

Coordinación da edición:  
XOSÉ CID

Corrección:  
M<sup>a</sup> DOLORES TORRES PARÍS  
PAULA COSTA GONZÁLEZ  
ANDRÉS ÁLVAREZ VILA

Produción:  
XOSÉ M. GARCÍA CREGO

Deseño de cuberta:  
MIGUEL VIGO

1ª edición: 2008

© Carme Adán, Marcelino Agís Villaverde, María Xosé Agra Romero, Luís Álvarez Pousa, Xosé Luís Axeitos, Carlos Baliñas Fernández, Xosé Luis Barreiro Barreiro, Xosé R. Barreiro Fernández, Xosé Luís Barreiro Rivas, Justo Beramendi, Xoán Bernárdez Vilar, Humberto Busto Abella, Rosa Cal, Arturo Casas, Antón Costa Rico, Demetrio Díaz Sánchez, Francisco Díaz-Fierros Viqueira, Fausto Dopico, Antón Fernández Álvarez, Carlos Fernández, Xosé A. Fraga Vázquez, Xosé Ramón García Soto, Anxo González Fernández, Martín González Fernández, Xoán López Facal, José Eduardo López Pereira, Xosé Antonio López Silva, Federico López Silvestre, Ramón López Vázquez, Moisés Lozano Paz, Xosé Ramón Mariño Ferro, Ricardo Moreno Castillo, Encarna Otero Cepeda, Celia Pereira Porto, Victorino Pérez Prieto, Manuel Pombo Sánchez, César L. Raña Dafonte, Manuel Rivas García, Luís Rodríguez Ennes, Ramón Sánchez Rodríguez, Xulia Santiso, Manuel Santos Noya, Rafael Sisto Edreira, Andrés Torres Queiruga, Dolores Vilavedra, Ramón Villares Paz.

© Edicións Xerais de Galicia, S.A., 2008.  
Dr. Marañón, 12. 36211 Vigo  
xerais@xerais.es

© Consello da Cultura Galega, 2008  
Pazo de Raxoi, 2º andar. 15705 Santiago de Compostela  
correo@consellodacultura.org

ISBN: 978-84-9782-883-3 (Edicións Xerais de Galicia)  
ISBN: 978-84-96530-63-8 (Consello da Cultura Galega)

Depósito legal: VG 817-2008

Impreso en Huertas

Reservados todos os dereitos. O contido desta obra está protexido pola Lei, que prohibe a reprodución, plaxio, distribución ou comunicación pública, en todo ou en parte, dunha obra literaria, artística ou científica, ou a súa transformación, interpretación ou execución artística fixada en calquera tipo de soporte ou comunicada a través de calquera medio, sen a preceptiva autorización.

# DICIONARIO ENCICLOPEDIA DO PENSAMENTO GALEGO

COORDINADORES

**Andrés Torres Queiruga**  
**Manuel Rivas García**



CONSELLO  
DA CULTURA  
GALEGA



## FEMINISMO

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Un achegamento á historia do feminismo en Galicia. 3. Memoria e historia das mulleres. 4. Defensa das mulleres e pensamento ilustrado. 5. Señores da terra e fillas do mar: o feminismo de Rosalía de Castro. 6. A cuestión da muller: o feminismo liberal. 7. Donas de seu: crítica ao patriarcalismo e independencia. 7.1. Da certeza: M<sup>a</sup> Xosé Queizán. 7.2. Da creación: Teresa Barro. 7.3. Da independencia: Carmen Blanco. 7.4. A muller en Galicia. 7.5. Muller e lingua galega. 8. Coda: Eu tamén navegár.

### 1. Introducción

Ao longo da historia do pensamento occidental, é sabido, a «Muller» foi pensada. Dende a Filosofía e os distintos saberes, os homes, agás excepcións, pensaron, faláron polas mulleres, á marxe delas, negándolle ou minusvalorando a súa capacidade intelectual, racional, sen preguntarse, obviamente, que pensan ou que din as propias mulleres. Pensar e ser muller semella que non foi algo doado. Malia ser certo que as mulleres sempre pensaron e actuaron, as súas voces e o seu pensamento foron silenciados, foron invisibilizadas ou non valoradas. O feminismo vén interromper, interpellar, e impugnar esa tradición práctica e teoricamente: «As que sempre fomos con-

ceptualizadas seremos, por fin, conceptualizadas, transformando as nosas situacións prácticas ao mesmo tempo que denunciámos os lugares ideolóxicos interesados que se nos axuntaron nos discursos dos homes» (Amorós, C., 1985, p. 55).

Ou doutro xeito: «As mulleres pensan e pensaron dende tempos inmemoriais, dende a chegada do feminismo, porén, non soamente pensan máis senón que tamén pensan acerca do que pensan; é dicir, adquiriron un nivel metateórico que lles permite clasificar e canonizar as súas propias ideas» (Braidotti, R., 2004, p. 19).

Se se entende por feminismo un movemento e un pensamento crítico, suxeito a evolución, modulacións e cambios, que pon de relevo as estruturas, relacións e procesos que marcan as xerarquías, as desigualdades entre homes e mulleres, que incide na organización social e nas relacións de poder entre os sexos, entenderase que enxergue unha revisión crítica da historia do pensamento, pondo de manifesto a necesidade de visibilizar as mulleres, de amosar os mecanismos de marxinação, silenciamento e exclusión, de cuestionar os modelos históricos e de pensamento tradicionais que agochan a parcialidade trala súa pretensión de universalidade. O feminismo como teoría crítica tentará «conceptualizar adecua-

damente factos e relacións que se consideran normais ou naturais e, en todo caso, inmutables como conflitos e produtos de determinadas relacións de poder (...). A teoría feminista interpela as fontes relixiosas, filosóficas, científicas, históricas, antropolóxicas, o chamado senso común etc. Para desarticular as falsidades, preconceitos e contradicións que lexitiman a dominación sexual» (Miguel, A. de, 2002, p. 69).

Comprenderase, entón, a necesidade de facer fincapé non tanto, ou non só, na escaseza de mulleres nos diferentes ámbitos e, polo tanto, no do pensamento, como na propia falta de transmisión. O contrario sería dar por sentado que, malia todo, as cousas foron «naturalmente» así. Un dos elementos configuradores do pensamento feminista será redefinir os marcos históricos e conceptuais, combater os nesgos teóricos e ideolóxicos (sexismo, androcentrismo), nun empeño que vai máis alá da simple anécdota ou engadido, que ten como horizonte a transformación das relacións sociais e políticas. De aí que o pensamento feminista non se poida comprender, nin illar, do movemento feminista e da súa historia.

En xeral, é habitual sinalar tres grandes etapas: o feminismo premoderno; o feminismo moderno; e o feminismo contemporáneo. Esta periodización responde á visión do feminismo como un movemento social e político que agroma como tal no século XVIII, vencellado á revolución industrial, á Ilustración, ás revolucións francesa e norteamericana. O feminismo premoderno caracterízase polas defensas da igualdade das mulleres que dan lugar ás primeiras polémicas feministas ou «querelas de mulleres» que se ben denuncian a subordinación e constitúen un momento inicial e forte de conciencia feminina –Ch. De Pizan, M. De Gournay, Mary Astell...–, non obstante non se expresan en termos dun proxecto de vindicación social e política. A obra do cartesiano Poulain de la Barre *De*

*L'égalité des deux sexes* (1673) adóitase considerar como punto de arranque da polémica moderna sobre a igualdade dos sexos, centrada na idea racionalista de igualdade, na inflexión ético-política ou pragmatización do *cogito* cartesiano, que estende a crítica do prexuízo, da tradición e do argumento de autoridade, ao campo da acción e da reforma dos costumes, e non só ao do coñecemento e a ciencia; a partir da énfase en que o intelecto non ten sexo, apelando á universalidade do *bon sens*, da capacidade autónoma de vulgar. Esta liña logo a seguirán O. De Gouges ou M. Wollstonecraft, para quen o feminismo «é unha apelación ao bo sentido da humanidade», incidindo na parcialidade, na exclusión da metade da humanidade da universalidade. O feminismo moderno cuestiona a xerarquía de poder entre os sexos, implica a irracionalización e deslexitimación do poder patriarcal unida á radicalización da lóxica democrática e universalizadora derivada de que todos os seres humanos son libres e iguais, que cobra forza a partir da Revolución Francesa e que amosará que xa non é posible soste-la idea de «excepcionalidade», isto é, se unha muller fala na asemblea, escribe... todas poden facelo (Fraisse, G., 1989).

