

Antonina Rodrigo, *María Lejárraga: una mujer en la sombra*, Madrid: Ediciones Vosa, 1994.

Quiero dejar constancia de las mujeres
que nos precedieron y lo dieron todo.
Antonina Rodrigo

Estas palabras resumen el proyecto de vida de Antonina Rodrigo quien, desde la aparición de su primera biografía *Mariana Pineda: heroína de la libertad* (1965), se ha dedicado a rescatar del olvido las vivencias de una infinidad de mujeres españolas condenadas al exilio de la memoria. Antonina Rodrigo recurre, acertadamente, al género biográfico para dar a conocer el protagonismo de la mujer en la Historia ya que como afirma ella misma: "La biografía, es a mi parecer, una continuidad histórica. Un personaje biografiado es el hilo conductor de una serie de acontecimientos históricos, sociales y políticos, no es un hecho aislado" (El País 22 octubre 1992). En su afán de rescatar para la amnesia colectiva aquellos retazos de Historia largamente olvidados, Rodrigo se ha esforzado en construir una genealogía de mujeres comprometidas a través de la biografía cultural. Ha escrito sobre la bailaora María Antonia Fernández "La Caramba" y la actriz Margarita Xirgu al igual que sobre un sinnúmero de mujeres, algunas conocidas, otras anónimas, y en su gran mayoría desconocidas para las jóvenes de hoy; de allí la urgencia de su compromiso con el género biográfico.

Con la enorme sensibilidad que caracteriza la obra de Antonina

Rodrigo encontramos en *María Lejárraga: una mujer en la sombra*, una documentada biografía intelectual de una de las figuras más complejas de nuestro siglo. Con la inclusión de testimonios, correspondencia y numerosas fotografías nos hallamos ante un texto que, debido al talento de su autora, es un retrato íntimo de una de las escritoras más comprometidas con el avance cultural, social y político de la mujer en el siglo veinte, en palabras de Rodrigo "No existe en nuestro tiempo una mujer tan completa como María Lejárraga" (El País 22 octubre 1992). A la vez que Antonina Rodrigo recupera para las generaciones actuales la vida y obra de esta figura extraordinaria nos deja entrever el rico mosaico que fue la vida cultural y política de la España de fin de siglo hasta el exilio de 1939.

María Lejárraga: una mujer en la sombra con una introducción de José Prats y prologado por Arturo del Hoyo, no sólo es una narración cronológica de la vida de la dramaturga y conferenciante sino que, por la rigurosa labor de Antonina Rodrigo, llegamos a conocer las aportaciones de María Lejárraga al Modernismo y la revista Helios, su afán organizativo en la fundación de numerosas asociaciones feministas, su participación, como diputada del PSOE por Granada, de 1933 hasta las nuevas elecciones de 1936, su labor en favor de los niños evacuados de la ciudad de Madrid y la penuria sufrida durante su primer exilio en la Francia ocupada.

Fiel a su filosofía de no aislar a sus biografadas de su contexto vital, Antonina Rodrigo nos va desvelando poco a poco la compleja personalidad de esta mujer a través de sus relaciones con numerosas figuras puntales de la cultura española de fin de siglo hasta la Guerra Civil. *María Lejárraga: una mujer en la sombra* es de lectura obligada para quienes quieran conocer no sólo la vida de esta extraordinaria mujer sino para conocer lo que fue la actuación de la mujer en el ámbito cultural y político de una época irrepetible de nuestra Historia.

Patricia V. Greene
Michigan State University

Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III - XVII), ed. María del Mar Graña Cid. Madrid: A. C. Al-Mudayna, 1994. ["Col. Laya" 13], 321 págs.

La utilidad de este tipo de "empresas" de estudio histórico viene ligada a las preocupaciones actuales referidas a las diferentes propuestas y modos de entender la libertad femenina. Libertad que es entendida aquí, desde el quehacer de estas historiadoras, filólogas o pedagogas, como liberación del rol de género que ha impuesto históricamente el patriarcado dominante. Así, partiendo de la concepción del *saber* como *poder*, del conocimiento, la educación y sobre todo de la instrucción - como claves para el acceso de cualquier persona al ámbito de la autoridad y el reconocimiento de su valía pública - se comprende que la negación de estas posibilidades en la mujer desde el pasado, anulara, o intentara anular, su capacidad de expresión y su facultad para intervenir en el devenir histórico.

Nos encontramos pues, ante una magna obra de revalorización histórica, "...estamos pasando de ser receptoras de saberes contruidos a la construcción de los propios ... la historia de las mujeres comienza cuando las mujeres somos conscientes de la necesidad de explicarnos a través de la reconstrucción de nuestro propio pasado..."(p.30).

