

EL LEGADO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA ILUSTRADA EN HISPANOAMÉRICA: LA ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA PATRIARCAL COMO CAUSA DE LA AUSENCIA DEL GÉNERO FEMENINO DE LOS ESPACIOS DENOMINADOS PÚBLICOS

PAULINA GÓMEZ BARBOZA¹
Universidad Católica de Valparaíso

A. SESGO PATRIARCAL DE LA ILUSTRACIÓN EUROPEA: LA INCONSISTENCIA DEL PRINCIPIO ILUSTRADO DE IGUALDAD

1. *El sesgo patriarcal del pensamiento ilustrado: La dicotomía entre lo público y lo privado. La aparente invisibilidad del patriarcado. Necesidad de «de-construcción» del mismo.* Para una adecuada comprensión del de la organización política independiente de los nacientes Estados Hispanoamericanos, en particular de la configuración de la forma y contenido de las relaciones de género en el lugar y momento histórico estudiados, resulta fundamental considerar la herencia patriarcal de la filosofía política europea que reciben las colonias. En relación con la estructuración de las relaciones de género en «el ámbito de lo público» -categorización que entrecomillamos por que en sí constituye una herencia de carácter patriarcal- las naciones hispanoamericanas son construidas sobre la base de la filosofía política ilustrada del pacto social, que es excluyente de la mujer de la vida política sustantiva.

Se dedica este apartado específico del trabajo a explicitar el carácter patriarcal del pacto social. Lo que quiero aquí es poner en evidencia un aspecto muy poco explicitado y trabajado sobre la influencia de la Ilustración europea en el proceso emancipador de las colonias hispanoamericanas, a saber: que el pensamiento europeo ilustrado no sólo obró como refuerzo, sustento, o «justificación» ideológica de los hechos emancipadores sino que también obró como refuerzo, o más precisamente, como institucionalización o formalización de una base política patriarcal: la marginación del género femenino de la vida pública o política sustantiva. Afirma-

¹ La autora es Abogado, Doctora en Historia por la Facultad de Historia de la Universidad Complutense de Madrid, Especialista en Derechos Humanos y docente de la Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso.

mos que ello ocurrió, y que además acaeció de un modo pleno o incuestionado en el sentido de que no se levantaron significativas voces de protesta frente a este hecho. Ello debido a que existió un muy diferente grado de evolución mental frente a la idea de igualdad, o lo que es lo mismo, debido a que existió un diferente grado de percepción de lo que debía ser el desarrollo pleno del principio de igualdad ilustrado entre los habitantes de estas tierras americanas y los europeos que trabajaron con las ideas y principios ilustrados.

En efecto, la polémica de la radicalización del principio de igualdad y de su extensión, por sentido común, -el «bon sense»- a la participación política de las mujeres no pudo ser eludida en Francia por la propia dinámica de los hechos revolucionarios: mujeres acomodadas y mujeres del llamado Tercer Estado desde sus particulares puntos de vista levantaron comunes voces de protesta contra esta falta en el ejercicio de la razón ilustrada, voces que quedaron registradas en *Les Cahiers des Doléances*. No obstante, bajo la impronta de la propia filosofía ilustrada, principalmente de autores como Rousseau, la decisión política fue tomada: el pacto sería patriarcal. El pensamiento ilustrado español, por su parte, no hizo cuestión de ello, y más aún aplicó otras cercenaciones más a la razón ilustrada, principalmente en todo lo referente a la protección del sistema monárquico y de la religión católica, teniendo buen cuidado de que la ideología ilustrada francesa, sobre todo la más radical, no llegase a oídos americanos. Con todas esas cercenaciones, más las que los propios criollos americanos aplicaron al pensamiento ilustrado en beneficio de sus intereses oligárquicos y económicos, no es de extrañar que la polémica sobre la radicalización del principio de igualdad política en favor del género femenino no se abriese o ni siquiera se mencionase abiertamente en tierras americanas. Así, la razón ilustrada, las luces francesas, llegaron a los territorios de Hispanoamérica, bastante apagadas. Evidentemente si en estos territorios había problemas para conseguir las obras de Rousseau, los lúcidos aportes de mentes, como las de Condorcet o Madame de Staël sencillamente «no existían». Pues bien, sobre estos supuestos, lo que haremos en este apartado es explicitar sobre la base principal de algunos trabajos de Cristina Molina y Celia Amorós este aspecto silenciado de la influencia del pensamiento ilustrado europeo: la ilustración rompe la continuidad o consistencia de sus propias ideas de igualdad y racionalidad respecto al trato que le otorga al género femenino, a la mitad del género humano, en la organización política de la sociedad.

La interpretación de la Ilustración la vamos a sesgar aquí en torno a la relación que este fenómeno tiene con el feminismo. Es decir, sólo vamos a hablar de la «diagnóstica de la Ilustración en clave feminista».² Ello con el objeto de referir el fracaso de su principio igualitario, de la luz de su razón, frente a la organización política de la sociedad en relación con las mujeres. Tal es uno de los puntos de partida necesarios para la adecuada comprensión del posicionamiento de la mujer de hispanoamérica frente al proceso de emancipación política de sus comunidades. El Feminismo es, en principio, una conquista ilustrada. El concepto «feminismo» está tomado aquí en sus dos sentidos fundamentales: primero como «teoría feminista» que supone una revisión crítica de las construcciones teóricas que hablan sobre la mujer (ya vere-

² MOLINA, Cristina, *Ilustración y Feminismo*. Tesis Doctoral (inédita). Facultad de Filosofía. Universidad Complutense (Madrid, 1987).

mos que no precisamente a la mujer ni desde la mujer como sujeto); y segundo, como movimiento organizado de mujeres dispuestas a cambiar su particular situación de opresión. Como fenómeno ilustrado, el Feminismo hace sus primeras reivindicaciones teóricas en nombre de la universalidad de la Razón: la obra de Mary Wolltonscraft, *Reivindicación de los Derechos de la Mujer*, publicada en 1792, se esfuerza en atacar los prejuicios sociales de la época, que hurtaron a la mujer los derechos humanos proclamados por la instauración del nuevo orden burgués. Asimismo, podríamos decir que los primeros grupos de mujeres que se organizan en cuanto tales, de cara a una acción concreta liberadora, se producen bajo las banderas de la Revolución Francesa.³ Así, entonces, si la Ilustración aboga por la Razón para ahuyentar los fantasmas del mito, el Feminismo, en sus raíces ilustradas, apela a esta misma Razón para ahuyentar los fantasmas biologicistas y funcionalistas que se cernían sobre la mujer, confinándola a un destino único de esposa, madre y complemento del hombre. No obstante, la Ilustración no cumple sus promesas: La razón ilustrada no es la Razón Universal. La mujer queda fuera de ella como aquel sector que las Luces no quieren iluminar. La mujer en el Siglo de las Luces, sigue siendo definida como la Pasión, la Naturaleza, el «refugio fantasmático de lo originario»⁴ previo al ámbito propiamente humano de lo social-civil. Opera, entonces, lo que se ha dado en llamar la «dialéctica de la ilustración».

Esta, tal y como está formulada por Adorno y Horkheimer, expresa la dinámica de la Razón Ilustrada que evoluciona irremisiblemente hacia su autodestrucción y, en lugar de representar una vía de liberación para el hombre, le empuja, en la modernidad, hacia «una nueva suerte de barbarismo»⁵. En efecto, para los autores de la Dialéctica si bien la modernidad celebra el poder de la razón con el triunfo de la ciencia natural (que representa una promesa de liberación para la humanidad), esta Razón concebida como Razón Instrumental, al propio tiempo que subyuga a la Naturaleza en el quehacer científico, se erige en dominadora del hombre por el hombre. Podríamos leer esta dialéctica en clave feminista y decir aquí que la Razón Ilustrada, que en un principio representa la promesa de liberación para todos en cuanto Razón Universal, se trastoea en su opuesto, consumando y justificando la dominación y la sujeción de la mujer, una vez definido lo “femenino” como Naturaleza.⁶ Esta sujeción de la mujer se lleva a cabo, en primer lugar, señalándole «un sitio», imponiéndole unas delimitaciones, un campo de acción en ambos sentidos, práctico y simbólico, donde presuntamente su ser y su actividad deben desarrollarse. La adscripción a la «esfera privada» en el reino de lo doméstico es así el mecanismo por el que en la tradición ilustrada y en la ideología liberal se opera el apartamiento de la mujer de las promesas ilustradas: fuera de «lo público» no hay razón ni ciudadanía, ni igualdad, ni legalidad, ni reconocimiento de los otros.⁷

³ DUHET, Paul-Marie, *Las Mujeres y la Revolución 1789-1794* (Barcelona, Ed. Península, 1974).

⁴ IGLESIAS, María del Carmen, *El Pensamiento de Montesquieu*. (Madrid, Ed. Madrid, 1984), p.338.

⁵ ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max, *Dialectic of Enlightenment*. Trad. del alemán de John Cumming. (New York, Sea bury Press, 1972), p. XI.

⁶ Molina (n. 1), p. 3.

⁷ Aquí reside el punto nodal de la tesis de Cristina Molina: todo feminismo es en su raíz,

Es, entonces, la teoría política liberal como hija de la Ilustración, la que institucionaliza la dicotomía entre lo público y lo privado. En efecto, la distinción entre las actividades y las competencias de lo público y lo privado es lo que conforma el principio de vida sociopolítico del Liberalismo.⁸ Es indudable que los contenidos conceptuales de “público” y “privado” evolucionan desde la tradición ilustrada hasta el moderno liberalismo. Lo “privado” que significa en la tradición clásica ilustrada, ante todo, el reino de la “necesidad” donde se realizan los trabajos de mantenimiento y sobrevivencia del individuo y representa, en todo caso, un estadio pre-político, pasa a ser, bajo las doctrinas liberales, algo muypreciado, como puede ser la “propiedad privada”, que es, en cierto modo, el “otro yo” del propietario. En Locke se ve con más detalle cómo se precisa el carácter de la propiedad como una prolongación del “yo”. Este sentido liberal de lo privado hace referencia a “lo propio” que se distingue frente a “lo común” o frente al Estado.

En cuanto a la mujer se refiere, sin embargo, «lo privado» no sale nunca del ámbito de lo doméstico, de la esfera de la necesidad. La valoración liberal de lo privado apunta hacia la defensa de la propiedad privada y hacia la afirmación de la «propia» personalidad que se continúa en sus pertenencias. El individuo, redefinido como propietario, es el auténtico sujeto de la vida pública. Pero la mujer, aun en el caso de que posea propiedad, ésta no le confiere una extensión de su propio «yo» hacia la esfera de lo público. La relación de la mujer con la propiedad se articula de otra manera: la mujer, sin ser ella misma definida como propiedad -al menos teóricamente-, cumple, en el pensamiento ilustrado-liberal, la función de cualquier propiedad, a saber, la de producir las condiciones para dar al varón su entrada a «lo público». Sin la mujer en la esfera privada que cubra el ámbito de la necesidad no podrá darse ni el ciudadano ni el negociante. Sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo. Sin la mujer privatizada no podría darse el hombre público. A la mujer se le encierra en lo privado-doméstico como una condición de posibilidad para que el hombre acceda, sin problemas, al reino de lo público-político. En el contexto ilustrado-liberal, entonces, es impensable una imagen de la mujer que no se asocie, de alguna manera, a lo privado-doméstico.

Ahora bien, es enormemente revelador el constatar cómo la valoración que se opera en el Liberalismo de la esfera de «lo privado» no tiene, en absoluto, nada que ver con la exaltación del reino de lo doméstico como «sitio» de la mujer. Ha de quedar bien fijado que lo «privado» que valora la ideología liberal hace referencia, como hemos dicho anteriormente, a «lo propio» frente a «lo común», pero también conlleva una estimación de la propia intimidad en una línea más romántica, diría-

ilustrado. La Ilustración es el marco ineludible tanto para explicar el fenómeno histórico del movimiento feminista como para plantear adecuadamente sus reivindicaciones. «Fuera de la Ilustración sólo existe el llanto y el crujir de dientes porque la única redención posible ha de venir por la Razón», señala la autora. De modo que si es cierto que las promesas ilustradas se han quedado en un «proyecto incompleto» ello sólo significa, como diría Mme. de Staël, que la Ilustración ha de curarse con más Ilustración. Así, entonces, el feminismo, asumiendo su carácter ilustrado tiene que trascender la dicotomía público/privado básica al pensamiento político ilustrado, en la medida en que esta dicotomía es el resultado de una estructura patriarcal que se expresa, precisamente, en este poder de asignar un sitio a la mujer.

⁸ Cfr. MAIRET, Gerard. *El Liberalismo: presupuestos y significaciones*, Francois Chatelet (dir.) en *Historia de las Ideologías*. (Bilbao, Ed. Zero, 1978), p. 124.

mos, considerándose que el colmo de la excelencia humana estaría en mantener el propio carácter y sostener las propias opiniones, en una afirmación individualista, frente a la uniformidad de «los demás» (Stuart Mill). Pero donde no hay excelencia humana ni apreciación posible es, sin duda, en la esfera de lo privado-doméstico que cubre el reino de la mera subsistencia del individuo; este reino de lo privado-doméstico es el espacio que se asigna a la mujer y aunque se diga «privado» con las connotaciones de «íntimo» o «personal» ello sólo conlleva una falsa exaltación de la mujer como artífice de la «propio» e «íntimo», nunca como sujeto que disfrute de la mismidad o de la intimidad.

A fin de cuentas, el espacio de la mujer se dice «privado» en el sentido en que se hurta a la presencia de los demás, primero, porque representa el reino de la necesidad y segundo, porque no tiene relevancia.⁹ Así, entonces, como defiende Cristina Molina, «la dicotomía de lo público/privado es en última instancia una cuestión de valoración». Es la cuestión del establecimiento de unos códigos valorativos que hacen coincidir las actividades menos estimadas en una sociedad dada, con el espacio propio de la mujer (que siempre será el reino de «lo privado» en cuanto «lo no relevante»), mientras que las actividades que cuentan con la estima y la aprobación social, se reservan como espacio de lo masculino y se dicen «públicas».¹⁰

Ahora bien, el principal problema estriba aquí, no tanto en contestar a la pregunta de «para qué» o «en función de qué» son establecidas estas valoraciones, sino para quién o para quiénes son significativas. Es decir, lo importante es el distinguir tanto el sujeto como el destinatario del discurso patriarcal y entonces la pregunta pertinente es: ¿Quién establece el código y quién lo entiende? ¿Quién impone el criterio valorativo? ¿Quién, en fin, es el que habla? No es la mujer, precisamente, la que habla ni la que ha hablado de sí; no es la mujer la que ha manejado el Logos, ni siquiera en la Edad de la Razón: no es la mujer la que se ha representado a sí misma, la que se ha asignado «su sitio». Otros han hablado por ella. Tales discursos no van dirigidos siquiera a ella sino a través de ella y a pesar de ella y es, justamente, ello, la capacidad de hablar por alguien y la posibilidad de señalar sitios a otros lo que caracteriza el patriarcado como sistema de dominación.¹¹

El poder patriarcal, es una forma de poder aparentemente invisible debido a que la dominación de un sexo por el otro es la más antigua. Es una forma de poder que cuenta con razones basadas en lo biológico en su origen; y supuestamente quedó liquidada en tiempos remotos merced a la ley de los hombres y al consentimiento de las mujeres. Ley, la de un colectivo sexual controlado y subordinado al otro, que aparece como Ley de leyes y subsuelo sobre el que se levanta el edificio del contrato social masculino. El poder sexista, en cualquier caso, de acuerdo a la definición de Celia Amorós sería la prohibición, el impedimento, primero por la ley de la fuerza y más adelante por la fuerza de la ley devenida de aquélla, de que las mujeres pudieran trascender y socializar en tanto que sujetos, su capacidad reproductora, siendo los varones solos quienes se han reservado esta posibilidad y han hecho del Nombre del Padre el Único nombre y la Única genealogía. En una frase, poder patriarcal equivale «al totalitarismo del Uno Solo que niega la realidad de que no hay genera-

⁹ Molina (n. 1), p. 5 – 9.

¹⁰ *Ibíd.* p. 9-10.

¹¹ *Ibíd.* p. 10.

ción humana, y por lo tanto sociedad, sin Dos».¹² Es un sistema de relaciones y de distribución de espacios de incidencia y de hegemonía, en el que los varones ocupan el espacio de los iguales. Por tal se entiende «el campo gravitatorio de fuerzas políticas (y económicas y militares, añadimos con permiso de la autora) definido por aquéllos que ejercen el poder reconociéndose entre sí como los titulares legítimos del contrato social, a la vez que reconocen la expectativa de otros posibles titulares que aguardan su turno en calidad de meritorios, que no están en ejercicio pero sí en actitud de espera ante un relevo siempre posible, al menos en principio». Las mujeres, mientras, -señala Amorós- no sólo no forman parte del espacio de los iguales sino que son socializadas para el no-poder.¹³ De este modo, el control sobre las mujeres, sobre su sexualidad y como corolario la demografía es la forma genuina del poder patriarcal.

Ahora bien, a las condiciones económicas que hacen posible la toma de poder del hombre sobre la mujer hay que añadir las psicológicas, entreveradas éstas en las otras, y a menudo ignoradas por el discurso de historiadores, filósofos y sociólogos. Explica Amorós que sin un aparato psíquico dispuesto para dicha toma del poder, ésta no hubiera sido posible. Los sentimientos de base para ella fueron la envidia y la agresividad. Envidia del poder procreador de la mujer que lo ponía todo de un lado, y agresividad por frustración y sentimiento de impotencia ante el fenómeno. Conocida la participación biológica del varón en el engendramiento, nada impide con el tiempo que éste se apodere de la totalidad del proceso, apropiándose de las mujeres en tanto que distribuidor de las mismas y receptor a la vez del lote correspondiente. Las mujeres son reconvertidas en pura naturaleza que gesta y pare al dictado que se les impone, y en nodrizas. La paternidad se alza como la primera nobleza masculina, cuyo título de poder se ejerce sobre aquellos que el padre decide, sean hijos biológicos o no, teniendo por límite el que otros padres, sus iguales, con su poder le quieran o puedan imponer.