Tras esta primeira vaga, o feminismo moderno como movemento emancipatorio, xurdirá a segunda gran vaga no século XIX co desenvolvemento do feminismo liberal, e do feminismo de clase: socialista, comunista ou anarquista, que terá como eixo a explotación económica das mulleres. Achámonos pois co feminismo social e político, coa loita pola igualdade e coa creación dun movemento de mulleres, o sufraxista. A Declaración de Seneca Falls en 1848 adóitase sinalar como data simbólica. O feminismo contemporáneo ou neofeminismo constitúe a terceira gran vaga, que vai dende os anos sesenta ata os feminismos actuais. *A Room of One's Own* (1929) de V. Woolf; *Le deuxième sexe* (1943) de Simone



de Beauvoir; *The Feminine Mystique* (1963) de Betty Friedan; *Sexual Politics* de K. Millet serán os seus referentes. Cuestiónase o sistema patriarcal e a idea esencialista e naturalizadora que, en diferentes rexistros, conforma a feminidade normativa. Nos oitenta o debate feminista xirará arredor de dúas grandes liñas: igualdade e diferenza. Este debate dará paso a outros en que se desprega a súa diversidade e pluralidade. Nos noventa esténdese o uso da categoría de xénero para analizar a organización social das relacións entre os sexos e as relacións de poder. Trátase dunha categoría analítica e relacional que atende ás especificidades históricas, culturais, sociais, de clase, e que non pode nin debe reducirse a descrición nin a identificación de xénero con mulleres.

Vallan estas breves notas introdutorias para incidir na especificidade do pensamento feminista, como pensamento crítico, no que comporta de ruptura epistemolóxica, de impulso ético e de proxecto político emancipatorio. Cómpre pois telo presente para situar o pensamento feminista en Galicia.

## 2. Un achegamento á historia do feminismo en Galicia

Non resulta doado presentar a historia do feminismo en Galicia. Igual que acontece coa historia das mulleres ou con outras áreas, as investigacións non foron moi abondosas. Aínda que algo avanzou dende que Carmen Blanco o abordase por primeira vez n' *O contradiscurso das mulleres. Historia do feminismo* (1995), séguense a precisar máis traballos que afonden sobre todo nalgúns períodos e que possibiliten unha dimensionalización máis acaída en relación con outros países, tendo en conta que se trata dun movemento teórico e práctico, con modulacions, inflexións e cambios. Tampouco é doado este achegamento porque nunha boa parte remite ao pasado máis recente, que

esixe ser sometido a escrutinio coa debida distancia crítica. Tomarase como referencia a relación do feminismo en Galicia —coa forza e expresión que adoita ter noutros países occidentais— que fai Blanco, segundo as grandes vagas, e que denomina: feminismo orixinario, feminismo sufraxista e feminismo da liberación da muller. Empregará o termo *prefeminismo* para referirse ao feminismo premoderno no que inclúe a Feijoo. No que atinxe ao feminismo moderno, máis en concreto o feminismo sufraxista en Galicia, sinala as complexas condicións do país: periférico, fundamentalmente rural, pouco industrializado, pervivencia do Antigo Rexime, altas cotas de emigración e baixo acceso á educación, especialmente nas mulleres. Tras indicar a necesidade de máis estudos detidos sobre o tema, apunta que «o movemento feminista non parece ter case ningunha presenza e a polémica feminista semella pobre e case absolutamente dominada polas ideas do catolicismo» (Blanco, C., 1955, p. 61). Refírese a que a pegada da tradición cristiá está presente no antifeminismo conservador mais tamén é perceptible na actitude liberal e ilustrada. Esta fase, nin en Galicia nin en España, acadará a forza daqueles países onde o sufraxismo obtén amplas reformas sociais e políticas. Mais existen «núcleos testemuñais emancipacionistas na metade do século XIX arredor da intelectualidade republicana e federal de inspiración fourierista». Aquí encádrase o «feminismo literario» de Rosalía de Castro e o clima de solidariedade feminista entre escritoras, que logo será afogado coa restauración do 1874 (Blanco, C., 1955, pp. 53-54).

En relación co período 1846-1868 X. R. Barreiro (Barreiro, X. R., *Actas*, 1986) indica que se se examinan os medios de comunicación da época o que chama a atención «é a ficción dunha sociedade galega que entrou decididamente na modernización socioeconómica». Comparándoo co período 1836-46, di que se «podería pensar que o

nosso país en só dez anos pasou do atraso á opulencia», caracterizándoo como unha etapa de «optimismo vitalista» que dá lugar a que se produzan grandes debates sobre o feminismo, a estrutura agraria, a emigración o capitalismo e a súa crise. Isto axuda a comprender que, malia o debate feminista na prensa, nos Liceos e Ateneos de Galicia, non obstante non se xesta un movemento feminista máis ou menos organizado e reivindicativo e, polo tanto, que os seus efectos prácticos, reformas sociais e políticas, se deixarán sentir máis tarde. En xeral hai coincidencia en que é nos xornais e sobre todo nos de cuño progresista onde esta polémica terá unha maior acollida, e que malia todo, a emancipación feminina comeza a facerse oír. A década 1860-70, con todo, foi fundamental, amais de Rosalía de Castro, pola crecente emerxencia da escrita feminina/feminista (Armas, C., 2002). Hai que subliñar, así mesmo, que van ser dúas mulleres galegas as grandes pioneiras desta polémica en España: Concepción Arenal e Emilia Pardo Bazán. Agora ben, esta vaga terá un carácter máis serodio e feble, como feble será no comezo do século XX. Cómpre salientar a María Vinyals, Marquesa de Ayerbe, unha muller progresista, de aí o alcume de *Marquesa vermella*, quen se cartea con Carme de Burgo, *Colombine*, e acabará por defender o sufraxio feminino e a igualdade xurídica da muller (Blanco, C., 1990; Marco, A., 1993). Á súa vez no campo da educación a percepción social da muller será cada vez maior, sobranceando María Barbeito. No período de preguerra, a falta de estudos, non se constata a existencia de grupos feministas con incidencia e inserción social e política, si de organizacións de mulleres sexa con carácter benéfico ou como seccións femininas dos partidos de esquerdas, dereitas ou nacionalistas. A caída da II República e os anos de franquismo van supor un corte radical e a apertura dunha longa paréntese.

O feminismo galego da liberación da muller, segundo Blanco, será algo máis serodio «respecto dos centros estatais ou mundiais do movemento e marcadamente dependente dos xogos da política xeral galega» (Blanco, C., 1990, p. 132). Segundo os tres momentos que sinala, teríamos: o de conformación arredor da data simbólica de 1975 (Ano Internacional da Muller); o de eclosión nos anos setenta e comezos dos oitenta, onde, tras formarse os primeiros grupos feministas galegos, vanse desenvolver campañas unitarias en relación co divorcio e a legalización do aborto; e un terceiro de transformación que chega ata os anos noventa. A finais dos oitenta agroman as diferenzas no seo do feminismo e as actuacións concéntranse nas agresións sexuais e na violencia contra as mulleres. As diferentes posicións xirarán entre un feminismo independente e de clase, e a liña feminista reformista e o feminismo institucional. A creación de grupos de mulleres, feministas, autónomos, non dependentes dos partidos, prodúcese en 1976, data de xurdimento do movemento feminista galego. En 1976 constitúese a Asociación Galega da Muller (AGM), se ben dende 1968 tiña presenza o Movemento Democrático de Mulleres; en 1978, Feministas Independentes Galegas (FIGA). En xeral a formación de organizacións feministas e de mulleres no seo dos sindicatos e partidos non se produce ata entrados os oitenta. Entre 1985 e 1990 xorden unha serie de organizacións mixtas ou independentes, así en 1986 o colectivo Mulleres Nacionalistas Galegas, publicando a revista *Area*. Na metade dos oitenta o colectivo Mulleres Libres. En 1985 nace en Vigo o «Grupo de estudos sobre a condición da muller Alecrín». En 1988 Mulleres progresistas. Na década dos noventa o movemento feminista galego acusa unha menor presenza pública e un acusado grao de división. Despois de dez anos sen convocatoria unitaria do 8 de Marzo, recu-



perarase en 1997, abríndose un período de maior unidade, mobilizacións e reivindicacións, dunha meirande visibilidade pública, tamén propiciada, a partir do ano 2000, polo movemento da Marcha Mundial de Mulleres, que crea o seu propio himno *Marchando máis alá* con letra de C. Blanco, e que en 2004 acollerá en Vigo a Marcha Europea de Mulleres.