Es necesario primero, descubrir las claves conceptuales androcéntricas, para apreciar después cómo estas mujeres "sabias" del pasado escaparon o moldearon espacios propios de expresión ideológica, más o menos mediatizados. No todas las autoras del

libro inciden lo suficiente en reseñar el ámbito de elitismo o pertenencia a clases sociales altas, de las mujeres que pudieron acceder, no sólo a recibir sino a crear conocimiento. Existen muchos otros saberes domésticos no legitimados, no teorizados, a los que se atiende en otro volumen producto de estas jornadas de reflexión.

No obstante se observa el tratamiento del tema fuera de la tradicional excepcionalidad. Hablar de mujeres que fueron excepcionales, en el sentido restrictivo de “excepciones”, es entrar en el juego de las justificaciones del modelo patriarcal. El ejemplo más claro de todos los tratados, nos lo presentan al hablar de la escritora Laura Cereta, pues no sólo se defendió de las críticas directas de plagio, sino que actuó incluso “rechazando a su vez los halagos individuales, en los que vio un intento de desautorización de las mujeres como colectivo por la vía de presentarla a ella como una excepción”(p. 235).

La estructuración del conjunto de las aportaciones realizada por la editora, es útil para esbozar las líneas de este comentario. Comenzando por la comunicación inicial donde se lanzan ideas generales de pervivencia, en nuestro más reciente pasado histórico, del modo sumiso y limitador de organizar la educación de nuestras madres y abuelas.

Seguidamente se aclaran los tres niveles de educación para el ámbito de la Edad Media: la referida al ámbito doméstico; la que se obtiene a través del aprendizaje de la lectura y la escritura, donde ya interviene un conocimiento teórico pero aún receptivo y, finalmente, el nivel de la creación intelectual, reservado al género masculino y cuyo alcance por parte de una mujer supone un acto de transgresión. El trabajo de sus autoras es fundamentalmente de contextualización, para acoplar y dar unidad al resto de las aportaciones. Se mencionan los ámbitos difusos de educación femenina: la familia, los monasterios dúplices progresivamente restringidos... para concluir con las líneas directivas y metodológicas que creen más fructíferas.

La perspectiva pedagógica que nos ofrece la siguiente comunicante

desde la historia de la educación medieval, es una simple llamada de atención sobre la ignorancia y el escaso interés prestado en la enseñanza a estos temas y la conveniencia de ampliarlos.

Entramos seguidamente en uno de los principales conflictos a los que se somete a la mujer: *conocimiento / virginidad*. Pero en éste como en los sucesivos casos, resulta que de esta negación, algunas mujeres pudieron entresacar un recurso instrumental de creación. La religión, los hombres-clérigos, son los principales artífices de los modelos educativos restrictivos femeninos. Pero por otro lado es el recurso de escape de beatas, monjas y vírgenes, que instrumentalizan la virginidad para crear en espacios femeninos alejados en lo posible de la intromisión masculina -al menos física- un marco de autoridad y difusión educativa. En los monasterios dúplices estas mujeres podrán incluso enseñar a niños, pero la reforma eclesiástica del siglo VIII restringirá esta libertad transgresora.

En el ámbito cristiano oriental, la intervención de las aristócratas bizantinas en la creación y recepción intelectual es cualitativamente diferente. La cultura, dice la autora de esta comunicación "era un valor positivo para los bizantinos" (p. 85), y el acceso a ella, más amplio que en el occidente cristiano. Por ello, las alabanzas a emperatrices por su sabiduría y mecenazgo no siempre se corresponden con la realidad. Quizás se debiera intentar un estudio comparativo Oriente / Occidente especialmente cuando existen datos de contraste como que en Bizancio, para la mujer "abrazar la vida monástica era anular para siempre la posibilidad de seguir estudiando" pues era en "el hogar familiar, donde estaba su única posibilidad de estudiar" (págs. 88 y 90).

En cuanto a los aspectos comunes a los tratados didácticos para las mujeres en los siglos XIV y XV, no puede negarse su importancia, ni la reivindicación que se hace de ellos para investigar su verdadera influencia en la creación de modelos de conducta femeninos. Pero se trata únicamente de una reorientación sobre las vías de acceso al conocimiento de la educación femenina.