Pasado el golpe de fuerza, el poder para autolegitimarse necesita darse una imagen social de sí mismo y también del grupo dominado, en este caso, las mujeres. Así entramos en el concepto «sistema de representaciones», sin el cual una sociedad no es viable como tal. Se puede definir dicho sistema como un conjunto de criterios, normas y costumbres orientadas hacia un fin. Incluye la expresión plástica de las mismas tales como modos de vestir, fórmulas de cortesía, creación artística, ritos, folklore, etc. Su función procede de que son compartidas por toda una comunidad. De carácter psicosocial, permiten a los individuos orientarse en su entorno social y material y dominarlo.¹⁴ Representaciones sociales de las relaciones de poder de género hombre/mujer se pueden encontrar en todos los espacios culturales: en la religión (el mito de Adán y Eva en la Biblia donde Eva nace de Adán); en el mito (la creación de Pandora -Hesiodo- por parte de un grupo de dioses del Olimpo para confundir a los hombres); en la educación (formación diferente según sexo-género, recomendada por Rousseau en el Emilio y de la que todavía quedan abundantes

¹² SAU, Victoria, *Diccionario Ideológico Feminista*. (Barcelona, Icaria, 1990), p.240-243.

¹³ AMORÓS, Celia: *Espacio de los iguales y espacio de las idénticas. Notas sobre el poder y el principio de individualización*, en Arbor, 503-4 (1987), p.113-127.

¹⁴ FARR, R.M.: *Las representaciones sociales*, en S. Moscovici (ed.), *Psicología Social*. II. Trad.cast. (Barcelona, Paidós, 1986), p. 495-506.

secuelas); en el lenguaje (expresión del género masculino, vs. femenino y su correspondiente jerarquización); etc. La representación, en el límite entre lo psíquico y lo social, tiene entre otras funciones la del mantenimiento de la identidad social y del equilibrio sociocognitivo que le va adherido.¹⁵ La importancia del psiquismo, en tanto en cuanto éste estructura la realidad conforme a unos parámetros u otros, queda reflejada en el texto de Lukes cuando escribe: «De hecho, ¿no estriba el supremo ejercicio del poder en lograr que otro u otros tengan los deseos que uno quiere que tengan, es decir, en asegurarse su obediencia mediante el control sobre sus pensamientos y deseos?».¹⁶ El sistema de representaciones es, así, el tejido cultural que mantiene, vehicula y modifica a satisfacción de quien(es) lo manipula(n) la imagen que conviene que las masas tengan de sí mismas, del individuo, de lo bueno y lo malo, la salud y la enfermedad, y también del hombre y la mujer.

El patriarcado es, entonces, el desarrollo y puesta en práctica de una forma de poder. Puede definirse como «una toma de poder histórica por parte de los hombres sobre las mujeres cuyo agente ocasional fue de orden biológico, si bien elevado éste a la categoría política y económica. Dicha toma de poder pasa precisamente por el sometimiento de las mujeres a la maternidad, la represión de la sexualidad femenina, la apropiación de la fuerza de trabajo total del grupo dominado, del cual su primer pero único producto son los hijos. Para algunos estudiosos el patriarcado es la entrada en un orden familiar nuevo que implica el tabú del incesto (bajo control masculino); para otros es un cambio de religión; para otros aún es un cambio en la forma de organización del trabajo (división del mismo). Y en realidad son todas las cosas a la vez. El sometimiento de las mujeres y su reducción a madres hace a los varones alzarse como padres; como padres se apropian de los hijos para aumentar el rendimiento en beneficio de los padres más poderosos; y los padres más poderosos son tenidos por dioses o por enviados suyos».¹⁷ Así, Adrienne Rich, dice: «El patriarcado consiste en el poder de los padres: un sistema familiar y social, ideológico y político con el que los hombres -a través de la fuerza, la presión directa, los rituales, la tradición, la ley o el lenguaje, las costumbres, la etiqueta, la educación, y la división del trabajo- determinan cuál es o no es el papel que las mujeres deben interpretar con el fin de estar en toda circunstancia sometidas al varón.»¹⁸

Debe comprenderse, entonces, que en el seno del sistema de dominación patriarcal existe un problema metodológico que nos obliga a la «de-construcción» conceptual para alcanzar la parte de las luces que la ilustración no quiso o no pudo alcanzar. ¿Cuál es ese problema metodológico?. En palabras de Celia Amorós que «...el orden patriarcal que tal es invisible porque no existe sino en buena medida solapado, entrelazado e imbricado en las estructuras sociales y económicas con las que in re forma un todo...»¹⁹ De ahí surge lo que la autora llama el problema de la capta-

¹⁵ JODELET, Denise, *Les représentations sociales* (Paris, P.U.F., 1989).

¹⁶ LUKES, Steven, *El Poder: un enfoque radical* (Madrid, Ed. Siglo XXI, 1985).

¹⁷ Sau (n. 11), p. 238.

¹⁸ RICH, Adrienne, *Nacida de Mujer*. (Barcelona, Ed. Vgauer, 1978), citada por Sau, *ibídem*.

¹⁹ AMORÓS, Celia: *Revolución Francesa y Crisis de Legitimación Patriarcal*. Ponencia en Congreso *Feminismo: más acá y más allá de la Revolución Francesa*. (Instituto de Investigaciones Feministas. Mayo 1989, Universidad Complutense de Madrid).

ción de la diferencia y la necesidad de la de-construcción del patriarcado. Nos dice Celia:

«El oprimido parece estar condenado a no saber de sí mismo sino bajo la forma de la falsa conciencia. A su vez, la falsa conciencia en cualquiera de sus formas -mistificación, ambigüedad, reconciliaciones ilusorias, autocomplacencia narcisista- es la complicidad más eficaz y profunda que pueda encontrar un sistema de dominación. Todo sistema de dominación sabe bien cómo formular los términos del insoluble dilema del oprimido: sus reivindicaciones de igualdad serán irremisiblemente conducidas a la integración en el sistema; sus reivindicaciones radicales de diferencia la condenarán a la irremisible marginación. La célebre opción alternativa del feminismo, planteada en términos de disyunción exclusiva: feminismo de la igualdad / feminismo de la diferencia, nos es traducida y decodificada por las categorías patriarcales como disyuntiva entre integración y marginación. Tanto si nos inclinamos por una opción como por la otra tenemos ya diseñados los «lugares naturales», así como los espacios simbólicos: se desplazarán quizá un poquito los límites para hacerlos sitio si presionamos desde posiciones marginales, o bien, harán los gestos de que se aprietan un poco entre ellos si pretendemos integrarnos las que puedan-. Y no hay fórmulas de síntesis fácil, algo así como una marginación integrada, una integración marginal, una igualdad en la diferencia o una diferencia en la igualdad ¿Qué hacer? ¿Hay salida, planteadas así las cosas, de la perplejidad y de la parálisis?»²⁰

De momento, nos parece un buen camino en la búsqueda de salidas, la tarea de «de-construcción» del patriarcado. Y en un estudio como éste, que busca a la mujer en el llamado «espacio público», es muy importante tener en cuenta y evidenciar sus formas y estructuras. Nos parece fundamental perseverar en la idea de que no es posible comprender la operancia del sistema de dominación patriarcal y el significado que ella tiene para las mujeres y para la sociedad toda, sin plantear sus formas y funcionamientos en la forma en que efectivamente se presenta: «entreverado, imbricado en las estructuras sociales y económicas con las que in re forma un todo». Nos explica Celia :

«El patriarcado es profundamente cómplice de las divisiones de clase porque necesita clasificar, porque sin clasificación discriminatoria no hay herencia ni genealogía, y el «Nombre del Padre» solamente funciona y significa en el contexto de un determinado sistema de clasificación de nombres (los nombres de varón en la Biblia connotan siempre la oposición entre genealogías, el fundador del linaje de los elegidos se contraponen al de los réprobos, el de los herederos, el de los excluidos de la promesa, el de los acogidos en el arca, el de los que quedaron fuera, etc.) Si las mujeres queremos y podemos, al menos en alguna medida, escapar al dilema de ser, o herederas de pleno derecho, a título igual al de los hombres, de un legado configurado y marcado por los sellos patriarcales, o situarnos del lado de las desheredadas que renuncian a conquistar su par-

²⁰ AMORÓS, Celia, *Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal*. (Barcelona, Anthropos, 1985), p. 72-73.

te-renuncia que se dobla siempre del sueño compensatorio, más o menos ilusorio, bien de que se tiene ya la mejor parte, bien de que más pronto o más tarde nos corresponderá el relevo civilizatorio como fruta madura que caerá ante la desintegración del patriarcado, tendremos que desmontar teórica y prácticamente los conceptos de herencia, de genealogía y legitimidad que están a la base del planteamiento que nos obliga a aceptar los términos del dilema. Habremos de intentar de-construir, en el sentido de Jacques Derrida, la retícula conceptual que sustenta una demarcación genuinamente patriarcal -y conste que no consideramos sin más que todo recorte analítico sea patriarcal de suyo- cuyo arraigo en el conjunto de categorías conforme a las cuales pensamos y ordenamos el mundo le confiere el estatuto de un cuasi a priori que no admite discusión.»²¹

Creemos con Celia Amorós que la filosofía puede aportar algo útil en este programa de de-construcción. Pero no una filosofía «de mujeres» o una «de hombres» sino un análisis crítico de la impronta y del sesgo sexista y patriarcal que se encuentra en determinados entramados conceptuales sobre la base de los cuales han sido contruidos los sistemas filosóficos.

Específicamente, en este trabajo, importa explicitar cómo es que la ideología ilustrada de los hombres del siglo XVIII, particularmente, la de los franceses traiciona sus propios postulados de igualdad, transformándolo a éste nuevamente en un concepto sesgado desde el punto de vista patriarcal, de modo que se opta por asimilar a las mujeres radicales francesas al sistema de dominación ilustrado a través de la mistificación de la heroína, o bien, se opta por su ocultamiento dentro del mismo sistema, cuando no por la destrucción física de las mujeres radicales. Importa dejar bien establecido este punto, pues, habidas diferencias entre la ilustración europea, entre la francesa, la alemana, la española, etc., y habidas, también, entre las luces españolas y las luces hispanoamericanas, criollas específicamente, tales diferencias no importan sin embargo cuestión alguna referente a este asunto. Como no sea -como ya lo dijimos- que en virtud del proceso histórico mismo, la polémica sobre la radicalización de la igualdad por parte de las mujeres en orden a su plena participación política se dio en Francia con mucha más fuerza que en otros sitios, como España por ejemplo, sitios en los que ya se habían practicado los convenientes cortes de luz de acuerdo con la ideología monárquica y el sentido religioso reinante, mientras que en sitios como Hispanoamérica simplemente tal polémica no llegó a declararse. Haya o no habido polémica, haya sido ésta pública o no, se haya podido registrar y rescatar esos registros o no haya habido huellas, el punto común que importa resaltar es que la ideología ilustrada puso en crisis la legitimación patriarcal y que sin embargo la misma crisis se resolvió siempre en todo lugar reafirmando el sistema de dominación patriarcal, básicamente en virtud de las teorías políticas contractualistas.

En efecto, el pacto social constitutivo de la sociedad política es un pacto exclusivamente masculino; la mujer en tanto reproductora de nuevos cuadros nacionales pertenece a la nación, la República o la Patria, forma parte de ella, y en virtud de los papeles que se le asignan por el hombre tiene que cumplir una serie de deberes patrios. Sin embargo, está marginada de la vida política sustantiva, de aportar como

²¹ Op. cit, p.78 - 79.

sujeto político individual a la construcción de la sociedad en que vive. El hombre de simple hombre pasa a ser ciudadano, sujeto activo de la vida pública. La mujer de simple mujer puede pasar a ser «heroína» o «enemiga» de la patria, la república, la nación. Esto es, puede llegar a ser un ser marginal mistificado, un ser simbólico, o un ser marginal rechazado, repudiado, un enemigo concreto, un ser que destruye la construcción de la patria; pero no pasa a ser ciudadana. Jamás se reconoce a la mujer la calidad de sujeto político concreto, real, constructivo.

A partir de la aparente invisibilidad del patriarcado, se puede comprender que incluso a algunas feministas, la utilización y el manejo del concepto de patriarcado les llegue a parecer una abstracción poco útil: como concepto analítico no sería operativo porque tampoco es unívoco, en el sentido de que «orden patriarcal burgués», «orden patriarcal feudal» y «orden patriarcal neocapitalista» hacen referencia a realidades históricas que poco tienen que ver entre sí. Cierto, y cierto es también que algunas feministas radicales han hecho del concepto un uso poco histórico. No obstante, si prescindimos de este concepto nos encontramos, por ejemplo, con que «la lógica capitalista» lo explicaría todo, desde la separación de lo privado y lo público y el «salario familiar» hasta la abrumadora presencia de las mujeres en la economía sumergida y la «feminización de la pobreza». En el caso que ocupa a Celia Amorós respecto de la Revolución Francesa, resultaría que el cierre de los clubes femeninos en octubre de 1793 se explicará por la lógica de los acontecimientos dentro de la dinámica revolucionaria, del mismo modo que la ejecución de Robespierre. Asimismo, en el caso que a nosotros nos ocupa, de develación de la situación o posicionamiento, y vivencias de acuerdo con ello, de las mujeres hispanoamericanas ante la revolución de independencia política, su aparente pasividad y victimización así como su marginación de las unidades políticas nacientes se explicaría de acuerdo con la lógica de la vida de la mujer colonial, o bien, conforme al escaso o pobre desarrollo de una filosofía política americana propia, o en virtud de la mala adecuación de las ideologías europeas a contextos sociales y culturales diversos. Y ello, si es que alguien se plantea esta interrogante, considerando que la revolución independentista hispanoamericana se desarrolló en varias zonas, por ejemplo, en Gran Colombia (actuales Colombia, Venezuela y Ecuador) en forma muy radical y virulenta, y ni siquiera en esas zonas, la cuestión de la radicalidad del principio de igualdad fue un fenómeno consciente cuando se dio a nivel de clases y castas, y ni siquiera se planteó como tal en términos de géneros.

Lo que sucede, entonces, es que la no aparición de esa polémica de géneros es un hecho real que no tiene una única respuesta ni obedece a la sola lógica «de la vida colonial de las mujeres». Más bien esa misma lógica colonial tiene aspectos no develados que, de aceptarse, permitirían no volver a afirmar sesgadamente que «la idea de aceptar que las mujeres fueran iguales a los hombres en el campo de la política hubiera sido tan extraña y tan absurda de aquella época tanto para las mujeres como para los hombres»²², afirmación que no hace más que reafirmar el sexismo científico operante, del modo más socavante y profundo en el que puede hacerse: de modo inconsciente.²³

²² CHERPAK, Evelyn, *La Participación de las Mujeres en el Movimiento de Independencia de la Gran Colombia, 1780-1830* en LAVRIN, Asunción (Comp.), *Las Mujeres Latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. (México, F.C.E., 1978), p. 268.

²³ Llamaremos sexismo a la puesta en práctica de un poder sexualmente desequilibrado que

Precisamente lo que en este trabajo intentamos es demostrar cómo es justamente en esa época «iluminista», cuando la idea de igualdad de los sexos en «el campo de la política» no era ni extraña ni absurda, sino que era la más propia posible: era lisa y llanamente la radicalización del principio de igualdad ilustrado, la extensión por simple sentido común de la igualdad predicada y reclamada por los hombres ilustrados para sí, hacia las mujeres. Así como también pretendemos evidenciar que si ello no fue percibido por las mujeres de Hispanoamérica o no fue evidenciado y discutido por ellas y los hombres de esa zona, ello no fue simplemente por una cuestión de «época» o de «falta de luces» en la zona de que se trata, sino que fue un sesgo sexista y patriarcal propio de las luces reinantes.

No pretendemos, por supuesto, -así como Amorós no lo pretende en su estudio sobre la disolución de las sociedades populares de mujeres durante la revolución francesa- que la forma y consecuencias del posicionamiento de las mujeres de Hispanoamérica frente a la revolución de la independencia no se inserte en la lógica general de los acontecimientos. Pero sostenemos que, en la forma en que se produjo, el fenómeno dependía también -y en convergencia- de otra lógica ideológica y de poder que, a falta de un término mejor, llamaremos lógica patriarcal.²⁴ Debemos, por tanto, tratar de reconstruir al menos alguno de los elementos de especificidad de esta lógica, a saber: el carácter exclusivamente masculino del pacto social y como consecuencia de ello, la marginación estructural de la mujer de la vida política activa, de una vida «pública» individual sustantiva.

1.1.2. Carácter excluyente del Pacto Social: La influencia de Rousseau. Los argumentos defensivos de Condorcet. Marginación de la mujer de la vida política activa y sustantiva

Como la polémica sobre la radicalización del principio de igualdad respecto a las mujeres no se dio en el seno de las sociedades que estudiamos, debemos iniciar la reconstrucción donde ella sí se dio, esto es, en el contexto de la Revolución Francesa, y lo haremos partiendo del estudio de Celia Amorós sobre la disolución de las sociedades populares de mujeres que tuvo lugar en el curso de este proceso revolucionario.

Explica la autora que ha sido muy discutida la relación de la Revolución Francesa con la Ilustración. Furet se inspira en Agustín de Cochin cuando presenta la contribución de la Ilustración a la Revolución como más «organizativa que ideológica». De acuerdo con esta interpretación ella trajo a Francia una institución peculiar: la

se manifiesta primariamente en la represión de la sexualidad femenina y en la división del trabajo y la educación por sexos, a partir de una básica división del espacio «público» y «privado». Ella es en realidad una práctica que va desde la asimilación de la mujer a la naturaleza como algo que está justificado que hay que dominar, hasta la predicación «casi morbosa por repetitiva, de su inferioridad mental y/o intelectual» o reproduciendo constantemente los estereotipos y los roles que inferiorizan a la mujer, e insistiendo en los mitos de la menopausa, la maternidad, el ángel del hogar, la perfecta ama de casa, en el campo de la salud física y mental; y en el área de las artes y las ciencias, incidiendo en un doble sentido: «para impedir el acceso de las mujeres a dichos campos de actividad, y para la ocultación perseverante a lo largo de los tiempos de aquello que las mujeres, a pesar de todo, han logrado realizar».Sau, cit. (11), pág.259.

