidad, toda la Europa propiamente feudal, es decir, los siglos XI, XII y XIII, fueron siglos de libertad femenina y, quizá pues está menos estudiado, también de libertad masculina, exenta de la alienación de sí que a un hombre le imponía el patriarcado. Fueron formas de vida orientadas por el amor, por sus signos.⁷²

Muchas de estas formas de vida trabajaron y practicaron una idea que desde la revolución cultural del mayo francés o mayo del 68 nos cuesta un poco entender, una idea y una práctica que fue la castidad. En la cultura cristiana, la castidad es entendida como inhibición del deseo heterosexual. Lo cual no significa que la heterosexualidad fuera siempre patriarcal. La Europa feudal recuperó, por ejemplo, en el siglo XII, el *Cantar de los Cantares*, un canto veterotestamentario a la heterosexualidad exquisitamente sensual, y ya no lo apartó nunca de su cultura poética. Y, sobre todo, la cultura feudal conservó y desarrolló la tradición hermética helenística sobre la heterosexualidad, que es entendida por el hermetismo filosófico antiguo y medieval en términos amorosos, no jerárquicos. Entender algo en términos amorosos quiere decir que eso que se está entendiendo adquiere sentido nuevo, sentido indisponible, o sea, se vuelve algo trascendente, algo divino, algo que lleva más allá de la repetición, más allá del ciego mecanismo de las cosas, más allá del aburrimiento. Como cuando alguien, al enamorarse, dice: “ha dado sentido a mi vida”.

En realidad, se puede decir que en la Europa feudal convivieron dos lealtades políticas: una fue la fidelidad feudal, la otra fue la fidelidad al Amor, a sus signos. La fidelidad feudal es la más conocida porque es la que ha sido estudiada más por el positivismo científico, por la historia social y por el materialismo histórico. Pero la otra fidelidad está también ampliamente documentada; lo que ocurre es que el amor no reificado (no cristalizado) le ha resultado opaco al positivismo, a la historia social y al materialismo histórico de los siglos XIX y XX.

Sabemos que la Europa feudal (y, luego, Occidente) estuvieron atravesados por un gran movimiento político, de mujeres y de hombres, pobres y ricos, con o sin privilegios, que se dedicaron al amor, que intentaron vivir en la fidelidad amorosa. Se llamaron a sí mismas y a sí mismos Fideles Amoris, fieles a Amor, a sus signos. Se les encuentra por todas partes, aunque no formaran un movimiento organizado, pero sí un movimiento político. Eran mujeres y hombres que se reconocían entre sí: se reconocían por un anhelo peculiar y por un lenguaje peculiar, como nos ocurrió, por ejemplo, a las feministas en los años setenta del siglo XX, cuando también entonces se dijo: “Haz el amor, no la guerra”. Un anhelo de algo otro, de algo que libere del ciego mecanismo de las cosas, de la jerarquía, del endurecimiento de lo real: un anhelo de algo que en la Europa feudal llamaron visión (de la raíz indoeuropea *Fid, como en videre, wissen, wise, ver, idea... al modo de “tengo una idea” como epifanía de realidad).

Ejemplos de la época feudal son: la cultura trovadoresca o cortés, la religión cátara, la cultura de la homosexualidad (en particular la homosexualidad monástica), las beguinas y beatas, la mística femenina o teología en lengua materna...⁷³

La importancia social del movimiento de los y las Fideles Amoris la testimonia un tópico historiográfico que dice que la principal preocupación del hombre medieval fue el adulterio, y no, por ejemplo, el sexo de la persona con la que se cometía.⁷⁴

Este tópico es también una muestra de coexistencia histórica de la fidelidad feudal con la fidelidad a los signos de Amor. El adulterio preocupó, y mucho, a la jerarquía feudal por cuestiones de propiedad privada, ya que los aristócratas vivieron en el temor de que sus bienes no los heredaran sus hijos sino los hijos de otro hombre. Y preocupó a los y las Fideles Amoris, por otro motivo mucho más civilizador: porque el adulterio es una traición y un delito precisamente contra la fidelidad al amor, a Amor-Dios, a sus signos.

La decisión de las siervas

He dicho antes que cuando un mundo toma características nuevas, ello quiere decir que ha cambiado la política sexual, que ha cambiado el modo de producción y que ha cambiado el orden simbólico.

¿Qué pasó en la Europa feudal con el modo de producción? Ocurrió que Europa dejó definitivamente atrás el modo de producción esclavista y desarrolló hasta su máximo apogeo otro modo de producción, el feudal.

El modo de producción esclavista, como es sabido, fue propio de las sociedades clásicas, la griega y la romana. Durante la Alta Edad Media, se dio en Europa un lento proceso de transición o paso de un modo de producción a otro. Que se pasara del esclavismo al feudalismo no quiere decir que dejara de haber esclavos y esclavas en la Europa feudal. Hubo menos, sí, y, sobre todo, fueron menos o mucho menos significativos en la producción que en la época anterior. De modo que apareció una relación de producción nueva, y esta nueva relación de producción pasó a ser la dominante, la que marcó originalmente tanto la economía como la sociedad y lo imaginario de la Europa de entonces. Esta nueva relación de producción fue la servidumbre, la relación servil. Ya no la relación amo/esclavo de Grecia y Roma, sino la relación entre terratenientes (hombres y mujeres) y siervos o siervas. ¿Por qué terratenientes? Porque el principal medio de producción de esta sociedad fue la tierra. Aunque hubo ciudades siempre, y fueron importantes a partir del siglo XIII, la sociedad feudal fue una sociedad rural, agraria.

¿Qué era un siervo, una sierva? Era un hombre o una mujer adscrito/a a la tierra. Esto quiere decir que su libertad de movimiento y de trabajo estuvo limitada por el derecho, por los derechos señoriales de la clase privilegiada. ¿En qué se diferenciaba de un esclavo o esclava? En que los esclavos y esclavas no tenían personalidad jurídica, es decir, no formaban parte de la sociedad o, mejor, de lo que la sociedad decía que era. En el derecho romano, el esclavo o la esclava es llamado *instrumentum vocale*, instrumento o útil que habla, para distinguirles de los animales de labranza (*instrumentum semivocale*) y de la tierra (*instrumentum mutum*), y son vendidos con la tierra. Los siervos y siervas tienen personalidad jurídica, aunque incompleta.

Para probar a sexuar la historia, es interesante notar que, la personalidad jurídica, los esclavos y esclavas la adquirieron mediante el matrimonio, es decir, mediante la conyugalidad legal. Ya en la documentación bajoimperial aparecen como novedad los *servi casati*, que significa “esclavos casados”, lo cual quiere decir que tienen una casa y están casados. Es un tema confuso, pues *servus*, *serva* significa esclavo/a en latín clásico. Esclavo, esclava, es un término medieval, por los muchos esclavos

eslavos que hubo. El pueblo eslavo era y es un pueblo indoeuropeo que había invadido el Imperio bizantino en el siglo VI, en la época de Justiniano, llegando a las puertas de Constantinopla y siendo obligado a retroceder al otro lado del Danubio; una parte emigró más tarde del Centro/Este de Europa a los Balcanes, que fue un lugar de captura y trata de seres humanos para la esclavitud en los siglos IX y X, también para los ejércitos, por ejemplo el de Al-Ándalus; más tarde, el lugar de captura sería la piratería.

En cualquier caso, el paso de la esclavitud a la servidumbre se hizo mediante el matrimonio regulado por el derecho. Este paso, que el materialismo histórico nos enseñó a interpretar como prueba de desarrollo de las fuerzas productivas y de avance en las relaciones de producción, le plantea a una historiadora preguntas que son de política sexual, no o no solo de economía política. Las preguntas son: ¿qué sentido tiene para una esclava la interposición, ahora, entre ella y su antiguo dueño, de un nuevo señor, su marido? ¿Cuáles son los vínculos históricos entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el patriarcado? ¿Son las fuerzas productivas masculinas las que se desarrollan, cuando se desarrollan, y no las femeninas, o no el mismo tiempo? Estas preguntas están pendientes de ser pensadas.

Para pensarlas teniendo en cuenta que la experiencia humana es sexuada siempre y en todas partes, es necesario reconocer la sexuación de la economía política, y llevar esa sexuación al lenguaje de la historia. Ni Marx ni Engels lo hicieron, porque la economía política que ellos manejaron (por lo demás, con gran eficacia) estaba declinada en masculino no libre, ya que era funcional al sistema patriarcal de dominio, un sistema que somete al hombre al ejercicio de violencia, en especial si es o desea ser padre patriarcal.

La economía política de Europa cambió de raíz cuando, lentamente, en una larga transición, el modo de producción feudal sustituyó al esclavista. Las fuerzas productivas dejaron de ser los esclavos y esclavas sin madre obtenidos con la guerra o en el mercado de esclavos, y pasaron a ser mujeres u hombres criados en casa por su madre y adscritos/os a la tierra. Las siervas dibujaron el perfil de las nuevas relaciones de producción aceptando al señor interpuesto (su marido) y trabajando más, a cambio de que la violencia señorial no les impidiera hacer algo que a las mujeres nos suele gustar libremente hacer: amar y civilizar a quienes damos a luz y a quienes entran con nosotras en relación directa de intercambio. Las siervas introdujeron en la economía política del fundamento de la sociedad feudal –las casas de la clase productiva–, el amor y el sentido femenino de la civilización. El derecho se limitó a reconocer parcialmente esta obra respetando la maternidad. Para una mujer, las relaciones de producción avanzan o retroceden o, simplemente, se transforman, al compás de las condiciones de su maternidad, si la desea. Sus decisiones en este contexto no se entienden si no se conoce la libertad femenina.

En cuanto a los cambios del orden simbólico, recuerdo que el concepto de orden simbólico, la noción de su existencia, es del siglo XX, y es considerado una de las aportaciones importantes de la filosofía al pensamiento de ese siglo. Marx ignoró lo simbólico. Él habló de superestructura ideológico-jurídico-política, pero nada más. La ideología es pensamiento impuesto desde el poder social. Lo simbólico es lo que cada criatura humana dice libremente que el mundo es, usando los recursos que ofrece la lengua materna, la lengua que hablamos.

El cristianismo trajo a Europa un cambio de orden simbólico. Prueba de ello es el cambio espectacular y perdurable que se dio en el lenguaje: el lenguaje de la cultura

europaea pasó, progresivamente, a ser el lenguaje cristiano. Lo era ya sin duda en la Europa feudal, y lo siguió siendo hasta finales del siglo XVIII. El lenguaje de la cultura fue un lenguaje cristiano tanto hasta el siglo VII, siglo en el que el latín dejó de ser lengua materna, como después, cuando el latín pasó a convertirse en lengua solo escrita, no hablada. Durante la Alta Edad Media, la Iglesia constituida luchó por convertirse en garante de lo simbólico. Tuvo que luchar porque la garante verdadera de lo simbólico es la madre, que es quien enseña a hablar; es decir, la Iglesia tuvo que luchar para suplantar a la madre, y por eso le gusta referirse a sí misma como mater et magistra, madre y maestra. Si sexuo la historia, podré entender en esta clave (en clave de quién es garante de lo simbólico) ese asunto importantísimo y sangriento de nuestro pasado que es la heterodoxia y la ortodoxia: la madre enseña a hablar libremente, la Iglesia jerárquica dictamina o pretende dictaminar lo que se puede o no se puede decir cuando se habla, en particular, en la Europa cristiana, cuando se habla de Dios; y juzga y condena por ello, también a muerte. Por eso, fue un tiempo importantísimo de la cultura feudal el siglo XII, el XIII y el XIV, cuando algunas mujeres, las místicas beguinas (como Frau Ava, Hadewijch de Amberes, Margarita Porete, Matilde de Magdeburgo o Juliana de Norwich, entre otras), decidieron hablar y escribir de Dios en su lengua materna, no en latín. Lo hicieron precisamente porque querían hablar de Dios como Amor, y es difícil, a veces incluso imposible, hablar de Amor en una lengua que no sea la materna. El amor es una gran fuente de simbólico, como muestra la poesía.

Interpretar el trabajo para poder contemplar: beguinas y mendicantas

Sexuar la experiencia del trabajo

El trabajo, asalariado o no, es una de las actividades humanas más (y más polémicamente) interpretadas a lo largo de la historia. San Benito de Nursia es famoso desde el siglo VI por su modo de vincular el trabajo con el rezo en el lema más conocido de la Orden que fundó en el año 529 ; en el siglo XVII, el trabajo pasó a ser un componente fundamental de la masculinidad laica y privilegiada moderna, algo que no había sido hasta entonces. Solo en nuestro tiempo, sin embargo, hemos tomado conciencia las historiadoras y la gente en general de la sexuación del trabajo.

Cuando en el feminismo de los años setenta se habló críticamente de la división sexual del trabajo o, mejor dicho, de la división del trabajo en razón de sexo, pensábamos que el trabajo era uno: era uno en el sentido de que entendíamos que valía igual y lo vivíamos igual las mujeres que los hombres, siendo la organización concreta de su reparto en una sociedad, un resultado más de la opresión histórica de las mujeres por los hombres. Es decir, las historiadoras (y las sociólogas) feministas pensábamos entonces que el trabajo era un neutro universal, indiferente a la sexuación de la experiencia humana e independiente de ella. Hoy sentimos que no es así: hoy notamos que existen, primero, dos experiencias del trabajo: la del cuerpo

humano masculino, la del cuerpo humano femenino, y, luego, sin duda, muchas experiencias más.

¿Qué quiere decir que el trabajo es sexuado? Quiere decir que cada una de sus manifestaciones históricas es, en realidad, dos: la que vive una mujer, la que vive un hombre. Lo es ineludiblemente, sin serlo, al mismo tiempo, necesariamente. Porque responde a la sexuación humana, o sea, al cuerpo, y porque, no obstante el cuerpo, el ser mujer u hombre se elige, sabiendo que no es objeto de elección. Es decir, el cuerpo se obstina en ser y, simultáneamente, se limita a sugerir una posibilidad de ser, sin determinar nada. La libertad humana radica precisamente aquí: he nacido mujer, he nacido hombre; mi cuerpo lo indicará siempre, pero el seguir esta indicación no es obligatorio y no ha sido obligatorio nunca (por eso se ha empleado tanta fuerza en imponer el signo del nacimiento, en las sociedades patriarcales).