La siguiente propuesta de reflexión ha sido concebida como un intento de reencontrar las bases de un debate femenino actual, en los modelos ideales de vida femenina del siglo XV, a través de las aportaciones de una mujer, Christine de Pizan, en contraste con las de un anónimo, seguramente un clérigo. Se acude al posible precedente de la no valoración del tiempo del trabajo doméstico, considerado como no productivo, no válido socialmente, ni como tiempo histórico. Si actualmente se reivindica esta vivencia especial del tiempo femenino "doméstico", como algo reciclable en cuanto a experiencia afectiva del conocimiento humano, Ch. de Pizan incitó ya en su día, a que las mujeres buscaran formas de control de su tiempo en interés propio "aunque sin pretender subvertir a corto plazo el orden constituido"(p. 114). Se conecta así con la necesidad de "reconstruirse" desde posturas más propias y menos revanchistas, evitando entrar en el aro ideológico del patriarcado. La reivindicación del tiempo doméstico puede entenderse en este contexto.

La creación de un espacio femenino autónomo de educación, concretando una formación hasta entonces difusa, a finales de la Edad Media, no supuso un avance decisivo en la incorporación efectiva de mujeres burguesas o nobles al ámbito de la expresión y creación libre. En los colegios de doncellas, aunque resultaran un proyecto de afirmación de los papeles tradicionales de la mujer, ciertas nobles o terciarias que dirigieron algunos de los centros pudieron aprovechar este ámbito para ejercer de maestras.

El mito literario de la doncella Teodor, responde también a esa contradicción impuesta entre cuerpo de mujer y conocimiento, sólo que la cultura de ésta, como de otras esclavas musulmanas, no habría sido adquirida por voluntad propia, sino para procurar placer a sus amos. Quizás, dada la inversión del conflicto en esta minoría de mujeres del mundo musulmán, debiera profundizarse más en la conexión entre placer sexual y placer intelectual en estas esclavas andalusíes a través de un estudio comparativo con la esclavitud en el ámbito cristiano.

En cuanto al discurso de la mujer judía en el medievo hispano únicamente se procede a enumerar casos de mujeres vinculadas con la vida intelectual o profesional del momento.

El tema de Violante de Bar y sus libros se limita a enunciar los libros encargados, leídos y quizás difundidos por la reina. Pero no se enjuicia la importancia que pudo tener en la reina, la reconducción de sus lecturas por los “hombres sabios” que la rodearon.

Por otro lado parece muy acertada la ruptura del tópico de Isabel la Católica como mujer independiente e impulsora de la cultura. Una cultura cortesana modélica, marcada por las modas del humanismo manipulado por los hombres cultos. Así, las mujeres de élite que la rodearon adquirieron un “saber receptivo” que en suma reforzaba el modelo patriarcal. No obstante se polariza demasiado la obra de las mujeres del momento con independencia creativa, como Isabel de Villena, respecto de las mujeres educadas en este modelo cultural cortesano.

Algunas de las trovairitz no se limitaron a reutilizar los tópicos de los trovadores sino que modelaron un desenlace para sus poemas más tierno por parte de la dama. Recursos que no atentan directamente contra el modelo dominante, pero sí generan una autocrítica, que puede estar en la base de nuestra genealogía de material discursivo.

Las aportaciones finales vienen agrupadas en torno al concepto de “auctoritas”. De una parte nos encontramos con la “metamorfosis subversiva” en hombre de Christine de Pizan en el *Libro de Mutación de Fortuna* donde la interpretación psicológica y socio-simbólica, se completa con los recursos literarios que utilizara para ello.

Isabel de Villena se autoafirmó resaltando la genealogía femenina de Cristo. La mujer puede así eliminar la sensación de ser heredera de las culpas de Eva y tomar el nuevo modelo de la Virgen María. Se construye una vía original de autodefensa a través del refortalecimiento del papel materno ante el patriarcado, el orden simbólico de la madre.

Laura Cereta introduce pequeños atisbos de cambio, por ejemplo, al cuestionar el control masculino del cuerpo femenino. El caso de Angélica Baitelli y la defensa de su identidad intelectual estuvo mediatizado, sin embargo, por su familia para fortalecer sus relaciones y su autoafirmación social.

La utilización de la relación directa con Dios -el caso de las místicas- para dotar a su palabra de una vía de aceptación en materia religiosa, la encontramos en el sufismo que proporcionó a la mujer musulmana un cauce de participación en la vida religiosa de la comunidad. Parca relación de ejemplos donde no se cuestiona la intervención de la familia en el control del saber femenino.

Entre las vidas de santos que escribiera Gonzalo de Berceo, el tratamiento de la vida de Santa Oria se queda en una ejemplificación de la consabida negación mística de la carne y del cuerpo de mujer considerado por la Iglesia como fuente de pecado.