*A muller en Galicia* (1977) e *Recuperemos as mans* (1980) de María Xosé Queizán, xunto con *Cartas a Rosalía* de Teresa Barro (1981) inician os ensaios feministas desta etapa. Nos comezos dos oitenta saen á luz as primeiras revistas feministas galegas: *A Saia*, en 1982, editada polo Colectivo Feminista Independente Galego, no ano seguinte sairá *Andaina*. Revista do movemento feminista-Galicia, vencellada á AGM. En 1983 aparece o número cero de *Festa da palabra silenciada*. A perduración destas dúas revistas ata hoxe, amais dun gran esforzo e logro, vai supor unha fonte inestimable para coñecer os derroiteiros políticos e teóricos, os debates e as accións reivindicativas do feminismo galego. Dende a súa eclosión un dos temas de discusión será o da «muller galega forte», xunto co do patriarcado con igualdade de dereitos e a permisividade sexual como elementos diferenciadores positivos nas relacións homes-mulleres en Galicia. Outro aspecto contemplado será a reivindicación feminista de Rosalía de Castro e a conseguinte revisión nas tradicionais interpretacións da súa obra como romántica, sentimental, chorona e excepcional. Amais dos debates sobre igualdade/diferenza, o feminismo galego estará atravesado pola cuestión nacional, de xeito que se adoitará ver ben o nacionalismo dende o feminismo, ben o feminismo dende o nacionalismo. En todo caso «O movemento Feminista Galego Organizado ten sido un revulsivo na conciencia social e nos corazóns individuais dunha sociedade que non tiña previsto entrar á crítica do que viña

sendo: ser muller, ser home...» (Santos Castroviejo, 1995, p. 334).

En certa medida a non moi ampla e forte implantación do movemento feminista galego repercutirá na institucionalización dos estudos feministas na universidade –Universidade de Vigo en 2000; Universidade da Coruña en 2001–, malia a existencia dalgúns grupos de mulleres e de investigación nas universidades e a realización de congresos, xornadas e cursos que teñen contribuído a un meirande coñecemento e espallamento da teoría feminista e dos estudos sobre as mulleres en Galicia<sup>37</sup>. –Cf. ademais das achegas feministas no Congreso Internacional sobre Rosalía de Castro no ano 1985 (*Actas*, 1986), o VI Coloquio de Historia da Educación, celebrado en Santiago en 1990 sobre «Muller e educación en España 1868-1975», onde se recollen un bo número de traballos sobre Galicia; o coordinado por A. Marco en 1992 «Muller e Cultura» (*Actas*, 1993), a XII Semana de Filosofía de Pontevedra «Filosofía e Xénero», en 1995 (*Filosofía e Xénero*, 1996) ou o coordinado por Rita Rald «Mulleres e institución universitaria en Occidente», en 1996 (*Actas*, 1996).

A menor implantación e unha maior presenza da liña antirreformista e antiinstitucional, xunto coa máis demorada creación de comisións da muller nos partidos, axudan a entender tamén a febleza do feminismo institucional, nomeadamente, a ausencia dun organismo autónomo, despois de varias iniciativas, ata o ano 1991. Tampouco se crea unha editorial feminista e, agás algún meritório intento, non van ao prelo coleccións feministas.

### 3. Memoria e Historia das mulleres

Unha das tarefas fundamentais do feminismo será o de reconstrución histórica xunto cun labor construtivo e xenealóxico que ten como cometido restablecer a visibilidade das mulleres, enfrontarse á ausencia

de tradición e á falla de transmisión tentando constarrestar o feito de que «toda muller que consegue ir máis alá do ámbito doméstico parece non ter antecedentes femininos de ningún tipo, parece ser única (...). Neste ámbito parece que cada nova autora debe reiniciar o discurso (...); a ausencia de memoria ou de tradición sinala, a un tempo, a dificultade de conservar e a de innovar e, por tanto, a imposibilidade de engadir algo propio ao mundo, de crear sentido» (Birulés, F., 1997, p. 18).

A naturalización das mulleres opera contra a súa inserción na historia, sen pasado nin, polo mesmo, futuro; no mellor dos casos como excepcionalidade; dando conta da indiferenza e da hostilidade cara ás mulleres, de aí que elas mesmas contribúan moitas veces a borrar as súas pegadas. Nunha sucinta ollada á historia das mulleres en Galicia constátase o esforzo no traballo de reconstrución histórica. Nos comezos dos oitenta xa se chamaba a atención sobre a necesidade de acometer estes labores: «Tense dito sempre, sen cuestionar o tema, que a muller galega tivo un peso moito meirande na súa comunidade que as mulleres doutros pobos. Con todo, a bibliografía sobre a muller galega é mínima, coa excepción dos estudos dedicados a Emilia Pardo Bazán e a Concepción Arenal, dúas grandes defensoras dos dereitos da muller, e as obras de María Xosé Queizán. Os datos en libros de Historia de Galicia son escasos, e nulos nas obras dedicadas ao feminismo en España» (Pérez Pais, 1983, p. 31).

Están apuntadas aquí basicamente as eivas: necesidade de investigacións sobre a historia das mulleres, sobre a historia do feminismo e a revisión dos estereotipos ou tópicos sobre a muller galega, chamando a atención sobre a súa escasa presenza nas historias de Galicia e a súa ausencia na historia do feminismo en España.

As investigacións históricas tentarán cubrir os baleiros e seguir o proceso de reno-

vación que se está a producir en relación coa historia das mulleres e homes, e dará os seus froitos nos anos noventa. Estúdanse as mulleres nos diferentes períodos históricos en Galicia e nos diversos ámbitos: educación, emigración, no nacionalismo galego, no exilio. Incorporáanse fontes documentais consideradas por certas correntes como secundarias pero indispensables para a historia das mulleres como é a prensa<sup>38</sup>. Os obxectivos deste labor reconstrutivo acháñse ben expresados na presentación de *Textos para a historia das mulleres en Galicia* (1999), coordinado por M<sup>a</sup> X. Rodríguez Galdo, seguindo o modelo empregado en España e noutros países: «devolverlles ás mulleres o lugar que lles corresponde na historia (...). Rescatadas da invisibilidade que as oculta, reivindicando-lo papel da súa traxectoria vital na construción da nosa historia colectiva como pobo diferenciado é o propósito que nos move (...). Na súa maior parte son textos de mulleres “representadas”. Nós quixemos, na medida do posible, deixar falar ás propias mulleres, darlles voz á súa experiencia social, ós seus logros e múltiples atrancos educativos e legais que rebañaron o seu desenvolvemento como seres humanos» (VV.AA., 1999).

Dende esta perspectiva revísase o paradigma histórico dominante, achegando unha visión das mulleres como axentes e suxeitos de transformación social, contribuíndo, en definitiva, a unha historia máis global. En xeral, as diversas investigacións inciden nas dificultades que comporta esta revisión: documentais, de accesibilidade e sobre todo para atopar as propias voces das mulleres en certos períodos, polo que hai que recorrer ás mulleres «representadas» nunha maior medida que noutros países. Non obstante os esforzos realizados ata agora, seguen botándose en falta estudos dende unha perspectiva de xénero. –Cf. Pernas, H., 2003, p. 13. Neste empeño destacan os traballos das investigadoras máis novas



como pode comprobarse cos premios Xohana Torres convocados polo Concello de Santiago, sobre mulleres traballadoras, exiliadas ou emigrantes. Tamén nos últimos anos se convocan os Premios Festa da Palabra co obxecto de sacar á luz ás mulleres traballadoras «As operarias de La Artística» (2003), ou as da empresa Álvarez (2004).

Xunto a esta liña de revisión que fai fincapé na crítica á parcialidade dos modelos tradicionais, áchase outra igualmente primordial, aquela que ten por obxectivo contrarrestar os efectos da falta de tradición e transmisión coa memoria, desenvolvendo unha xenealoxía feminina, o que «significa concederlles autoridade, entendendo o termo non no sentido habitual, senón como unha ollada de recoñecemento, o pago da débeda simbólica con aquelas que nos precederon, con aquelas que nos iluminaron co seu traballo, actitudes, valores, palabras... coas palabras de muller» (Marco, A., 2002, p. 6).