²⁴ Término acuñado por Celia Amorós. Véase op. cit.(18).

sociedad filosófica. Profesionales cultos con pocas posibilidades de ganarse la vida como intelectuales, ennoblecidos caballeros compiten en el campo de la sofisticación cosmopolita y desarrollan la capacidad de oratoria como peculiar forma de legitimación social, haciendo abstracción de su existencia social real. Se desarrollaron en los salones -donde tan importante papel socializador desempeñaron las mujeres-²⁵, las academias, las logias, los cafés, contribuyendo a diluir la representación de una sociedad corporativa en una sociedad de ideas de tipo filosófico que constituirá la matriz de una nueva relación política, que será la característica, la principal innovación de la Revolución. En tanto que paradigma del debate nacional, sirvió de modelo ilustrado -frente al corporativo- a la constitución misma de los Estados Generales. Así, la Asamblea Nacional vendrá a ser la primera sociedad filosófica de Francia, peculiar versión asamblearia del ideal platónico. Sugerente la interpretación «organizativa» de Furet. Sugerente, hasta el punto de sugerir, justamente, una insólita potenciación de las funciones de la ideología así puesta en marcha.²⁶

Ahora bien -continúa explicando la autora- esa ideología resultaba tener insólitas virtualidades de universalización. La razón ilustrada es, como todas las razones, un constructo saber-poder, pero pone de manifiesto una capacidad insólita de irracionalizar el poder, de deslegitimarlo en todas sus formas, de obligarlo, al menos, a revalidar sus títulos sobre la base de nuevos argumentos pertinentes desde las exigencias de esa forma de racionalidad. Para ello bastaba con aplicar el «bon sens, ese bon sens... le plus repandu» que ya Descartes concedió a las mujeres y que su discípulo Poullain de la Barre les adjudicó «par excellence», justo por estar despojadas de la farragosa herencia de la tradición, los argumentos de autoridad, etc.²⁷

Así las cosas, fue evidente como bien expresa Celia Amorós «que las mujeres le cogen rápidamente «el tranquilo» al lenguaje ilustrado y descubren su especial idoneidad para llevar el agua a su molino». Pues es, en efecto, difícil estar inmersas en un medio ideológico poblado de discursos acerca de la igualdad, la libertad y la fraternidad y resignarse, en una sociedad que se representa a sí misma como en proceso constituyente, a vivir su propia inserción al modo de la vicariedad y la pasividad.²⁸ Al constatar ellas que estas consignas no rezan para ellas, se producen reacciones de sorpresa y de protesta al más elemental buen sentido: no sólo al de las mujeres cultas, sino al de las pertenecientes a medios no muy letrados y al de algunos -pocos- hombres intelectualmente honestos. Por lo mismo, proliferaron textos en la línea del de Mademoiselle Jodin, texto que lleva por título: “Proyectos de legislación para las mujeres dirigidos a la Asamblea Nacional” (1790), que va destinado: “A mi sexo”, y que afirma “nosotras también somos ciudadanas”. Dice Mademoiselle Jodin:

«Cuando los franceses señalan su celo para regenerar el Estado y fundar

²⁵ Conocida es la operancia de estas agrupaciones en Hispanoamérica donde funcionaron con el nombre de «Sociedades de Amigos del País». Conocida y reafirmada por la historiografía tradicional, es también la participación en ellas de mujeres americanas, como es el caso de Manuela Sanz de Santamaría en la llamada «Tertulia del Buen Gusto», que se desarrollaba a finales del siglo XVIII en Santa Fe de Bogotá.

²⁶ Amorós, (n. 18).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

su felicidad y su gloria sobre las bases eternas de las virtudes, de las leyes, pensé que mi sexo, que compone la interesante mitad de este bello Imperio, podía también reclamar el honor e incluso el derecho de concurrir a la prosperidad pública y que así al romper el silencio al que la política parece habernos condenado, podíamos decir útilmente: nosotras también somos ciudadanas. De acuerdo con ese título, ¿no tenemos nuestras leyes así como nuestros deberes? ¿Debemos permanecer puramente pasivas en un momento en el que la transformación de todos los pensamientos fecundos para el bien público deben también tocar el punto delicado, el feliz lazo que nos une a él».²⁹

La mujer reclama, pues, presencia y participación en lo público, el nuevo espacio social emergente que las luces alumbran y que ellas, en la práctica, han ganado ya por su significativa participación en acontecimientos, como la toma de la Bastilla y su protagonismo en las Jornadas de Octubre o como la marcha sobre Versalles para hacer venir a los reyes a París. Se sienten ellas, pues, legitimadas para afirmar en las «Étrennes Nationales des Dames» (periódico femenino dedicado antes a la moda y que sufre rápidamente una inflexión característica), por boca de una tal M. de M. a decir:

«[...] El 5 de octubre último, las parisinas probaron a los hombres que eran por lo menos tan valientes como ellos e igual de emprendedoras. La historia y esta gran jornada me han decidido a hacerlos una moción muy importante para el honor de nuestro sexo. Volvamos a poner a los hombres en su camino y no aceptemos que con sus sistemas de igualdad y de libertad, con sus declaraciones de derechos, nos dejen en el estado de inferioridad, digamos la verdad, de esclavitud, en el que nos mantienen desde hace tan largo tiempo».³⁰

De este modo las mujeres francesas vuelven contra ellos los argumentos que los varones esgrimían con tanto énfasis en su lucha contra lo aristocrático de l' Ancien Régime:

«Estoy tan convencida, continúa M. de M., de la justicia de nuestra causa que si os dignais secundarme con [...] el poder de vuestro entendimiento, dictaremos a nuestros adversarios, los hombres, la capitulación más honorable para nuestro sexo. Si encontráramos algunos maridos lo bastante aristocráticos en sus hogares como para oponerse a compartir los deberes y honores patrióticos que reclamamos, nos serviremos contra ellos de las armas que ellos han empleado con tanto éxito. Yo les diría: «Habéis vencido al hacer conocer al pueblo su fuerza, al preguntárseles si veintitrés millones cuatrocientas mil almas debían estar sometidas a las voluntades

²⁹ Proyectos Legislativos para mujeres dirigidos a la Asamblea Nacional por Mlle. Jodin, 1790. Usamos la traducción que de estos textos hace C. Amorós en op.cit.(18). Igualmente se puede consultar los textos publicados en *La Voz de las Mujeres en la Revolución Francesa. Cuadernos de Quejas y otros textos*. (Barcelona, La Sal Des Femmes, 1989), p.108.

³⁰ Carta de Madame M. de M. aparecida en *Étrennes Nationales des Dames*, 30 de noviembre de 1789. Preferimos usar la traducción de Amorós aparecida en op.cit.(18) ya que tiene a nuestro juicio importantes diferencias de sentido en la traducción en relación al texto aparecido en *La voz de las mujeres...* (n. 28), p. 99 ss.

[...] de cien mil familias privilegiadas [...] ¿En esta masa enorme de oprimidos, no era la mitad al menos de sexo femenino? ¿Y esta mitad debe ser excluida, cuando tiene los mismos méritos, del gobierno que hemos retirado a quienes abusaban de él».³¹

La reivindicación femenina entonces es, simplemente, democrática: «Confesaréis, mis queridas ciudadanas, que si hubiera hermanas nuestras en los Distritos, en la Comuna, incluso en la Asamblea Nacional, habría menos [...] aristocracia en los grandes y los pequeños gremios [...]». En el discurso femenino ilustrado, entonces, la noción de igualdad se radicaliza a la vez que se carga de contenidos precisos: «Seréis dueñas de vuestras casas si podéis serlo en la plaza pública», «en el hogar mismo probareis a los infieles y a los engreídos que la mujer es igual al hombre en derechos y también igual al hombre en placeres».³²

Pues bien, en este contexto histórico es donde la Ilustración muestra su gran inconsistencia, su promesa incumplida: el sesgo patriarcal de su razón iluminada. En este contexto histórico es donde tiene lugar el primer fracaso del feminismo³³, con la pérdida de la brecha por la radicalización del principio de igualdad en su extensión a la relación entre los dos sexos. En este momento histórico opera una nueva reafirmación de la dominación patriarcal que así, reafirmada ideológicamente por la filosofía ilustrada, se reasienta en las mentalidades de los hispanoamericanos e hispanoamericanas que luchaban por su independencia política. Así, entonces, ellos y ellas luchan por una independencia política en nombre de una igualdad “desigual”.

De gran influencia en la conformación y afiatamiento de este nuevo sesgo patriarcal fue el pensamiento político ilustrado de Jean Jacques Rousseau. La influencia que la obra política de Rousseau ha ejercido sobre la Revolución Francesa es un hecho incuestionable; como también es incuestionable que dicha influencia se expresó en los períodos políticos más radicales del proceso revolucionario. El deber ser político teorizado por Rousseau en *El Contrato Social* planeó incansablemente durante toda la última época del Antiguo Régimen y se constituyó inmediatamente en paradigma de todos los grupos políticos que deseaban organizar políticamente el nuevo Estado. La obra política de Rousseau inspiró las medidas políticas más democráticas e igualitarias que se llevaron a cabo durante la Revolución Francesa.

³¹ Ibídem.

³² Ibídem.

³³ Entendemos por Feminismo «un movimiento social y político que se inicia formalmente a finales del siglo XVIII -aunque sin adoptar todavía esa denominación- y que supone la toma de conciencia de las mujeres como grupo o colectivo humano, de la opresión, dominación y explotación de que han sido y son objeto por parte del colectivo de varones en el seno del patriarcado bajo sus distintas fases históricas de modelo de producción, lo cual las mueve a la acción para la liberación de su sexo con todas las transformaciones de la sociedad que aquella requiere.» Sau, op.cit.(11), pp.122-123.

Los orígenes del feminismo como movimiento colectivo de mujeres hay que situarlo en los albores de la Revolución Francesa. Entre los numerosos Cahiers del Doleance que se publicaron entonces con ocasión del anuncio de convocatoria de los Estados Generales, varios se hacían eco de quejas femeninas, aunque Paul-Marie Duhet sólo garantiza dos como escritos por las propias mujeres, ansiosas de cambiar en muchos aspectos su situación. Véase Duhet, op.cit.(2) y PULEO, Alicia, *Feminismo Ilustrado y Revolución Francesa*. (Madrid, Anthropos, 1990).

Como específicamente lo ha hecho notar Rosa Cobo en su trabajo,³⁴ si el *Contrato Social* tiene un objetivo claro, es el de conseguir que el individuo se convierta en sujeto político. Si el individuo no es sujeto del proceso social, dicho proceso carecerá de legitimidad. Elaborar leyes, votar, en definitiva participar en la vida pública, son las condiciones necesarias para constituirse en ciudadano. En el *Contrato Social*, la libertad sólo es posible si se participa en la Voluntad General y dicha Voluntad General está constituida por ciudadanos. De lo cual debe deducirse que ser ciudadano y ser libre constituyen realidades equivalentes e inseparables. La libertad existe exclusivamente como ejercicio de la ciudadanía.

Ahora bien, dentro del esquema conceptual de este autor: ¿Qué ocurre con las mujeres? ¿La mujer pacta en el contrato? ¿Elabora leyes? ¿Vota? ¿Participa en el ámbito público? ¿Es ciudadana? ¿Qué lugar atribuye Rousseau a la mujer en su modelo político? En definitiva, ¿llega a constituirse en sujeto político? En el ámbito político la obra rousseauiana lleva implícita una búsqueda de la libertad e igualdad política, y en muchos casos incluso económica. No obstante dicha búsqueda sólo podía realizarse reduciendo a la mujer a la privacidad, al mundo de la familia, es decir, negándole el derecho a ser ciudadana. De este modo, como se puede observar analizando minuciosamente y profundamente el *Contrato Social* y el *Emilio*, Rousseau establece dos tipos de funciones, una por cada género, según el espacio en que desempeñe un papel preponderante: el varón ocupa el espacio público, y la mujer, el espacio privado. Y más aún, puede añadirse que su filosofía política se halla fundamentada en esta división de sexos. De este modo, lo que resulta evidente es que el discurso que elabora Rousseau en torno a la mujer y a la familia, y que venía gestándose desde tiempo atrás, no supone ni lleva implícita, a pesar de lo que aparentemente pudiera deducirse, ninguna contradicción con el modelo político por él propuesto. Más aún, el orden político al que aspira necesita de una nueva conceptualización de la mujer que dote de funcionalidad y coherencia al sistema político que esboza en el *Contrato Social*.

En este sentido, creemos que no es un hecho casual que el *Contrato Social* y el *Emilio*, sus dos obras mayores, hayan sido concebidas y escritas en la misma época. No obstante, de la misma forma que la reconceptualización de la mujer que realiza Rousseau es absolutamente coherente respecto de su filosofía política, también hay que decir que ofrece múltiples contradicciones en su expresión a lo largo de su obra teórica, particularmente en lo relativo a la noción de estado de naturaleza que abarca diferentes contenidos según remita el conjunto de la especie humana o a las mujeres como género. La operación de reconceptualización que lleva a cabo Rousseau de la familia y de la mujer la hallamos en el capítulo V del *Emilio*. Y, al respecto, una primera consideración se impone por su importancia: es necesario interpretar la obra de Rousseau desde una perspectiva unitaria.³⁵ Habitualmente, este autor ha estado sometido a interpretaciones de diverso tipo, pero casi todas han tenido un

³⁴ COBO, ROSA, *Influencia de Rousseau en las Conceptualizaciones de la mujer en la Revolución Francesa*. Ponencia en Congreso Feminismo: más acá y más allá de la Revolución Francesa (n. 18).

³⁵ Véase MARTIN, Jean Roland, *Sophie y Emile: estudio de un caso de prejuicio sexista en la historia del pensamiento educativo*. En este artículo la autora pone de manifiesto la estrecha relación que existe entre la filosofía de la educación y la filosofía política de J.J.Rousseau.

rasgo común: el de obviar, por incomprensible e incoherente, el discurso que aparece en torno a Sofía. Y es cierto que, en una primera lectura, en una lectura política de la obra rousseauiana no encaja fácilmente el mencionado capítulo. El radicalismo igualitario de nuestro filósofo parece contradecirse con una concepción de la mujer a la que se le niegan los derechos políticos, los únicos que le permitirían erigirse como ciudadana. Sin embargo, creemos con Rosa Cobo, que la obra de Jean-Jacques Rousseau debe ser interpretada como una unidad. De la misma manera que no existe contradicción entre el ciudadano del *Contrato Social* y del *Emilio*, tampoco se contradicen Emilio y Sofía. El ciudadano, Emilio y Sofía cumplen cada uno una función social específica, complementaria de las otras dos: cada uno ocupa un lugar muy definido dentro del nuevo orden social, un lugar muy definido y absolutamente necesario para el buen funcionamiento de la sociedad. Ni el ciudadano ni Emilio puede desempeñar el papel que tiene asignado en la sociedad si Sofía no existe. Para apreciar concretamente cuál es el lugar asignado a cada uno, se debe estudiar el concepto rousseauiano de estado de naturaleza. De acuerdo con Rosa Cobo existe en Rousseau un estado natural con dos contenidos distintos según la función social que pretenda legitimar. En este sentido, el estado de naturaleza hace referencia a un origen como fuente de legitimación. El primer contenido del estado de naturaleza se refiere al conjunto de la especie humana y su finalidad es la legitimación de un orden social nuevo y la construcción de un sujeto social, el ciudadano, que no casualmente es varón; el otro contenido del estado de naturaleza hace referencia a la mitad de la especie humana, a las mujeres, y su objeto es la legitimación de un nuevo concepto de familia y de mujer. Obsérvese, pues, que el primer contenido de estado de naturaleza funda el ámbito de lo público, y el segundo, el ámbito de lo privado. El primero construye al ciudadano, y el segundo a la mujer. De esta forma, analizando su discurso desde la función social, encontramos coherencia. Una coherencia que no ha de ocultarnos, sin embargo, que la lectura inmanente del discurso teórico muestra la contradicción de esos dos contenidos del estado de naturaleza.³⁶

Cuando Rousseau nos habla del estado de naturaleza, el hombre natural vive aislado de los demás, sin ninguna forma organizativa; la igualdad, excepto en fuerza, es el rasgo que define a los individuos. Sin embargo, cuando define a la mujer, se refiere a un estado pre-social en el que ya han aparecido formas de organización social, como la familia o la diferenciación de sexos. El hombre natural rousseauiano no ha entrado en la historia, mientras que la mujer es situada en el umbral mismo de la historia. El salvaje vive en estado de naturaleza y la salvaje en estado pre-social. El hombre antes de ser varón, como definición social, es individuo, perteneciente a la especie mientras que la mujer está permanentemente definida pre-socialmente. Ahora bien, corresponde preguntarse: ¿Por qué Rousseau «crea» un estado de naturaleza específico para la mujer? Responde Rosa Cobo: «porque dicho estado debe legitimar la nueva función social que la mujer debe desempeñar en el deber ser que Rousseau nos propone.»³⁷ Sofía es expresión de esa nueva función. Observemos cómo es Sofía y cómo es Emilio. Observemos cuáles son sus diferencias.

Si nos remitimos al hecho biológico, comprobamos que el poder de que goza el hombre social frente a la mujer se sustenta en el estado de naturaleza. La naturaleza

³⁶ Cobo (n. 33), p. 7.

³⁷ *Ibidem*.

constituye el paradigma legitimador de la superioridad masculina: «El mérito del varón consiste en su poder y sólo por ser fuerte agrada. Esta no es la ley del amor, lo confieso; pero es la ley de la naturaleza, más antigua que el amor mismo», escribe Rousseau en el Emilio.³⁸ Y agrega, el poder que se funda en la fuerza es masculino «porque así lo quiere la naturaleza»³⁹. De la misma forma, la falta de poder social por parte de la mujer tiene un origen evidente: la biología. Una mujer, no puede ser fuerte ni valiente por puro instinto natural, por instinto de supervivencia: el embarazo se lo impide: «La falta de valor de las mujeres es también un instinto de la naturaleza contra el doble peligro que corren durante su preñez»,⁴⁰ afirma Rousseau. No obstante, el poder masculino que se sustenta en la fuerza tiene un contrapoder femenino: la gracia, la debilidad.⁴¹

Tras comprobar que una de las fuentes de la superioridad masculina reside en la biología, pasemos ahora a la comparación del espacio del entendimiento. Veremos qué clases de razones hay, si existe alguna específica para cada sexo, y si esto es así, cuál de las dos es más importante. A pesar de repetir nuestro filósofo incansablemente que el entendimiento es una facultad que se desarrolla históricamente y que dicha facultad no ha existido en el estado de naturaleza, atribuye a la mujer natural una forma de entendimiento específica. Rousseau concede al varón el espacio de la razón teórica, es decir, la capacidad de abstraer, de especular; le concede, al fin, el derecho de crear sistemas. Sin embargo, a la mujer le está reservado el territorio de la razón pragmática, o sea, la observación, la penetración de espíritu, la sutileza. El varón decide, crea; la mujer ejecuta, observa. El lugar del hombre en la obra rousseauiana es el de sujeto; el de la mujer, el de espectadora: «La razón de las mujeres es una razón práctica, que les hace hallar con mucha facilidad el modo de llegar a un fin conocido, pero que no les hace atinar con este fin. Admirable es la relación social de los sexos: resulta de esta sociedad una persona moral, cuyos ojos son la mujer, y el hombre los brazos»,⁴² escribe el autor. Pero, más aún, su observación debe tener un objeto propio: el hombre: «No es propio de las mujeres la investigación de las verdades abstractas y especulativas, de los principios y axiomas en las ciencias [...]. Todas las reflexiones de las mujeres, en cuanto no tienen conexión inmediata con sus obligaciones, deben encaminarse al estudio de los hombres o a los conocimientos agradables cuyo objeto es el gusto».⁴³

Si seguimos examinando el doble discurso que elabora Rousseau, según se refiera a un género o a otro, nos encontramos con el problema de la apariencia. Este es uno de los temas más críticamente tratado por Rousseau en su obra. El mundo de las apariencias, el mundo del artificio es una de las expresiones de la razón, y por lo tanto, uno de los obstáculos que impide a los individuos mostrar su autenticidad. La apariencia es el polo opuesto a la transparencia, es el reverso de la espontaneidad, de la inmediatez; expresa la dificultad que tiene el hombre para ser él mismo. La existencia social de las apariencias nos señala un hombre dividido, dualizado, ena-

³⁸ ROUSSEAU, Jean Jacques, Emilio (México, UNAM, (s.f.)), p. 239.