Las beguinas recrearon una espiritualidad y un espacio propio basado "en el regreso del alma a su realidad original en Dios"(p. 285). El acceso directo a Dios, sin mediación alguna masculina, les autorizaba a intervenir incluso como mediadoras de la muerte del hombre, estando presentes en el entierro y oraciones de los difuntos.

El misticismo de las primeras visionarias castellanas se tradujo en una forma de significarse a través de una reacción psicósomática, por la que interpretaban su enfermedad como una experiencia religiosa. Este tipo de "urdimbre" deja translucir su insatisfacción e impotencia psicológica a través de su cuerpo como vía de expresión. Los confesores ejercerían en este sentido un papel importantísimo como primeros "filtros de credibilidad" (p. 297) ante la sociedad crítica. El trabajo, bien elaborado, quizás debiera completarse por la vía de la profundización en el significado simbólico-antropológico de las visiones y de lo extraño o sobrenatural. Este tipo de representaciones visionarias, son algo inapelable como mensaje directo y supremo que no tiene contestación, y entonces, ¿por qué

no insertar a estas mujeres en una posible genealogía de visionarias y profetisas? Aunque las similitudes entre profecías y visiones no sean claras, pudieron existir referentes para estas místicas castellanas en los mismos textos bíblicos...

En definitiva se diría que, en este intento de buscar la autoridad de las mujeres del pasado, se ha conseguido una proyección pareja de autoridad historiográfica en el presente. Lo cual resulta evidente si se repara en la bibliografía de cada trabajo, donde se entrecruzan las citas, en un proceso de retroalimentación que va consolidando una nueva forma de entender el presente femenino, a través de la reconstrucción de su pasado.

Desenfundar los solapamientos a que ha sido sometida la actividad intelectual creadora de las mujeres, contribuirá a matizar esa inexistencia en la historia, que, en palabras de Milagros Rivera "a las historiadoras de hoy nos producen frustración, mudez y falta de autoridad política y simbólica" (p. 114).

Margarita Muñoz Moreno

Casilda Rodríguez y Ana Cachafeiro, *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente.* Madrid: Nossa y Jara Editores, 1995. 363 pp.

Fa anys que tractem d'entendre un món on les dones hem estat vexades, excloses, mediatitzades per l'home, sense identitat ni referències pròpies. Tal com apunten d'altres autores, la clau per entendre aquest món és el que Victòria Sau ha anomenat el Secret de la Humanitat, és a dir, el Crim de la Mare. El patriarcat s'ha assentat en aquest món matant la mare i creant un buit desolador. Aquest llibre és una reflexió sobre un tema molt important relacionat amb aquest buit: la repressió de la libido i del desig matern.

Tot insistint en la diferència sexual, es constata que la nostra sexualitat és cíclica i que les dones passem per estats sexuals diferents. Unes vegades la nostra sexualitat efectivament s'orienta cap al fal·lus, i d'altres cap a la maternitat (cap a nosaltres mateixes, cap a la criatura que gestem). Existeix una sexualitat uterina vinculada a la maternitat que, després de segles d'associació a la impuresa i altres vituperis, de càstigs i violacions, ha estat finalment silenciada i sobreviu fora de la nostra consciència. L'úter a l'Antiguitat era conegut, pels qui el van condemnar a sofrir per controlar-lo, com un òrgan erogen (el ventre errant, l'animal dins de l'animal, el karma que sorgia del nostre ventre, etc.), però avui ha desaparegut de la nostra consciència, paral·lelament a la desaparició de la mare entranyable. No obstant això, l'úter segueix aquí, tot i que la cultura patriarcal el transformi de **hysteron** en **histèria** i en el dolor preconitzat per la maledicció de Jahvè. La rigidesa uterina és la substitució de l'impuls

del desig per la por, per la tensió i la submissió; és la conseqüència d'executar les funcions sexuals sense libido, de dilatar-nos sense desig, d'obrir el canal del naixement sense lubricació, esquinçant-nos. La maternitat patriarcal és el resultat de diversos mil·lenaris de repressió de la sexualitat femenina per sotmetre la dona a la Llei del Pare, per eliminar la díada original mare-criatura reproductora del paradís on els desitjos humans eren saciats, on els grups humans eren moguts pel benestar i el suport mutu.