Clara de Asís (1194 - 1253), que fundó en 1212 la forma de vida que lleva su nombre (claras, clarisas), interpretó el trabajo sexuándolo en femenino al pensar su Orden mendicante para mujeres que habían elegido serlo de manera que la pobreza más rigurosa soportable fuera su mediación con la contemplación de Dios. Santa Clara interpretó el trabajo tomando como medida de él la pobreza voluntaria (la “altísima pobreza ”) con el propósito de excluir de su vida y de la de sus hermanas de comunidad todo lo que del trabajo resultara superfluo, y todo lo que de él resultara ser fuente lucro. ¿Para qué? Para que, quitándose el trabajo de gestionar los beneficios de este, toda la energía humana femenina posible fuera dedicada a la contemplación. Algo análogo hizo Teresa de Jesús (1515 - 1582) al pensar el camino de perfección que ella propuso a sus amigas cuando reformó el Carmelo en su fundación de San José de Ávila: también ella exigió una pobreza rigurosa, no la combinación del rezo y el trabajo propia de san Benito; tan rigurosa fue que prohibió que pidieran limosna, citando de Clara de Asís la frase que dice: “grandes muros son los de la pobreza ”. ⁷⁵ Francisco de Asís, en cambio, entendió que para cumplir el deseo espiritual de sus monjes era pertinente una interpretación distinta del sentido y del valor del trabajo en su Orden mendicante masculina, proponiendo una pobreza y, con ella, una exclusión del trabajo, menos rigurosa, ya que consintió la mendicidad.

Eloísa (h. 1099 - 1164) describió con eficacia el sentido femenino medieval de la experiencia de la sexuación humana cuando, ya madre de su hijo Pedro Astrolabio y viviendo en la comunidad religiosa del Paraclète, pidió a Abelardo en una carta que redactara una regla propia para mujeres argumentando que su experiencia de la vida monástica es una experiencia sui generis, es decir propia. Dice:

“que tú establezcas y nos escribas una regla que sea especial para las mujeres, en la que se describa por entero el estado de nuestra conversación y el hábito, porque nos hemos dado cuenta de que nada semejante ha sido hecho por los santos Padres. Por este defecto y carencia, se da de hecho que en los monasterios observen la profesión de la misma regla tanto los varones como las hembras y sea impuesto el mismo yugo de la institución monástica por igual al sexo débil y al fuerte. Una única regla de san Benito profesan ahora entre los Latinos las mujeres al igual que los varones. Puesto que, según consta, fue escrita solamente para varones, solo ellos pueden cumplirla, sea como súbditos o como prelados”. ⁷⁶

Las mujeres, por tanto, interpretamos el sentido de la vida y del trabajo en el presente y lo hemos interpretado a lo largo de la historia. Unas veces lo hemos interpretado con el propósito de concordar la producción y conservación de bienes y

de mercancías con las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana, ⁷⁷ derivadas directa o indirectamente del signo exclusivo del cuerpo femenino que es su capacidad de ser dos. Otras veces lo hemos hecho para concordar la producción de bienes con la contemplación. Otras, para dedicarnos solo a la contemplación o solo a la maternidad y lo que de ellas deriva.

El deseo de contemplación recorre con intensidad las vidas femeninas, con independencia de las religiones instituidas, porque las mujeres somos las depositarias y garantes del orden simbólico, que es sencillamente la lengua llamada precisamente materna, es decir, la lengua que hablamos; siendo la contemplación una práctica privilegiada de búsqueda de simbólico, que es, a su vez, una manera de llamar al sentido libre que a la vida y a las relaciones les damos la gente. En la contemplación, a una mujer se le hace epifanía de la realidad, que es la expresión con la que María Zambrano llamó en el siglo XX a la visión: “Es el entrar en la conciencia, y, aun más que en la conciencia, en la luz, un suceso glorioso, la epifanía que tiene toda realidad que accede por fin a hacerse visible”. ⁷⁸

En la Europa medieval se dio un paso decisivo en la concepción del trabajo, un paso que ha dejado huella en la fisonomía de las fuerzas productivas y en la configuración básica de las relaciones de producción hasta la actualidad, aunque apenas haya dejado huella en la historiografía.

Sexuar la economía política

Es sabido, porque lo enseñó el materialismo histórico, que una de las características originales de una sociedad es la interpretación que esa sociedad haga del trabajo. Una vía importantísima para conocer la interpretación del trabajo propia de una sociedad es el estudio del grado de desarrollo de sus fuerzas productivas y, simultáneamente, de los cambios ocurridos en las relaciones de producción en las que en esa sociedad se trabaja, ya que el trabajo se hace casi siempre, si no siempre, en relación.

El cambio introducido en la Europa medieval en lo relativo a la interpretación del trabajo y, por tanto, a su organización, fue el paso de la esclavitud como relación de producción y, por ello, de trabajo, dominante, a la relación de producción servil. El materialismo histórico interpretó este paso en la concepción del trabajo como de desarrollo de las fuerzas productivas y como avance en las relaciones de producción.

Interpretó este cambio histórico con el lenguaje del derecho, diciendo que la servidumbre se distingue de la esclavitud en que los siervos y las siervas tuvieron personalidad jurídica, aunque fuera incompleta.

Para interpretar sexuadamente el trabajo, es importante recordar que, originariamente, la personalidad jurídica, los esclavos y esclavas la adquirieron mediante el matrimonio, es decir, mediante la conyugalidad legal. Ya en la documentación bajoimperial romana aparecen como novedad los *servi casati*, o sea, los esclavos casados, que quiere decir que tienen una casa y están casados. Es un tema confuso, pues *servus*, *serva* significa esclavo/a en latín clásico. Esclavo, esclava, es un término medieval, por los muchos esclavos eslavos que hubo. La aparición de *servi casati* indica que había habido en la sociedad una transformación de las fuerzas

productivas y, por tanto, ha habido una transformación de algo fundamental relativo al trabajo. Esto es así porque cuando la relación de producción dominante era la esclavista, las fuerzas productivas procedían de la guerra y de los mercados de esclavos/as, ya que en los ergástula “no cunde el hombre”, por parafrasear a Max Weber. Cuando la relación de producción dominante pasó a ser la servil, fueron las mujeres siervas las que crearon y criaron las fuerzas productivas, y ya no, o no principalmente, el mercado de esclavos y la guerra. Este fue un cambio en sus vidas que intervino en el modo en el que muchas mujeres trabajaron e interpretaron el trabajo.

Se trató de un cambio que el materialismo histórico (que de mujeres en la historia o, si se prefiere, de la diferencia de ser mujer en la historia sabía poco) nos enseñó a interpretar como prueba de desarrollo de las fuerzas productivas y de avance en las relaciones de producción. Añado que fue un cambio que a una historiadora le plantea preguntas que son de política sexual, no o no solo de economía política. Las preguntas son: ¿qué sentido tiene para una esclava la interposición, ahora, entre ella y su antiguo dueño, de un nuevo señor, su marido? ¿Cuáles son los vínculos históricos entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el patriarcado? ¿Son las fuerzas productivas masculinas las que se desarrollan, cuando se desarrollan, y no las femeninas, o no al mismo tiempo? ¿Es desarrollo para las fuerzas productivas femeninas lo que el materialismo histórico ha considerado desarrollo de las fuerzas productivas? Es decir ¿es posible e interesante sexuar el desarrollo de las fuerzas productivas? Estas preguntas están pendientes de ser pensadas, más allá de las ideas expuestas por Friedrich Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y en Estado* .

Para pensarlas teniendo en cuenta que la experiencia humana es sexuada siempre y en todas partes, es necesario reconocer la sexuación de la economía política, y llevar esa sexuación al lenguaje de la historia. Ni Karl Marx ni Engels lo hicieron, porque la economía política que ellos manejaron (por lo demás, con gran eficacia) estaba declinada en masculino no libre, ya que era funcional al sistema patriarcal de dominio, un sistema que somete al hombre al ejercicio de violencia, en especial si es o desea ser padre dentro del patriarcado. Tanto Karl Marx como Engels ignoraron la política sexual; la política sexual es, sin embargo, el fundamento de la política y de la economía política, y cambia con la realidad que cambia, aunque la historiografía no lo reconozca.

La economía política de Europa cambió de raíz cuando el modo de producción feudal sustituyó al esclavista. Las fuerzas productivas dejaron de ser los esclavos y esclavas (aparentemente) sin madre obtenidos con la guerra o en el mercado de esclavos, y pasaron a ser mujeres u hombres criados en casa por su madre y adscritas/os a la tierra. Las siervas dibujaron el perfil de las nuevas relaciones de producción transformando la política sexual de su tiempo de un modo que al feminismo del siglo XX le costó mucho entender. Ellas –las siervas– dibujaron el perfil de las relaciones de producción aceptando al señor interpuesto (su marido) y trabajando más, a cambio de que la violencia señorial no les impidiera hacer algo que a las mujeres nos suele gustar libremente hacer: amar y civilizar a quienes damos a luz y a quienes entran con nosotras en relación directa de intercambio. Las siervas introdujeron en la economía política del fundamento de la sociedad feudal –las casas de la clase productiva, que es donde se dirimió lo principal de la política sexual–, el amor y el sentido femenino de la civilización. El derecho se limitó a reconocer parcialmente estas cosas (que algunas llamamos la obra femenina de la civilización) ⁷⁹ respetando

la maternidad de las mujeres no privilegiadas. Para una mujer, las relaciones de producción avanzan o retroceden o, simplemente, se transforman o se estancan, al compás de las condiciones de su maternidad, si la desea: también cuando no la desea, porque las relaciones de producción y, en consecuencia, el trabajo, son distintos cuando el cuerpo femenino es tenido eminentemente en cuenta al discernirse socialmente el sentido y el valor del trabajo. Ya que para las mujeres, es trabajo la producción de bienes y mercancías, es trabajo la creación y recreación de la vida y la convivencia humana, es trabajo la relación y es trabajo la contemplación: si bien lleva otro nombre, que en la Europa medieval suele ser el de “dedicación”, con toda la trascendencia que esta palabra tiene.

También hoy nos cuesta decidir si el cambio causado por las siervas en la vivencia y el sentido del trabajo, trajo libertad o trajo opresión. Nos cuesta sobre todo si la libertad nos parece que es una, que es neutra, es decir, que sirve igual y la vivimos igual las mujeres que los hombres. Cuesta menos si se reconoce que la libertad es sexuada, o sea, si se conoce la libertad femenina, la cual es una modalidad de la libertad en la que lo más importante es la relación, no el individualismo.

La pobreza, medida secreta del trabajo

En la Europa feudal, entre las mujeres no privilegiadas (o las que tuvieron privilegios de clase pero renunciaron a ellos) se pensó el trabajo de forma original. En general, se puede decir que se pensó manteniendo en relación íntima no jerárquica la acción y la contemplación: sin proponer tampoco síntesis entre ellas y sin idealizar ni la acción ni la contemplación. El pensamiento sobre el trabajo se expresó en la invención de formas de vida en cuyo núcleo estuvo en una complejísima interpretación de la pobreza, de la pobreza voluntaria, pobreza que es, para quien no tiene o tiene pocos privilegios sociales, la medida secreta del trabajo. Amar la pobreza defendió a esas mujeres del culto alienado al trabajo que promovió primero la economía urbana mercantil y más tarde el modo de producción capitalista.

La Regla de Santa Clara, confirmada como forma de vida poco antes de la muerte de Clara, por bula de Inocencio IV de 1253, interpretó en dos capítulos consecutivos (el VI y el VII) la pobreza y el trabajo, dando a entender que una y otro tienen entre sí un vínculo significativo. Dice la propia Clara sobre la pobreza:

“Y así como yo, a una con mis hermanas, fui siempre solícita en guardar la santa pobreza que prometimos al Señor Dios y al bienaventurado Francisco, así también las abadesas que me sucedan en el oficio, y todas las demás hermanas, estén obligadas a observarla hasta el fin inviolablemente, es decir, no recibiendo ni teniendo, ni directamente ni por intermediarios, posesión o propiedad alguna, ni nada que razonablemente pueda considerarse propiedad, a no ser la porción de tierra que exige el necesario decoro y aislamiento del monasterio; y esa tierra no se cultive sino como huerto, para las necesidades de las mismas hermanas”. ⁸⁰

Mucho antes, en 1216, cuatro años después de fundar su comunidad femenina de San Damián, Clara de Asís había obtenido de Inocencio III el llamado Privilegium Paupertatis o Privilegio de la pobreza. En él se confirmaba su “propósito de altísima pobreza” y se concedía a las clarisas el privilegio de no poder “ser obligadas por nadie a recibir posesiones”. ⁸¹

Sobre el trabajo, dijo Clara de Asís en su Regla:

“Las hermanas, a las que el Señor ha dado la gracia de trabajar, después de la hora tercia trabajen fiel y devotamente en algún trabajo humilde, honesto y de utilidad común, de modo que, 'desechando la ociosidad, enemiga del alma', no apaguen el espíritu de la santa oración y devoción, al que las cosas temporales deben servir. Y la abadesa, o su vicaria, está obligada a distribuir, en capítulo y ante todas las hermanas, lo que producen con sus manos”. ⁸²

En esta interpretación, el trabajo no es una necesidad sino una gracia: una gracia al servicio de la oración y de la devoción, una gracia que sirve a algunas para que la ociosidad no apague la vida de su espíritu. El trabajo está aquí, en realidad, al servicio de la pobreza. La pobreza está, a su vez, al servicio de la contemplación. A la contemplación se llega mediante la oración y la devoción, entendiendo por oración (como en la gramática) la frase con sintaxis y sentido, es decir, el desvelamiento de lo simbólico; y entendiendo por devoción lo que esta palabra etimológicamente dice, que es “entrega a Dios”, Dios que es la palabra que tiene nuestra lengua para referirse a lo más. La contemplación es, pues, la tarea del ser, tarea que a una mujer puede ocupar la vida entera, año tras año, día a día. Una tarea que necesita deseo y tiempo.