³⁹ Op.cit. Ibíd. p. 242.

⁴⁰ Op.cit. Ibíd. p. 245.

⁴¹ Op.cit. Ibíd. p. 241 y 250.

⁴² Ibíd. p. 269.

⁴³ Ibíd. p. 284.

jenado, extrañado. Como nos ha repetido persistentemente Rousseau, la apariencia, la máscara, muestra la perversidad de la vida social. Sin embargo, a pesar de su recurrente crítica a este mundo de opacidad y mediatez, defiende que el mundo femenino debe ser un mundo de apariencia y «la apariencia misma [...] una obligación de las mujeres».⁴⁴ Si todo varón tiene la obligación moral de despojarse de la máscara, en tanto ésta es una falsa identidad que oculta y ahoga su auténtica naturaleza, la mujer debe intentar que la máscara sea su auténtico ser. Si Jean-Jacques nos explica que entre el ser y la apariencia hay un abismo de extrañamiento y enajenación, en el caso específico de la mujer exige que permanezca alienada, dualizada; si la unidad es la condición de posibilidad del individuo renaturalizado: «No sólo importa que sea fiel la mujer, sino que la tenga por tal su marido, sus parientes, todo el mundo; importa que sea modesta, atenta, recatada, y que los extraños, no menos que su conciencia misma, den testimonio de su virtud. En una palabra, si importa que el padre ame a los hijos, importa que estime a la madre de sus hijos. Estas son las razones que constituyen la apariencia misma como una obligación de las mujeres[...]»⁴⁵.

Al cabo, vemos como todo lo anterior encuentra su sentido si nos detenemos a examinar la reconceptualización de la familia que realiza Rousseau. Los aspectos que hemos señalado del discurso rousseauiano en torno a la mujer encuentran su razón de ser en las funciones que el filósofo atribuye a la familia y a la mujer en su seno. Veámoslas: Primero. La mujer aparece como un nuevo elemento dentro de la familia. Y la familia aparece como un nuevo ámbito, su ámbito.⁴⁶ Rousseau se erige en el gran defensor de la familia como espacio privado, y de la mujer como guardiana de dicho espacio. Desea, además, que este territorio privilegiado se halle lejos de la ciudad y de la corte para así impedir la disolución de la privacidad.⁴⁷ Segundo. La nueva redefinición de la familia requiere la fidelidad absoluta de la mujer hacia su marido. La fidelidad conyugal es necesaria para que el marido sepa que los hijos son suyos. En este sentido, la familia es la condición de posibilidad de la permanencia de la propiedad como hecho social.⁴⁸ La infidelidad supondría la quiebra de la institución. Tercero. La mujer tiene asignado un nuevo papel dentro del espacio familiar: la educación de sus hijos: «De la buena constitución de las mujeres pende la de los niños; del esmero de las mujeres pende la educación primera de los hombres», dice Rousseau.⁴⁹ Así, para nuestro autor la familia se convierte en el primer instrumento de socialización del Estado. Cuarto. La familia es la institución de mediación entre el individuo y el Estado. En el seno de la familia germinan los valores esenciales que hacen posible que el varón se constituya en ciudadano. Los valores morales que fundamentan la familia son los mismos que fundamentan el Estado: «[...] como si el amor que tenemos a nuestros parientes no fuera el principio del que debemos al Estado; como si no fuera por la patria chica, que es la familia, por donde se une el corazón a la grande; como si no fuera el buen hijo, el buen padre, el buen esposo, los

⁴⁴ *Ibíd.* p. 244.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 244.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 263.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 288.

⁴⁸ *Ibíd.* p. 243-244.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 249.

que forman el buen ciudadano». ⁵⁰ Como decía el caballero de Jaucourt en la *Enciclopedia*, la nación es un conjunto de muchas familias. Pero si la familia es la mediación entre el individuo y el Estado, el varón, es decir, el padre y marido, es quien encarna dicha mediación. Rousseau deja patente que el lazo de unión entre la familia y la sociedad, entre lo privado y lo público, es el cabeza de la familia: «Como la familia está conexas con la sociedad por sólo su cabeza, el estado de esta cabeza es el que arregla el de la familia entera». ⁵¹

¿Cuál es, pues, el espacio que Rousseau atribuye a Sofía, a la mujer, en el conjunto de su obra? En palabras de Rosa Cobo: «se puede decir que, por una parte, Sofía es necesaria para el desarrollo vital e histórico del varón, en tanto que hace posible que Emilio (léase el individuo) pueda desplegarse hacia el mundo exterior y, por tanto, es imprescindible en cuanto constituye el fundamento de la institución que media entre el ciudadano y el Estado, es decir, la familia.» ⁵² La importancia de Sofía radica en la necesidad de completar la obra que Rousseau emprendió con Emilio. En este sentido, nuestro autor respeta el orden del Génesis haciendo aparecer a la mujer una vez formado el modelo de hombre: «Habiendo procurado formar al hombre natural, por no dejar la obra imperfecta, veamos también como se ha de formar a la mujer para que a este hombre convenga». ⁵³ La importancia de la mujer en la obra rousseauiana consiste en hacer posible que el varón despliegue permanentemente y en toda su extensión la voluntad que lo constituye como sujeto del proceso social.

Así ordenadas las cosas, la última pregunta que cabe hacerse es cómo se expresó este discurso rousseauiano sobre la desigualdad sexual en la Revolución Francesa. Durante ella emergieron dos discursos contrarios que, sin embargo, surgieron del mismo paradigma legitimador: el concepto de estado de naturaleza. Unos, apoyándose en la supuesta igualdad natural, ilegitimaban la discriminación en razón del sexo; otros teorizaron un estado natural dentro de historia que justificaba el sometimiento femenino. La causa feminista se movió entre ambos discursos; padeció la tensión entre la asunción del ideal ilustrado de la igualdad política y su situación específica de opresión. Hubo tensión y lucha. Y a este respecto, Rousseau fue utilizado para legitimar ambos discursos. Las nociones rousseauianas de estado de naturaleza y de Voluntad General fueron la base de ambas conceptualizaciones. ⁵⁴ Tres fueron los argumentos que las feministas utilizaron para defender su causa: en primer lugar, consideraban que en cuanto seres humanos compartían los derechos naturales del hombre; en segundo lugar, en tanto que madres de los ciudadanos creían que ejercían una función que garantizaba la supervivencia misma del Estado; finalmente, al luchar por los principios revolucionarios consideraban que merecían los derechos de ciudadanía. En este sentido, las feministas vivieron la lucha de las mujeres como continuación de la guerra del Tercer Estado contra las clases superiores. ⁵⁵ Una de

⁵⁰ *Ibíd.* p. 246.

⁵¹ *Ibíd.* p. 307.

⁵² Cobo (n. 33), p. 11.

⁵³ J. J. ROUSSEAU, *Emilio* (n. 37), p.246.

⁵⁴ Cobo (n. 33), p.12.

⁵⁵ Véase ABRAY, Jane, *Feminism in the French Revolution* en A. M. Historical Review. Vol. 80, Febrero 1985 y también los textos de las feministas francesas en *La Voz de las mujeres...*(n. 28).

las causas por la que las feministas lucharon con más ahínco fue la educación. En ese terreno, resulta obvio que la política educativa de los sucesivos gobiernos revolucionarios seguía muy de cerca el pensamiento pedagógico de Rousseau, de la misma forma que las reivindicaciones feministas encontraron su génesis en su pensamiento político: «las escuelas públicas debían orientarse a entrenar a las chicas para las virtudes de la vida doméstica y a enseñarles las habilidades útiles en montar una familia».⁵⁶ Podemos afirmar, entonces, que el pensamiento de Rousseau se expresó en la Revolución Francesa siguiendo dos direcciones diferentes pero solidarias: por una parte, en la exclusión paulatina de la mujer del proceso político (supresión del voto, supresión de los clubes de mujeres, prohibición del juramento de ciudadanía...) y, por otra, en el establecimiento de una política educativa y un sistema de valores morales que confinaba a la mujer al ámbito doméstico.»⁵⁷

En relación con el proceso de exclusión de la mujer de la vida política, que es el tema que particularmente nos ocupa, conviene centrarse en el análisis del concepto específico de ciudadano, consagrado en la *Enciclopedia*, síntesis de las ideas ilustradas y buen exponente de los valores y el talante de su tiempo. En ella encontramos el artículo que lleva por título el término «ciudadano». Como tal se define a «aquél que es miembro de una sociedad libre de varias familias, que comparte los derechos de esta sociedad y que se beneficia de estas franquicias»; y un poco más adelante agrega: «No se otorga este título a las mujeres, a los niños ni a los sirvientes más que como miembros de la familia de un ciudadano propiamente dicho».⁵⁸

De esta definición podemos extraer dos datos de interés: en primer lugar, que por las fechas en que fue publicada la *Enciclopedia* (1751-1772) la situación de la mujer respecto al título de ciudadanía es de exclusión, lo cual pasa por asignarle como lugar propio los márgenes del auténtico ciudadano, que constituyen el lugar de encuentro de todos los seres que por distintos motivos están subordinados al ciudadano, en su periferia. El segundo dato de interés consiste en el hecho de definir al ciudadano como sujeto de derechos y beneficiario de las franquicias que ofrece la sociedad. Para entender lo que se quiere decir aquí exactamente nos ayudaremos con otro artículo de la *Enciclopedia*, el de Mujer según el derecho natural. El autor de este artículo (le Chevalier de Jaucourt) constata que normalmente la autoridad en la familia y el Estado están en manos masculinas por ser considerado el varón como el que «contribuye más al bienestar común en materia de cosas humanas y sagradas. De esta manera, la mujer debe necesariamente estar subordinada a su marido y obedecer sus órdenes [...]». Esto para Jaucourt es algo para lo que los jurisconsultos y legisladores han buscado fundamento en la naturaleza y/o en la revelación. Fundamentación ésta equívoca, a juicio de Jaucourt, ya que, de acuerdo con el principio ilustrado de la igualdad natural de los hombres, la situación de subordinación de la mujer sólo puede ser asunto del derecho positivo, que legisla aquí en oposición al derecho natural.

⁵⁶ Párrafo entresacado de un proyecto educativo leído en septiembre de 1791 por el gobierno revolucionario de Tayllerand. Citado en *Feminism in the French Revolution* (n. 54) p. 53.

⁵⁷ Cobo (n. 33), p. 13.

⁵⁸ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Reimpresión en facsímil de la primera edición. Stuttgart-bad connstate; F. Fromman Verlag, 1966. Trad. y recop. Alicia Puleo en *Feminismo Ilustrado y Revolución Francesa* (n. 32).

Así pues, por medio del artículo Mujer vemos que su subordinación a la autoridad masculina era justificada en el Ancien Régime apelando al Derecho divino y al Derecho natural y afectaba al ámbito familiar y, por extensión, al ámbito político. De acuerdo con esta concepción, la mujer, por un lado, cede en el plano civil al varón su derecho a disponer de sí misma y de los bienes propios, y, por otro lado, en el plano político cede en favor del varón su derecho a ejercer el poder (Jaucourt cita en contra de esta idea y como ejemplos a imitar casos históricos de mujeres que conservaron su poder político aun después del matrimonio -Isabel la Católica-). Así nos encontramos de nuevo con el primer dato que extraíamos de la definición de ciudadano, esto es, la mujer como ser periférico del varón, del auténtico ciudadano, que es precisamente quien no sólo no ha renunciado a ningún derecho civil ni político, sino que es el que los ejerce por excelencia. Y este es el segundo dato que extraemos de la definición de ciudadano dada por la *Enciclopedia*, a saber, que la ciudadanía tiene dos registros fundamentales e interconectados: uno, el civil, por el que la ciudadanía se define a través de cierta independencia económica; otro, el político, por el que se define a través del ejercicio (al menos virtual) del poder político.

El Reglamento Real del 24 de junio de 1789 para la convocatoria de los Estados Generales llevó a muchas mujeres a la convicción de que era susceptible de ser interpretado a favor de su participación política. De hecho los artículos IX, X y XX preveían la participación de todas aquellas mujeres que formaran parte de una comunidad, laica o religiosa, que tuvieran bienes propios, que fueran viudas o que fueran menores con título de nobleza; pero sobre todo se basaron en el artículo segundo que establece lo siguiente: «Tendrán derecho a asistir a las Asambleas de las parroquias, villas, y ciudades todos los habitantes que formen parte del Tercer Estado, nacidos franceses o naturalizados, desde la edad de 25 años, residentes y que paguen impuestos, para participar en la redacción de cuadernos y en la elección de diputados.» Aquí el término habitante no va acompañado de ninguna especificación de género, y esta ambigüedad fue aprovechada por las mujeres del Tercer Estado para participar de hecho en la operación electoral y en la redacción de cuadernos de quejas y reclamaciones. Pocos meses después, el 26 de agosto, se produce la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que plasma los principios ilustrados revolucionarios (fraternidad, libertad y también igualdad) y que, en lo que atañe al concepto de ciudadanía, supone una clara ampliación referencial que afecta de forma más evidente a los varones y de forma más ambigua a las mujeres. Esta nueva ambigüedad alimenta la polémica ya iniciada con la aparición del Reglamento Real a propósito de la admisión de las mujeres en las Asambleas, o, lo que es lo mismo, a propósito de su derecho de ciudadanía.

Uno de los pocos varones -si no es el único- que en este período histórico asume la defensa de las mujeres fue el Marqués de Condorcet. La defensa que desarrolla Condorcet tiene determinados rasgos peculiares que la hacen digna de interés, rasgos que ha estudiado Angeles Jiménez Perena.⁵⁹ En primer lugar, es una defensa que se mantiene en el plano político; Condorcet detentó diversos cargos políticos y aprovechó la «tribuna» para intentar introducir cambios favorables a las mujeres.

⁵⁹ JIMÉNEZ PERENA, Angeles: *La Conceptualización de la Ciudadanía y la Política en torno a la admisión de las mujeres en las Asambleas*, ponencia en Congreso (n. 18).

Pero esta incidencia directa en la vida política es algo que tiene en común con las mujeres participantes en la polémica, las cuales tuvieron un protagonismo real tanto individualmente como en colectivos. Sin embargo, a diferencia de casi todas ellas (excepto Olympe de Gouges) que abordan la cuestión desde problemas planteados por necesidades concretas y sectoriales, prescindiendo en su mayoría incluso de reivindicar derechos políticos inmediatos, Condorcet la aborda desde una perspectiva más general. A esto hay que añadir otro rasgo propio de la defensa de Condorcet: me refiero al hecho de que su defensa de las mujeres tiene una expresión teórica articulada en un sistema filosófico general, y no está presente en él como mero apéndice, sino como factor constituyente.

A este respecto, una de las ideas que interesa dejar patente aquí es que la defensa de las mujeres en términos igualitaristas que emplea Condorcet le redefine un sistema filosófico que en su vertiente política, por los postulados y tesis que lo conforman, estaba determinado a ser puramente liberal; y lo redefine en un sentido más radical, menos igualitarista-formal, más igualitarista-material. Así, de los cuatro derechos naturales que Condorcet considera inherente al ser humano, en tres de ellos detectamos el carácter liberal al que hemos aludido. Estos tres principios son: la seguridad, la libertad y la propiedad. Pero esta carga liberal se ve matizada y mediatizada por un cuarto principio: el de igualdad. En efecto, la gran mayoría de los autores de este período construyen sus modelos filosófico-políticos a partir de un concepto de libertad que se define mediante el de propiedad y que, en esa medida, pone severos límites al concepto de igualdad. En una primera época, Condorcet se mueve en esta dirección. Sin embargo, la fuerza misma de los acontecimientos históricos que vivió y su honesta y rigurosa autoexigencia intelectual le llevaron a desplazar el acento de los conceptos de libertad y propiedad al concepto de igualdad. Este desplazamiento tendrá importantes consecuencias.⁶⁰ Condorcet acomete directamente el problema de la igualdad en el *Bosquejo de un Cuadro Histórico de los Progresos del Espíritu Humano*, su obra más tardía y más representativa por aglutinar de forma sistemática ideas dispersas.

A su juicio, hay una nefasta diferencia entre la igualdad establecida por las instituciones políticas y la que existe entre los individuos. Hay tres causas de ello, a saber, la desigualdad de riqueza, la desigualdad de estado entre los que han heredado los medios de subsistencia y aquéllos para los que esos medios dependen de su trabajo y, por último, la desigualdad de instrucción. La superación de tal diferencia pasa por que estas tres causas disminuyan, aunque no deben desaparecer «porque son causas naturales y necesarias, que sería absurdo y peligroso querer destruir».⁶¹ Así pues, las formas de, si no abolirlas, sí al menos disminuirlas, serían las siguientes: en primer lugar (y muy en la tradición liberal) considera que las fortunas «tenden naturalmente a la igualdad»⁶², por tanto basta con dejarlas sujetas a las leyes de su propio desarrollo para que se distribuyan. Para el segundo caso de desigualdad contempla (y ya al margen de la tradición liberal propiamente dicha) la creación de seguros sociales, subsidios y pensiones, medidas éstas que pueden ser llevadas a

⁶⁰ Op.cit, pp.4-6.

⁶¹ CONDORCET, *Bosquejo de un Cuadro Histórico de los Progresos del Espíritu Humano*. (Madrid, Editora Nacional, 1980). p. 230.

⁶² *Ibíd.*

cabos, o bien, por el Estado, o bien, por asociaciones particulares.⁶³ Para el tercer caso contempla (de nuevo al margen del liberalismo del momento) la intervención del Estado en orden a conseguir la instrucción gratuita para todos los miembros de la sociedad. Añade además que estas medidas nunca producirán una total uniformidad, siempre se mantendrán diferencias pero que no acarrearán desventajas. Así por ejemplo, aunque todo el mundo reciba la misma instrucción siempre pervivirán las diferencias existentes «entre el talento o el genio y el buen sentido que sabe apreciarlos y gozar de ellos».⁶⁴ En efecto, hay que distinguir entre diferencia e igualdad, entre estas diferencias inocuas y naturales que no lesionan el derecho natural a la igualdad de todos los seres humanos, y las desigualdades que son fruto del prejuicio y de unas instituciones sociales imperfectas y que lesionan el derecho natural a la igualdad.