Les autores d'aquest llibre recorden que la mateixa literatura patriarcal (Bartolomé de las Casas, etc.) han deixat constància que en altres temps i en altres llocs les dones parien sense dolor; que si se'ns va condemnar en un moment determinat (moment que coincideix amb les dates en què l'antropologia i l'arqueologia situen la generalització de la revolució patriarcal -3.000 a.C.-) a parir amb dolor, és perquè abans no s'hi paria; recullen finalment dades i estudis aportats per la sexologia que indiquen un nombre relativament elevat de parts orgasmàtics, vestigi de la mare que no s'ha pogut acabar de matar.

La robotització de les funcions sexuals maternals va tenir i té per raó el control patriarcal de la reproducció humana, per a la domesticació dels éssers humans, per obtenir esclaus i guerrers i futures mares d'esclaus i de guerrers. Les criatures amb mare, en l'aspecte libidinal i social, no podien ser domesticades: eren saciades i protegides per la mare. La mare patriarcal reprimeix les seves criatures per adaptar-les a les exigències del Pare. Se sap que la paternitat en els primers temps de la revolució patriarcal era adoptiva i que la dona era incentivada i/o obligada a criar i a preparar la seva prole segons les exigències del Senyor. Ella mateixa, rígida i endurida per l'esclavitut que anul·lava els seus desitjos, es va fer insensible als patiments de les seves criatures.

En la Modernitat, després del reconeixement científic de la sexualitat i de l'inconscient, el discurs patriarcal ha elaborat una sofisticada teoria consistent a fer de la dona un ésser castrat sexualment (l'úter no és un òrgan sexual, sinó un recipient desconnectat de la seva

subjectivitat) i libidinalment asèptica durant tot el procés en què no és possible separar-la de la criatura; és a dir, que totes les *funcions sexuals* de gestació, part i criança no formen part de la sexualitat de la dona i de les seves produccions libidinals. És llavors que la Medicina s'apropia del cos rígid de la dona i fa servir la química i la tècnica per suplir l'impuls motriu del desig.

Paral·lelament, durant tot aquest període de gestació, part i criança, les criatures són declarades **narcisistes**, és a dir, autoeròtiques, i es pretén que el seu erotisme només es projecta cap a fora quan se les pot separar de la mare. D'aquesta manera es nega que els primers desitjos humans de totes les criatures són un desig femení-matern. Potser és per això que es considera normal que xuclin mugrons de plàstic, que reposin en faldes de fusta i goma-escuma i que es tapi els seus cossos amb bolquers i faldons per aïllar bé la seva pell de la pell materna.

Però fins i tot després de separada de la mare, s'ha de deformar el deteriorat i frustrat erotisme de la criatura, convertint-lo en un desig incestuós de realitzar el coit amb la mare (!!) que a més va acompanyat d'un instint tanàtic de destrucció del pare. És l'invent de l'Edip innat: primer s'inventa el Pare per destruir la relació mare-criatura, i després l'Edip per amagar-ho. Desapareguda la mare, el desig del cos matern ha de ser calumniat, deformat, interpretat en termes fal·locèntrics, perquè no posi al descobert el que falta, el que han mort, la sexualitat còncava, la sexualitat de la mare i de la criatura lactant. (Com assenyala, però, Montse Guntin, la falta de mare, la falta Bàsica, ja ha començat a ser reconeguda desde la mateixa psicoanàlisi per M. Balint)

En l'aspecte simbòlic, en l'època prepatriarcal, la sexualitat femenina s'associava i era representada amb figures de dona o deesses de les serps, com les trobades a Creta, últim reducte de la societat matricèntrica de l'antiga Europa. Les investigacions fetes per Marija Gimbutas de restes arqueològiques del 6000 al 3000 a.C. posen de manifest que les primeres representacions simbòliques de la

humanitat van ser femenines-maternes. Les deesses o dones de Creta blandien en les seves mans alçades les serps, com si voiguessin dir «No passareu», «No ens les traureu». Després del triomf de la revolució patriarcal, a l'Olimp apareix Esculapi, déu de la Medicina que s'ha apropiat de la serp: és la representació simbòlica de l'apropiació del cos de la dona per part de l'home, de la destrucció de la sexualitat convertida ja en assumpte de la Medicina.

En aquest llibre hi ha una clara presa de posició a favor de la diferència del que és específicament femení. No obstant això, encara que sembli paradoxal, s'insisteix que el reconeixement de la diferència dels sexes ens fa més iguals i més fraterns els homes i les dones, perquè recuperem el més comú i el més bàsic que compartim tots els éssers humans: el desig del cos matern i la sexualitat primària.