Os estudos levados a cabo por Aurora Marco dende os inicios dos oitenta sobre as escritoras do XIX, pasando por *As precursoras* (1993), ata os últimos sobre *Mulleres e educación en Galicia. Vida de mestras* (2002), supoñen unha achega salientable na recuperación e reivindicación da memoria de escritoras e pedagogas ninguneadas, esquecidas ou excluídas, acreditando na idea de que a polémica feminista en Galicia no século XIX e comezos do XX foi importante e non circunscrita aos casos de Rosalía de Castro, E. Pardo Bazán e C. Arenal. Será no terreo das escritoras onde se teña achegado máis. C. Blanco publica en 1991 *Literatura galega da Muller*, primeiro libro en ocuparse do conxunto da escrita feminina en Galicia, e *Escritoras galegas* (1992), para ela o recoñecemento do valor doutras mulleres é imprescindible para apreciar o propio autocoñecemento e afirmar a humanidade feminina: «Recoñecer a memoria para volver á matriz do que somos é o único que nos

pode dar forza para ser o que en verdade queremos» (Blanco, C., 1993).

Tanto Marco como Blanco asumen unha xenealoxía que entronca co feminismo da diferenza, fundamentalmente italiano: memoria, recoñecemento, débeda, autoridade e palabra das mulleres, as nosas nais, responden ao necesario exercicio de coller forza das que nos precederon. Inician unha liña de recuperación da escrita de mulleres que verá cumprida continuación.

Co impulso do labor reconstrutivo e construtivo, ao cabo, dispónse dun mellor coñecemento das cambiantes relacións entre os sexos, da súa especificidade e do papel que desempeñan, tanto para impedirles ás mulleres a súa plena inserción canto para amosar o que estas puideron levar a cabo, a fin de comprender mellor a historia de Galicia, e de seguir afastando a idea de que as mulleres non teñen pasado, de que non conservan nin innovan, de que non engaden nada propio ao mundo. Así pois, tendo en conta a historia do movemento feminista en Galicia e as relecturas que fornecen a historia e memoria das mulleres, malia as dificultades e baleiros que poidan aínda subsistir, preséntanse os fitos do pensamento feminista en Galicia.

#### 4. Defensa das mulleres e pensamento ilustrado

As dificultades para atopar voces de mulleres aprécianse na época medieval. A revisión feminista contemporánea, histórica e literaria, tentou examinar a lírica medieval para determinar a existencia de mulleres compositoras, partindo da posibilidade de que se perdese a súa obra ou ben fosen silenciadas. Ora ben, o resultado permite subliñar as diferenzas entre a lírica galega e a provenzal, non a constatar a autoría das mulleres. É sabido que *Le cité des dames citade* (1404-5) de Christine de Pizan é un punto de referencia do feminismo premoderno, entra de cheo na polémica sobre a

debilidade ou incapacidade feminina, dirixíndose abertamente á misoxinia do *Roman de la Rose*, comezando o Renacemento e propiamente a «querela das mulleres». En Galicia non hai constancia de discursos de mulleres neste sentido. Haberá que agardar ao século XVIII para atopar as primeiras defensas das mulleres e que se deixen oír os ecos das primeiras polémicas feministas, iso si, feitas por homes.

Os estudosos da Ilustración en Galicia coinciden en que a segunda metade do século XVIII é un período dos máis frutíferos da historia da cultura do país. Dáse unha apertura a ideas renovadoras, valórase a historia de Galicia, reivindicase o galego, enfróntanse aos estereotipos e imaxes desprezativas dos galegos que se tiñan fóra de Galicia. A súa contribución non se limita ao terreo das ideas, do pensamento, tamén potenciarán a aparición de institucións que tenten levar á práctica os cambios derivados das ideas renovadoras. Coinciden así mesmo en que as ideas políticas dos ilustrados galegos responden a certa moderación política e en que van estar na base do galeguismo do século XIX. O debate sobre a inferioridade ou incapacidade intelectual das mulleres e a necesidade ou conveniencia da súa educación, que toma corpo neste século, igualmente estará no trasfondo da maduración do feminismo do século XIX. A pesar de terse constancia da ilustrada Francisca de Isla, non se conservan os seus escritos que ela mesma rachou. Na defensa das mulleres áchanse tres ilustrados galegos: os frades bieitos Feijoo e Sarmiento, e Vicente do Seixo.

No caso da *Defensa da Muller* (Discurso XVI do *Teatro Crítico Universal*, 1726), de Feijoo estamos ante a obra dun pioneiro que emprega a súa argumentación contra do erro común, no que está o vulgo pero sobre todo a meirande parte dos pensadores, sobre a desigualdade dos sexos. Sometendo a crítica os prexuízos, a tradición e o argu-

mento de autoridade, vai soste que «as mulleres son iguais aos homes en actitude para as artes, para as ciencias, para o goberno político e económico». A defensa artéllase en dúas partes correlativas: reivindicación das mulleres fronte aos vicios imputados *-pars destruens-* e defensa da igualdade das mulleres respecto do sexo varonil oposto *-pars construens-* (Barreiro Barreiro, 1996, p. 284), para pór de manifesto que a marxinação secular da muller é o resultado dunha educación que a relega e que, polo tanto, de mudaren as condicións que lle impiden o acceso á educación a situación sería outra ben distinta. Pasando exame aos puntos de vista moral, físico, das calidades atribuídas aos respectivos sexos, e aclarando que fala da igualdade das mulleres, non da súa superioridade, detense no que constitúe a cerna do erro común, isto é, «onde máis forza fai, é na limitación dos seus entendementos», de aí que: «Chegamos ao batideiro maior, que é a cuestión do entendemento, na cal eu confeso que se non me vale a razón, non teño moito recurso á autoridade, porque os autores (salvando un que outro moi raro) están a favor da opinión do vulgo, que case uniformes falan do entendemento das mulleres con desprezo.»

Apelando á razón, apunta a superficialidade dos discursos contra as mulleres, o único que fan é reproducir, sen razoar nin pensar, as condicións en que están que, en realidade, son froito do que lle deixan e poden facer, dos prexuízos, inferindo erroneamente que as mulleres non son quen de facer outras cousas. Feijoo dirixe as súas críticas en parte a Malebranche e sobre todo a Aristóteles. Fai un uso acaído da súa erudición mitolóxica e histórica, para acreditar no defendido, amosando a variabilidade cultural: no pobo druso as mulleres eran as que se ocupaban das letras e os homes só da agricultura e a guerra, de xeito que se fose así en todo o mundo a situación sería a inversa e, en consecuencia, os homes



serían xulgados inhábiles para as letras como se xulga que o son as mulleres; ou, como no caso das amazonas, para indicar a existencia doutras organizacións sociais e tradicións en que as mulleres non semellan inferiores.

As defensas das mulleres dende o renacemento adoitan axuntar listas daquelas que sobrancearon nas artes, nas ciencias, na filosofía, na política, pola súa coraxe... Neste sentido hai que ver o catálogo que presenta Feijoo. Del interesa, en particular, a referencia á humanista veneciana Lucrezia Marinelli, quen douscentos anos despois de Christine de Pizan escribe *La nobiltà et eccellenza della donna co'diffetti et mancamenti degli huomini*, onde a defensa consiste en reivindicar o acceso ao saber sen ficar na fórmula eloxiosa dos tratados da nobreza e excelencia feminina, senón, operando unha inversión nos termos e na orde do discurso, afirmar a súa superioridade. A alusión á humanista é importante por isto, pero a maiores, Feijoo vai ter que saír ao paso das acusacións de que a tal autora non tería escrito o devandito libro, «o cal é significativo pois o fenómeno é moi coñecido no campo da literatura e noutras disciplinas tamén: as mulleres, cando a súa participación na historia non foi silenciada, viron alteradas ou negadas as súas contribucións (March, K., 1994, p. 130).

A defensa de Feijoo vai na liña da igualdade entre homes e mulleres no tocante á capacidade intelectual e á educación, sendo un pioneiro, e máis tratándose dun home de igrexa e no principio do século. E aínda máis, que o faga sen confundir ou identificar muller e nai, que o seu tratamento do matrimonio, do adulterio, das mulleres en xeral e dos diversos aspectos da visión tradicional non sexa nin mitificador nin mistificador. Quizais aí radica a razón do agradecemento das escritoras e feministas galegas: «A súa lección foi sempre recoñecida polas escritoras galegas do século XIX que viron

nel a figura dun precursor e un testemuño inestimable, por vir do grupo que se lanza a ser xuíz e parte simultaneamente. Repárese ademais en que o Padre Feixoo morre vinte e cinco anos antes do primeiro estourido da Revolución Francesa, que abre, na historia das ideas, o século XIX e que vai supor o primeiro cuestionamento histórico, de gran magnitude, do papel social e público das mulleres» (García Negro/Rodríguez, F., 1996, p. 356).