La Europa medieval fue sensible a la necesidad humana de tiempo que dedicar a la tarea del ser. La Europa moderna, en cambio, fue reduciendo este tiempo en beneficio del asignado al trabajo, trabajo que en la actualidad ocupa la mayor parte del tiempo, dejando a la tarea del ser solo su resto, al resto del tiempo. Por estos cambios nos hemos visto afectadas más las mujeres que los hombres.

Porque antes de Francisco y Clara de Asís, es decir, antes de la invención de las Órdenes mendicantes, hubo mujeres que inventaron una forma de vida que interpretó el trabajo y la contemplación, y lo hizo reconociendo la libertad que puede nacer de la pobreza voluntaria. Fueron las beguinas. Las beguinas están documentadas en Europa desde finales del siglo XI, como residentes en instituciones de canonesas sin ser miembros de la institución. ⁸³ Las beguinas, como es sabido, fueron mujeres austeras, que vivieron solas, en relaciones duales o en pequeños grupos de mujeres, en casas de beguinas, a pie de calle, en las ciudades o en el campo, humildemente vestidas, sin atenerse a los mandatos del patriarcado sobre su forma de vida, ya que ni se casaron ni profesaron una regla religiosa ni se dejaron ser prostitutas. Vivieron de su trabajo, principalmente en la industria, en la enseñanza de niñas o en la atención a los cuerpos, y se dedicaron a la contemplación. El sentido de su trabajo lo midieron con la pobreza, trabajando lo necesario para vivir, con el fin de dedicarse precisamente a la piedad y a la contemplación. No hay que forzar las fuentes para decir que la forma de vida beguina y su interpretación del trabajo fue una de las fuentes de inspiración de la espiritualidad mendicante y, en general, del movimiento del Libre Espíritu. ⁸⁴

Las beguinas de la época feudal se distinguieron de las siervas en su condición jurídica libre y en su desinterés por la maternidad. Pero, como las siervas, buscaron, con la pobreza, la relación de servicio, de servicio a la vida y al espíritu humanos. Su mediación con la contemplación fue precisamente la piedad, entendiendo (con María Zambrano) que “piedad es el saber tratar adecuadamente con lo otro”. ⁸⁵ La piedad es una relación de servicio que, entre las beguinas, consistió en ponerse al servicio del Dios Amor. La mística beguina lo muestra explorando y describiendo los caminos de conocimiento que llega a trazar el deseo de una mujer cuando tiene

tiempo que dedicar a la tarea del ser (del suyo y del ajeno). Lo cual plantea la pregunta de hasta dónde queremos, quienes nos dedicamos a la historia, que el lenguaje moderno del trabajo invada las interpretaciones de la experiencia humana, o sea, invada lo simbólico, la lengua que hablamos.

La fecundidad y la pobreza

Las universidades fueron fundadas en Europa a finales del siglo XII como espacios de solo hombres para transmitir y generar conocimiento. Su principal originalidad consistió en unir escuelas catedralicias especializadas (también estas de solo hombres), en una única institución, como indica la propia palabra *universitas* (que deriva de *universus*, *unus-vertō*, en latín “vuelto al uno”). Las mujeres tenían ya y siguieron teniendo después sus propios espacios de creación y transmisión de conocimiento. Fueron estos espacios las escuelas monásticas femeninas (el monacato fue inventado por una mujer, la teóloga griega santa Macrina o Macrina la Joven, que vivió en el Ponto entre aproximadamente el año 330 y el 379),⁸⁶ las instituciones de canonesas y, desde el siglo XII, las escuelas de beguinas, llamadas la Amiga, y las escuelas de cátaras, más otras cuya memoria no hemos guardado las mujeres universitarias.

Las universidades tendieron, pues, desde su fundación, al uno, como tiende al uno, a la soledad, el cuerpo de hombre, sin determinismo alguno. Antes del siglo XX, lo femenino libre no formó parte de la mediación de las universidades con el conocimiento y con la enseñanza. Estuvo muy presente lo femenino oprimido y subordinado, particularmente desde mediados del siglo XIII, cuando las universidades empezaron a difundir en Europa una interpretación (atribuida a Aristóteles) de la política sexual que decía que las mujeres y los hombres somos sustancialmente diferentes y que los hombres son superiores a las mujeres. Pero no estuvo –insisto– lo femenino libre. Estuvo muy presente también la Virgen María, siendo María el nombre de las aguas amargas, “las aguas primeras de la creación” sobre las que el Espíritu reposa,⁸⁷ anteriores a la idea bíblica y patriarcal de creación que cuenta el relato del Génesis; y estando la Virgen por la maternidad sin heterosexualidad, por la fecundidad del espíritu entendido como femenino. La Virgen María fue y sigue siendo la patrona de muchas universidades medievales y modernas, por ejemplo de la primera, la de Bolonia, y también de la de París, la de Valencia, la de Barcelona, etc., primero como Virgen, luego como Inmaculada.

¿Qué hace la Virgen María en un espacio de solo hombres? Es una alegoría del deseo de que lo uno sea fecundo; o sea, es una alegoría de la fecundidad sin alteridad: sin la alteridad primera que a cada criatura humana se le presenta en su vida, alteridad que es el otro sexo, el otro sexo (insisto), no el sexo opuesto, pues la contrariedad es poco fecunda, aunque pueda ser constructiva.

Lo uno, eso que a veces es llamado “narcisismo” es, sin embargo, poco fecundo, entendiendo la fecundidad en su sentido originario de “lo que es producto de un parto” (“ventregada”), compartiendo *fecundidad*, *femenino* y *feto* la misma raíz latina (del indoeuropeo **dhe*, “chupar”). Es fecundo el dos. El uno construye.

Desde el siglo XX, la feminización de su alumnado y de su personal de administración y, en menor medida aunque también, de su profesorado, ha traído a la universidad la oportunidad de ser fecunda además de constructora de sistemas generales, por más grandes que ocasionalmente estos sean. La oportunidad de ser fecunda la ofrece día a día a la universidad la presencia corporal de las mujeres reales, ya que es el cuerpo de mujer la primera alteridad que conoce el hombre. Las mujeres, impulsadas por el feminismo, hemos traído a la universidad de hoy la posibilidad de que el conocimiento pase del uno al dos, pase de la construcción a la fecundidad. ⁸⁸

Esto se parece mucho a lo que hizo Eloísa con el amor poco antes de la fundación de las universidades. Por eso es ella la protagonista del nuevo lema que las que sostenemos el Centre de recerca Duoda proponemos desde 2009 a la Universitat de Barcelona: “Heloïse perfundet omnia luce”, “Eloísa lo inunda todo de luz”, un lema en diálogo e intercambio con el actual “Libertas perfundet omnia luce”. Eloísa cumplió, en el siglo XII, la hazaña de llevar al amor entre mujeres y hombres su cuerpo real de mujer, su presencia y figura, como estaban haciendo las trovadoras o trobairitz, ⁸⁹ dejando atrás las innumerables fantasías de mujeres idealizadas fabricadas por la mente masculina. De ella escribió María Zambrano: “Eloísa. Tal es el nombre de una hazaña y de una especie: hay hazañas que conquistan un modo de ser. Bajo los nombres esclarecidos pululan criaturas oscuras, anónimos seres que cobran nombre por la gracia de quien supo llevar a cabo la hazaña. Ningún héroe combate para sí solo; su pasión sería entonces declinable, y no lo es. [...] Las hazañas históricas sólo tienen sentido como nudos que se desatan para todos, dejando modos de ser libres, haciendo asequible para muchos lo antes cerrado, en virtud de la pasión de alguno. Así Eloísa padeció un destino al que acabó venciendo”. ⁹⁰

Eloísa no se dejó idealizar jamás, ni siquiera cuando lo había perdido todo, ni siquiera ocho siglos después de su muerte. La idealización anula la potencia creadora de la alteridad, desarticula la provocación a la riqueza que la alteridad ofrece, porque omite el vínculo necesario entre el cuerpo y la palabra. Las mujeres de hoy hemos traído a la universidad lo irreducible de la alteridad femenina, irreducible que, si no es sacrificado por nosotras mismas a la voluntad de poder, puede volver fecundo el conocimiento universitario. Y llevarlo verdaderamente, del uno, al dos. Dicho de otra manera, lo otro que es mujer puede lograr que el conocimiento deje de ser académico sin dejar de ser excelente. En la universidad, la fecundidad consiste en esto: excelencia máxima con el mínimo de poder. ⁹¹

Virginia Woolf, en uno de sus ensayos feministas más famosos, el titulado *Un cuarto propio*, escribió sobre la fecundidad de la alteridad femenina: “Él abriría la puerta del cuarto de estar o del cuarto de la infancia –pensé– y la encontraría quizá entre sus hijas e hijos, o con un bordado en la rodilla: en cualquier caso, en el centro de un orden y de un sistema de vida distintos, y el contraste entre el mundo de ella y el suyo, que podría ser el de los tribunales o la Cámara de los Comunes, le daría inmediatamente frescura y vigor; y seguiría entonces, incluso en la charla más nimia, tal diferencia de opinión que las ideas disecadas de él se verían fertilizadas de nuevo; y él verla creando en un medio distinto del suyo aceleraría tanto su poder creador que, insensiblemente, su mente estéril empezaría a tramar de nuevo, y él daría con la frase o la escena que le faltaba, cuando se pusiera el sombrero para ir a verla”. ⁹²

Con la fecundidad, las feministas hemos traído a la universidad, la pobreza, la pobreza elegida. Porque la pobreza es la muralla que mejor defiende de la voluntad

de poder. Precisamente la fecundidad (y no la construcción) trae pobreza de esta índole. Casi todas las madres lo saben, lo sabemos: la fecundidad devora bienes para revitalizar la materia y, a la vez, hay que vaciarse para hacerle sitio al ser. ⁹³ La pobreza, si es elegida, consiste en tener para vivir. Así, el resto del tiempo se lo lleva la creatividad.

Se lo lleva la creatividad, que es una manera de llamar a la tarea del ser; no se lo lleva la captación y gestión de poder social y de su significante principal, el dinero, el dinero que sobra, que excede a lo necesario para vivir. Existe un exceso femenino, sí, que tiene que ver con la fecundidad y la pobreza, y existe un exceso masculino, que tiene que ver con la voluntad de poder. Si es que se les quiere llamar “exceso”, usando el lenguaje de la teoría psicoanalítica racionalista.

Hoy hay en la universidad alumnos, algunos profesores y algunos administradores no patriarcales, es decir, con poca o sin ninguna voluntad de poder. No son muchos, pero están. Pienso que aquí tenemos las universitarias una oportunidad de alianza para que la alteridad femenina fecundice el conocimiento y la enseñanza, llevándolas del uno al dos. Y ellos tienen en nosotras una alianza para no desaparecer. Porque en nuestro mundo hay una guerra nueva, de la que no se habla porque se habla poco de política sexual. Es un estado de lucha continua entre dos formas de masculinidad: la patriarcal y la amorosa. He puesto ya el ejemplo de la guerra de Libia, y a él me remito.

Pienso que el feminismo ha traído a la universidad esta enseñanza: la fecundidad está en el dos, no en el uno, no en el individualismo moderno, no en el neutro pretendidamente universal propio del conocimiento universitario antiguo. La fecundidad está en la relación libre con lo otro, con ese otro “que paraliza a los hombres en el espanto”, según escribió María Zambrano; ⁹⁴ no está en su integración en lo que ya hay. En la universidad, y no solo en la universidad, este otro es hoy otra: es lo otro que es mujer. ⁹⁵

Yo en la psique creo muy poco

La palabra laica, laico, deriva del griego laike, laicos, que a su vez procede de laos, que significa “la gente”, la “gente corriente”. Y lo significa en contraste con el clero, sugiriendo una división del mundo en dos tipos de criaturas humanas, dos tipos vecinos pero autónomos, a la manera de las identidades: como si existiera una identidad llamada “gente” y otra llamada “clero”. Es un contraste nacido de una manera patriarcal histórica de organizar el mundo, y la cultura occidental masculina se ha apoyado mucho en esta separación entre la gente y el clero, expresándola con artilugios muy variados a lo largo del tiempo, mientras ha existido el patriarcado. ⁹⁶ A las mujeres, en cambio, la separación entre “gente” y “clero” es una separación que nos repugna, aunque muchas veces acabemos usando el lenguaje de moda, sea político, religioso, antropológico, psicológico, etc., que insiste en mantener la separación, y lo usamos sencillamente porque está de moda. Sobre la repugnancia femenina a separar a la gente corriente de la administración de la vida del espíritu, recuerdo, de una carta de 1966 de María Zambrano a Reyna Rivas escrita desde La Pièce un poquito airada, un párrafo en el que María dice: “Te quiero, sí, aclarar que

yo no he confundido una enfermedad física con una psíquica. No podría además, pues yo en la psique creo muy poco. No es ella la culpable de nada, pues que sirve cuando bien la mandan. La idea o presupuesto de la autonomía de la psique es uno de los elementos que quería disipar en el estudio sobre los sueños y el tiempo. En realidad, en verdad, a lo largo de toda mi pobre obra lo he ido haciendo”.⁹⁷ Es muy interesante esta actitud de María Zambrano de incredulidad en la psique, pues ella escribió mucho sobre el alma. Pienso que al hablar de la psique, María Zambrano se refiere precisamente al negocio del clero y de otros funcionarios, un negocio consistente en sostener la autonomía de la psique, precisamente porque la psique no es autónoma y necesita ser sostenida.

Las mujeres sabemos que el alma es sostenida por la materia o cuerpo que la alberga. Por eso nos repugna la separación entre “gente corriente” (o laicidad) y “clero”. Las mujeres conocemos la cultura del nacimiento y sabemos que el cuerpo humano es uno e indivisible, excepto para el pensamiento abstracto. En realidad, la división entre clero y gente corriente o laica es una división que fundamenta una idea masculina de poder, que entiende que el poder es, ante todo, poder sobre los cuerpos, ejerciéndose este poder a través del dominio de la psique por parte de los funcionarios especializados en ello, un grupo de los cuales es el clero. Fueron hombres quienes inventaron eso de “divide y vencerás”. Una mujer sabe que el cuerpo es uno y es un don, un don de la madre, no una instancia de poder.