A la segona part del llibre, les autores del llibre aborden les primeres conseqüències del buit de la maternitat patriarcal: l'orfandat dels éssers humans en un món sense mare, sense libido materna, que els deixa en la soledat, incomunicats i a la mercè de les sofisticades tècniques educatives de manipulació conscient i inconscient, que transformen les criatures plenes de vida en guerrers i esposes submisses, en hereus i desheretats, etc. Així es substitueix la fraternitat humana pel fratricidi, és a dir, del matricidi deriva el fratricidi.

La mare entranyable produeix fraternitat entranyable entre els germans i germanes que han compartit el mateix cos matern i els mateixos afanys i maneres de produir benestar. En la societat patriarcal, les criatures sense mare competeixen per ocupar un lloc en el món jerarquitzat del pare.

Les criatures humanes, sense mare, entren en l'espiral de la manca i de la por a la manca, enmig de la qual creixen inevitablement en un estat de submissió davant la jerarquia que s'ocupa de les seves necessitats a canvi de l'obediència. D'aquesta manera es forja l'estat de submissió inconscient, ja que la socialització

s'esdevé sota un règim de mancaça i les criatures adopten un comportament que s'adapta a les exigències per fer-se acceptar i estimar. De la mateixa manera que l'Estat modern ens dona diners i serveis públics per sobreviure en estat de mancaça, a canvi de la nostra obediència i de la nostra conversió en força de treball, la família patriarcal ens desposseeix de la mare i dels nostres desitjos mutus per crear un estat de mancaça des del qual la nostra submissió és inevitable. Aquesta és la connexió que s'estableix en aquest llibre entre la repressió del desig matern i la submissió a l'ordre patriarcal.

Per a les autores no és possible plantejar un alliberament efectiu de la condició femenina sense la recuperació de la maternitat. Si acceptem un paradigma d'emancipació de la dona que deixa la maternitat tal com està, és a dir, una funció del Pare en mans de la Medicina i vinculada a la reproducció patrimonial, a més de seguir negant-nos nosaltres mateixes, donaríem la raó al discurs patriarcal que sempre ha dit que la maternitat és una cosa degradant i que és la raó de la inferioritat de la dona; que per això s'ha de «robotitzar» per alliberar-nos-en.

El llibre reivindica la utopia, és a dir, creu que un altre món i una altra civilització són possibles, un món amb veritable mare, amb mare entranyable, incompatible amb la família nuclear i el Matrimoni. I trenca una llança contra la ineluctabilitat de la repressió patriarcal.

Com a dones afirmen que els desitjos de les criatures són saciables i que el tanatos innat que justifica la seva repressió és una invenció. Aquest coneixement brota del seu ésser femení-matern contra tots els discursos patriarcal que han justificat la repressió. També aporten proves i estudis fets des de diferents camps del coneixement, i citen abundantment la producció poètica de diversos autors que ajuden a descobrir, en les mares de carn i ossos, les mares entranyables que s'hi amaguen rera la cuirassa i la repressió.

Eulàlia Petit Vilà

Mariri Martinengo, *Le trovatore, poetesse dell'amor cortese*, a cargo de Clara Jourdan, introducción de Michela Pereira. Milán: Libreria delle donne, 1996. [«Quaderni di Via Dogana», 4], 158 págs.

Las trovadoras, poetisas del amor cortés es una bella monografía, erudita y ligera a la vez, sobre la poesía femenina escrita en lengua de oc durante los siglos XII y XIII, desde Tibors (nacida en 1130) hasta Germunda, que escribió entre 1227 y 1229.

Esta monografía ofrece una interpretación fina y original del significado del amor cortés, y una edición completa del *corpus* poético de las trovadoras. La edición de los textos recoge los hallazgos documentales y las identificaciones y propuestas de autoría hechas en los últimos años, basándose especialmente, aunque no solo, en la obra de Angelica Rieger (*Trobairitz*, Tübingen 1981; el libro de M. Bogin es de 1976). A la edición le acompaña la cuidada traducción italiana de cada uno de los poemas. Las poetisas estudiadas son: Tibors, la Condesa de Diá, Almucs de Castelnau e Iseo de Capio, Azalais de Porcairagues, María de Ventadorn, Alamanda, la condesa Garsenda de Provenza, Isabel, Lombarda, Castelloza, Clara de Anduza, Azalais de Altier, Guillerma de Rosers, Bieiris de Romans, Germunda de Montpellier, Alais, Iselda y Carencia, Dama H., Bona Domna y varias anónimas. Completan la edición un glosario de términos métricos y otro de términos provenzales.