Que Rosalía de Castro, C. Arenal e Pardo Bazán, Filomena Dato Muruais e o seu poema feminista «Defensa das mulleres» (1887), por citar só as máis coñecidas, ou que Sara Leirós, do Seminario de Estudos Galegos (1935) e anos máis tarde Victoria Armesto «Dous galegos: Feijoo e Sarmiento» (1964), citen ou escriban sobre Feijoo son unha boa mostra da súa pegada.

Martín Sarmiento, na súa *Demostración crítico-apoloxética do Teatro Crítico Universal* (1779) abundará e acrecentará nos argumentos de Feijoo, sen paternalismo e fronte á misoxinia, na defensa da igualdade entre homes e mulleres, insistindo no tema da diferente educación, e na interiorización da inferioridade por parte das mulleres: «se as educacións se trocasen, serían os homes efeminados e as mulleres varóns», combatendo a idea da inferioridade natural. Preocupado polo progreso de Galicia, preocupase polas súas mulleres, polo benestar e mellora da súa condición, e en concreto recolle e valora as súas achegas no terreo científico e erudito, empregándoas como argumento de autoridade: «saca á luz as contribucións científicas de ilustres descoñecidas nese eido, como as de Sor Juana Inés de la Cruz, e tamén o saber das monxas boticarias. Utiliza, así mesmo, as escasas obras escritas en defensa das mulleres e sobre a historia das filósofas» (VV.AA., 2002, p. 63).

No tocante á sabedoría popular fai unha avaliación moi positiva do saber das mulleres, das sandadoras, recoñecendo a súa ex-

periencia e tradición na medicina natural, opóndose, consecuentemente, ao despoamento deste saber a prol da medicina profesional que acaba excluindo ás mulleres deste ámbito, e á caza de bruxas. Prestará atención así mesmo á actividade téxtil, exclusivamente en mans de mulleres. Sarmiento preséntase, entón, como «un defensor das mulleres na liña máis progresista» (Allegue, P., 1993, p. 184), como un pensador coherente na defensa da igualdade dos seres humanos, da racionalidade das mulleres e doutros grupos marxinaos, pois para este ilustrado a súa idea da natureza non supón, como para outros pensadores, que as mulleres queden relegadas ao ámbito do sentimento. Nunha publicación sobre a visión das mulleres na súa obra conclúese: «A cuestión máis novidosa do seu pensamento é a utilización do xénero como categoría de análise, é dicir, o feito de examinar acontecementos da vida social e adiantos da ciencia dende o punto de vista da súa repercusión para as mulleres. Chegará a afirmar que son elas mesmas as que deben escribir os seus tratados de moral, xa que os homes levan escribindo dende sempre o que elas deben facer. O insigne beneditino fará visibles ás mulleres na linguaxe dos seus escritos mediante a utilización, aínda hoxe polémica, do feminino e do masculino, recoñecendo a utilidade dos seus traballos e as súas contribucións ás ciencias e ás técnicas. Nos seus escritos hai múltiples exemplos nos que se refire a este tema, como a fabricación da seda, do xabón, ou o coñecemento de plantas medicinais. As vellas de Sicilia serán, na súa douta opinión, precursoras do sistema sexual de Linneo» (VV.AA., 2002, p. 65).

O recoñecemento de Sarmiento chega ata os nosos días.

O *Discurso filosófico e económico-político sobre a capacidade ou incapacidade natural das mulleres para as ciencias e as artes e se en razón da súa constitución ou por defecto da súa potencia intelectual e organización física*

*deben ou non ter outras ocupacións que as da roca, calceta e agulla...* (1801), de Vicente do Seixo prosegue na defensa da conveniencia da educación da muller, agora dende a perspectiva da súa utilidade para desenvolver o seu fundamental papel de nai e esposa, facendo un chamamento aos homes a que renuncien «á inxusta superioridade que exclusivamente usurpamos, e que con tanto esforzo intentamos perpetuar». Incide na falta de probas e argumentos que permitan soste a exclusión da metade do xénero humano da educación. Defende que se ben a natureza marca algunhas diferenzas estas «deben graduarse polo seu destino e educación». O recurso á natureza lévao a establecer a igualdade en capacidade intelectual e física ou corporal, partindo da igualdade na orde da creación, e ao mesmo tempo a considerar que ás mulleres lles corresponden os traballos propios da preñez, e a crianza dos fillos. Esta diferenza, sendo importante, non implica a reclusión das mulleres no fogar nin a exclusión do exercicio de todas as facultades, en todo caso iso é resultado dunha convención xeral que se perde no tempo, e non ten por que continuar a ser así. Non obstante, do Seixo entende que aquela diferenza, ser nais e esposas, é a que demanda e xustifica a súa educación, de aí que trate de mellorar a súa condición mediante a igualdade na educación. Para el «o home e a muller, axudado o seu entendemento das luces da filosofía moral, poden mellorar e perfeccionar o seu ser, destruír as súas paixóns e afectos viciosos, consagrando no seu corazón o templo da virtude, que é, aínda que imperfecto, unha imaxe da divindade». Incorpora tamén un catálogo de mulleres sabias e ilustres para corroborar a súa defensa. Agora ben, comeza por rexeitar os argumentos baseados nas diferenzas biolóxicas, mais remata apelando ao argumento da utilidade social, isto é, sostendo a utilidade de manter funcións diferenciadas sobre todo en tanto que nais, de aí que afirme: «Feliz o



Estado que chegase a ter un crecido número de nais tan virtuosas, que propagando a especie humana, a mellorasen e fixesen a felicidade das súas familias! Pois sendo as delicias da sociedade, enriquecerán a patria de cidadáns robustos, virtuosos, e útiles para a defensa, conservación e prosperidade.»

O pensamento ilustrado en Galicia conta con tres bos defensores da igualdade intelectual e da educación das mulleres, ideas que non todos os ilustrados comparten por igual, contribuíndo tamén neste sentido a que sexa un período extraordinario na historia cultural do país, malia ter que agardar a que as súas ideas obren efectos prácticos, e verémolas reaparecer nos debates da segunda metade do século XIX, onde serán agora tres mulleres, Rosalía de Castro, C. Arenal e E. Pardo Bazán, as que dean expresión á loita pola igualdade. Mais, como se indicou, non van estar completamente soas.

##### 5. Señores da terra e fillas do mar: o feminismo de Rosalía de Castro

«Cuando los señores de la tierra me amenazan con una mirada, o quieren marcar mi frente con una mancha de oprobio, yo me río como ellos se ríen y hago, en apariencia, mi iniquidad más grande que su iniquidad. En el fondo, no obstante, mi corazón es bueno; pero no acato los mandatos de mis iguales y creo que su hechura es igual a mi hechura, y que su carne es igual a mi carne.»

«Yo soy libre. Nada puede contener la marcha de mis pensamientos, y ellos son la ley que rige mi destino.»

Estas palabras de Rosalía de Castro pertencen a «Lieders», un breve texto de dúas follas publicado no *Álbum del Miño* de Vigo en 1858, cando só tiña vinte e un anos, e que vai saír dun cerco de silencio xunto con outros, en especial a súa obra narrativa escrita en castelán, e os significativos prólogos, de man dun bo número de estudos galegos, dalgúns estudosos tamén, e dun chamativo número de estranxeiras (Po-

ciña/López, 2000) que dispendo do aparello da crítica feminista van xerar o florecemento dunha Rosalía de Castro rupturista, precoz, pioneira feminista en Galicia e mesmo do feminismo literario na península ibérica. A recuperación feminista de Rosalía de Castro hai que contemplala nun dobre sentido, como o recoñecemento dunha débeda con ela, como mulleres e escritoras galegas, ao mesmo tempo que devolvéndolle a súa orixinalidade e a súa universalidade, desmitificándoa contra a manipulación a que fora sometida, por ser muller e escribir en galego, sacando á luz o patriarcalismo na literatura. O ano 1985, conmemoración do centenario da súa morte, marcará un fito. A empresa apunta en varias direccións, interconectadas e encamiñadas a redimensionar axeitadamente a súa vida, a súa formación cultural, o seu pensamento, a súa obra. A súa formación cultural, sinalábase, non foi escasa ao teor non só do que non lles estaba permitido ás mulleres, senón salientando o que podían facer nesa altura; tivo unha formación moi superior á das mulleres da súa procedencia social, lía francés con facilidade e coñecía as correntes filosófico-sociais, políticas e literarias do século XIX. Vaise impondo a visión de que tivo coñecemento ou acceso ás ideas sociais e políticas de intelectuais galegos e estranxeiros –A. Faraldo, R. de la Sagra, Mme. de Staël, George Sand, Fourier, Saint-Simon, Proudhon– que resoarían xa en «Lieders»: «...ruido de las cadenas que debían aprisionarme para siempre, porque el patrimonio de la mujer son los grillos de la esclavitud»; vaise facendo explícito que as dificultades para estipular as influencias directas non implican «decalara-la inconsciente desas liñas, sexa cal for a razón, é inconsistente coa realidade que suxiren os feitos documentados da vida dela» (March, K., 1994, p. 334).