Una parte del feminismo de la zona occidental del mundo se ha opuesto a la división entre clero y laicado. Lo ha hecho dejando de reconocer autoridad al clero para, así, prescindir de él y de su poder sobre los cuerpos. Otra parte del feminismo ha reivindicado y reivindica el sacerdocio femenino y la participación de las mujeres en el estatuto clerical. Son dos opciones distintas entre sí pero, en mi opinión, no contrapuestas. Pienso que es muy importante no contraponer estas dos opciones (y lo dice una que no aspira para nada al sacerdocio) porque cuando una mujer deja que lo que las mujeres hacemos sea encajado en las antinomias del pensamiento binario, un pensamiento que es típicamente patriarcal, entonces la política de las mujeres se le escapa de las manos y ella dilapida su inteligencia por el camino.

¿Cómo se explica que no sean opuestas dos opciones que lo parecen? La explicación es que las mujeres sabemos que en la gente está todo: están todas las partes que, orgánicamente organizadas o aspirando a estarlo, constituyen un cuerpo humano. Lo sabemos porque tenemos con el cuerpo humano una familiaridad muy grande, nacida de la frecuentación. Y tenemos, por lo general, pocas aspiraciones al dominio de los cuerpos. Es verdad que el pensamiento binario y sus antinomias nos llevan a veces a equívocos y, por la fuerza de la repetición, desde que vamos a la escuela, de que el mundo está hecho de fuerzas contrarias, esta manera de razonar se nos imprime en la cabeza y se nos escapan testimonios de la libertad femenina, pero solo a veces. Recuerdo, por ejemplo, hace treinta años, a Victoria Sau advirtiéndonos en un acto feminista del peligro de las falsas alternativas: hay muchas oposiciones binarias que ni siquiera son tales, porque son falsas alternativas, y esta que me traigo entre manos es una de ellas, una de las varias traídas por el cristianismo.

Antes del cristianismo, en las religiones mediterráneas prepatriarcales, la administración del principal misterio de esta religión –la Trinidad– no necesitaba del clero, porque la trinidad era una trinidad femenina, compuesta por las tres madres (que ha estudiado Esther Borrell en el libro *Les tres mares*):⁹⁸ la abuela, la madre y la hija. La trinidad cristiana necesitó del clero porque es un lío, un lío que

tapa con el discurso teológico la verdad de la generación humana, que es muy sencilla dicha en lengua materna. El clero se encarga de sostener el discurso, dada la fragilidad intrínseca a los discursos, intrínseca fragilidad porque en el discurso las palabras y las cosas coinciden solo en parte.

Pienso que las feministas que reivindican o simplemente desean el sacerdocio femenino siguen la tradición femenina prepatriarcal, una tradición que sabe que los misterios de la vida y del ser son cosa de mujeres. Ellas quieren estar en contacto con estos misterios, con estos secretos. Como si supieran (o porque saben) que una de las genialidades del cristianismo ha sido la de absorber mucho del orden simbólico de la madre. ⁹⁹ El riesgo está en dejarse deportar, sin querer, al régimen patriarcal de significado propio de la jerarquía cristiana, del llamado cristianismo eclesástico.

Porque la propia teología cristiana le debe mucho a las mujeres prepatriarcales. Se lo debe la concepción misma de Dios. En el cristianismo, que insiste en ser monoteísta porque lo es a duras penas, conviven dos ideas de Dios. Una, tal vez la original, es la idea de Dios Amor, interior al ser humano. La otra, la de la Iglesia de Roma y las que le siguieron a partir de la Reforma, es la idea de Dios Padre todopoderoso, creador, eterno y externo al ser humano. La primera idea de Dios, la del Dios interior, la del Dios Amor, coincide con la Gran Madre, ahora innombrada e innombrable, sacrificada al monoteísmo masculino. Coincide con ella porque la madre, cada madre concreta y personal, es la primera escuela del amor, la escuela en la que se aprende a hablar en una relación de gran intimidad. Es también la de cristianismos no jerárquicos como el cristianismo gnóstico de los primeros siglos de nuestra era o la religión cátara hasta que fue desarticulada por una cruzada (de Francia del norte aliada con el papado) en el siglo XIII; o la de la teología en lengua materna. ¹⁰⁰ La segunda idea de Dios, la del Dios padre todopoderoso, externo al ser humano, es la de la Iglesia: la de Roma, primero, y de las demás iglesias jerárquicas cristianas, después. La Iglesia es la institución que administra la relación con ese Dios desconocido, ajeno y poderoso. Esta idea de Dios justifica la existencia y utilidad de la jerarquía eclesástica, siempre masculina aunque haya sacerdotisas o papisas. La administración de esa relación es el fundamento del poder de la Iglesia.

La feminista laica de hoy no lo es (pienso) al modo masculino de los siglos XIX y XX, que fue fundamentalmente nihilista, sino libremente. No necesita del clero y no le reconoce autoridad porque ella administra su cuerpo entero, sola o en relación con otra, como cuando dijimos "Mi cuerpo es mío". Posiblemente sabe que el Dios de las mujeres existe y es Dios. Y está dentro de ella, porque es el Amor, el Dios interior. Es decir, sabe que existe lo universal como mediación y que lo universal como mediación es sexuado, como mostró Luce Irigaray. Dios es un universal como mediación sexuado en femenino y no necesita del clero. ¹⁰¹

El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres

Lo universal como mediación

Se suele considerar historia de las mujeres la que tiene a una o más mujeres como víctimas o como protagonistas. Y se suele considerar Historia sin más (o historia con mayúscula, como se solía decir) la que tiene a uno o más hombres como víctimas o como protagonistas, aunque ocasionalmente salga alguna mujer. Esta asimetría, que yo no considero una desigualdad sino –insisto– una asimetría, intriga, como intriga una paradoja, cuando una se detiene a pensar sobre su propia vocación por la historia. Ni la intriga ni la paradoja requieren, en esta ocasión, ser resueltas sino sencillamente ser tenidas en cuenta por lo que prometen como posible inicio de una revolución simbólica o revolución del sentido de la historia que hoy amamos y escribimos.

¿En qué consiste la paradoja? En que la Historia sin más oculta que tiene al hombre como protagonista, y la historia de las mujeres no oculta la sexuación de su interpretación, de su hermenéutica, si bien pretende, no obstante, ser *la* historia, y no una historia secundaria o ancillar que colme un vacío en la Historia sin más (uno de esos famosos vacíos que a las mujeres del siglo XX se nos impulsaba a colmar aunque el plan nos aburriera). La ocultación del hombre como protagonista de la Historia sin más es inmediatamente corregida, sin embargo, por el lenguaje utilizado, un lenguaje sólidamente masculino: un masculino que, abstrayendo la diferencia sexual, pretende ser mediación de lo femenino y se define, por la fuerza de la repetición, como un neutro universal. Las feministas del siglo XX, que vimos en este detalle un abismo, pequeño pero infinito, añadimos, también por la fuerza de la repetición, el adverbio “pretendidamente”, “pretendidamente universal”, para advertir que aquí había un nudo irresuelto del pensamiento y de la política. Y, por entonces, ahí se quedó la cuestión, dejada atrás por otras urgencias.

Precisamente esta es la cuestión que yo querría recuperar ahora, en un tiempo en el que el final del patriarcado ha dejado al descubierto lo paradójico de una Historia sin más que dice estar protagonizada por un neutro que, en realidad, no existe en la historia, ya que es una evidencia de los sentidos generalmente compartida que nadie nace en neutro. De lo cual se derivaría una Historia cuyo protagonista no existe en la historia, porque no ha estado nunca vivo en el tiempo; lo cual pongo en condicional porque no parece posible que sea así.

La insostenibilidad de esta paradoja yo la he experimentado en la universidad. Desde hace unos años, hay una minoría de alumnas, muy buenas estudiantes, que o no puede terminar la carrera de Historia o la termina con un sufrimiento desmedido, porque le resulta insoportable el asistir a más clases o el leer más libros de Historia protagonizada por un neutro pretendidamente universal que no ha estado nunca vivo, independientemente de la ideología, medida en derecha o en izquierda, que oriente las clases o los libros; y les resultan angustiosas unas relaciones, dentro y fuera del aula, en las que –dicen– se sienten prohibidas como mujeres, a no ser que estén dispuestas a encojerse para encajar en el curioso yugo de la igualdad, igualdad que hoy ya no es equiparación de los sexos en valor (como lo fue en el siglo XII, por ejemplo) sino homologación de las mujeres a los hombres, con la alienación consiguiente. Se trata de una tendencia nueva en la universidad y, como tal, hay que esperar y observar más para calibrar su valor. Pienso que es una tendencia política (de política de lo simbólico, es decir, de política que trata del sentido libre de la vida y de las relaciones) que, como otras muchas tendencias que hay ahora, expresa

sensibilidad a lo vivo y ajenidad hacia la abstracción que lo que abstrae son datos de la experiencia viva. Es, por ello, una tendencia política, de política de lo simbólico, que interesa mucho a la historia, la cual, como todo el mundo sabe, es vida y sentido lo que quiere trasladar al texto, siendo también vida y sentido libre de la vida lo que desea oír o leer hoy quien ama la historia y espera de ella que le sirva para poner al día el vocabulario común de lo político, evitando en lo posible que este se quede por detrás del presente. ¹⁰²

El nudo irresuelto del pensamiento y de la política que señala la contienda entre el neutro universal protagonista de la historia y el neutro pretendidamente universal protagonista de la historia, es la cuestión de lo universal como mediación. Dicho así, quita las ganas de seguir prestando atención, pero intento acercarlo a la experiencia viviente.

La gente, mujeres u hombres, conocemos la necesidad de la mediación; entendiendo por mediación algo –lo que sea– que pone en relación dos cosas que antes no estaban en relación. ¹⁰³

Conocemos la necesidad de la mediación por experiencia, ya que desde el momento en el que aprende a hablar en la primerísima infancia, el ser humano va tomando conciencia de la existencia de la alteridad, de lo otro, que está siempre ahí (incluso dentro de mí) y que la criatura humana experimenta en primer lugar como relación con la madre o con quien ocupe su lugar. Es la conciencia de la existencia de lo otro lo que convierte la mediación en una necesidad. La conciencia de la existencia de lo otro convierte la mediación en una necesidad porque la alteridad, lo otro, sin mediación, “paraliza a los hombres en el espanto”, como escribió María Zambrano en el siglo XX; ¹⁰⁴ y puede –añado–, con mediación, ser una fuente preciosa de riqueza de sentido, de riqueza de historia. María Zambrano vivió el espanto de la alteridad sin mediación en las dos guerras que ella misma padeció en ese siglo de destrucción de la alteridad que fue el XX: la Guerra civil española y la Segunda mundial. En el presente, el tipo de globalización que han traído el capitalismo postindustrial y el final del patriarcado (montones de mujeres se mueven ahora por el mercado internacional del trabajo por su propia cuenta) exige una historia y una historiografía de la mediación.

Pero ¿por qué lo universal como mediación? ¿Por qué universal? Porque lo universal es una mediación válida para mujeres y para hombres: una mediación del ser humano, que la necesita sin cesar porque el ser humano, siendo uno, se presenta, sin embargo, en la vida y en la historia como dos, como dos enteros, como dos seres completos: mujer u hombre. “La tarea de la filosofía es el trabajo de lo universal” –escribió Luce Irigaray en el siglo XX–. “Pero” –prosigue– “¿qué es eso de lo universal? Está, todavía y siempre, por pensar. Se modifica con los siglos, y lo universal tiene como estatuto el ser una mediación”. Repito, pues: lo humano, como todo el mundo sabe porque es una evidencia de los sentidos, existe en el mundo siempre y solo en dos: mujer u hombre. Es decir, lo humano, como la naturaleza, es sexuado, siempre y en todas partes. A su vez, la historia es una, como es una la lengua, como es una la especie humana. “Ahora bien” –sigue diciendo Luce Irigaray–, “además del hecho de que la mediación cambie según la economía de una época, la mediación misma no ha sido nunca tal en la medida en la que la mediación entre esas dos mitades del mundo que son hombres y mujeres no ha sido nunca pensada”. ¹⁰⁵

La Historia sin más, la historia cuyo protagonista es un neutro pretendidamente

universal, participa del no haber pensado nunca la mediación entre los dos sexos en los que se presenta la criatura humana en el tiempo. Es una Historia de raíz moderna y postmoderna, más que medieval, sí, pero la historia medieval que habitualmente consideramos tal, ha sido escrita principalmente con una forma mentis moderna y postmoderna.

El patriarcado, mientras ha existido, ha intentado limitar la expresión libre de la diferencia sexual apropiándose de lo universal como mediación, diciéndolo en masculino y ofreciéndole a lo femenino solo una participación implícita en la mediación de lo humano. ¹⁰⁶

Lo cual quiere decir que el neutro pretendidamente universal no es, en realidad, universal, ni es tampoco una mediación, ya que no media con nada, no media con el ser libremente mujer, sino que lo absorbe. En el lenguaje con poder –que es donde nació–, el neutro, también llamado masculino genérico, tiene (sobre todo para el poder) la ventaja de superar la lucha dialéctica entre los sexos ofreciendo a lo femenino una oposición participativa; evitando ahí la lengua la incitación a la oposición abierta entre hombres y mujeres, oposición que repugna a la criatura humana, que comparte un único origen. Pero lo femenino se quedó sin la existencia simbólica que la lengua da y el género gramatical expresa.