La originalidad de la interpretación del movimiento cuya piedra de toque estuvo en el amor cortés radica en la libertad con que Mariri Martinengo dice lo que está y ve en los textos: mujeres en relación,

que hablan de amor en vivo y conversan confiadamente en torno a su experiencia de la capacidad civilizadora del deseo desasistido de la violencia; es decir, instancias de autoridad femenina en la historia, de autoridad reconocida, en este caso, por mujeres y por hombres. «Maestras de civilización», las llama acertadamente la autora, maestras que escribieron en su lengua materna y que practicaron y enseñaron un estar con su deseo de matriz muy distinta del que definen las obras clásicas de la épica de la época, obras como la Canción de Roldán o el Poema del Cid. El estilo de vida y el lenguaje que configuró en el siglo XII la propuesta cortés inspiraría más tarde la propuesta mística de los siglos XIII y XIV, representada esta, por ejemplo, por Matilde de Magdeburgo, por Hadewijch de Amberes, por Margarita Porete, por Ramón Llull o por Juliana de Norwich.

Esta interpretación les restituye a las *trobairitz* su dimensión y medida históricas en la Europa del siglo XII. Una medida propia, no pautada por hazañas ajenas sino enraizada en una historia sobre todo femenina que no se nutrirá ni de la misoginia del aristotelismo escolástico recién recuperado ni de la igualdad enarbolada luego por progresistas pronto renacentistas; sino que se nutrió de un régimen de mediación en el que había lugar para estar en el mundo de mujer y para estar en el mundo de hombre, suelta y libremente, sin tensiones jerárquicas obligatorias.

Con una sola lectura de *Le trovatore* no logro reconciliarme: es con la interpretación del amor cortés como ética, sugerida ocasionalmente a lo largo del estudio. Pienso que la ética, como las *mores* y morales latinas, está dentro del régimen de significado hecho de antinomias y de normas generales abstractas y heredables rutinariamente, sin partir de sí. Me parece que las *trobairitz*, en cambio, se desarrollaron y se significaron en una estética, estética entendida como arte y sentido de la percepción (del griego *aisthanesthai*, «percibir»); sabiduría estética nunca banal, que se hace y se deshace entre seres humanos y humanas singulares y vivas, enseñando a disfrutar de la belleza y a armonizar en lo posible, desde la relación concreta de autoridad, las contrariedades del deseo o las paradojas de la

condición humana histórica. Este régimen de significado olvidadizo de las antinomias del pensamiento lo aclaran autoras y autores que desquician las catalogaciones disciplinarias, como pueden ser Teresa de Cartagena, Diego de Estella, Miguel de Unamuno o María Zambrano.

María-Milagros Rivera Garretas

Lia Cigarini, *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*, traducción María-Milagros Rivera Garretas. Barcelona: Icaria, 1996. 231 págs.

Reseñar el texto de Lía Cigarini, *La política del deseo*, editado en Barcelona por Icaria (1996) y con traducción de María Milagros Rivera Garretas implica transitar con su autora, etapas, años que desde el 74 al 95 se destacan por tener la coherencia como permanente compañía, sobre todo la coherencia de no separar vida y política.

Poner en palabras la experiencia es lo que Lía Cigarini realiza, a través de un itinerario que situado en el tiempo formal lo trasciende en una historia de la práctica y el pensamiento de la diferencia sexual del movimiento de mujeres en Italia del cual es ella, una de sus más originales pensadoras.

La objeción de la mujer muda (III) es el relato de sus padeceres, sufrimientos y gozos obtenidos al abrir compuertas para «el retorno de lo reprimido», para que en su objeción de mudez, apareciera no lo que amenaza sino quizá lo más fecundo y original de sí, de esa otra que diversa y que habitándola, silenciábase al encontrar hostilidad, cerrazón en un mundo no preparado para acogerla o al sentirse aprisionada en la representación de las otras que la habitan y de las otras que no eran en ese momento, ella. El relato tejido en red de vida nos habla de su proceso personal en pos de la libertad femenina. Una búsqueda que la llevó a apropiarse vitalmente de «lo personal es político» y a partir de su subjetividad y del contexto en que se

movía escuchar el silencio enmudecido de su cuerpo, del cuerpo de otros, otras. La materialidad, la sexualidad había sido desencarnada hasta la mudez, hasta la alienación de/en otros separándolos, confinándolos, consecuente con la tradición griega, en lo que hay que ocultar, privar. Cuerpos trascendentes, lazo perenne con lo sagrado que a fuerza de ser sacralizado y preservado se alienó y con él, la relación antigua que lo evoca: la relación con la madre que se constituyó así en fantasma de «madre mortífera» para los hombres y fantasma de amor y odio, opresivo para las mujeres. De ello nos da testimonio en «Madre mortífera» (I). Mucha palabra, mucha escritura, autoconciencia y práctica del inconsciente hubo de hacerse hasta encontrar la palanca en la recuperación de ese cuerpo a cuerpo con la madre en la relación entre mujeres, en la práctica de la disparidad y en la configuración de la estructura simbólica que hoy ella nombra como madre simbólica con la restitución de la deuda a esa relación in-nombrada pero existente y encontrar la savia que nutre toda su práctica y su vivencia: la modificación del sentido y la representación de lo real, del entre sí y sí y su relación con ella como lo político.