La discriminación de la mujer habría que catalogarla dentro del segundo grupo, es decir, como desigualdad en sentido estricto y no como mera diferencia. Desde estos presupuestos y en el contexto de la polémica sobre la admisión de las mujeres en las Asambleas, Condorcet parte de la exigencia filosófica de restaurar la igualdad universal exigida por el derecho natural. Es, pues, una defensa planteada en términos de lo que luego será llamado el feminismo de igualdad. La discriminación de las mujeres es para Condorcet entonces un caso de desigualdad en sentido estricto, fruto del prejuicio y de instituciones sociales imperfectas que se rigen por ese prejuicio. La reforma de una de las instituciones del Estado tan decisivas como la educativa busca sacar a la luz, es decir, iluminar y erradicar el prejuicio. Esta perspectiva de lucha contra el prejuicio e igualitarismo tiene una indudable filiación cartesiana y está presente también en su segundo frente: el jurídico-político. A este respecto son fundamentales el texto de 1787 que lleva por título *Cartas de un Burgués de Newhaven a un ciudadano de Virginia* y el titulado *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía de 1790*. ¿Cómo argumenta Condorcet esta afirmación?

Jiménez Pareña nos explica que en su escrito sobre la admisión de las mujeres...⁶⁵ comienza Condorcet haciendo responsable al hábito de que pasen desapercibidas ciertas violaciones de los derechos naturales. Es el hábito el que permite contemplar tranquilamente cómo se priva a la mitad del género humano del derecho de ciudadanía, violando así el principio natural de la igualdad de derechos. En el origen de ese hábito no hay otra cosa sino un prejuicio profundamente arraigado: «¿Hay acaso -pregunta retóricamente Condorcet- prueba más contundente del poder del hábito, incluso en los hombres esclarecidos, que la de ver cómo se invoca el principio de la igualdad de los derechos en favor de trescientos o cuatrocientos hombres a los que un prejuicio absurdo había privado de ellos y olvidarlo con respecto a doce millones de mujeres?» Por ello, esta exclusión es un acto de tiranía, y para que no lo fuera habría que probar uno de estos dos prejuicios: o bien que las mujeres no tienen los mismos derechos naturales, o bien que, aún teniéndolos, no son capaces de ejercerlos. Condorcet se ocupa de ofrecer argumentos (que se repiten tanto en las *Cartas de un burgués* como en *Sobre la admisión*) desactivadores de tales prejuicios.

⁶³ *Ibíd.*, p. 231-232.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 233.

⁶⁵ Todas las citas del texto *Sobre la admisión de las mujeres...* y de las *Cartas de un burgués...* proceden de la traducción hecha por Alicia Puleo (n. 32).

El primer argumento que ofrece reafirma su igualitarismo iusnaturalista y universal frente al primer prejuicio. Los derechos naturales -dice en sus Cartas de un burgués- son los únicos principios en los que se puede fundar una constitución justa. A tales derechos se les llama «naturales» porque derivan de la naturaleza humana, porque «derivan únicamente de que [los hombres] son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar con estas ideas. De esta manera, tienen necesariamente iguales derechos [...] y el que vota contra el derecho de otro, cualquiera que sea su religión, color o sexo, ha adjurado desde ese momento de los suyos». No se extiende más sobre esta tesis, la obviedad de la misma en su contexto intelectual le ahorra cualquier otra añadidura. En este contexto la igualdad se impone como deber por la propia razón. Se trata, en definitiva, de una apelación al bon sens cartesiano-ilustrado como rasgo universalizador de la especie que oficia de instancia justificadora. Dado este planteamiento, la carga de la prueba recae en quien defiende el argumento contrario, de modo que el contrincante tendría que demostrar que las mujeres no son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales ni razonar con estas ideas.⁶⁶

Los siguientes argumentos que ofrece Condorcet tienen como meta desarticular el segundo prejuicio, esto es, la idea de que, aunque las mujeres tienen los mismos derechos, no son capaces de ejercerlos por diversos motivos. Nos explica Jiménez Perena que la táctica que emplea contra todos ellos es la de irracionalizar sus presuntas razones: Uno de los motivos que se aducen para privar a las mujeres de sus derechos es de corte filosófico. Se piensa -recoge Condorcet en Sobre la admisión- que no son capaces de ejercer tales derechos porque están expuestas a embarazos y a indisposiciones pasajeras. Admitiendo que pueda ser así, no se entiende entonces por qué «nunca se imaginó privar de tales derechos a la gente que tiene gota todos los inviernos o que se resfría fácilmente». Como vemos, basta con generalizar la tesis contraria para hacer evidente su absurdo. La misma estrategia utiliza para desmontar otra de las razones empleadas en privar a las mujeres de sus derechos. Se trata ahora de la atribución que se otorga a los varones de una supuesta superioridad intelectual frente a las mujeres. Suponiendo que sea así, tal superioridad sólo puede ser de dos tipos: a) de invención; b) de extensión de conocimientos y fuerza de razón. Pero los varones con tales capacidades son sólo una minoría, con lo cual «si esta pequeña clase es puesta aparte, la inferioridad y la superioridad se hallan igualmente compartidas por los dos sexos». En buena lógica y desde la tesis contraria, habría que limitar los derechos políticos a esa minoría esclarecida, lo cual en este momento histórico es considerado un disparate. De nuevo se hace evidente el absurdo, momento que aprovecha Condorcet para remachar: «puesto que sería completamente absurdo limitar a esta clase superior el derecho de ciudadanía y la capacidad de estar encargado de las funciones públicas, ¿por qué se excluiría a las mujeres más bien que a aquellos hombres que son inferiores a un gran número de mujeres?» Más aún, puesto que hay ejemplos históricos de mujeres esclarecidas, que han mostrado las virtudes de la ciudadanía en múltiples ocasiones, no hay razón para excluirlas. Por otra parte, y al margen de estos datos empíricos, habría que probar que la escasez numérica de mujeres esclarecidas no es consecuencia de la diferencia de educación; debería ser probado para poder, sin injusticia, privar a las mujeres de un

⁶⁶ Jiménez Perena (n. 58), p. 9-12.

derecho natural. Observamos cómo desplaza de nuevo la carga de la prueba a la tesis contraria.⁶⁷

También observamos aquí que, en el frente político, Condorcet incluye también la problemática de la educación; el problema pedagógico no está dissociado de las cuestiones políticas. Es el tipo de educación que reciben las mujeres y las leyes que rigen la vida social la causa de algunas otras acusaciones que se dirigen contra ellas para privarlas de sus derechos. Acusaciones tales como que no se conducen por la razón o que no tienen sentido de la justicia. Efectivamente, así lo ve también Condorcet, pero no por naturaleza sino por causas históricas concretas. Por un lado, se les ha inculcado como propia otro tipo de razón distinta a la de los varones y con intereses también distintos; por otro lado, la educación y el tipo de vida social que se les asigna no «han acostumbrado a las mujeres a la idea de lo que es justo, sino a la de lo que es honesto». En dos palabras, según lo expresa Jiménez Perena, «el argumento es que no es justo alegar, para privar a las mujeres de sus derechos, ciertos motivos que en realidad son efecto de esa privación». Dicho de otra manera, si en general está siempre injustificado -desde un punto de vista argumentativo- el paso del ser al deber ser, aun más lo está cuando ese «ser» es consecuencia histórica de una configuración social interesada en una determinada dirección»⁶⁸

Pero ese no es su único argumento. La misma autora afirma que encontramos en Condorcet otros tres tipos diferentes de argumentos en defensa de las mujeres: pacifistas, tributario y antiutilitarista.⁶⁹ El primero de ellos afirma que la desigualdad es siempre causa de guerra y corrupción y, en esa medida, ha de ser erradicada en todas sus modalidades. Subyace aquí tanto la idea ilustrada de que la paz es un fin último hacia el que progresa el género humano, como la idea no menos ilustrado que considera el feminismo (junto con el abolicionismo y la tolerancia para con los judíos y protestantes) como índice de calidad civilizatoria. En cuanto al segundo argumento, el tributario, incide en la tópica feminista de que a igual carga fiscal iguales derechos. Más interés tienen el conjunto de argumentos que hemos englobado bajo la rúbrica general de antiutilitaristas. Dice Angeles Jimenez : «Se trata de la crítica a una serie de objeciones que oponen a la admisión de las mujeres en el derecho de ciudadanía motivos de utilidad, los cuales -piensa nuestro autor- no pueden contrarrestar un auténtico derecho, pues han sido utilizados demasiado a menudo como pretexto y excusa por los tiranos, definiendo como útil lo que les interesaba para mantenerse en el poder.»

La primera de esas objeciones reza que habría que temer un aumento de la influencia sobre los hombres de las mujeres que tuvieran iguales derechos. Para Condorcet esta influencia es tanto más temible precisamente cuanto más desigualdad hay, cuanto más se la mantiene en el secreto, pues en este caso las mujeres tienen más interés en conservarlo, ya que para ellas «es el único medio de defenderse y escapar de la opresión». Con otros términos, la influencia de las mujeres sobre los hombres es, por así decirlo, una salida a la desesperada característica de quien no detenta realmente el poder y, en esta medida, disminuiría si tuviera también su parcela pública de poder. De acuerdo con una segunda objeción utilitarista el cam-

⁶⁷ *Ibíd.* p. 13.

⁶⁸ *Ibíd.* p. 14.

⁶⁹ *Ibíd.* p. 15.

bio pedido en favor de las mujeres sería contrario a la utilidad general porque las apartaría de sus tareas habituales, las que la naturaleza parece haberles reservado. Condorcet acusa a los partidarios de esta objeción de hacerla sin fundamento pues, en realidad, en cualquier constitución que se pueda establecer y dado el estado de la civilización de las naciones europeas del momento, «no habrá nunca más que un muy pequeño número de ciudadanos que puedan ocuparse de los asuntos públicos». Más aún, no hay que pensar -añade Condorcet- que «porque las mujeres pudieran ser miembros de las Asambleas nacionales abandonarían inmediatamente a sus hijos, su hogar, su aguja. Por el contrario, serían más aptas para criar a sus hijos, para formar hombres».⁷⁰ La postura de Condorcet a este respecto nos muestra los límites de su feminismo cuando argumenta: «es natural que la mujer críe a sus hijos, que cuide sus primeros años; atada a su casa por estos cuidados, más débil que los hombres, es natural también que lleve una vida más retirada, más doméstica [...] [esto] puede ser un motivo para no preferirlas en las elecciones, pero no puede ser el fundamento de una exclusión legal».⁷¹

Resumiendo: Condorcet ha defendido para las mujeres la ciudadanía civil y política. Para lo primero elaboró su propuesta de reforma educativa, para lo segundo los textos que venimos analizando. Ambas cosas, como ya se indicó, estaban guiadas por la exigencia intelectual de ser coherente con el principio universal de la igualdad de todos los individuos.

Sin embargo, su aceptación parcialmente acrítica de la institución familiar le obliga a traicionar en alguna medida el ideal que se había forjado: «En efecto, expresa Jiménez Perena, de acuerdo con lo recogido en la última cita, si bien de iure las mujeres son ciudadanas en sentido pleno (pueden elegir y ser elegidas), de facto, debido a sus tareas domésticas, son ciudadanas a medias (pueden elegir pero no ser elegidas).» Nótese cómo no es el Estado ni sus instituciones, sino una muy liberal «mano invisible» la que parece quedar encargada de realizar esta exclusión. Este *laissez faire* discriminatorio ya lo había expresado en otros términos en las Cartas de un burgués... cuando señalaba: «Pero, dirán, ¿no sería ridículo que una mujer comandara el ejército, presidiera el tribunal? Y bien, ¿creéis que es necesario prohibir a los ciudadanos con una ley expresa todo lo que sería una elección o una acción ridícula como elegir un ciego para secretario [...]? Una de dos: o los electores querrán hacer buenas elecciones y no necesitan vuestras reglas o querrán hacerlas malas y vuestras reglas no se lo impedirán». Así pues, Condorcet se conforma finalmente con una semiadmisión de las mujeres al derecho de ciudadanía. El, que siempre había llevado a cabo una práctica reformista guiada por el más revolucionario de los ideales revolucionarios (la igualdad), no tomó conciencia de la necesidad de otra reforma para ser coherente con su ideal. «Le faltó un resto de lucidez para darse cuenta de que su ideal revolucionario sólo se podía cumplir plenamente si se contribuía a cambiar otra institución social básica: la familia.»⁷²

No obstante, concluimos con la autora en que, cualquiera fueran sus virtudes o limitaciones, Condorcet no fue escuchado. El proyecto educativo jacobino que salió triunfante desestimó la coeducación y redujo la educación de las niñas a unos pri-

⁷⁰ *Ibíd.* p. 16-17

⁷¹ *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía*, p. 17.

⁷² *Ibíd.* p. 17-18.

meros años en la escuela, para volver luego al ámbito familiar donde aprendería todo lo necesario para desarrollar las labores que se suponían propias de su sexo.

En cuanto al acceso de las mujeres a la ciudadanía política, baste recordar el decreto de 24 de mayo de 1795 por el que se prohibía la participación política a las mujeres: «La Convención decreta que las mujeres no están facultadas para asistir a asamblea política alguna».⁷³ Ya en fecha anteriores, el 20 de octubre de 1793, se habían prohibido también por decreto los clubes y las sociedades populares femeninas.⁷⁴ Y el 19 de noviembre de 1793 apareció en el «Moniteeur Universel» la siguiente cita que habla por sí sola de la actitud de los jacobinos ante el tema que nos ocupa: «Olympe de Gouges [...] quiso ser hombre de Estado y parece como si la ley hubiera castigado a dicha conspiradora por haberse olvidado de cuáles son las virtudes propias de su sexo».⁷⁵ En efecto, como castigo a su osadía, Olympe de Gouges fue decapitada. En cuanto a Condorcet, primero fue considerado sospechoso, luego fue proscrito y finalmente, en 1794, murió o fue abocado al suicidio en las prisiones jacobinas.⁷⁶ La reafirmación del patriarcado había quedado consolidada. El pacto social excluyó a las mujeres de la vida política sustantiva. La razón ilustrada no iluminó lo suficiente el desarrollo pleno del principio de igualdad política que era debido de acuerdo a sus propios postulados universalizadores y perfeccionadores de la sociedad.

1.2. Tradicionalismo y Selectividad de la Ilustración criolla: El legado patriarcal europeo en la conformación de las repúblicas independientes

1.2.1. Reducción del iluminismo francés en España. Presencia de las virtudes y falencias del discurso ilustrado en Hispanoamérica

Primero en Francia e Inglaterra, y después en los otros países de Europa, la época de la Ilustración convenció a los hombres de que la razón humana era capaz de lograr un mejoramiento, y aún la perfección de la sociedad. Influidos por la nueva filosofía cartesiana y los descubrimientos científicos del siglo anterior, los pensadores del siglo XVIII confiaban en la capacidad del intelecto para descifrar y entender no sólo el mundo físico-natural, sino también la civilización de los hombres. Pusieron en tela de juicio la interpretación teológica del mundo que estaba apoyada por la autoridad de la fe, y empezaron a concebir una sociedad que avanzaba lento pero continuamente hacia la felicidad secular. Este proceso de mejoramiento era el resultado necesario de la naturaleza del hombre y no dependía de una voluntad externa. El fin del proceso ya no era la salvación sino la perfección humana terrenal, la esperanza ya no estaba puesta en Dios, sino en el progreso. Esta nueva actitud frente a la capacidad racional y a la naturaleza de la sociedad fortalecía la idea de que por medio del conocimiento humano se podrían mejorar las condiciones económicas y sociales. Surgía la ciencia de la economía política, se estudiaba la realidad y se proponían métodos racionales para organizar los procesos económicos en sistemas

⁷³ Duhet. (n. 2), p.163.

⁷⁴ *Ibíd.* p. 165.

⁷⁵ *Ibíd.* p. 203.

⁷⁶ Jiménez Perena (n. 58), p. 19.

que serían coherentes con la naturaleza humana, y, por eso, más productivos y eficientes.

Los ilustrados creían necesario convertir al Estado en el instrumento primordial para lograr el progreso y el reino de la razón. Hasta que la ignorancia y la superstición de las masas desaparecieran por medio de la educación, los líderes políticos tendrían que promover los avances económicos y sociales.⁷⁷ Recordemos cuáles eran los modelos educativos propuestos para hombres y mujeres por los principales teóricos de la Ilustración, como J.J. Rousseau. Por otro lado, la corriente ilustrada favorecía la concentración del poder político en manos de un déspota ilustrado. Algunos autores, sin embargo, llegaron a proponer el fin del absolutismo y la participación del pueblo soberano en un gobierno democrático, basándose en la teoría de la capacidad racional de los hombres y de la innata bondad de su naturaleza. No obstante, como ya precisamos a propósito del concepto de ciudadanía, tal derecho a participación en el gobierno democrático es un concepto patriarcal en tanto no se extiende al género femenino, y es también burgués, en tanto reduce la categoría ciudadana a quienes estén en condiciones económicas de sustentarlo.

En el ámbito religioso también la fe en lo racional, opuesta al dogma, a la tradición o a la autoridad clerical, llevaba a posiciones de deísmo, agnosticismo o relativismo religioso, hasta llegar a proposiciones para limitar o exterminar el poder de la Iglesia. No obstante, no se cuestiona el poder o la influencia de la Iglesia en la determinación de lo que ha de ser la conducta sexual debida y exigida. Recordemos que las nociones de «decencia», de «honor» y de «virtud» forman parte importante del estereotipo de Eloísa.

Al pasar por los Pirineos a España, el brillo de las luces fue refractado, transformando y aún más reducido. La sobrevivencia de una tradición religiosa fortalecida por la Reconquista y la Contrarreforma, y el recuerdo vivo de la época histórica floreciente del siglo XVI, propiciaron el que España no se entregara incondicionalmente a las influencias de la Ilustración. La tendencia a dudar o despreciar dogmas religiosos fue rechazada, mientras tanto, otros proyectos destinados a disminuir la influencia de la Iglesia institucional fueron incorporados dentro del sistema del real patronato español. Se hizo el intento de adaptar las teorías económicas a un país que no tenía un gobierno con capacidades para fomentar la expansión industrial y comercial desde arriba. La esperanza en la soberanía popular fue respetada en la medida en que podía ser congruente con la tradición española de las Cortes, las cuales se limitaban generalmente a aconsejar al Rey y no desafiaban su poder. En general, fueron las ideas políticas ilustradas que subrayaban la importancia de un monarca fuerte y las proposiciones sobre reformas económicas y administrativas, las acogidas con más entusiasmo por los pensadores españoles.⁷⁸ Fueron aceptados los aspectos de la Ilustración que revigorizaban la forma existente de gobierno, economía y sociedad;⁷⁹ La Ilustración, entonces, significaba para España una restauración y

⁷⁷ TANCK ESTRADA, Dorothy, *La Educación Ilustrada 1786-1836*. (México, El Colegio de México, 1984), p. 5.