El feminismo consiguió desarticular en parte la oposición participativa que propugna el masculino llamado genérico o pretendidamente universal. Hoy, si digo “los padres proponen”, bastantes madres –aunque sé que no todas– se sentirán molestas, inciertas de si quien habla pretende que ellas estén incluidas o no en esta expresión. El triunfo del feminismo está en inculcar la duda, pues a mediados del siglo XX la mayoría de ellas habría dado por supuesto que sí estaba incluida en la intención de quien hablaba. Hoy a las feministas nos gusta hablar en femenino y en masculino, reconociendo que en el mundo hay dos sexos. Pero ¿qué ocurre con lo universal como mediación? ¿Quiero abolirlo porque ha abusado de él el patriarcado? “Lo universal, fiel a la vida” –escribió Luce Irigaray–, “debe manifestar y alimentar el devenir de lo viviente tal cual es: *sexuado*. Lo universal, infiel a esta realidad concreta micro y macrocósmica, es un deber abstracto para el sentir, sin método con el que pensar esta abstracción”. ¹⁰⁷

Hoy, como he dicho antes, es sobre todo vida y sentido libre de la vida (más que ideología o que ética, por ejemplo) lo que desea oír o leer quien ama la historia: vida expresada en un lenguaje historiográfico que mire hacia la aurora, hacia el nacimiento, no hacia el ocaso o la guerra. ¹⁰⁸

Ocasionalmente, el oírme hablar en femenino y en masculino me provoca una inquietud que es independiente de la irritación o del rechazo que esta práctica políticamente importantísima suele causar entre quienes escuchan. Pienso hoy que mi inquietud me alerta –como alerta una llamada de las entrañas– de que el uso habitual del femenino y del masculino juntos, si bien señala la verdad de la sexuación humana, puede privarle a lo femenino de ser un universal mediador de lo humano, mediador del ser humano, privando así a la historia de las mujeres de ser *la* historia, de ser una historia válida para mujeres u hombres. Porque si bien los sexos son dos, no siempre están los dos implicados en el asunto del que se habla, o no están implicados con el mismo amor y la misma eficacia. La asimetría de los sexos (que es distinta de la desigualdad) es un hecho tan significativo de la criatura humana que yo, una mujer, no deseo renunciar a ella.

Si digo, por ejemplo, “los beguinos” o “los brujos”, es evidente que digo lo que no es, porque le atribuyo a lo masculino algo que en la Edad Media no le era propio. Pero si digo “las beguinas y los beguinos” o “los brujos y las brujas”, si bien reconozco puntillosamente que hay un beguino o un brujo en las fuentes históricas, le privo a lo femenino del reconocimiento de ser, en ciertos ámbitos importantísimos de la historia y de lo político, lo universal mediador de lo humano. En otras palabras, le privo a lo femenino de ser la mediación válida para mujeres u hombres en la piedad y en la sanidad medievales, escatimando a las mujeres autoridad e historia. Sin determinismo alguno.

Es, en mi opinión, significativo que, en el patriarcado, la lengua materna no se haya dejado hacer un tercer o cuarto género para decir lo neutro pretendidamente universal sino que lo haya reducido al género gramatical masculino; porque, con la contradicción, la lengua ha evitado el olvido de la paradoja que dice que lo universal es sexuado, es decir, es uno y es dos.

Pienso que es en la franja incierta del reconocimiento de lo femenino como universal mediador del ser humano –cuando verdaderamente lo es– donde las mujeres y los hombres nos jugamos hoy el tesoro que es la libertad femenina y la historia fiel a este signo. Para expresar ese reconocimiento, la lengua materna pone a disposición un recurso –el género femenino– que alcanza perfectamente a explicar tanto lo finito como lo infinito. Es decir, existe el hablar o escribir en femenino y en masculino, existe el hablar y escribir en neutro (sin más pretensiones), y existe lo universal como mediación. Lo universal como mediación custodia la asimetría de los sexos en su constante devenir, diciéndose en femenino cuando y donde la mediación histórica y trascendente del ser humano es femenina (las beguinas, por ejemplo) o diciéndose en masculino cuando la mediación histórica es masculina (los caballeros, o la ley del más fuerte, por ejemplo), aunque haya en ambos casos partícipes del otro sexo o, mejor, precisamente porque los hay. Sin excluir, naturalmente, la libertad de decir “los ministros y las ministras” porque lo son, en la esperanza de que ellas transformen la mediación hoy vigente en los gobiernos hasta sexualarla y volverla, así, trascendente. ¹⁰⁹

Es lo femenino como universal mediador del ser humano en la historia lo que piensa la historia de las mujeres y lo que hace historia de las mujeres. Es esto lo que hace que la historia sea la historia de las mujeres, sin excluir que la historia sea la historia de los hombres. Ella mira la realidad entera y traslada a la historia lo que considera historiable; y lo considera historiable porque es un universal mediador de lo humano. Él mira la realidad entera y traslada a la historia lo que considera historiable por un motivo similar propiamente suyo. ¿Dónde está, entonces, la mediación? En que ni una ni otro destruye ni devora la alteridad absorbiendo al otro sexo, sino que se relaciona libremente con ella y la pone en juego en su escritura, movida o movido por el deseo de que su escritura sea leída, entendida y amada por el otro sexo. Un sexo que no es el sexo opuesto mas que cuando su diferencia sexual no es reconocida.

La libertad femenina

¿Qué signos ha dejado en la historia lo femenino como universal mediador del ser humano? Pienso que el signo principal es la libertad femenina.

Hablar de libertad femenina trae a la historia una primera revolución simbólica o revolución de sentido, consistente en sexuar la libertad. Es decir, en mostrar que la libertad no es una sino dos: no es neutra sino sexuada, como es sexuado el ser humano que la vive, la interpreta, la experimenta y la transforma. Sexuar la libertad es un paso necesario y decisivo para sexuar la mediación y, por tanto, para pretender que una mediación sea verdaderamente un universal.

La sexuación de la libertad fue descubierta por la jurista Lia Cigarini y otras de las que en 1975 fundarían la Librería de mujeres de Milán; fue descubierta a finales de los años sesenta del siglo XX en los ambientes radicales juveniles milaneses de entonces. Lia Cigarini descubrió que no hay ni entre la gente ni en la historia un único tipo de libertad, que sirva igual y vivamos igual las mujeres y los hombres, sino dos. Descubrió que, en nuestra cultura occidental, hay dos modalidades de la libertad: la libertad individual o individualista, que es la propia del hombre moderno y contemporáneo (sin excluir a mujeres), un hombre que, con sus derechos individuales, se defiende y actúa en la sociedad, y hay también lo que ella ha llamado la libertad femenina, también esta no excluyente. La libertad femenina es libertad relacional, libertad “que encuentra en otra vínculo, intercambio y medida”. ¹¹⁰

La libertad femenina es, por tanto, “libertad con”. ¹¹¹

Es muy interesante recordar que Lia Cigarini no descubrió esta libertad pensando intelectualmente sino intentando entender una contradicción de su propia vida, una contradicción que llegaría a ser histórica. Fue la contradicción que se dio entre mujeres que eran jóvenes en los años sesenta o setenta del siglo XX y frecuentaban los partidos políticos o los movimientos radicales de izquierda: ahí descubrimos (yo en el movimiento estudiantil de mi facultad en la Universidad de Barcelona) que la izquierda luchaba por la libertad, sí, pero que esa libertad por la que la izquierda luchaba no tenía mucho que ver conmigo, no era lo que yo anhelaba aunque no tuviera las palabras para decirlo; y ello no precisamente por una cuestión de clase social sino porque yo había elegido ser mujer, y el ser mujer, que para mí era y sigue siendo muy significativo, era siempre pasado por alto, cuando se hablaba de libertad, por esa idea individualista de libertad. Cuando esta contradicción se hizo insoportable, muchas o bastantes mujeres nos separamos de los grupos mixtos; y así nació el movimiento político de las mujeres de esos años.

El descubrimiento de la libertad femenina plantea una dificultad muy dura de afrontar en un contexto universitario. Es el hecho de que una mujer, para traer al mundo su propia libertad, “encuentre en otra vínculo, intercambio y medida”, como decía Lia Cigarini. El “otra” molesta, como si fuera excluyente: molesta porque el triunfo (al menos en el discurso) del principio de igualdad o unidad de los sexos en nuestro tiempo, alerta ante cualquier amenaza de fisura, dada la fragilidad de este principio. Pero el sentido de la dificultad no va por ahí. Va por algo más difícil todavía en el conocimiento universitario, algo que es la relación con la madre.

Ocurre que a muchas mujeres la relación con la madre nos resulta significativa (también en negativo) y queremos que, además de estar en la vida, esté en el conocimiento y en la política. Pero en el conocimiento y en la política corriente no entra, porque la relación con la madre no es una relación social, ni es tampoco una relación antisocial, sino una relación necesaria para la vida, sin más, con las enormes consecuencias que esto tiene para sexuar la mediación y, también, la historia. La relación con otra que me ofrece vínculo, intercambio y medida constitutivas de libertad, reinstaura una y otra vez en el tiempo la relación originaria con la madre:

con *mi* madre, mi madre concreta y personal, y esto hace de ella una relación histórica. ¹¹²

¿Es un anacronismo el hablar de libertad femenina en la historia? No, especialmente no en la Europa medieval, no en la Europa anterior a la modernidad. La caza de brujas, necesaria para implantar el Estado absoluto moderno (cuyos teóricos fueron pensadores del neutro pretendidamente universal, como Jean Bodin, por ejemplo, uno de los grandes instigadores de la caza de brujas), ¹¹³ fue el punto de ruptura, el tético proceso de cambio de orden simbólico, entre la sociedad feudal, una sociedad fundada en la relación y en la dependencia, una sociedad en la que fue especialmente posible la libertad femenina, y el Occidente moderno, fundado en el individualismo, el absolutismo y la cancelación de diferencias libremente significadas, un mundo en el que la libertad femenina retrocedió, sin desaparecer. La Europa medieval fue época de libertad como hermandad o, mejor, como sororidad (ahora sí salvando el anacronismo introducido por el feminismo), una época en la que tantas mujeres dedicadas a la relación gratis et amore fueron llamadas “ sor ”, a pesar de que sus formas de vida y sus historias fueran distintas entre sí.

Porque la relación sin más, por el gusto de estar en relación es, históricamente, más de mujeres que de hombres. Su manifestación primera la proporciona el propio cuerpo de mujer, que es un cuerpo con capacidad de ser dos. Se trata de una capacidad recibida por azar pero necesariamente, es decir, independiente de lo social, una capacidad que ni incluye ni excluye la maternidad; pero que está ahí, disponible para que la lengua que hablamos la signifique en el tiempo.

Hace unos cuantos años escribí que “Las mujeres estamos en la historia y en los libros de historia que se dan cuenta de que es el signo de la libertad femenina, significándose en el tiempo, lo que hace historia humana. Este signo se muestra en la relación, la relación sin más, por el gusto de estar en relación. Algo que no se reduce a relación social ni cabe, por tanto, en la historia social; porque es relación que no se entabla para combatir el individualismo y llegar a lo colectivo, sino para trascender ambos. Es relación que se entabla para crear y recrear lo vivo y para intentar convivir humanamente; ¹¹⁴ aunque, en ocasiones, muchas o pocas, no se acierte a conseguirlo”. ¹¹⁵

Hoy me veo capaz de añadir que la relación, como la libertad, es sexuada. Lo muestra el hecho de que ahora sea posible decir que la relación con la madre no es una relación social, ni tampoco antisocial, sino una relación necesaria para la vida, sin más, independiente de las antinomias del pensamiento. Entiendo que, además del pensamiento de la diferencia sexual, ha convertido esto en algo decible la transformación del sentido de la palabra “social” que han traído en los últimos pocos años las redes sociales. Las redes sociales nacieron, según ellas mismas cuentan, ¹¹⁶ por necesidad y deseo de relación sin más. Es decir, por necesidad y deseo de poner en juego lo singular, lo nuevo que aporta al mundo cada criatura humana que nace: lo singular que no cabe en la idea científica de historia, más interesada en reconstruir dispositivos que funcionen solos, automáticamente, que en dejarle a cada criatura significarse en libertad. ¹¹⁷

En estos días (febrero de 2011) nos cuesta dilucidar si las revoluciones que las redes sociales están convocando y trayendo al mundo son revoluciones sociales sexuadas en masculino (al modo de la Revolución de Octubre) o son revoluciones de signo femenino, en la estela de la revolución femenina del siglo XX, que ha pasado a la historia como la única revolución sin sangre de ese siglo de grandes revoluciones.

Este es un ejemplo (revolución con sangre por la libertad / revolución sin sangre por la libertad) del proceso histórico de sexuación de lo universal, también en lo que tiene de inédito y de difícil. No hay que olvidar que la revolución en Egipto fue convocada en la red por la joven Asmaa Mahfouz. ¹¹⁸

También es un ejemplo excelente de sexuación de lo universal, la historia de las beguinas, las cuales, precisamente por su talento para sexuar lo universal como mediación, fascinan cada vez que se habla de su historia. En la Europa feudal en la que ellas nacieron (estando documentadas desde finales del siglo XI) ¹¹⁹ y en la que su invención de una forma de vida trajo creatividades de enorme esplendor, la Historia-sin-más ha visto en la relación la mediación neutra universal característica de esa época. La historia de las mujeres sexua la mediación, es decir, sexua en femenino lo universal como mediación, y descubre en las beguinas y su forma de vida un universal femenino consistente en la relación entre mujeres entendida y practicada no como relación social jerárquica, a la manera de la relación feudovasallática, sino como relación sin más que hace posible en la historia la libertad femenina, entendida (repito) como libertad relacional. Las beguinas han sido llamadas “las amigas de Dios”, ¹²⁰ precisamente por su talento para llevar la amistad sexuada en femenino, una amistad radicalmente amorosa y relacional, a lo universal, a lo universal de su tiempo, que era algo que en esa época llamaban Dios, sexuándolo (sexuando a Dios) hasta el punto de no necesitar siquiera desinencia gramatical porque Dios es, en el cristianismo, uno y, en la historia, dos. ¹²¹

La amistad política

La propia palabra “ amistad ” es ejemplo de la sexuación de la experiencia humana en el tiempo y, por tanto, de la sexuación de lo universal como mediación. Amistad deriva de amare, amar. El amor y sus derivados son más propios de la experiencia humana femenina, como muestra el hecho de que seamos mujeres las lectoras infatigables de novelas románticas, de revistas del corazón y de textos de mística unitiva de todos los tiempos, y como muestra sobre todo la expectativa amorosa que la madre anida en cada criatura humana, sea mujer u hombre, que la conserva mientras vive y que le lleva a no dejar de esperar amor que repita en lo posible la experiencia primerísima que le humanizó cuando aprendió de su madre a hablar en una relación íntima placentera. Todo ello sin determinismo alguno y sin exclusividad alguna, porque una mujer puede elegir no amar y porque los hombres tienen sus formas particulares de amar. Por ello es, en realidad, un universal, porque siendo una mediación femenina, es válida para mujeres o para hombres. La historia de la amistad como modalidad de la relación es, pues, una y, paradójicamente, se presenta en el mundo siempre y solo en dos. Es una y toma su sentido de dos fuentes distintas, dos fuentes que son dos cuerpos sustancialmente distintos e iguales en valor, dos cuerpos que son asimétricos (no desiguales), siendo la asimetría de los sexos una riqueza, una de las riquezas que nutren el deseo.