A cuestión da súa formación cultural e da conformación, e influencias, do seu pensamento non é menor, o que está en xogo é,

precisamente, presentar a Rosalía como a sensibilidade, como puro sentimento, co encanto da natural inmediatez feminina, non como unha muller que sente, pensa e actúa. Ela era sabedora do desafío: «Porque todavía no les es permitido a las mujeres decir lo que sienten y lo que saben.» Ou como sinala en «Dúas palabras da autora» de *Follas Novas*: «Nós somos arpa de soio dúas cordas, a imaxinación i o sentimento; (...). O pensamento da muller é lixeiro, gústanos como ás vorvoletas, voar de rosa en rosa sobre as cousas tamén lixeiras: n'é feito para nós o diño traballo da meditación» ante tal levidade do ser a ironía é unha boa arma. E así comeza «Vaguedás»: «Daquelas que cantan as pombas i as frores, todos din que teñen alma de muller. Pois eu que n'as canto Virxe da Paloma, aí! de que a teréi?» A visión de Castro como pensadora non sería ningún descubrimento pois «En contradición coa imaxe que se construíu para a posteridade malintencionadamente, ningún contemporáneo atento á súa obra dubidou do seu carácter filosófico, até o extremo de que foi considerada “muller filósofa” precisamente co gallo da publicación do seu segundo libro en galego, *Follas Novas*» (García Negro/Rodríguez, 1996, p. 371).

A relectura feminista incide no valor da literatura como un dos poucos espazos de expresión e invención para as mulleres nesa altura, en que, como xa apuntara Feijoo, baixo o veo das novelas danse curso a ideas que dificilmente poderían ser formuladas abertamente, de aí a importancia que adquieren as distintas estratexias narrativas empregadas (modestia, ironía, ambigüidade...), e en consecuencia a súa rehabilitación como novelista dende outras claves, afastadas ou que se arredan do romanticismo, que transmiten as ideas liberais, progresistas que sustentan a crítica social, o seu feminismo e galeguismo; mesmo se sostén que: «A moza Rosalía estaba empeñada no combate contra o subxectivismo e o historicismo reaccio-

nario dun Romanticismo epigonal» (García Negro/Rodríguez, 1996, p. 373).

Significativo é tamén o prólogo de *La hija del mar* por canto Castro ofrece un catálogo de ilustres mulleres e homes: Malebranche e Feijoo, Mme. Roland, Mme. Staël, Rosa Bonheur, Jorge Sand, Santa Teresa de Jesús, Safo, Catalina de Rusia, Juana de Arco, para chamar a atención sobre a parcialidade da historia e establecer unha liña de defensa. As interpretacións feministas porán distintas énfases, ben que «Lieders» poida ser o primeiro manifesto feminista en Galicia, ben que a dedicatoria a Fernán Caballero en *Cantares Gallegos*: «Por ser mujer y autora...», sexa o texto inaugural do feminismo literario e pioneira en suscitar un debate que se estaba a dar dende anos antes en Francia, mais todas veñen coincidir en que «Las literatas. Carta a Eduarda», aparecida no *Almanaque de Galicia* de Lugo no ano 1865, é un alegato sobre a problemática social da escritora que se adianta a *Un cuarto propio* (1929) de Virginia Woolf: «pero sobre todo, amiga mía, tú no sabes lo que es ser escritora. Serlo como Jorge Sand vale algo; pero de otro modo, ¡qué continuo tormento!; por la calle te señalan constantemente, y no para bien, y en todas partes murmuran de ti.» Saliéntase a súa precocidade e mesmo se considera «unha metonimia da situación xeral das mulleres na sociedade galega do momento» (Blanco, C., 1995, p. 66).

As análises das mulleres en *Flavio, Ruínas e El caballero de las botas azules*, deitan unha visión positiva, nada convencional, –o matrimonio non aparece como a saída, as mulleres queren escribir, na análise das relacións entre os sexos ou do amor–, presentando a unha autora comprometida coa causa das mulleres, inserida na realidade social e política do seu tempo, adoptando unha perspectiva crítica e combativa. Así, o desafío aos señores da terra virá das fillas do mar, con todo o que de referente simbólico ten o mar. Po-



rén non é de estrañar nin o impacto de Rosalía de Castro abrindo as portas á escrita feminina, converténdose nun punto de referencia para as escritoras galegas, aínda que nas que emerxen nos anos corenta estea «ausente o concepto dunha Rosalía forte», que se empregue a feminidade pasiva, de Rosalía e das propias poetas, como principio de interpretación (March, K., 1986, p. 289); nin o recoñecemento da súa débeda por parte do feminismo literario galego que emprende a súa renovación crítica, como tampouco que o mar vai ser recorrente nas poetas galegas. A crítica feminista galega tira unha relectura simbólica da figura e a obra de Rosalía que terá como cometido unha reescritura mítica: «Rosalía é vista agora como unha Penélope e como unha Antígona galega.» Reescritura en clave galega, autorrepresentación do feminismo galego, Penélope/Antígona reflicte as dimensións privado/público, lírica/épica, «que se proxecta sobre a obra de Rosalía nun diálogo múltiple no cal participan tamén as relecturas feministas.» (González, H., 2000, pp. 60-61).

Cómpre sinalar que a figura de Rosalía sobrancea no século XIX dende o emerxente feminismo e nacionalismo, tamén que na segunda metade deste século a polémica feminista está na prensa, nos Ateneos, nos Liceos, aínda que non haxa proclamas ou manifestos, e que en paralelo con este debate xorde «unha obra xornalística e literaria, de autoría feminina, que, polo seu número e calidade, fan da galega sociedade pioneira na atención pública e na produción escrita que teñen como eixo a cuestión das mulleres» (García Negro/Rodríguez, 1996, p. 354).

O que veñen corroborar recentes estudos nos que se documenta a intervención pública, na prensa, de arredor de vinte mulleres na década de 1860-1870 (Armas, 2002), e que levan á estimación de que configuran unha etapa salientable da historia de Galicia.

## 6. A cuestión da muller: o feminismo liberal

No século XIX agroman con forza e rapidez os movementos feministas, particularmente o sufraxismo, tanto en Europa como en Norteamérica. No caso de Galicia, como no de España, non obstante, non vai ser así, non se desenvolve un feminismo organizado semellante ao daqueles países onde as mulleres acadarán reformas sociais e políticas de peso, e que teñen como bandeira o dereito ao voto. O que comeza aquí é un debate arredor da «cuestión feminina» ou da «cuestión da muller» e sobre o feminismo. A revolución liberal de 1868 propiciou a preocupación pola condición da muller e deu lugar a algúns intentos de mellora que logo van verse freados pola Restauración en 1874. De todos os xeitos, as reformas atinxirán basicamente á educación e tampouco acadarán o grao de desenvolvemento doutros países, malia teren as ideas krausistas e da Institución Libre de Enseñanza certo acollemento. Un aspecto que convén subliñar é que o feminismo desta vaga está impulsado maiormente por mulleres de clase media, neste sentido, o atraso económico, a baixa industrialización, estímense como un elemento retardatario do feminismo. Como xa se apuntou na segunda metade do século XIX en Galicia hai un candente debate na prensa arredor da cuestión feminina e da educación das mulleres, e tamén que son dúas mulleres galegas as que en España se enfrontan á idea da inferioridade intelectual da muller e reivindicando o acceso de todas as mulleres á educación, a todos os niveis de instrución e actividade profesional. Os escritos de Concepción Arenal e Emilia Pardo Bazán servirán de vehículo para debater a cuestión feminina ou da muller, reclamando reformas legais, dereitos sociais e políticos e sobre todo educación, mellora e promoción das mulleres. Ambas as dúas terán que loitar cun ambiente hostil e bastante soas, isto é, defenderán as súas ideas

ante unha sociedade moi tradicional e baixo o influxo da Igrexa católica, sen un movemento feminista organizado.