⁷⁸ Campomanes, Conde de (Pedro Rodríguez), *Apéndice al Discurso sobre la Educación popular de los Artesanos y su fomento*. Imprenta de D. Antonio de Soncha, Madrid, 1776, 4 vols; Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Obras Escogidas*. (Madrid, Espasa-Calpe, 3 vols., 1935).

⁷⁹ Véase HERR, Ricard, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*. New Jersey Princenton

no una revolución de la vida nacional. Evidentemente, a partir de tales premisas, la radicalización del principio de igualdad ilustrado en favor del género femenino no tuvo oportunidad alguna de manifestarse, mucho menos de fructificar.

La España del siglo XVIII era todavía en muchos aspectos la España de la Reconquista y de la Contrarreforma. Conservaban su espíritu de misión religiosa adquirido en la lucha contra los moros, y su papel de defensor de la doctrina católica frente a un mundo desgarrado por los cismas protestantes. Los privilegios concedidos por el Vaticano para que el Estado español ejerciera el real patronato fueron reconfirmados en 1753; se continuaba así el control de la Iglesia por el poder civil y se reforzaba la tradición de unión personificada en el monarca.⁸⁰ Económicamente la península sufría una depresión. Sus industrias estaban en decadencia y no podían competir con las importaciones europeas. Además, la tesorería real estaba en constantes dificultades como resultado de las guerras y la necesidad de comprar bienes y servicios al extranjero. Así las cosas toda la fuerza y la luz de la razón ilustrada fue ocupada en enfrentar esos problemas: La familia real de la casa de Borbón, que llegó de Francia a principios del siglo XVIII imbuida de ideas ilustradas se ocupó primordialmente de la tarea de sacar al país de su estancamiento económico y de unificar nuevamente sus vacías regiones geográficas y Carlos III, al asumir el trono en 1759, se ocupó en promover y dirigir la reforma económica y administrativa.

Dentro de los conceptos ilustrados, el mejoramiento económico no consistía sólo en estimular la producción o el comercio, sino en tratar de crear un nuevo estado mental. Se consideraba necesario inculcar valores que inspiraran hábitos de ahorro, de trabajo y de iniciativa. «La nueva moral vivida en el siglo XVIII se tiñe de economía, se hace economicista, y también viceversa, la economía se torna moralista».⁸¹ No obstante, este es el único giro mental que interesa y en el que se trabaja. La mentalidad española, particularmente en lo relativo a la organización sociopolítica y a la organización de las relaciones entre los géneros, siguió siendo tradicional.

En Hispanoamérica, el tema de la ilustración ha recorrido el camino que le trazó la evolución de la historiografía contemporánea. Los «pensadores» nacionales del siglo XIX lo abordaron según dos grandes lineamientos que conformaban un objetivo y un supuesto propios del período postiluminista criollo. El objetivo era rescatar del olvido y enaltecer los considerados fundamentos -o por lo menos antecedentes- del pensamiento y la política de la Independencia. El supuesto lo constituía una concepción de la historia como proceso movido por el desarrollo y choque de las ideas de sus actores. Uno de esos hombres del XIX, heredero y crítico, a la vez, de la Ilustración, nos provee de una versión rotunda de tal punto de vista: «[...] Es inútil detenerse en el carácter, objeto y fin de la revolución de la independencia. En toda la América fueron los mismos, nacidos del mismo origen, a saber: el movimiento de las ideas europeas».⁸²

University Press, 1969; KREBS WILCKENS, Richard, *El Pensamiento histórico, político y económico del Conde de Campomanes*. (Santiago, Ed. Universidad de Chile, 1960).

⁸⁰ MECHARN, Lloyol, *Church and State in Latin America*. North Carolina (University of North Carolina Press, 1966), p. 9-12, Herr (n. 78), p. 48-57 y 113-125.

⁸¹ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Moral y Sociedad: la moral social española en el siglo XIX*. (Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1970), p. 15.

⁸² SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo*. (Buenos Aires, El Ateneo, 1952), p. 109.

Este punto de vista tiene su explicación en la historia política posterior a los movimientos de independencia. Los proyectos de organización de estados liberales indujeron a rastrear, subrayar y ocasionalmente exagerar, los rasgos liberales del pensamiento dieciochesco iberoamericano, como una forma de darles mayor respaldo con el prestigio de la Historia. Curiosamente, el cambio de actitud hacia el pasado que introdujo el romanticismo originó, en el contexto iberoamericano, una valoración especial del período ilustrado. El hecho de que el movimiento intelectual del siglo XIX se considere heredero de la ideología revolucionaria antimetropolitana, inclinó a la condena global del pasado colonial y sólo eximió de esa condena a las expresiones que pudiesen considerarse «antecedentes» de la independencia, es decir, principalmente, a las manifestaciones ilustradas de fines del siglo XVIII. Así la polémica actitud del romanticismo hacia el racionalismo dieciochesco, en cuanto atañía a las expresiones iberoamericanas de la Ilustración, fue aminorada en ciertos planos. Y consiguientemente, la influencia de la Ilustración perduró mucho tiempo más y con singular vigor, aun en el período romántico y positivista, al amparo también del constante eclecticismo del pensamiento local.⁸³

De tal manera, una especial visión iberoamericana de aquella concepción de la lucha universal de las luces contra el oscurantismo, reducida sólo a aquellas manifestaciones evolutivas que la concepción patriarcal de un estado liberal podía asimilar, conformó el enfoque sobre la historia intelectual iberoamericana del siglo anterior. La tendencia a construir arquetipos, por otra parte, indujo a destacar ciertas figuras y ciertas páginas memorables. El resultado fue una historia del pensamiento de la Ilustración como historia de la independencia y sus antecedentes; una historia que, entonces, ya estaba sesgada; la Ilustración criolla como sinónimo de aspiraciones político-liberales; una historia con escasos matices, ciertas exageraciones y muchos olvidos.

Si la Ilustración europea y particularmente la española, ya habían reducido las exigencias del principio racional de igualdad negándose a aplicarlo a las relaciones entre los géneros acudiendo entre otras construcciones a la distinción entre el ámbito privado y el espacio público, así como también se negó a extenderlo de modo absoluto a todos los miembros del género masculino de acuerdo con el concepto burgués de ciudadanía, más se redujo aún la aplicación de este principio ilustrado de igualdad en Hispanoamérica en razón de los particulares y tradicionales prejuicios criollos de clase y etnia. El principio de igualdad, entonces, fue también el gran olvido de la ilustración criolla. Sólo que además, debido a la particular reducción de la filosofía ilustrada en América como simple justificación ideológica, pero justificación al fin, de un proyecto político liberal emancipador, reducción, por tanto, prestigiosa, más difícil fue captar o mostrar la falencia de la forma de pensamiento político dominante en la época independentista en lo relativo a su igual o desigual consideración de los diferentes grupos sociales y los diferentes géneros en la conformación socio-política de las nacientes repúblicas independientes.

La ilustración criolla puso énfasis en la libertad y no en la igualdad. Poner énfasis en aquélla fue históricamente postulado como «la causa antecedente» de la propia emancipación política, de la propia existencia nacional independiente. Idea que, de tal modo, no podía aparecer sino como prestigiosa. Sin embargo, tal análisis

⁸³ CHIARMONTE, José Carlos (comp.), *Pensamiento de la Ilustración. Economía y Sociedad Iberoamericanas en el Siglo XVIII*. (Caracas, Biblioteca Ayacucho, vol.51, (s.f.)).

sobre la influencia ilustrada no aporta suficiente claridad. Tal y como se ha explicitado para otras áreas culturales, la Ilustración no sólo tuvo un lado claro y prestigioso, sino también un lado oscuro, de olvidos, de «promesas incumplidas» aspecto que sólo es posible evidenciar en el contexto hispanoamericano si se analiza la «Ilustración criolla» en su conjunto y en relación con sus raíces primarias y, por tanto con relación a sus ideas y postulados originarios, y no si se le estudia en el reducido significado de sustrato ideológico del proceso emancipador que le fue asignado por el pensamiento latinoamericano del siglo XIX.

En efecto, la historiografía hispanoamericana tradicionalmente se ha hecho cargo del tema de la Ilustración a propósito del famoso tema de las «fuentes» del pensamiento de la independencia.⁸⁴ La versión típica de esta tesis la vemos reflejada en el ya citado párrafo de Sarmiento. El mismo consta no de una sino, propiamente, de dos tesis: que el movimiento de la independencia tiene su causa en el plano de las ideas y que éstas no fueron otras que las ideas europeas. Una tal visión de la historia del siglo XIX, común a la mayor parte del continente, trajo consigo los gérmenes de algunas polémicas que se desenvolverían luego en torno a la filiación del pensamiento independentista y en torno a su grado de autenticidad local o «nacional» y aún, con relación a la verosimilitud de su existencia misma en cuanto corriente intelectual diferenciada de la europea.

En cuanto a la influencia de la Ilustración europea en el movimiento intelectual anterior a la independencia -e inmediatamente posterior a ella- multitud de trabajos parciales fueron ratificando la tesis, al compás de la recolección de las numerosas menciones explícitas, en los escritos de los criollos de autores como Montesquieu, Voltaire, Quesnay, Turgot, Condorcet, Filangieri, Genovesi, Galiani, Smith y muchos otros. Pero al compás, también, del análisis de contenido de aquellas proclamas, representaciones, cartas públicas y otros documentos, hubiese o no en ellos explícita mención de los escritos europeos que influían en el autor. La huella indudable y profunda del pensamiento europeo del siglo XVIII en el pensamiento iberoamericano no pudo ya negarse a la luz de la continua acumulación de comprobación en tal sentido.⁸⁵ En cambio, sí fueron sometidas a crítica otras tesis confundidas con la anterior, a saber, que la influencia de la ilustración europea en el mundo intelectual iberoamericano entrañó una brusca ruptura con la vieja mentalidad, con el mundo barroco y la escolástica, que esas influencias poseían todas un mismo carácter libe-

⁸⁴ Un tratamiento del problema de amplia repercusión fue el de Manuel Giménez Fernández: «Las doctrinas populistas en la Independencia de Hispanoamérica», Anuario de Estudios Americanos. Sevilla, vol.III, 1946. Su tesis sobre la influencia jesuítica en la Independencia fue también recogida por Guillermo Furlong en Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810. Buenos Aires, Kraft, 1952, pp.579 y ss. La tesis resultó debilitada por obras como las de Miguel Batllori: El Abate Viscardo. Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953; Una buena crítica del problema en Tulio Halperín Donghi, Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo. Buenos Aires, Eudeba, 1961

⁸⁵ Véase por ejemplo, Roland D. HUSSEY, *Traces of French Enlightenment in Colonial Hispanic America* en A. P. WHITAKER (ed), *Latin American and the Enlightenment* (New York (s.e), 1961). Así como la revisión bibliográfica que efectuó A. P. WHITAKER en *The Enlightenment in Spanish America* en *Proceeding of the American Philosophical Society* (vol. 102, Nº 6, diciembre 1958).

ral y tendiente a la emancipación política y que ellas bastarían para explicar el proceso de la independencia.

Particularmente, la idea de una brusca ruptura del nuevo pensamiento con las tendencias conformadas a lo largo de los dos primeros siglos de la vida colonial, tendió a ser sustituida por la de una penetración moderada y gradual del «espíritu del siglo», fundando el nuevo punto de vista en el conocimiento de trabajos de la época -largo tiempo olvidados- que revelaban diversas formas de conciliación, de entrelazamiento, de los rasgos ilustrados con las formas tradicionales. Se pudo llegar así a hablar de un «eclecticismo» que podría juzgarse como forma de transición hacia manifestaciones más nítidas o más auténticamente ilustradas.⁸⁶ Este eclecticismo no es privativo, como ya sabemos, del nuevo mundo, pero fueron aquí más sensibles sus manifestaciones por el tardío vigor de tres barreras tradicionales para las nuevas formas de pensar: los dogmas de la Iglesia Católica, la filosofía escolástica a ellos ligada y la fidelidad política a las monarquías ibéricas.

Aquella forma moderada de penetración de las nuevas ideas tuvo ciertas manifestaciones, reiteradas a lo largo de las colonias, que obraron como eficaces intermediarias entre el nuevo pensamiento y el orden colonial. Así ocurrió, por ejemplo, con la difusión de la ingeniosa y no agresiva crítica de costumbres que recorren los escritos del sacerdote benedictino fray Benito Jerónimo Feijóo, o con el recurso de los jesuitas a un Descartes solamente científico -esto es, expugnado de sus «heréticas» proposiciones metafísicas- para responder a la preocupación de la Orden por el retraso de su obra educacional con respecto a la marcha del siglo y la consiguiente pérdida de influencia en la sociedad. La crítica del espíritu supersticioso, de la excesiva credulidad en los milagros, del fanatismo, fue realizada por Feijóo en nombre de la pureza de la doctrina católica. Sin embargo, tanto en España como en sus colonias resultó un eficaz corrosivo de la vieja mentalidad. Lo mismo puede decirse de su reclamo de mérito para las actividades útiles y el repudio de los prejuicios nobiliarios sobre ellas, o de su postura filosófica -«ni esclavo de Aristóteles, ni aliado de sus enemigos»-⁸⁷ propensa a encarecer el espíritu experimental y el abandono del principio de autoridad, pero también a rechazar el materialismo del Hobbes o Locke y todo lo que hiriese los fundamentos de la religión.⁸⁸ La lectura de Feijóo fue muy frecuente, a veces contribuyó a preparar el terreno para futuras innovaciones, otras simplemente a adaptar el clima intelectual colonial a las novedades del siglo.⁸⁹

El pensamiento americano ilustrado, entonces, no surge bruscamente, en la forma antimetropolitana y libre pensadora que adquirirá frecuentemente en vísperas de la independencia. Existen pasos previos representados por peninsulares o criollos generalmente fieles a las monarquías y a la Iglesia Católica. Pero así como estas formas de transición no dejan de participar del carácter innovador de la influencia

⁸⁶ Véase por ejemplo, Mario GÓNGORA, *Studies in the Colonial History of Spanish America*. (Cambridge, Cambridge University Press, 1975), p.180.

⁸⁷ Fray Benito Jerónimo Feijóo, *Cartas Eruditas*. (Madrid, Espasa-Calpe, 1944), p. 28-29, 209, 234 y ss.; *Teatro Crítico Universal*. (Madrid, Espasa-Calpe, 1941, vol.III), p. 87-88.

⁸⁸ FEIJÓO. *Cartas Eruditas*. p. 189.

⁸⁹ Mariano PICÓN SALAS, *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de Historia Cultural Hispanoamericana*. (México, FCE), p. 196, 199, 216 y ss.

ilustrada en la cultura colonial, por más incoherente que parezcan sus manifestaciones en determinados casos de simultáneo apego al pensamiento tradicional, tampoco es posible considerarlas una manifestación original elaborada por la cultura colonial. Si lo que se intenta explicar son los contenidos científicos e ideológicos de la obra de los primeros ilustrados podrá incurrirse en sensible confusión por aquel camino. Ya sean las prescripciones de la propia Compañía, en el caso de los jesuitas, ya los lineamientos del pensamiento de personajes influyentes en el mundo borbónico español, ya los de escritores fieles a la iglesia, como Feijóo, es el grado de innovación, a la vez que de involución de la cultura católica española y en alguna medida europea, el que induce y a la vez marca los límites de avances de la mayor parte del pensamiento criollo pre-independentista del siglo XVIII.

¿Hubo o no entonces verdadera innovación en el ámbito americano del siglo XVIII? La pregunta procede puesto que la necesidad de reaccionar contra esquemáticas interpretaciones del pasado colonial indujo a subrayar los comentados aspectos de continuidad, cambio gradual y proximidad con la cultura metropolitana. Respecto de lo último, los resultados de los estudios sobre el tema fueron mostrando que la suposición de originalidad del pensamiento ilustrado iberoamericano, entendida como ruptura con el pensamiento metropolitano, es imposible de sostener y que fue principalmente a través de sus exponentes peninsulares como la cultura colonial toma contacto con el nuevo pensamiento. En este aspecto, el pensamiento liberal americano nace, no en ruptura sino entroncado con el ibérico.

De tal manera, si por Ilustración iberoamericana deberíamos entender un movimiento intelectual original dentro de la cultura de la época, la respuesta deberá ser negativa. Pero la existencia de un proceso intelectual que comparte un conjunto de orientaciones y fundamentos de la ilustración europea es innegable. Y si este movimiento no posee la autenticidad que podemos atribuir a la Ilustración europea, esto no es otra cosa que uno de los rasgos que caracterizan la situación colonial en su conjunto. Si algo nos dicen esas características es que no existían en la estructura social iberoamericana otras condiciones que las que llevarían, más tarde, a reemplazar la situación colonial por la dependencia y que esto no pudo menos que reflejarse en las peculiaridades de su desarrollo cultural durante el siglo XVIII.⁹⁰

Eludida la tendencia a confundir Ilustración iberoamericana con movimiento antimetropolitano y sorteada, por otra parte, la seductora tentación de magnificar la originalidad autóctona de la nueva corriente, la mayor parte del pensamiento ilustrado iberoamericano aparece, en sus primeras etapas, como eco del europeo y, por la misma razón, portador del espíritu reformista e innovador de la versión española de aquél, así como de sus específicas limitaciones. En cuanto a rasgos de innovación radical sólo se nos ofrecen en un momento muy tardío, cuando la ruptura con la metrópoli es inminente y cuando, luego de la independencia, el hecho consumado y el acicate de la lucha impulsaba el pensamiento de muchos criollos.

No obstante, aún en tales circunstancias, el pensamiento ilustrado hispanoamericano, como todas las formas de pensamiento ilustrado desenvueltas a lo largo de los siglos XVIII y XIX y predominantes en Europa, no fue capaz de desprenderse de su sesgo patriarcal y, por tanto, no fue capaz de hacer extensiva la tesis pactista de la organización socio-política republicana independiente, o lo que es lo mismo, el concepto de ciudadanía, a ambos géneros.