Las beguinas han sido y todavía son un movimiento político fundado en la relación sexuada en femenino en forma de relación de amistad. Vivieron, como es sabido, su tiempo de mayor apogeo en los siglos XII, XIII y parte del XIV, fueron perseguidas por la Iglesia católica en los siglos XV y XVI, y prohibidas por la Revolución Francesa en los territorios que esta dominó, recuperándose hacia 1825. ¹²²

La prohibición por la Revolución Francesa de la forma de vida beguina no es en absoluto banal, porque no procede solo de su espiritualidad cristiana sino de su práctica de la amistad política entre mujeres, de su sexuación consciente de la amistad política y de la mediación con lo real. La relación de amistad fue para las beguinas y es para muchas mujeres, el todo, lo universal de su vida, un universal permanentemente atento a la alteridad, a lo que entonces era llamado piedad. Esa piedad que, según María Zambrano, “es saber tratar con lo otro”. ¹²³

Las beguinas practicaban la relación de amistad política en un horizonte de sentido que era distinto del horizonte de sentido del feudalismo. El feudalismo entendió la relación jerárquicamente, como intercambio (entre hombres) de riqueza por fidelidad vasallática. Las beguinas entendieron la relación como amistad política entre mujeres, no por motivos sociales de poder o de riqueza sino porque eran mujeres. No a pesar de su sexo, como propone el principio social de unidad o igualdad de los sexos: es decir, eligieron ser mujer, significando que nadie nace en neutro. El elegir ser mujer sexua en femenino lo universal como mediación del ser humano: “En otras palabras, una mujer es libre cuando el significar su pertenencia al sexo femenino es lo que ella elige sabiendo que no es objeto de elección”, se lee en el libro *No creas tener derechos* de la Librería de mujeres de Milán. ¹²⁴

¿En qué se distinguen entre sí las dos modalidades de la relación? Observemos los cuerpos cuyo sentido estas interpretan históricamente. El cuerpo de mujer nace con una capacidad suya propia que es la capacidad de ser dos. ¹²⁵

Es un cuerpo abierto, abierto a lo otro, a lo distinto de sí, tanto si una mujer decide o acoge el ser madre como si no. La apertura a lo otro que el cuerpo femenino señala es apertura a la mujer y es apertura al hombre: es, por tanto, apertura al dos. Ya que todos y todas nacemos de mujer. El cuerpo de hombre señala –dicen sus intérpretes occidentales de finales del siglo XIX y del siglo XX– el uno, ese uno ideológicamente denominado falo, falo en cuya sombra están el neutro pretendidamente universal y el principio de igualdad o unidad de los sexos, un principio que reduce el dos al uno.

Me pregunto si, históricamente, no será documentable una tendencia de la relación política sexuada en femenino a mantenerse abierta a lo otro, abierta al dos, sin asimilarlo ni neutralizarlo ni siquiera clasificarlo: una tendencia, por tanto, genuinamente política.

Planteo esta pregunta porque conozco algo de la existencia, en la historia de Europa, de una manera femenina de gobernar lo grande y lo pequeño –que no excluye que la practicasen hombres porque, si lo excluyera, no sería mediación universal– que es la amistad política que gobierna desde la relación de servicio fundada en la fidelidad personal medida por la propia conciencia, no por la ley. ¹²⁶

La relación de servicio custodia la sustancia de la amistad política, que es la irreducibilidad al uno de sus dos protagonistas, irreducibilidad que no es custodiada, por ejemplo, por la relación de solidaridad, porque la solidaridad deriva de lo que es reducible al uno. La relación de servicio es un tipo de relación a dos sustancialmente dispar, en la que se genera y circula autoridad, que es distinta del poder. ¹²⁷

La autoridad es el más que hace crecer (augere) porque nace del intercambio libre, no del ejercicio de violencia significado y dictado por poderes superiores. Se trata de un más de sentido que capacita para interpretar la realidad que cambia, permitiendo gobernarla sin quedarse por detrás del presente y sin reprimir, tampoco, el deseo

ajeno.

En la historia, la amistad política que gobierna desde la relación de servicio fundada en la fidelidad personal medida por la propia conciencia, no por la ley, la han entablado mujeres de clases sociales distintas. Por ejemplo, las muchas reinas que han tenido o tienen validas, o las muchas mujeres sin especiales privilegios sociales que han fundado y sostenido, apoyadas en una relación dual de disparidad, una casa de beguinas, una pequeña empresa, una familia, una obra literaria, una Amiga u otro tipo de escuela, un club, una clínica de nacimientos, una librería, un proyecto social que supliera en su comunidad las deficiencias del Estado...

Cuando la amistad política entre mujeres es una relación de servicio, es una relación que está al servicio de la piedad, entendiendo por piedad –repito– el “saber tratar con 'lo otro'”; sabiendo que “entre 'lo otro' está lo que paraliza a los hombres en el espanto”. ¹²⁸

La tarea histórica de tratar adecuadamente con lo otro la hemos custodiado, en Occidente, más las mujeres que los hombres, tendiendo ellos a la homogeneización de las relaciones sociales, particularmente desde el Humanismo y el Renacimiento. Para saber tratar adecuadamente con lo otro, es necesario ponerse a su servicio, abrirse a ello, dejarle decir su secreto, sin decir el suyo quien sirve.

En la novela, la práctica de la alteridad entendida como servicio la ejemplifica la *Nina* de Benito Pérez Galdós (1843 - 1920), de la que escribió María Zambrano: “Y la respuesta era: 'Soporto todo esto y aún soportaría más, con tal de seguir sirviendo a mi señora'. Mas como era verdad, la verdad de su vida, de toda su vida, no pudo quitársela como máscara ni tenderla a la señora como espejo para que en él se viera en su máscara también. Y porque aún vivía de servir, aún tenía que ganar su ser así. Era ella de esos seres que cuando encuentran a su señor no lo pueden dejar por nada, ni por la dignidad. [...] Siempre es así cuando se está o se está entrando en la verdad de la vida –toda una vida–”. ¹²⁹

La amistad política practicada y entendida como relación de servicio, aunque sea frecuente en la historia, no ha convivido bien con el individualismo moderno, que la ha despreciado por lo que tiene de herencia de una sociedad –la feudal– fundada en la relación. Tampoco le ha resultado grata, desde el siglo XIX, a la historiografía fundada en el paradigma de lo social, que ve en ella una injerencia de lo privado en lo político, injerencia que debilita el avance del poder y del derecho como principio regulador y significativo de la vida humana. Por eso, para evitar injerencias de lo humano, el vocabulario historiográfico de los siglos XIX y XX le añadió el adjetivo “social” a la vida como una tercera pierna, “una tercera pierna que hasta entonces me impedía caminar, pero que hacía de mí un trípode estable”, por usar una expresión genial de Clarice Lispector. ¹³⁰

Es decir, la muletilla “social”, que legitimaba hasta hace poco cualquier afirmación historiográfica, oculta lo humano (femenino) de la historia, desplazándolo hacia la insignificancia de lo implícito o de lo inmediato; inmediato que, con el tiempo y la repetición de palabras que no lo significan porque no captan su sentido mientras ocurre en el tiempo, se vuelve inmediable, sin camino posible de perfección.

Pero la amistad política practicada y entendida como relación de servicio es una realidad que no deja olvidar que al lado, antes y más allá de la vida social está la vida. Vida cuya mediación, cuyo camino de perfección, no cabe ni en el

individualismo moderno ni en el paradigma de lo social: es decir, no está ni a favor ni en contra de uno u otro sino que es libre de ambos. El propio Karl Marx lo reconoció, enrevesadamente, al hacer de la “producción social de la vida”, y no de la vida, el principal objeto de su ideología. Marx ignoró lo simbólico, entendido como el sentido libre de la vida y de las relaciones.

En la historia –en cada historia– hay una relación originaria de servicio que la amistad política parece reevocar. Es la relación de una madre con su criatura cuando la trae al mundo y le enseña a hablar: una relación que –insisto– no es una relación social ni tampoco antisocial sino una relación necesaria para la vida. Es esta una relación de servicio por amor y por fidelidad a la apertura a lo otro que el cuerpo femenino señala. Es una relación que sexua en femenino la política y, con la política, lo universal como mediación de lo humano, recordando que el mundo es uno y los sexos que lo habitan son dos. Sexua la política y lo universal porque inaugura (desde el origen de los tiempos) una mediación con lo real en la que los cuerpos son un don, un don perteneciente a quien recibe ese cuerpo o, mejor, a quien lo es.¹³¹

Este universal se distingue de lo habitualmente llamado político –más propio de la historia de los hombres que de la historia de las mujeres, sin determinismo alguno– en que no está encaminado a ejercer (mejor o peor) poder sobre los cuerpos. Es esta cualidad de lo político –la cualidad de regalar relación como me fue regalado mi cuerpo– lo que distingue –pienso– la amistad política sexuada en femenino. Pero no se trata de regalar relación a lo tonto, a diestro y siniestro, en cualquier causa, sino de regalar esa relación que a mí, que soy una mujer, me vuelve política la amistad porque me da la oportunidad de ser eligiendo ser mujer, lo cual consiste en ser políticamente en el régimen del don, y en serlo llevando a lo público en mi presente mi propio destino, que es lo más personal e íntimo que hay: o sea, llevando a lo público “la verdad de mi vida”, la apertura de mi cuerpo a lo otro.

¹ María Zambrano, *Los sueños y el tiempo*, Madrid, Ediciones Turner, 1986, 53.

² *Entrevista a Lia Cigarini*, por María-Milagros Rivera Garretas, "DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual" 36 (2009) 181-188; p. 183.

³ *Ibid.*, 185.

⁴ *Ibid.*, 185.

⁵ María Zambrano, *El sueño creador*, 52.

⁶ Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Munich, Gerhard Kaffke, 1980, 14, 10 y 26; (*Sobre el problema de la empatía*, trad. de José Luis Caballero Bono, Madrid, Trotta, 2004).

⁷ Me viene de un comentario de Clara Jourdan, refiriéndose a la obra de Parag Khanna (www.paragkhanna.com).

⁸ María Zambrano, *Por qué se escribe*, en su *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, 33.

⁹ Es el sentido del título del libro de Diótima, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Nápoles, Liguori, 2002.

¹⁰ Luce Irigaray, *Ética de la diferencia sexual* (1984), trad. de Agnès González Dalmau y Ángela Lorena Fuster Peiró, Castellón, Ellago, 2010.

¹¹ Sobre el final del patriarcado, véase Librería de mujeres de Milán, *El final del patriarcado*. Ha ocurrido y no por casualidad, en Eaed., *La cultura patas arriba*. Selección de la revista 'Sottosopra' (1973-1996), trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid, horas y Horas, 2006, 185-225.

¹² Sobre el orden simbólico de la madre, véase: Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre* (1991), trad. de B. Albertini, M. Bofill y M.-M. Rivera, Madrid, horas y Horas, 1994; y Diótima, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, Milán, la Tartaruga, 1992.

¹³ He escrito sobre los límites del paradigma de lo social para interpretar la historia de las mujeres en: *La vida de las mujeres: entre la historia social y la historia humana*, en Flocel Sabaté y Joan Farré, eds., *Medievalisme: Noves Perspectives*, Lleida, Pagès editors, 2003, 109-120.

¹⁴ Lia Cigarini, *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Barcelona, Icaria, 1996.

¹⁵ Virginia Woolf, *Un cuarto propio*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas. Madrid, horas y Horas, 2003.

¹⁶ Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, trad. de M^a Cinta Montagut Sancho con Anna Bofill, Madrid: horas y Horas, 1991 y 2004, p. 181 (1^a ed.).

¹⁷ Simone Weil, *La fuente griega*, trad. de M^a Eugenia Valentié, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1961, 13-44. Cito de http://hij.com.ar/txt/sweil/sw_iliada.html

¹⁸ Laura Colombo y Sara Gandini, *Genova 10 anni dopo – riflessioni sulle pratiche di lotta*, <http://www.libreriadelledonne.it>,

¹⁹ María Zambrano, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, 26. Véase también, Annarosa Buttarelli y Federica Giardini, eds. *Il pensiero dell'esperienza*, Roma, Baldini Castoldi Dalai, 2008.

²⁰ Librería de mujeres de Milán, *El final del patriarcado*, 185 y 225.

²¹ Puede verse mi *El feminismo patriarcal*, "El viejo topo" 103 (enero 1997) 8-9.

²² Tomo de mi *El Amor es el Signo. Educar como educan las madres*, Madrid, Sabina editorial, 2010.

²³ Puede verse mi La política sexual, en Núria Jornet Benito, Teresa Vinyoles Vidal, María-Milagros Rivera Garretas, Blanca Garí, M^a del Carmen García Herrero y M^a Elisa Varela Rodríguez, *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, 139-204.

²⁴ La pregunta sobre si el racionalismo moderno triunfó a costa de las mujeres, la plantea el libro de Claudia Oritz, ed., *Der Hexenstreit. Frauen in der frühneuzeitlichen Hexenverfolgung*, Freiburg, Herder, 1995.