Aínda que ningunha delas escribiu en galego, a súa influencia déixase notar no pensamento feminino/feminista galego. No caso de C. Arenal as súas ideas deixarán unha fonda pegada no terreo da educación, tal será en María Barbeito, por citar unha das máis coñecidas. No da Pardo Bazán estamos ante unha figura controvertida. En xeral máis coñecida pola súa obra literaria que polos seus escritos sobre a causa da muller, como ela mesma a denomina. Controvertida pola súa consideración da lingua e da emerxente literatura galega e pola súa visión da obra de Rosalía de Castro no seu discurso «La poesía regional gallega», lido nun acto público na Coruña uns meses despois do pasamento de Rosalía de Castro. Sabido é o enfado de Murguía. Mentres que o pensamento de C. Arenal, non sendo rupturista nin radical, adopta unha perspectiva máis social, a procedencia social da Pardo Bazán será vista como un elemento que pesa na súa posición máis individualista, mesmo clasista ou elitista, e na súa descrición das mulleres, as relacións entre os sexos, ou o matrimonio, nas súas novelas. Este carácter polémico, non obstante, non impide a súa valoración como pioneira feminista, por iso é significativo que a *Festa da Palabra Silenciada* lle dedique o número 6 (1989), co obxectivo de dar a coñecer «dende unha perspectiva feminista galega» a obra e personalidade desta autora: «Aínda que na actualidade certas actitudes antinacionalistas, clasistas ou relixiosas da Condesa nos distancian da súa figura, non podemos esquecer a importancia histórica da autora dentro do feminismo ibérico e, sobre todo, o seu esforzo persoal no camiño que leva á consecución dunha vida digna para as mulleres. Neste sentido, resulta indubidable que a súa defensa da educación a propósito dos Congresos Pedagóxicos de

1882 e 1892, a súa divulgación de Bebel e Stuart Mill na Biblioteca da Muller por ela creada, a súa reivindicación da entrada das escritoras na Academia, a súa denuncia da dobre moral sexista, a súa integración de amor e amizade na relación con Galdós ou a súa proclama da independencia económica e da liberdade persoal para o sexo feminino, están en consonancia co pensamento e a práctica feministas. Como galegas debemos estudar o significado desta muller excepcional que viviu moi contraditoriamente o seu ser galega, pero analizou lucidamente a súa condición de muller» (VV.AA., 1989, p. 83).

Estas dúas autoras teñen un referente común en Feijoo; ambas as dúas concorreron en 1876 a un certame en Ourense onde se premiaba o mellor estudo crítico sobre Feijoo. A propósito disto, Pardo Bazán sostén que o bieito é unha figura indiscutible da historia literaria de Galicia, que a el se debe a completa reforma intelectual do século, e que segue a ser unha fonte de aprendizaxe. Salienta que entre os seus tratados máis orixinais está a *Defensa da muller*, afirmando que: «Esta páxina sobresaliente nos escritos de Feijoo tiña por forza que fixar a atención de toda muller que, distinguíndose algo polo amor ás letras e a afección ao estudo, probase en si mesma a enormidade do *erro común* que pon un sexo baixo a dependencia do outro» (Pardo Bazán, 1999, p. 200).

Dona Emilia entende que o mesmo propósito que levou a C. Arenal a estudar a Feijoo, isto é, a súa defensa das mulleres e o seu agradecemento, a levan a ela á aprobación das ideas de C. Arenal expresadas en *La mujer del porvenir* y *La mujer de su casa*, malia non subscribilas todas, botando en falla a referencia ás mesmas nas conferencias que tiveran lugar no Ateneo de Madrid tralo seu falecemento, do que dará conta no *Novo Teatro Crítico*. Non será este o único punto en común, tamén o seu interese pola educación, coincidindo no Congreso Pedagóxico hispano-portugués-americano (1892), con



dous escritos. C. Arenal –que non asiste– envía un informe sobre a educación da muller e outro sobre a instrución do obreiro, e Pardo Bazán «A educación do home e da muller: as súas relacións».

O recoñecemento da achega de Arenal está fóra de dúbida, un recoñecemento tamén internacional como se desprende das traducións feitas dalgunhas das súas obras, como penalista reformadora, e polo seu interese no dereito internacional (*Ensaio sobre o dereito de xentes*, 1879). Así mesmo despreña unha grande actividade práctica, abonda sinalar a súa amizade con Juana de Vega, Condessa de Espoz y Mina, promovendo na Coruña unha Xunta de damas, e a lectura da Condessa ás reclusas das cartas de C. Arenal, sendo esta Visitadora de prisións en 1863. O seu pensamento discorre pola senda da filosofía krausista e do liberalismo político e económico, sendo crítica coa desigualdade excesiva. A súa proposta radica nunha reforma moral e educativa, atenderá á cuestión social, ao penal e á «cuestión feminina». No que atinxe ás mulleres en todos os seus escritos introduce reflexións, dedicándolles dous especificamente: *La mujer de su casa* e *La mujer del porvenir*, xunto ao relatorio presentado no congreso pedagóxico, outro sobre «El trabajo de las mujeres», e outro sobre o «Estado actual de la mujer en España», en *The Woman Question in Europe*, de Théodore Stanton (publicada en Nova York en 1884). Concepción Arenal ocúpase preferentemente, como ela mesma indica, da muller acomodada. Defende que non hai diferenza intelectual entre homes e mulleres. A inferioridade das mulleres é social e non ten base orgánica como sostíña entre outros Gall, a quen rebate en *La mujer del porvenir*. Sostén a superioridade moral así como unha maior profundidade do sentimento relixioso da natureza feminina, cuestión esta última da que Pardo Bazán discrepa. Ambas as dúas concordan no paradoxo que supón declarar a inferioridade

ou minoría de idade das mulleres no que respecta ás leis civís, laborais e políticas e, asemade, decláralas iguais para o delito e o castigo penal. Pardo Bazán denunciará, pola súa parte, que non se trata só de que as consideren iguais, senón que a estes efectos o sexo será unha agravante para as mulleres.

C. Arenal tamén apunta a parcialidade da historia: «O que se chama historia na vida intelectual da muller é unha patraña, porque non se pode facer a historia do que non existe. As mulleres non tiveron ata aquí vida intelectual: algunhas, vencendo todo xénero de obstáculos, eleváronse moi altas nas rexións do pensamento, como outras tantas protestas que dicían ao home: –Calumníades á metade do xénero humano–. Pero a estes raios de luz chamóuselhas unha *rara excepción*, sen dubidar nin un momento que poida haber error nin dano en pensalo así» (Arenal, C., *La mujer del porvenir*).

A súa concepción da educación supón unha reforma moral do ser humano. A das mulleres en xeral redundará na propia muller en tanto que tal, mais pensa que é indispensable para que cumpra mellor como nai e esposa, por máis que non sexa este o seu único destino. Como se indicou, pon maior énfase no papel das mulleres acomodadas, por iso non contempla o traballo fóra da casa como unha fonte de autonomía e independencia, senón como algo auxiliar e temporal, o que non lle impide criticar a desigualdade salarial entre homes e mulleres. As mulleres das clases acomodadas terán un cometido social fóra do fogar, exercer as virtudes sociais: caridade, filantropía. As mulleres solteiras, polo mesmo, son socialmente valiosas. No terreo dos dereitos políticos non avoga polo dereito ao voto, o que resulta en certo modo paradoxal «despois de recoñecer a superioridade moral das mulleres». En boa medida isto explícase pola visión negativa que ten da política (Pereira, C., 1997, p. 174). O tratamento do corpo, a educación física e a hixiene, a crítica ao

matrimonio precoz e á prostitución, xunto coa preocupación pola delincuencia, son elementos configuradores dun pensamento que segue a moverse no ámbito relixioso mais é crítico coa Igrexa, coa «ditadura espiritual do catolicismo», coas devotas, beatas e supersticiosas. Coida que a relixión cristiá foi positiva para as mulleres mais converteuse en intolerante, negoulle a educación ás mulleres, non obstante, cre percibir certos sinais de cambio. Non é por acaso que C. Arenal se amose nalgún momento a favor do sacerdocio feminino. O matrimonio, grazas á educación das mulleres, será unha relación máis igualitaria baseada no amor. Tamén será partidaria da investigación da paternidade.