⁹⁰ Chiarmonte (n. 82), p.XVII-XVIII.

Por el contrario, en este punto el mismo muestra otra clara línea de continuidad con el pensamiento político europeo, línea de continuidad que como toda estructura patriarcal, no ha sido suficientemente evidenciada. Y ella es justamente, la directora de investigación que nos interesa dejar aquí sentada como una de las bases estructurales fundamentales del medio social y político en el que hubieron de vivir las mujeres hispanoamericanas el proceso político de la emancipación de la metrópoli.

1.2.2. La adopción de la tesis pactista en las sociedades de Hispanoamérica

La exclusión del género femenino de la vida política sustantiva en las sociedades que conforman Hispanoamérica, como resultado de la concepción y organización de los nuevos Estados sobre la base del modelo patriarcal-burgués del pacto social, y todas las consecuencias, inconsistencias, cargas y prejuicios que tal exclusión trae consigo, es, entonces, una herencia ilustrada implícita, un legado de la filosofía ilustrada de la que no se ha hablado, y que no ha sido suficientemente explicitada.

Evidencia importante de esta «presencia-ausencia» ilustrada en la mentalidad de la época en esta zona geográfica son las siguientes ideas y construcciones de los pensadores y políticos criollos expresadas profusamente durante el curso del proceso emancipador. A saber:

En primer lugar se manifiesta este sesgo patriarcal en el discurso acerca de las condiciones necesarias para alcanzar el «derecho a la emancipación». La necesidad de justificar el proceso de separación de la metrópoli que estaba operando llevó a los criollos interesados a hacer uso de la idea de «emancipación», y aneja a ella, a utilizar el argumento de «la mayoría de edad» como condición suficiente para sostener la necesidad de una vida autónoma. La argumentación, aparentemente adecuada, consta sin embargo de una importante inconsistencia: La defensa masculina del argumento de suficiente capacidad o mayoría de edad para el autogobierno, para la independencia política frente a España tiene como contrapartida tácita el sostenimiento de la incapacidad de la mujer al mismo afecto, puesto que la emancipación se conceptualiza en términos masculinos excluyentes. Siguiendo toda la tradición filosófica occidental patriarcal de la que hemos venido hablando, ella se plantea como una cuestión entre PADRES e HIJOS, e incluso, en términos de elitización socio-económica. La mayoría de edad se predica, entonces, sólo de «algunos hombres», ni siquiera de todo el género masculino y en ningún caso respecto del femenino.

En segundo lugar, se expresa también el sesgo patriarcal en la forma en que se organizan las nuevas Repúblicas. Consecuentemente con el argumento anterior el concepto de «nación», «patria» o «república» se concibe y plantea con carácter reducido o estrecho, otorgando la calidad de «ciudadano» y los derechos políticos sólo a algunos miembros masculinos de la sociedad, con la inclusión paulatina de otros por presión de los acontecimientos político-militares, pero con absoluta exclusión del género femenino, cualquiera sea la clase socio-económica o grupo étnico al que ellas pertenezcan.

En efecto, la generación masculina revolucionaria, dentro de su discurso justificador de los hechos independentistas, plantea como una de sus principales ideas la explicación de la Independencia política como un fenómeno de «emancipación» de un ser que ha adquirido la capacidad suficiente para autodeterminarse, de otro ser que ejerce sobre él un tutelaje protector. Estableciéndose, entonces, el sig-

nificativo paralelismo filosófico entre la organización política debida en una comunidad y la organización habida en la estructura familiar patriarcal: llegados los varones a la mayoría de edad, y por tanto, llegados a tener la capacidad suficiente para la autodeterminación, han de liberarse de la tutela del padre, tienen derecho a independizarse y a constituir sus propias organizaciones familiares separadas de la organización de familias realizada por su padre. Las mujeres, aun las llegadas a la mayoría de edad, no tienen ese derecho. Ellas han de permanecer bajo la sumisión de los varones, ya del padre, ya del marido, ya de los hijos u otros parientes masculinos, en la unidad u organización familiar que corresponda según la elección del varón. Si el varón es «realista», quedará sujeta la mujer a la autoridad del Rey-padre y a su tutelaje protector; si, en cambio, es «patriota», quedará ella sujeta a la autoridad de «los padres de la patria» y a su tutelaje protector. Si la mujer rompe el esquema de sumisión que le corresponde de acuerdo con las elecciones y valoraciones masculinas, veremos como es desprovista de toda protección paternal, ya realista, ya patriota.

La idea de la emancipación como liberación del tutelaje, en la misma forma como se emancipa un joven que ha llegado a su mayoría de edad, aparece con frecuencia en los escritos de la coyuntura revolucionaria. Pedro Fermín de Vargas, uno de los destacados precursores de la Independencia del Nuevo Reino de Granada, en el primer memorial que presentó a William Pitt en 1799 en Gran Bretaña, expresó:

«[...] la indignación se ha apoderado de nosotros, y nada deseamos tanto como sacudir el yugo de una opresión tan odiosa, como la de la Corte de Madrid. Es esta opresión demasiado conocida para que yo ocupe la atención del Gobierno en describirla. El mal ha llegado a su colmo; la población del país es suficiente para aspirar a la Independencia, y el “Nuevo Reino de Granada es hoy como un hijo mayor que necesita Emanciparse”. Todas las clases aspiran, desean a esta emancipación. Las tentativas de 1781 y 1796, lo prueban claramente, y este gobierno no está instruido de ellas»⁹¹

También el payanés Camilo Torres, en carta dirigida al Oidor Tenorio, su tío residente en Quito, el 29 de mayo de 1809, expresa:

«Disuelta la Monarquía y perdida la España, nos hallamos en el mismo caso en que estarían los hijos mayores después de la muerte del padre común. Cada hijo entra en el goce de sus derechos, pone su casa aparte y se gobierna por sí mismo, a no sera que ser menor o fatuo, pues entonces debe sujetarse a la tutela y el dominio de otro. El reino, pues, o provincia de América que por su extensión, su riqueza y población se considera capaz de formar una gran familia y un Estado independiente, puede y debe hacerlo así, sin buscar un apoyo que no necesita y sin esperar una resolución extraña que nada le importa. Pero si hay una provincia pequeña, despoblada y todavía naciente, debe unirse a otra y aspirar a una seguridad y protección que no podría hallar en sus propios recursos»⁹².

⁹¹ En OCAMPO LÓPEZ, Javier, *El Proceso Ideológico de la Emancipación*. (Tunja, Ed. La Rana y el Aguila, 1974), p. 176.

⁹² *Ibíd.*, pág. 177.

El poder, y por tanto la soberanía, esto es, la capacidad de autodeterminarse, se conceptualiza en términos masculinos y también tradicionales en cuanto a su fundamento religioso. El patriota venezolano Juan Germán Roscio, destacado dirigente de la Primera República y redactor del Acta de Independencia, decía en 1816:

«Soberanía es el resultado del poder y de la fuerza moral y física de los hombres congregados en sociedad; fuera de ella, cada uno es un pequeño soberano porque se halla dotado de facultades intelectuales y corporales esenciales constitutivos de la soberanía. A nadie pueden negarse estas dotes, que en el proyecto de la creación entraron como partes integrantes de esta imagen y semejanza del Creador [...]. Ofendería el crédito de esta sagrada historia, abdicaría el sentido común cualquiera que dijese no haber participado esta elegante copia de aquellos atributos comunicables a la naturaleza. Tal es el de la soberanía y poder. Ilusoria y vana sería la expresión de imagen y semejanza a Dios, si nada le hubiese cabido de los rasgos que componen la soberanía, y demás dones necesarios a su defensa, conservación y felicidad. Vino la culpa y le privó de la justicia original; pero no entra en las penas originales de su pecado la privación del poder que había recibido de su Hacedor. Estarás subordinada a la autoridad del varón, le dice a la primera mujer (Sub viri potestate eris), y es ésta la primera prueba de este género que manifiesta haber retenido el hombre su poder después que prevaricó. Retuvo también el suyo la mujer, aunque sometido al varón [...]».⁹³

Constatado el derecho natural de soberanía que poseen todos los hombres, agrega el autor:

«Llamar soberanía al resultado de la voluntad general del pueblo, al resumen de sus fuerzas espirituales y corporales, me parecía un sueño. Para quien estaba acostumbrado a contemplarla estancada en el empíreo en favor de ciertas personas y familias, era una violencia el verla diseminada entre todos los hombres, y reconcentrada en las sociedades».⁹⁴ «[...] fijo los ojos sobre la del león, águila y ballena, pero advierto que ninguno de estos animales se hace soberano dentro de su especie; la majestad de ellos es formidable a los individuos de otra especie; los de la propia desconocen el vasallaje de los suyos, y sin aspirar a enseñorearse de sus semejantes, viven en rigurosa democracia. Más ambicioso que ellos, el hombre en quien únicamente puede hallarse el ejercicio de la soberanía convencional por comisión de sus compañeros, inventa fábulas y romances para invertir el orden de la naturaleza, para empinarse sobre el nivel de los demás individuos de su especie y oprimirlos sacrílegamente. Sobre todo - agrega el autor- me sabe muy mal la soberanía del oro [...]».⁹⁵ Así, entonces, se critica el imperio del oro, pero no el imperio de un sexo sobre el otro.

⁹³ «El Triunfo de la Libertad sobre el Despotismo», Jamaica, 1817 en Pensamiento Político de la Emancipación 1790-1825. José Luis Romero (Comp.) Caracas (s.f.) Biblioteca Ayacucho, Tomo II, vol. 24, p.100-101.

⁹⁴ *Ibíd.* p. 102.

⁹⁵ *Ibíd.*em.

No es, sin embargo, sólo el discurso patriota o el discurso masculino favorable a la independencia el que padece de este sesgo patriarcal. La exclusividad del manejo de las cuestiones públicas por parte de los hombres, la definición de la cosa política como una cuestión de «padres de familia» era una idea muy arraigada en el tradicionalismo político europeo, tanto así que ni siquiera la nueva filosofía ilustrada pudo deshacerse de tal limitación. Es por tanto, perfectamente perceptible en el discurso pro-emancipación como en el discurso tradicional realista contrario a la emancipación americana.

Dice José Domingo Díaz, reconocido cronista caraqueño, acérrimo defensor de la causa realista, en Curazao el 5 de octubre de 1813, desesperado por los triunfos de Bolívar en la llamada Campaña Admirable: «¡Venezolanos: mirad por vosotros y por vuestras mujeres e hijos!, no hay ya medio alguno: seguir el partido de la justicia y de la razón, a cuya cabeza está un hombre que conoce los benéficos sentimientos del supremo gobierno de la nación y que sabrá ejecutarlos, o dirigirse al precipicio con las vendas que han echado sobre vuestros ojos. Compatriotas: O abandonar a los malvados y vivir, o arrastrar sus ignominiosas cadenas y morir.»⁹⁶ Plantea Díaz un dilema de «vida o muerte» que sólo toca resolver a los hombres venezolanos. Sobre ellos se deposita toda la responsabilidad de la decisión que ha de tomarse, ellos han de decidir «mirando por sus mujeres y sus hijos». «El que gobierna una gran familia tiene que pasar por todo, sea agradable o no»⁹⁷, dice Simón Bolívar al General Páez en 1820, imbuido en esta misma línea de pensamiento patriarcal.

De este modo, la independencia entendida como «emancipación» es un proceso exclusivamente masculino, donde es sólo el varón el justificado, el habilitado para luchar por el derecho a su autogobierno, rechazando la sumisión a autoridades externas. La construcción de la patria es una cuestión que atañe sólo a «padres» y a «hijos», no a madres ni a hijas. Dice Antonio José de Sucre a Simón Bolívar en 1829: «[...] tendrá esta carta el principal objeto de participarle que mi mujer ha parido el diez de este mes. Desgraciadamente -añade- me ha dado una hija, en lugar de un soldado que yo quería para la patria [...]»⁹⁸.

El discurso masculino de justificación de la independencia de las colonias hispanoamericanas no habilita o justifica a la mujer al mismo efecto. Por el contrario, la mujer no sólo no tiene el derecho a decidir su autogobierno ni a decidir por el autogobierno en la sociedad en que vive sino que, en el proceso de autodeterminación de los padres de familia criollos, ellos asignan a ellas, genéricamente consideradas, la realización de una tarea concreta: seguir ocupando su lugar tradicional de sustentadora de la estructura familiar en tanto madres, esposas o hijas y así conservar la estructuración social patriarcal tradicional, que es la que los hombres criollos intentan ahora manejar por sí mismos, de modo independiente, sin tar sujetos a otros hombres, a las autoridades peninsulares y realistas.

Así, entonces, el discurso masculino independentista no habilita a las mujeres

⁹⁶ Díaz, José Domingo, *La Rebelión de Caracas*. (Madrid, Ed. Guadarrama, 1961), p. 109.

⁹⁷ Carta de Simón Bolívar al General Páez, San Cristóbal, Tunja, 19 de abril de 1820 en *Simón Bolívar. Doctrina del Libertador*. (Caracas, Biblioteca Ayacucho (s.f.)), vol.I. p. 139.

⁹⁸ Carta de Antonio José de Sucre a Simón Bolívar. Quito, 14 de julio de 1829 en *Antonio José de Sucre. De mi propia mano*. (Caracas, Biblioteca Ayacucho, (s.f.)) vol. 90, p.380-381.

para su independencia como sujetos sociales, pero sí las considera como colaboradoras indispensables en este proceso. No se confiesa sin embargo este factor de necesidad en el proceso político. Lo que se hace es sublimar el papel social obligado de la mujer planteándolo como una cuestión de opción libre de la misma: lo que se les pide es que «favorezcan» con su atención y preocupación a los hombres «valerosos», a los «libertadores de la patria» y que, por el contrario, desdeñen, no favorezcan con su presencia y atenciones a «los cobardes».

Importante evidencia de este carácter del discurso masculino emancipador lo hallamos en un texto que -incluso siendo uno de los más radicales y revolucionarios que es posible encontrar- muestra con sorprendente claridad la permanencia de este sesgo tradicional del pensamiento masculino que no puede dejar de asignar a la mujer los sitios que ha de ocupar en cada momento histórico, a objeto de controlar así el uso de su capacidad reproductora -fundamentalmente a través del discurso sobre la «virtud sexual»- y que no es otro que el rasgo llamado «patriarcal» que en este trabajo hemos referido. Se trata del texto introductorio a la Declaración de los Derechos del Hombre y Ciudadano, traducido y publicado en Venezuela en 1797 por los participantes de la conspiración de Gual y España. Discurso para cuya elaboración se utilizó la versión de la Declaración de 1793, mucho más radical que la de 1789, traducida por Antonio Nariño en Santa Fe de Bogotá, y que procura vincular los principios de la Revolución Francesa con la situación de las colonias americanas y justificar así la necesidad de la revolución emancipadora. Pero no sólo ello, sino que intenta también justificar la forma en que ha de llevarse a cabo tal independencia y los roles o papeles que a cada cual corresponde jugar en tal proceso. Parte dicho texto señalando que «ningún hombre puede cumplir con una obligación que ignora, ni alegar un derecho del cual no tiene noticia». Su sentido es, por tanto, exponer cuáles sean esos derechos y esas obligaciones que los miembros de una comunidad política tienen, así como exponer «algunas máximas republicanas, para instrucción y gobierno de todos mis compatriotas». ⁹⁹ Dice el texto:

«He aquí las principales máximas que conducen al buen éxito de una revolución; he aquí los principios generales que se deben seguir para establecer una Constitución sabia, justa y permanente. Americanos de todo estado, profesión, color, edad y sexo; habitantes de todas las provincias, patricios y nuevos pobladores, que véis con dolor la desgraciada suerte de vuestro país; que amáis el orden, la justicia y la virtud y que deseáis vivamente la libertad: oíd la voz de un patriota reconocido, que no os habla ni aconseja sino por vuestro bien, por vuestro interés y por vuestra gloria. La patria, después de trescientos años de la más inhumana esclavitud, pide a voces un gobierno libre; la hora para el logro de un bien tan grande y precioso ha llegado ya; las circunstancias nos convidan y favorece; re-unámonos, pues, inmediatamente para tan heroico fin; impongamos silencio a toda otra pasión que no sea la del bien público; contribuyamos todos, con nuestras luces, con nuestras haciendas, en nuestras fuerzas, con nuestras vidas, al restablecimiento de la felicidad general; tomemos todas las armas; sí, a las armas, a las armas todos; resuene por todas partes: ¡Viva el pueblo soberano y muera el despotismo! Porfiemos todos en

⁹⁹ *Discurso Preliminar dirigido a los Americanos (1797) en Pensamiento Político de la Emancipación 1790-1825.* (n. 105), p. 5-12.

ser los primeros a romper las cadenas de la esclavitud. Vosotros, intrépidos y valerosos guerreros: unidos inmediatamente al pueblo, sostener su partido; Ministros de Jesucristo; exhortad a todos la defensa de sus derechos, rogad a Dios por el pronto y feliz logro de esta empresa; individuos del bello sexo: contribuir también con vuestro poderoso influjo; esposas fieles y tiernas madres, animad a vuestros maridos, a vuestros hijos; castas viudas y doncellas honradas: no admitáis favores, ni déis vuestras manos a quien no haya sabido pelear valerosamente por la libertad de la patria; nadie tenga por buen marido, por buen hijo, por buen hermano, por buen pariente, ni por buen paisano a todo aquel que no defienda con mayor tesón la causa pública [...]»¹⁰⁰.

En el mismo sentido arenga Francisco Antonio Zea a las mujeres de Colombia en 1820:

«¡Hijas de Colombia! Que vuestra mano, como la de la aurora que obliga la noche a deponer su manto de tinieblas, y abre con sus dedos de rosa las puertas del Oriente para que salga el sol; que vuestra mano sea la que haga arrojar las sombras españolas y abra las entradas al astro de la libertad. Sí, colombianas, vosotras dejaréis a la posteridad tan ilustre y memorable ejemplo. La inmortal Zalabarrieta no será la única heroína -mil otras van a levantarse- ¿y quién podrá calcular los efectos del entusiasmo que ellas habrán de inspirar? Vosotras todas os disputareis la gloria del patriotismo heroico. ¡Y quién al veros sacrificar con una mano vuestras joyas en las aras de la patria, y con la otra armar vuestros hijos contra los españoles, no hará los mismos sacrificios y volará también a los combates? Dad vosotras este grande impulso, inspirad vosotras este movimiento universal y por vosotras comenzará la historia de Colombia, y su primera y más brillante página será consagrada a llevar vuestros nombres a la inmortalidad».¹⁰¹

La causa pública es, por tanto, una cuestión privativamente masculina, a la mujer sólo cabe apoyar al hombre desde sus posicionamientos en la estructura familiar. Y la familia se presenta como una entidad ajena al mundo público perteneciente a otro ámbito de la vida: el íntimo o privado. Desde ahí la mujer ha de impulsar, ha de inspirar al hombre.