²⁵ Dos presidentes de gobierno, Barack Obama en los Estados Unidos de América y José Luis Rodríguez Zapatero en España, han representado y representan la esperanza de mucha gente en una masculinidad no patriarcal y tocada por el feminismo; los dos retiraron sus tropas de Irak y los dos contribuyeron a comenzar la guerra de Libia, sin que esto determine, sin embargo, que su modo de ser hombre no persista sino que ha sufrido una derrota ante los hombres patriarcales que quedan, o ante la parte patriarcal que les queda a tantos hombres que requiere ser trabajada políticamente.

²⁶ En el I Congreso Internacional "Explotación sexual y tráfico de Mujeres", celebrado en Madrid del 26 al 28 de octubre de 2005, la abogada Rosario Carracedo, de la Plataforma de organizaciones de mujeres por la Abolición de la Prostitución, dijo que los medios de comunicación escrita, independientemente de su ideología, se cuentan entre los principales proxenetas de España por su participación en la prostitución como anunciantes de venta de mujeres, liderando el volumen de negocio "El País", seguido de "El Mundo" y "ABC".

²⁷ María-Milagros Rivera Garretas, *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2005.

²⁸ Pág. 1; en pág. 2 escriben: "En España nada menos que el 26% de los hombres, según el Instituto Nacional de Estadística, consumieron prostitución en 2003. Cifra que se traduce en

un millón de clientes y 40 millones de euros al día, un negocio floreciente que lleva a aumentar a buen ritmo el número de mujeres traficadas y prostituidas. El 98% de las mujeres que eran consumidas en clubs de carretera en el Estado español durante el 2004 y según la Guardia Civil eran extranjeras. El número de mujeres traficadas al año que se barajaba en el Congreso de los Diputados durante las discusiones sobre el Plan Integral contra el tráfico de mujeres era de medio millón”.

²⁹ Librería de mujeres de Milán, *El final del patriarcado. Ha ocurrido y no por casualidad*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Barcelona, Librería Pròleg, 1996 y Eaed., *La cultura patas arriba. Selección de la revista 'Sottosopra' (1973-1996)*, Madrid, horas y Horas, 2005, 185-225.

³⁰ María-Milagros Rivera Garretas, *Violencia impensable*, “El País Cataluña” 28 enero 1998, 7, y “Alcorcón” 181 (marzo 1998) 23.

³¹ María Zambrano, *Para una historia del amor*, en Ead., *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, 240-258.

³² Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre*, trad. de B. Albertini, M. Bofill y M.-M. Rivera, Madrid, horas y Horas, 1994.

³³ Luisa Muraro, *Non sono bandiere, sono parole*, “L’Unità” 22 de marzo de 2003, www.libreriadelledonne.it y *No son banderas, son palabras*, www.ub.edu/duoda.

³⁴ Simone Weil, *La fuente griega*, trad. de M^a Eugenia Valentié, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1961, 13-44. Cito de http://hjj.com.ar/txt/sweil/sw_iliada.html.

³⁵ La idea de igualdad en necesidad es de Clara Jourdan, *La fuerza de la igualdad y la libertad de la diferencia. Reflexiones sobre algunas necesidades y contradicciones del mundo postpatriarcal*, “DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual” 38 (2010) 57-65.

³⁶ María Zambrano, *El pleito feminista y seis cartas al poeta Luis Álvarez-Piñer (1935-1936)*, a cargo de Maite Álvarez-Piñer Méndez y María-Milagros Rivera Garretas, “DUODA. Revista de Estudios Feministas” 23 (2002) 205-218; p. 210 y en www.bvid.duoda.org.

³⁷ Lo aprendí de Vita Cosentino en “Via Dogana. Rivista di pratica politica”.

³⁸ Sobre la autoridad, puede verse Librería de mujeres de Milán, *El final del patriarcado*, en Eaed., *La cultura patas arriba*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid, horas y Horas, 2006, 185-225; y Diótima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Nápoles, Liguori, 1995.

³⁹ Instituto de la Mujer, *Mujeres en cifras*, www.institutodelamujer.es.

⁴⁰ Por ejemplo, M^a Mar Cortés Timoner, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Málaga, Universidad de Málaga, 2004. Puede verse también Yonsoo Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal en la temprana Edad Moderna: "Arboleda de los enfermos" y "Admiración operum Dei"*, de Teresa de Cartagena, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2008. Sobre la vida de Teresa de Cartagena pueden verse mis *La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos*, en Josefina Mutgé Vives, Roser Salicrú i Lluç y Carles Aulestia Vela, eds., *Homenaje a la Dra. Maria Teresa Ferrer Mallol*, Barcelona, CSIC, en prensa, y *Teresa de Cartagena, teóloga judeoconversa (siglo XV)*, en VV. AA., *Diccionario de Mujeres Cristianas*, en prensa. Sobre la vida de santa Teresa de Jesús sigue siendo imprescindible el libro de Rosa Rossi, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, trad. de Marieta Gargatagli, Barcelona, Icaria, 1984. También imprescindible, el estudio de Diana Sartori, *Por qué Teresa*, en Diótima, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Barcelona, Icaria, 1996, 41-76. Cito el *Camino de perfección* (CV, código de Valladolid) de la ed. de María Jesús Mancho Duque, Madrid, Espasa Calpe, 1991, (8^a ed.).

⁴¹ Hoy contamos, por fin, las mujeres con obras que están llevando nuestro pensamiento de la experiencia a la filosofía occidental. Véase: Diótima, *El perfume de la maestra. En los laboratorios de la vida cotidiana* (1999), trad. de Núria Pérez de Lara, Barcelona, Icaria, 2004; Luisa Muraro, *El pensamiento de la experiencia*, “DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual” 33 (2007) 42-46; Annarosa Buttarelli y Federica Giardini, eds. *Il pensiero dell'esperienza*, Roma, Baldini Castoldi Dalai, 2008; Wanda Tommasi, *Oggi è un altro giorno. Filosofia della vita quotidiana*, Nápoles, Liguori, 2011.

⁴² Sobre la diferencia sexual, Diótima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milán, La

Tartaruga, 1987. Puede verse también mi *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 1995.

43 Luce Irigaray, *Speculum. De la otra mujer*, trad. de Baralides Alberdi Alonso, Madrid, Saltés, 1978; Antoinette Fouque, *Il y à deux sexes. Essais de féminologie 1989-1995*, 2ª ed., París, Le Débat-Gallimard, 2004.

44 Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey*, ed. de Lewis J. Hutton, Madrid 1967, (Anejos del Boletín de la Real Academia Española, XVI), f. 24v, p. 69.

45 Sobre esto puede verse mi *El amor es el signo. Educar como educan las madres*, Madrid, Sabina Editorial, 2010.

46 Teresa de Cartagena, *Admiración operum Dey*, f. 54v, p. 119.

47 Evoco el subtítulo del precioso libro de Ruth El Saffar, *Rapture Encaged. The Suppression of the Feminine in Western Culture*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994.

48 Sobre esto puede verse mi *Los dos infinitos en Teresa de Cartagena, humanista y mística del siglo XV*, "Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales" 69-134 (2011) 247-254; y *Weibliches Schreiben bei Teresa von Ávila*, en Ingeborg Nordmann, Antje Schrupp y Mechtild M. Jansen, eds., *Weibliche Spiritualität und politische Praxis*, Rüsselsheim, Christel Göttert Verlag, 2004, 37-53.

49 Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos*, f. 5r, p. 43.

50 María Zambrano, *España, sueño y verdad*, Madrid, Siruela, 1994, 73.

51 Simone Weil, *La fuente griega*, trad. de Mª Eugenia Valentié, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1961, 13-44; cito de http://hjjg.com.ar/txt/sweil/sw_iliada.html. He escrito sobre esto en *La política de las mujeres*, en www.ub.edu/duoda/.

52 Cristina de Pizán, *La Ciudad de las Damas*, trad. de Marie-José Lemarchand, Madrid, Siruela, 1995, 7.

53 Sobre el orden simbólico de la madre, Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre*, trad. de B. Albertini, M. Bofill y M.-M. Rivera, Madrid, horas y Horas, 1994; Diótima, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, Milán, La Tartaruga, 1992.

54 Véase Luisa Muraro, *La Signora del gioco. La caccia alle streghe interpretata dalle sue vittime*, 2ª ed., Milán, La Tartaruga, 2006 (1ª ed. Milán, Giangiacomo Feltrinelli, 1976).

55 "Una mujer es libre cuando elige significar su pertenencia al sexo femenino, sabiendo que no es objeto de elección", (Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1987, 170).

56 La doctrina de los dos infinitos había sido, en su versión amalriciana, condenada por el IV Concilio de Letrán (1215). La versión de la teología en lengua materna – Guillerma de Bohemia, Margarita Porete, por ejemplo–, que usó la expresión "endiosamiento", fue condenada por santo Tomás de Aquino, que se burló de quienes decían que "totum mundum esse Deum", confundiendo él la alteridad que está dentro de la criatura con la pretensión de ser ella Dios. He tocado estos asuntos en *Una cuestión de oído. De la historia de la estética de la diferencia sexual*, en Marta Bertran Tarrés, Carmen Caballero Navas, Montserrat Cabré i Pairet, Ana Vargas Martínez y María-Milagros Rivera Garretas, *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, horas y Horas, 2000, 103-126.

57 Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos*, f. 24v, p. 70.

58 Teresa de Cartagena, *Admiración operum Dey*, fols. 53v-54r, p. 118.

59 Teresa de Cartagena, *Admiración operum Dey*, f. 64r, p. 137-138.

60 Esta idea deriva del pensamiento de Lia Cigarini en *Dos sexos, un mundo*, "DUODA. Revista de Estudios Feministas" 28 (2005) 77-82.

61 Sobre el final del patriarcado, véanse: Luisa Muraro, *Salti di gioia*, Via Dogana. Rivista di politica" 23 (1995) 3, y Librería de mujeres de Milán, *El final del patriarcado. Ha ocurrido, y no por casualidad*, en Eaed., *La cultura patas arriba. Selección de la revista 'Sottosopra' (1973-1996)*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid, horas y Horas, 2006, 185-225.

⁶² La idea de la omnipresencia de la sexuación en la naturaleza y en la vida, es de Luce Irigaray y recorre toda su obra.

⁶³ Sobre la libertad femenina: Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*, trad. de M^a Cinta Montagut Sancho con Anna Bofill, Madrid, horas y Horas, 1991; Lia Cigarini, *Libertad femenina y norma*, "DUODA. Revista de Estudios Feministas" 8 (1995) 85-107; Luisa Muraro, *Enseñar la libertad*; Lia Cigarini, *Libertad relacional*; Diana Sartori, *Libertad "con"*; e Ida Dominijanni, *La apuesta de la libertad femenina*, DUODA. Revista de Estudios Feministas" 26 (2004) 75-115.

⁶⁴ El estudio más célebre, Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. de Arturo R. Firpo y Reyna Pastor, Barcelona, Petrel, 1980.

⁶⁵ Véase luego, capítulo 10.

⁶⁶ He tocado esta cuestión en *La vida de las mujeres: entre la historia social y la historia humana*, en Flocel Sabaté y Joan Farré, eds., *Medievalisme: Noves Perspectives*, Lleida, Pagès editors, 2003, 109-120.

⁶⁷ Sobre la política sexual puede verse mi *La política sexual*, en Núria Jornet i Benito, Teresa M. Vinyoles Vidal, María-Milagros Rivera Garretas, Blanca Garí, M^a del Carmen García Herrero y M^a Elisa Varela Rodríguez, *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2006, 139-204.

⁶⁸ Un relato reciente, Luisa Muraro, *Hipatia de Alejandría*, Madrid, Sabina editorial, 2009.

⁶⁹ Sobre el Libre Espíritu, sigue siendo imprescindible la obra de Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965.

⁷⁰ Hadewijch, *Poesie, visioni, lettere*, selección y trad. italiana de Romana Guarnieri, Génova, Marietti, 2000, 112-113.

⁷¹ Carmen Laforet, *La mujer nueva*, ed. y prólogo de Israel Rolón Barada, Barcelona, Destino, 2003, 139.

⁷² De esta idea del amor como signo he escrito en *El Amor es el Signo. Educar como educan las madres*, Madrid, Sabina editorial, 2010.

⁷³ Puede verse mi *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2005.

⁷⁴ John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, Nueva York, Villard Books, 1995, XXV.

⁷⁵ Santa Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, 1.4 y 1.8.

⁷⁶ Aberlardo ed Heloisa, *Lettere*, al cuidado de Nada Cappelletti Truci, Turín, Einaudi, 1979, Carta sexta, págs. 228-229.

⁷⁷ Marta Bertran Tarrés, Carmen Caballero Navas, Montserrat Cabré i Pairet, Ana Vargas Martínez y María-Milagros Rivera Garretas, *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, horas y Horas, 2000.

⁷⁸ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, 245.

⁷⁹ Véase, por ejemplo, M^a Milagros Montoya Ramos, *Enseñar: una experiencia amorosa*, Madrid, Sabina editorial, 2008.

⁸⁰ *Regla de Santa Clara*, A, VI.10-15.

⁸¹ Directorio franciscano, *Privilegio de la pobreza de Santa Clara*, (Inocencio III, 1216), conf. de Gregorio IX (1228): www.franciscanos.org

⁸² *Regla de Santa Clara*, A, VII.1-3.

⁸³ Mary Pia Heinrich, *The Canonesses and Education in the Early Middle Ages*, Washington DC, The Catholic University of America, 1924, p. 49; también, Karl H. Schäfer, *Die Kanonissenstifter in deutschen Mittelalter. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem Altchristlichen Sanktimonialentum*, Stuttgart 1907, págs. 254 y siguientes.

84 Sobre el Libre Espíritu, sigue siendo imprescindible la obra de Romana Guarneri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965.

85 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, 191; poco antes (p. 190) había escrito: “La primera definición propuesta es que piedad es la virtud que hace tratar debidamente a los dioses para acabar en la conclusión de que es lo que trata de lo injusto y lo justo”.

86 Macrina la Joven inventó la consacratio Dei, la consagración del propio cuerpo a Dios (no a un hombre), como forma de vida. La consacratio Dei es la sustancia espiritual y política del monacato femenino.