La madre dejó de ser un fantasma para ser nuevo sentido, palanca de libertad.

Madame du Deffand, en «Una señora del juego» (III), desvela itinerarios a re-mirar, a re-presentar donde la frigidez y la perversión ocupan un lugar destacado permitiéndoles mayor señorío y presencia a las mujeres del siglo XVIII. Una frigidez y una perversión que no comunica con las vivencias de ese cuerpo que soy yo pues cuando el deseo no ha estado presente, es ausencia de mi deseo y el llamarlo frígido no deja de remitirme, como representación, a un concepto elaborado en relación a la sexualidad de lo dado. El contenido que la perversión ha tenido y tiene cae, resbala pues se transforma en divertimento, mutuamente consentido con juegos, sencillos o complejos que me parecen eso, juegos y no perversos por lo menos en el sentido en que interpreto sus reflexiones en torno a ese siglo. Quizá los contextos diferentes y diversos de las mujeres

que somos digan algo sobre esto.

En «Inviolables» (IV) el recorrido del debate vivido en Italia respecto al tema aborto muestra matices comunes y diferentes de procesos del movimiento en distintos lugares del mundo. Comunes al situar la despenalización al centro del debate y el acceder, a través de la fuerza de las mujeres y sus relaciones a un estado de inviolabilidad. Relaciones existentes en muchos casos y nombradas más adelante en otros que forjaban, delineaban tenuamente primero y más iluminadamente después, la autoridad femenina que la conciencia de la diferencia sexual permitía circular. Una diferencia que vuelve añicos los conceptos de igualdad, individual, sujeto y que no puede ser representada, aprisionada en tanto hecho cualitativo incapaz de ser reducido a números, cifras, datos. Seres que no pueden ser considerados grupo social homogéneo: las mujeres y que hacen parte de un decir desde donde se está, expuesto en «Representar qué» (V) en el debate de mujeres en Italia reflejan parte de lo que han/hemos batallado por una representación de sí positiva que recoja todas las complejidades y diversidades que nos constituyen.

Así en su trasegar compartido en la práctica de la relación con otras mujeres, en «Sobre el derecho» (VI) desde su espacio de contradicción, de su lugar de la necesidad, se ha dicho. Y, encontró, ha encontrado la/s ocasión/es primero en la vía del vacío legislativo y más adelante en la vía de sexual el derecho en donde la madre es la fuente y «el por encima de la ley» emerge como uno de sus principios.

La relación de disparidad entre mujeres y la capacidad mediadora de la diferencia sexual dan otro sentido a la realidad, y permiten nombrar y afirmar la política de las mujeres es la política, distinguir entre autoridad y poder, política de representación que borra subjetividades y diferencias y política de contratación. En esta, la diferencia se dice originalmente y la objeción encuentra su lugar en el mundo, en el ser y existir de mujeres y hombres que no separan vida de política y que precisan dialogar. Estos son los que constituyen la puesta en palabras

de «La autoridad femenina» (VII), «La política es la política de las mujeres» (VIII) y «Mujeres y hombres» (IX) experiencias vividas en primera persona y en relación y que la llevan a definir el núcleo de esta política: la subjetividad y el partir de sí, trabajo de las conciencias, trabajo como diría Hannah Arendt de lo humano en cuanto humano que se basa «en el intercambio de experiencias reales y de relaciones» y se apoya no en lo que falta sino en lo que hay: deseos y potencialidades.¹

Deseos y potencialidades que nos representan como quienes toman su fuerza de una relación, de una libertad relacional y donde el deseo abre a la política sustentada en ellos, en lo que mueve a cada ser humano, política donde como dice Lía «nosotras tenemos un más de saber» porque elabora una práctica que trabaja para conectar a las personas, modificar la relación entre ellas y con las cosas, manteniéndose transparente y móvil.²

Elizabeth Uribe Pinillos

notes:

1. Cigarini, Lía. *La política del deseo*, pág. 225.

2. *Ibidem*, pág. 227.