En caso de cumplir las mujeres el papel asignado por el discurso masculino independentista, esto es, en caso de seguir cumpliendo sus roles tradicionales en una estructura familiar patriarcal aislada, privatizada, a la vez que apoyan la opción masculina por el autogobierno, se compensa a las mujeres por medio de la formulación constante de un discurso sublimador del género. Con ello, se cierra el tratamiento patriarcal del género femenino:

«La mujer... la mujer... -dice Bolívar- nuestros antepasados la consideraban inferior al hombre, y nosotros la consideramos nuestra igual... unos y otros estamos grandemente equivocados, porque la mujer nos es muy

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 11 - 12.

¹⁰¹ *Manifiesto a los Pueblos de Colombia*, Congreso de Angostura, 1820 en *Pensamiento Político...* (n. 92), p. 136.

superior [...] Dios la ha dotado de gran perspicacia y sensibilidad, y ha puesto en su corazón fibras delicadísimas, cuerdas muy sensibles a todo lo noble y elevado. El patriotismo, la admiración y el amor hacen vibrar esas cuerdas, y de ahí resulta la caridad, la abnegación y el sacrificio. Si así no fuera, las damas de la Provincia de Tunja, ante cuya caridad y abnegación me descubro con respeto, no habrían podido realizar el milagro que han hecho y que todos palpamos. Hinchidas por dos sentimientos a cuál más noble y elevado, la caridad y el patriotismo, han vestido al desnudo, saciado al hambriento, aliviado al adolorido y fortalecido al falleciente. Los patriotas se han comportado a maravilla, pero este era su deber. Pero sobre todo esto brilla el caluroso sentimiento patriótico de las señoras, con el cual han devuelto a un montón de hombres descorazonados y vacilantes su antiguo brío, su impetuoso valor y sus muertas energías, y todavía más: les han devuelto la fe. Sin este milagro, los españoles nos habrían arreado como un rebaño de corderos. Pero no sucederá eso: una causa que cuenta con tales sostenes, es incontrolable, y un ejército impulsado por tales estímulos, es invencible [...].»¹⁰².

Pues bien, sobre estas bases se postula la tesis pactista propia de la filosofía ilustrada como postulado fundamental para la organización de las nacientes repúblicas. Sostenida primeramente la capacidad de los padres de familia criollos para el autogobierno como equivalente a la capacidad de un hijo varón que llega a la mayoría de edad para emanciparse del tutelaje de su padre, se recurre luego a la ideología populista y pactista reinante en la época para justificar o «juridificar» de algún modo las acciones emancipadoras: el pueblo soberano -entendido el concepto pueblo con las limitaciones ya explicitadas- frente a la caída de la monarquía española, se reúne, reasume su soberanía y pacta en orden a no volver a entregar su soberanía a la autoridad unipersonal de un monarca sino que, esta vez, devolver la autoridad «al pueblo todo» -su natural depositario- para que se gobierne por sí mismo, eligiendo sus propias autoridades, constituyendo así nuevas naciones.¹⁰³

Queda así determinado, institucionalizado y debidamente justificado que el orden socio-político de las nuevas naciones americanas siga siendo patriarcal. Queda institucionalizada la ciudadanía como estado socio-político exclusivamente masculino, y por tanto, la reclusión de la mujer en un espacio de acción que se denomina «privado», con un rol de partición política que -aunque fundamental- se define como «pasivo» y en todo caso, no es explicitado ni reconocido como tal rol político sino, simplemente, como el cumplimiento de los deberes propios o «naturales» del sexo femenino.

Múltiples y conocidos son los documentos que prueban la plena asunción de

¹⁰² Simón Bolívar a Andrés María Gallo, Tunja, 1819 en Monsalve, Jose Dolores, *Mujeres de la Independencia*. (Bogotá, Imprenta Nacional), p. 211-212, 1926.

¹⁰³ Hay que precisar, sin embargo, que la ilustración no es la única vía de penetración de las ideas «populistas». Otro canal de penetración de las ideas de soberanía popular lo encontramos en la tradición teológica-filosófica jurídica española, principalmente representada por Francisco Suárez, Francisco de Vitoria y Juan de Mariana, entre otros, quienes negaron el principio del derecho divino de los Reyes, considerando que el poder sólo procede de Dios, pero se ejerce a través del consentimiento popular.

esta tesis por parte de los ideólogos y políticos independentistas. Dentro de sus construcciones conceptuales, la negación de los derechos que se consideraban como legítimos en la dominación de España sobre América se consideró necesaria en la definición de la idea de Independencia como la reasunción de los derechos propios para ejercer la soberanía. Y es en este plano donde los hombres de la generación de la Independencia sacaron a relucir el concepto de «soberanía popular» para designar el poder preponderante o supremo del pueblo. Concepto este último que no escapa del sesgo patriarcal excluyente del género femenino del que hemos venido hablando.

El acto de reasunción de los derechos por el pueblo, lleva a su vez, a meditar sobre el Pacto de las Colonias con la Metrópoli. Sobre ello se argumentó lo siguiente: Si existió algún pacto, éste sólo se concibe realizado entre las colonias y el monarca y no entre las colonias y el pueblo español. Se basa este planteamiento en el hecho jurídico de la unión directa y exclusiva de los reinos de las Indias a la Corona de Castilla, independientemente de toda vinculación con el Estado o Nación española. En realidad los americanos eran «vasallos del Monarca de Castilla», pero no súbditos del Estado español; este hecho implica que después de los acontecimientos de 1808, el armazón político que hasta entonces había sostenido al Estado español - esto es, la vieja monarquía autoritaria y foral de los Reyes Católicos- fue derribada por Napoleón Bonaparte, lo que implicaba un desligamiento del Pacto entre las Colonias y el Monarca español. En la Carta de Jamaica escrita por el libertador Simón Bolívar en 1815, se explica la idea del Pacto del Emperador Carlos V con los descubridores:

«El Emperador Carlos V formó un Pacto con los descubrimientos, conquistadores y pobladores de América, que como dice Guerra,¹⁰⁴ es nuestro Contrato Social. Los Reyes de España convinieron solemnemente con ellos que los ejecutasen por su parte, cuenta y riesgo, prohibiéndoles hacerlo a costa de la real hacienda, y por esta razón se les concedían que fuesen señores de la tierra, que organizarasen la administración y ejerciesen la judicatura con apelación, con otras muchas exenciones y privilegios que sería prolijo detallar. El Rey se comprometió a no enajenar jamás las Provincias Americanas, como que a él no tocaba otra jurisdicción que la del alto dominio, siendo una especie de propiedad feudal la que allí tenían los conquistadores para sí y sus descendientes [...]».¹⁰⁵

Así, el Pacto de la Corona española con el Pueblo Americano fue esgrimido como el argumento legal de la Emancipación; si el Rey se encuentra cautivo, o sea, físicamente imposibilitado para gobernar, las colonias se encuentran liberadas de su dominación, pues no es el pueblo español la entidad que tenga poderes para reemplazar la Corona. Cautivo el Rey, las colonias americanas tienen el derecho de disolver los vínculos que ligan a los pueblos con la metrópoli. En carta que Camilo Torres le envió a su tío el Oidor Torres el 29 de mayo de 1809, le expuso lo siguiente sobre la disolución del Pacto:

«No hay pues remedio; - perdida la España, disuelta la Monarquía, rotos

¹⁰⁴ El sacerdote mexicano revolucionario Fray Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra.

¹⁰⁵ Carta de Jamaica, Kingston, 6 de septiembre de 1815 en *Simon Bolívar. Doctrina del Libertador*. (Caracas, Biblioteca Ayacucho (s.f.)), vol.I, p.64.

los vínculos políticos que la unían con las Américas, y destruido el Gobierno que había organizado la Nación para que la rigiese en medio de la borrasca, y mientras tenía esperanzas de salvarse-; no hay remedio. Los Reinos y Provincias que componen estos vastos dominios, son Libres e Independientes y ellos no pueden ni deben reconocer otro gobierno ni otros gobernantes que los que los mismos reinos y provincias se nombren y se den libre y espontáneamente según sus necesidades, sus deseos, su situación, sus miras políticas, sus grandes intereses y según el genio, carácter y costumbres de sus habitantes. Cada Reino eligirá la forma de gobierno que mejor le acomode, sin consultar la voluntad de los otros con quienes no mantengan relaciones políticas ni otra dependencia alguna. Este Reino, por ejemplo, está tan distante de todos los demás, sus intereses son tan diversos de éstos, que realmente puede considerarse como una nación separada de las demás, y apenas unido por los vínculos de la sangre y por las relaciones de familia; este Reino, digo, puede y debe organizarse por sí solo. Disuelta la Monarquía y perdida la España, nos hallamos en el mismo caso en que estarían los hijos mayores después de la muerte del padre común [...].¹⁰⁶

Estos argumentos los encontramos también en las diversas Actas de la Declaración de la Independencia, en donde los americanos justificaron la Independencia respecto de la Corona española, ahora en crisis. Por ejemplo, en el Acta de la Declaración de Independencia de la Provincia de Cartagena el 11 de noviembre de 1811, se expresa lo siguiente:

«Desde que con la irrupción de los franceses en España, la entrada de Fernando VII en el territorio francés, y la subsiguiente renuncia que aquel Monarca y toda su familia hicieron del trono de sus mayores en favor del Emperador Napoleón, se rompieron los vínculos que unían al Rey con sus pueblos, quedaron éstos en el pleno goce de su soberanía, y autorizados para darse la forma de gobierno que más le acomodase».¹⁰⁷

Henos aquí con aquella constante preocupación de los hombres de la generación de la Independencia por dar juridicidad a la Emancipación, señalando para ello la Soberanía del Pueblo y su reversibilidad. Es la tesis pactista que proclamó el poder supremo del pueblo, en contra del poder unipersonal de los Monarcas, la cual se respira en numerosos escritos oficiales, actas de independencia, primeras constituciones y escritos particulares. Algunos ejemplos de escritos de los ideólogos de la Emancipación del Nuevo Reino, son muy expresivos. En la carta enviada por el Dr. Camilo Torres al Oidor Tenorio, desde Santa Fe el 21 de mayo de 1809, le comenta su opinión sobre la constitución de Juntas de Gobierno para reasumir el poder ante la crisis de la Monarquía española. Ellas no pueden ser convocadas por el Virrey y otros funcionarios públicos, «porque su autoridad ha cesado enteramente y los pueblos ya no querrían reconocerla. Todo poder, toda autoridad ha vuelto a su primitivo origen, que es el pueblo, y este es quien debe convocar».¹⁰⁸ En este caso «[...] la

¹⁰⁶ En Ocampo (n .90), p. 196.

¹⁰⁷ En *Ibíd.* p. 196-197.

¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 198.

Soberanía que reside esencialmente en la masa de la nación la ha reasumido ella y puede depositarla en quién quiera, y administrarla como mejor acomode a sus grandes intereses». ¹⁰⁹ Una vez reasumida la soberanía popular que el pueblo neogranadino y mientras se organiza una verdadera representación nacional, opina Torres que deben ser los Cabildos las únicas instituciones que deben convocar a los padres de familia y a los hombres de luces de sus respectivos distritos, constituyendo las Juntas de Gobierno, las cuales deberían subsistir, «hasta cuando se haga la instalación de un Congreso General en la capital del Reino, y hasta que el tiempo y la opinión pública, que deberá formarse por buenos escritos públicos, haga conocer la forma de gobierno que mejor conviene a cada provincia y el modo con que deben dividirse y administrarse en ella los tres poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial». ¹¹⁰

Otro de los criollos granadinos expresantes de esta patriarcal tesis pactista de la reasunción de la soberanía popular y de la constitución de un nuevo gobierno surgido de la Voluntad General es José Félix de Restrepo, quien en sus Ideas de Gobierno expresa:

«Acerca de la clase de gobierno que debe establecerse me ocurre una observación, que ni no es justa a lo menos no carece de fundamento. Se trata de hacer una constitución que sea conforme a la voluntad general de la nación. No hay cosa más justa. Si queremos un gobierno estable y duradero es indispensable que sea querido, llamado de los pueblos. De lo contrario, en lugar de sostenerlo se empeñaran en destruirlo. Yo estoy firmemente persuadido de la verdad de aquel axioma político: que jamás un Estado se gobierna bien si no es por su propia voluntad. Bien persuadido de esa máxima estaba el Presidente Libertador cuando queriendo establecer ciertos arreglos en la ciudad de Quito nombró una comisión para examinar la voluntad de los pueblos. Se trata de hacer un contrato, el más santo que pueda hacerse entre los hombres: El Contrato Social. Se trata de firmar, revocar o variar el que estaba hecho. Para esto es de absoluta necesidad averiguar de buena fe y sin fuerza de seducción la voluntad general [...] ¿Pero cuál es la voluntad general?, eso es lo que yo no sé, y quizás ninguno sabe, ella resulta del cúmulo de las voluntades individuales, que hasta ahora legalmente no se conocen. Los diputados son los órganos, los apoderados, no los dueños de los intereses nacionales. Ninguno puede dudar de que un apoderado no obra legalmente sin la voluntad expresa de su poderdante». ¹¹¹

Presenta José Félix de Restrepo la tesis pactista de los enciclopedistas franceses y en especial del pensamiento rousseauiano sobre la soberanía popular y el contrato social, que influyó también en Simón Bolívar. ¹¹²

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 199.

¹¹⁰ *Ibíd.* p.200.

¹¹¹ En José Félix de Restrepo. *Obras*. Guillermo Hernández de Alba (comp.), Bogota (s.e.), pp.132-133, 1935.

¹¹² Sobre las ideas Rousseauiana en Colombia, véase Jaime Jaramillo Uribe: «Rousseau en el Pensamiento colombiano de los siglos XVIII y XIX» en *Presencia de Rousseau*. (Mexico, UNAM), p.667-695, 1962.

Antonio Nariño, fue también sostenedor de la tesis pactista. En el número 6 de «La Bagatela», publicado el domingo 18 de agosto de 1811, expresa:

«No está la libertad en hacer su voluntad conforme a su capricho, sino conforme al pacto o ley que se ha sancionado por la voluntad general. Por esto es que exige tanto cuidado, y tanta detención la forma de este pacto de que depende después la seguridad y la libertad del ciudadano. El Pacto Social es como cualquier otro contrato: antes de celebrarlo hay una libertad cuasi indefinida de celebrarlo de éste, o el otro modo; pero una vez celebrado, una vez convenidos, ya hay una obligación de observarlo por ambas partes, a menos de que haya un vicio notorio y gravísimo en su constitución; y en este mismo camino que se formó».

Tal es, precisamente, el punto que interesa destacar: «el pacto social es como cualquier otro contrato», existía libertad «cuasi indefinida» de celebrarlo de un modo u otro. Se eligió el modo patriarcal, se optó por la exclusión del género femenino de la participación política sustantiva, se asignó a la mujer un papel político central de mantención o conservación de las estructuras de poder existentes, pero de modo inconfesado, de modo entreverado entre un discurso oficial de exigencias de comportamiento concretos, a la vez, que de sublimación genérica.

Se eligió conservar la estructura socio-política patriarcal que no sólo estaba reinante, sino que además iba implícita en la «nueva filosofía» ilustrada. Tan implícita que no parece posible sostener que, morijerada y recortada como llegó a Hispanoamérica, la influencia ilustrada haya provocado alguna reflexión radical en torno a la igualdad de tratamiento político de los sexos en las mentes de los criollos y criollas independentistas. Ni tan siquiera en las mentalidades de los sujetos «auténticamente ilustrados» cuyas voces dejó registrada la historia.

El mismo Nariño, quizás uno de los más consecuentes y exigentes ilustrados criollos, parece darse cuenta de la exclusión operante, pero no es capaz de reflexionar críticamente sobre ella, sobre sus causas, su legitimidad o ilegitimidad, como no lo fue la gran mayoría de sus contemporáneos. Más bien, él como sus contemporáneos parece desear que la mujer permanezca en el espacio que le es asignado: el privado doméstico. En efecto, en una carta que escribe a su esposa, él dice valorar y admirar la ilustración de su mujer, Magdalena, y lo que parece ser su capacidad de reflexión crítica frente «a los asuntos más serios»; reconoce también que esas aptitudes de su mujer permanecen ignoradas. No obstante, no le parece necesario que ella, con todo y sus talentos, abandone el espacio doméstico para integrarse a un espacio público donde tal vez pudiese aportar tanto como él en el análisis de los acontecimientos políticos. Incluso, tal vez respondiendo a una inquietud de la propia Magdalena le pregunta: «¿Para qué necesitas que te conozcan...?», e intentando sublimar su marginación como la de todas las mujeres, agrega: «...los que no pueden dignamente admirarte?». En efecto, dice Antonio a Magdalena:

«Tú eres un tesoro escondido, mi querida amiga, -le dice Nariño a su esposa Magdalena Ortega- tú, que si hubieras nacido en Atenas hubieras frecuentado como Aspasia y Laís la escuela de Sócrates, vives ignorada entre nosotros; pero ¿para qué necesitas que te conozcan los que no pueden dignamente admirarte? ¿No tienes una recompensa más satisfactoria en el fondo de tu corazón con esa filosofía delicada, a que han concurrido la naturaleza y el estudio? Tú embelleces hasta el mismo amor, y el que

ha tenido la fortuna de sentir a tu lado los encantos de tu voz y ese manejo inimitable de los asuntos más serios, tratados con la mano de las gracias, no puede menos que admirarte y que quererte».¹¹³

Lo que Antonio Nariño está haciendo, entonces, es compelerla a que permanezca ignorada, recluida en el espacio que le es asignado, ofreciéndole a cambio «admiración y cariño». En una palabra, le ofrece la sublimación a cambio de la marginación. Postura que, como se hace evidente en el desarrollo socio político de las nacientes repúblicas, es la posición masculina generalizada. La mujer de Hispanoamérica, debido a la herencia patriarcal de la filosofía ilustrada que los criollos reciben acríticamente, nunca tuvo otra alternativa. Durante todo el proceso emancipador y de todo el devenir político siguiente, incluso hasta nuestros días, es marginada de la vida pública y del poder como ser concreto, como sujeto individual de carne y hueso y, a cambio, es sublimada, obviamente que en términos abstractos, genéricos.

¹¹³ Carta de Antonio Nariño a su esposa Magdalena Ortega y Meza citada por Luis Augusto Cuervo: *La Esposa de Nariño en Ensayos Históricos*. (Bogotá, Ed.Cronos), p. 125, 1947.