87 “La castidad es una cosa, y eso sí, nunca he sabido lo que era pero siempre me ha fascinado la Virgen, casta, pura y madre, porque a la fecundidad no he renunciado, me gustaba y me atraía lo fecundo y lo puro, al par, así que cuando supe que mi madre, María, es el nombre de las aguas amargas, de las aguas primeras de la creación sobre las cuales el Espíritu Santo reposa antes de que exista ninguna cosa, entonces me entró una profunda alegría por sentirme participada, ya que mi nombre me lo señalaba, en esa condición de la pureza y la fecundidad y también ¡ay! la amargura”. [María Zambrano, *A modo de autobiografía*, "Anthropos 70/71, Suplementos núm. 2 (marzo-abril 1987) 69-73; p. 70].

88 Es el sentido del título del libro: Remei Arnaus y Anna Maria Piussi, coords., *La universidad fértil. Mujeres y hombres, una apuesta política*, Barcelona, Octaedro, 2010.

89 El corpus poético de las trovadoras en Marirí Martinengo, *Las trovadoras. Poetisas del amor cortés. Textos provenzales con traducción castellana*, trad. de Ana Mañeru Méndez y María-Milagros Rivera Garretas, Madrid, horas y Horas, 1997.

90 María Zambrano, *Heloísa o la existencia de la mujer*, "Anthropos. Suplementos" 2 (marzo-abril 1987) 79-87, p. 81, [orig. "Sur" (Buenos Aires) 124 (1945)]: “Mucho y largamente” –prosigue María– “gimió bajo su peso. Heloísa sintió de modo muy agudo lo incomprensible de su destino. Parece haber sucedido así casi siempre. Cuanto más profundo es el destino que pesa sobre una vida humana, la conciencia lo encuentra más indescifrable y ha de aceptarlo como un misterio. El conocimiento del destino adviene después de que se consumó. Entonces, desatado el nudo terrible por el padecer, salta de pronto el sentido íntimo; se hace visible, se ha transformado en conciencia. [...]. ¿Cuál fue la hazaña de Heloísa, la que le da nombre perdurable y conquista sede para un modo femenino de ser? Fue la mujer que, sin desprenderse de su alma, la salvó entregándola a lo que parece ser su contrario: la libertad. El alma solamente se salva entregándose; tal parece ser su destino desde siempre. Mas el ser humano persigue la libertad, y su progreso efectivo es el que se verifica adentrándose en ella. Y sucede que una de las resistencias más duras en este adentramiento en la libertad es el que le pone el alma con un modo de ser propio, que es esclavitud”.

91 Tomo de la idea de Vita Cosentino *El máximo de autoridad con el mínimo de poder*, en "Via Dogana. Rivista di pratica politica".

92 Virginia Woolf, *Un cuarto propio*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid, horas y Horas, 2003, 122.

93 Sobre este vaciado escojo, entre muchos títulos posibles, el de Wanda Tommasi, *"El cuerpo y el alma son una sola cosa". La experiencia religiosa de ETTY HILLESUM*, "DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual" 42 (2012) en prensa.

94 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, 209.

95 Evoco el título (que ha costado tiempo entender en profundidad) de la obra de Luce Irigaray, *Speculum. De la otra mujer (Speculum. De l'autre femme)*, trad. de Baralides Alberdi Alonso, Madrid, Saltés, 1978.

96 Sobre el final del patriarcado, véase: Luisa Muraro, *Salti di gioia*, "Via Dogana. Rivista di politica" 23 (1995) 3, y Librería de mujeres de Milán, *El final del patriarcado. Ha ocurrido, y no por casualidad*, en Eaed., *La cultura patas arriba. Selección de la revista 'Sottosopra' (1973-1996)*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid, horas y Horas, 2006, 185-225.

97 María Zambrano – Reyna Rivas, *Epistolario [1960-1989]*, Caracas, Monteávilá Editores Latinoamericana, 2004, 151.

98 Esther Borrell, *Les tres mares. Les arrels matriarcales dels pobles catalans*, Lleida, Pagès, 2006.

99 Sobre este orden, véase el libro de Luisa Muraro, *El orden simbólico de la madre*, trad. de

B. Albertini, M. Bofill y M.-M. Rivera, Madrid, horas y Horas, 1994.

¹⁰⁰ Sobre la idea de Dios de la teología medieval en lengua materna, véase Luisa Muraro, *El Dios de las mujeres*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid, horas y Horas, 2006.

¹⁰¹ Véase luego, cap. 10.

¹⁰² Sobre esto puede verse Clara Jourdan, *El sentido de un tesoro como vocabulario de la política*, "DUODA. Revista de Estudios Feministas" 16 (1999) 161-171; también, mi *La vida de las mujeres: entre la historia social y la historia humana*, en Flocel Sabaté y Joan Farré, eds., *Medievalisme: Noves Perspectives*, Lleida, Pagès editors, 2003, 109-120.

¹⁰³ Clara Jourdan, *Autoridad educativa, autoridad femenina*, en Consuelo Flecha García y Marina Núñez Gil, eds., *La educación de las mujeres: nuevas perspectivas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002, 93-104.

¹⁰⁴ María Zambrano, *El hombre y lo divino* (1955), Madrid, Siruela, 1991, 209.

¹⁰⁵ Luce Irigaray, *L'universel comme médiation* (1986), en Ead., *Sexes et parentés*, París, Les Éditions de Minuit, 1987, 139-164; p. 162: "La tâche de la philosophie est le travail de l'universel. Mais qu'en est-il de l'universel? Encore et toujours il est à penser. Il se modifie selon les siècles et l'universel a comme statut d'être une médiation. Or, outre le fait que la médiation change suivant l'économie d'une époque, cette médiation n'en a jamais été une dans la mesure ou la médiation entre ces deux moitiés du monde que sont hommes et femmes n'a jamais été pensée".

¹⁰⁶ Sobre el masculino pretendidamente genérico como oposición participativa que supera la contraposición dialéctica masculino/femenino porque deja abierta la posibilidad de que lo negativo trabaje, al no rechazarlo ni dejarlo solo, véase Luisa Muraro, *Introduzione a Diótima, La magia forza del negativo*, Nápoles, Liguori, 2005, 1-8; p. 6-7 (*La magia fuerza de lo negativo*, trad. de Gemma del Olmo Campillo, Madrid, horas y Horas, 2010).

¹⁰⁷ Luce Irigaray, *L'universel comme médiation*, 155: "L'universel, fidèle à la vie, doit manifester et entretenir le devenir du vivant tel qu'il est: *sexué*. L'universel, infidèle à cette réalité concrète micro- et macrocosmique, est un devoir abstrait du sentir, sans méthode pour penser cette abstraction" (su subrayado).

¹⁰⁸ De María Zambrano es la expresión "He caminado siempre hacia el alba, no hacia el ocaso; pero he sufrido por tanta alba arrojada al ocaso que en España, y sin duda en el mundo, se ha dado. Un alba, eso fue la República: un alba arrojada al ocaso. Pero luego retoña y vuelve la luz del día", [*Entrevista a María Zambrano (1904-1991)*], a cargo de Pilar Trenas, "DUODA. Revista de Estudios Feministas" 25 (2003) 141-165; p. 160].

¹⁰⁹ Presenté por primera vez estas ideas en *Trascender con la lengua materna*, prólogo a Gemma del Olmo Campillo, *Lo divino en el lenguaje. El pensamiento de Diótima en el siglo XXI*, Madrid, horas y Horas, 2006, 11-15.

¹¹⁰ Lia Cigarini, *Libertad femenina y norma*, "DUODA. Revista de Estudios Feministas" 8 (1995) 85-107; p. 88. Véase también: Lia Cigarini, *Libertad relacional*, "DUODA. Revista de Estudios Feministas" 26 (2004) 85-91; Librería de mujeres de Milán, *Un hilo de felicidad*, en Eaed., *La cultura patas arriba. Selección de la revista 'Sottosopra' (1973-1996)*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid, horas y Horas, 2006, 149-183; Eaed., *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres* (1987), trad. de M^a Cinta Montagut Sancho con Anna Bofill, Madrid, horas y Horas, 1991 y 2004; y Clara Jourdan, *La Librería de mujeres de Milán en el presente*, "DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual" 32 (2007) 63-75.

¹¹¹ Diana Sartori, *Libertad "con". La orientación de las relaciones*, "DUODA. Revista de Estudios Feministas" 26 (2004) 105-115.

¹¹² He tocado esta cuestión en *En el nombre de cada madre*, en mi *Mujeres en relación. Feminismo 1970-2000*, Barcelona, Icaria, 2001, 19-29.

¹¹³ Una señal la dejó en el título de su libro *De la démonomanie des sorciers* (1580), en contraste con el *Malleus maleficarum* (1487).

¹¹⁴ En el equipo de investigación del Centre de Recerca Duoda (Universidad de Barcelona) que llamábamos "Grupo relación", la hemos denominado *prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Véase: Marta Bertran Tarrés, Carmen Caballero Navas, Montserrat Cabré i Pairet, Ana Vargas Martínez y María-Milagros Rivera Garretas, *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid,

horas y Horas, 2000.

¹¹⁵ En *Come in un romanzo storico*, en Annarosa Buttarelli, Luisa Muraro y Liliana Rampello, eds., *Duemilaeuna. Donne che cambiano l'Italia*, Milán, Pratiche Editrice, 2000, 279-283; p. 283.

¹¹⁶ Por ejemplo, la película *La Red Social*, dirigida por David Fincher (USA, 2010).

¹¹⁷ Yo lo descubrí leyendo este fragmento: "In coloro che l'avvicinarono, come nei fatti e idee associati al suo nome, è possibile scorgere il segno lasciato dalla sua potenza umana femminile. Tentare di leggere quei segni era la cosa piú accesible a me ed é insieme la cosa che considero piú importante per il mio sesso: significarsi" (Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, Milán, La Tartaruga, 1985, 9; *Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista*, trad. de Blanca Garí, Barcelona, Omega, 1997).

¹¹⁸ Aunque los medios de comunicación lo hayan comentado poco, porque su simbólico, anclado por inercia, entre los mejores, en lo social, no alcanza. Asmaa Mahfouz, del Movimiento 6 de abril, publicó el 16 de enero de 2011 en la red la llamada a manifestarse que movilizaría a millones de mujeres y hombres en Egipto. No lo hizo anónimamente sino desde su singularidad de mujer, con su cara enmarcada por el *hijab* islámico y un vídeo de 4 minutos (Franca Fossati, *Le donne di Piazza Tahir*, "Europa" 16 febrero 2011, y en la web de DeA, www.donnealtri.it).

¹¹⁹ Mary Pia Heinrich, *The Canonesses and Education in the Early Middle Ages*, Washington DC, The Catholic University of America, 1924. También, Karl H. Schäfer, *Die Kanonissenstifter in deutschen Mittelalter. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem Altchristlichen Sanktimonialentum*, Stuttgart 1907.

¹²⁰ Luisa Muraro, *Le amiche di Dio. Scritti di mistica femminile*, al cuidado de Clara Jourdan, Nápoles, M. D'Auria, 2001.

¹²¹ He tocado algo de esto en *Die zwei Unendlichkeiten bei Teresa de Cartagena. Vergeschlechtlichte Gotteserfahrung im Spanien des 15. Jahrhunderts*, en Friederike Hassauer, ed., *Heisser Streit und kalte Ordnung. Epochen der Querelle des femmes zwischen Mittelalter und Gegenwart*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2008, 133-142, [*Los dos infinitos en Teresa de Cartagena, humanista y mística del siglo XV*, "Miscelánea Comillas" 69/134 (2011) 247-254]. Véase también, Luisa Muraro, *El Dios de las mujeres*, trad. de María-Milagros Rivera Garretas, Madrid, horas y Horas, 2006.

¹²² Carol Neel, *The Origins of the Beguines*, en VV. AA., *Sisters and Workers in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, 243.

¹²³ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, 209.

¹²⁴ Librería de mujeres de Milán, *No creas tener derechos*, 213 (2ª ed.; 1ª, 181: mi traducción varía ligeramente).

¹²⁵ He tocado esta cuestión en *Donne in relazione. La rivoluzione del femminismo*, trad. italiana de Clara Jourdan, Nápoles, Guido Liguori, 2007, 24-30.

¹²⁶ Pueden verse mis *La mediación de al lado: la relación de la reina Catalina de Lancáster con sus validas (siglo XV)*, en VV. AA., *Las mujeres y el poder: representaciones y prácticas de vida*, Madrid, AEIHM y Al-Mudayna, 2000, 107-113; *Una vida en relación: Juana de Mendoza con Gómez Manrique, Isabel la Católica y Teresa de Cartagena*, en Blanca Garí, ed., *Vidas de mujeres del Renacimiento*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2008, 103-129; y *Perchè l'amicizia tra donne è in sé politica*, en Emma Scaramuzza, ed., *Politica e amicizia. Relazioni, conflitti e differenze di genere (1860-1915)*, Milán, Franco Angeli, 2010, 257-263.

¹²⁷ Sobre la autoridad, Librería de mujeres de Milán, *El final del patriarcado*, en Eaed., *La cultura patas arriba*, 185-225; y Diótima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Nápoles, Liguori, 1995.

¹²⁸ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, 209. Annarosa Buttarelli, *Antígona: la chica piadosa*, "DUODA. Revista de Estudios Feministas" 28 (2005) 49-62.

¹²⁹ María Zambrano, *La España de Galdós (1960)*, Madrid, Endymion, 1989, 84-85.

¹³⁰ Clarice Lispector, *La pasión según G. H.*, trad. de Alberto Villalba, Barcelona, Península, 1988, 11.

¹³¹ Pueden verse mis *Vivir el cuerpo como un don*, "DUODA. Estudios de la Diferencia

Sexual" 37 (2009) 31-46 y *El cuerpo femenino: genealogías de libertad* , en Josep Martí y Yolanda Aixelà, eds., *Desvelando el cuerpo. Perspectivas desde las ciencias sociales y humanas*, Barcelona, CSIC, 2010, 301-316.