A formación da Pardo Bazán é autodidacta. A súa amizade con F. Giner de los Rios a partir de 1873 pona en contacto co krausismo. Kant, segundo ela mesma di, será o primeiro filósofo que le con admiración, e continuará lendo os filósofos clásicos. Como C. Arenal, terá unha gran preocupación polo pensamento contemporáneo e polo científico, unha escribirá sobre H. Spencer ou Gall, outra sobre o darwinismo. Por máis que a plasmación do feminismo e a súa visión das mulleres nas súas novelas é un tema importante, e que a súa obra vai ser obxecto de estudos moi interesantes, os seus escritos ensaísticos sobre a cuestión deitan luz dabondo sobre o seu pensamento. En 1889 a revista inglesa *Fortnightly Review* encárgalle un estudo sobre a muller española, logo será publicado en catro artigos en *La España Moderna*: «A muller española», «A aristocracia», «A clase media» e «O pobo», neles ofrece a súa visión e igualmente nos que irá publicando na revista *Nuevo Teatro Crítico*, fundada por ela en 1891.

Sumariamente, sostén que nin a Ilustración nin a revolución liberal tiveron repercusión directa na condición da muller en España, mesmo constata un retroceso, en particular respecto da muller renacentista

«tan piadosa como sabía, lonxe de contentarse cunha instrución inferior ou nula, desempeña cátedras de retórica e latín, como Isabel (*sic*) Galindo, ou ensancha os dominios da especulación filosófica, como Oliva Sabuco. No século XVIII, de tal maneira se perderon estas tradicións, que se xulgaba perigoso ensinar o alfabeto ás mozas, porque, sabendo lectura e escritura, éralles máis doado cartearse cos seus noivos» (Pardo Bazán, E., 1999, p. 85).

Achácalles aos homes crear e manter esta situación: «Para o español, por máis liberal e avanzado que sexa, non vacilo en dicilo, o ideal feminino non está no porvir, nin aínda no presente, senón no pasado. A esposa modelo segue sendo a de hai cen anos.» Cando presenta as mulleres segundo a clase social, as burguesas son as que saen peor paradas, pois a súa única preocupación radica na busca dun marido: «a única forma de loita pola existencia permitida á muller» (Pardo Bazán, E., 1999, p. 101), se ben os maridos burgueses van querer unha muller «presentable», non completamente ignorante, a súa educación non terá como obxectivo o pleno desenvolvemento das súas facultades. No relativo ás mulleres da aristocracia, pon en relación as críticas á súa frivolidade e ociosidade –acreditándolle visos de realidade– coa ausencia de crítica respecto dos homes da mesma clase cando, en verdade, eles si dispoñen de educación e vantaxes das que carecen as mulleres. A muller do pobo, di, sabe que debe gañar a vida; a burguesa cre que o marido ten que sostela, por tanto, esta é máis dependente mentres que aquela será «máis persoa». A conclusión á que chega fala por si mesma: «En gran porción do territorio español, a muller axuda ao home nos labores do campo, porque a igualdade dos sexos, negada no dereito escrito e nas esferas onde se vive sen traballar, é un feito ante a miseria do labrador, do xornaleiro ou do colono. No meu país, Galicia, vese a muller, encinta ou criando,



cavar a terra, segar o millo e o trigo, pisar o toxo, cortar a herba para os bois. Tan duros labores non levantan protesta ningunha entre os profundos teóricos da escola de *monsieur Prudhomme*, que, apenas se indica o menor conato de ensanchar as atribucións da muller noutras esferas, exclaman cheos de consternación e santo celo «que a muller non debe saír do fogar», pois a súa única misión é cumprir os deberes de nai e esposa. O pobre fogar da miseria aldeá, escaso de pan e lume, aberto á intemperie e á auga e ao frío, case sempre está só. Á súa dona emancipouna unha emancipadora eterna, xorda e inclemente: a necesidade» (Pardo Bazán, E., 1999, p. 116).

Para Pardo Bazán a situación da muller española, a non modernización, explica en certa medida a febleza do feminismo, chegando a afirmar «Aquí non hai sufraxistas, nin mansas nin bravas», deixando de publicar textos sobre isto na Biblioteca da Muller, dando paso a libros de cociña, desencanto do que se fai eco A. Vilar Ponte (*La Voz de Galicia*, 11-7-1913). Nos seus escritos insiste na necesidade de que as mulleres asuman a causa das mulleres, que a antepoñan a outras, pois a «cuestión da muller» é para ela unha ou a máis sería á que hai que enfrontarse, de aí que non acorde a súa identificación con ningunha outra causa, nomeadamente a cuestión social, pois o proletario pode chegar a saír da súa condición, mentres que a muller non, sobre dela pesan unha morea de incapacidades legais. Porén xulga un erro deixar que o socialismo represente a emancipación económica da muller, como sinala na «Advertencia preliminar» a A. Bebel, *A muller ante o socialismo*. Amósa-se máis preto de J. Stuart Mill, como pode verse no prólogo a *A escravitude feminina*, en especial da visión do matrimonio como unha nova situación de relación persoal, profunda, entre iguais, fronte ao convencional. Denuncia con contundencia a violencia doméstica contra as mulleres. Noutros escri-

tos subliña que en España o feminismo aparece asociado ás literatas, o que considera un erro. Asemade, afirmará en varias ocasións que o feminismo supón, a diferenza doutras, unha revolución pacífica, lenta mais imparabile, alén o seu desencanto. Persevera no seu individualismo e agarda que a muller poida vivir da súa profesión. Por último, expresa graficamente o seu xuízo da parcialidade e o interese dos homes por manter as mulleres na ignorancia e na familia: «Todas as mulleres conciben ideas, pero non todas conciben fillos. O ser humano non é unha árbore froiteira, que só se cultiva pola colleita.» O seu pensamento non estará exento de certas oscilacións entre tradición e modernidade. Con todo, foi unha muller activamente comprometida coa causa das mulleres, unha feminista.

Se C. Arenal non acredita nos dereitos políticos plenos, non defende o voto feminino, a Pardo Bazán si, pois participa dunha visión da emancipación da muller como equiparación cos homes. En España o sufraxio universal masculino instáurase en 1890, Concepción Arenal morre en 1892 e Emilia Pardo Bazán en 1921. O feminismo do século XIX esixiu antes que nada educación e promoción da muller mais non haberá unha reclamación decisiva a favor de reformas legais, de dereitos sociais e políticos ata comezos do século XX e, como é sabido, haberá que agardar á II República para acadar o dereito ao voto. Moi sumariamente, no período de preguerra débense nomear as achegas de Sofía Casanova, María Barbeito, Concepción Sáinz, María Vinyals ou M<sup>a</sup> Luz Morales. Tampouco se poden esquecer as colaboracións de Xosefa Iglesias Vilarelle, Sara Leirós, Pura Lorenzana e Luísa Cuesta co Seminario de Estudos Galegos, e das mulleres n<sup>a</sup> *Nosa Terra*. Tamén hai que subliñar a pouca presenza pública das mulleres aínda que comezan a aparecer agrupacións femininas dos partidos e os xermolos do feminismo de

clase. Con todo precísanse estudos máis detidos sobre este período, como tamén do de posguerra –resistentes, exiliadas–. A guerra e a ditadura franquista suporán unha fenda. Haberá que agardar moitos anos ata que o movemento feminista se faga visible e audible.

### 7. Donas de seu: crítica ao patriarcalismo e independencia

Á hora de abordar o pensamento feminista da última gran vaga, a do último cuarto do século XX, a do nacemento do movemento feminista galego, constátase que na súa maior parte son as mulleres vencelladas á creación e á escrita literaria as que darán unha ampla difusión das ideas feministas, dende posicións do feminismo independente, facéndose eco dos debates e tendencias do feminismo estatal e internacional, pero adoptando unha perspectiva galega propia, e en tanto que independente, vendo o galeguismo e o nacionalismo dende esta óptica. Atendendo á produción de obra escrita destacan M<sup>a</sup> Xosé Queizán, Teresa Barro e Carmen Blanco.

Non cabe dúbida de que son moitas outras as que teñen contribuído e seguen a contribuír coas súas ideas en distintos campos e en distintos medios, e non só dende o feminismo independente, pero os seus escritos están máis dispersos e dificultan a tarefa de dar conta sucintamente de todas as achegas. No que segue faise unha sintética presentación do pensamento destas tres autoras, e logo abordaranse os dous temas máis específicos do feminismo galego: a muller galega e muller e lingua galega.

#### 7.1. Da certeza: M<sup>a</sup> Xosé Queizán.

Malia ser os primeiros escritos explicitamente feministas, tanto o texto de 1977 como o do 1980 foron recibidos co silencio nos medios intelectuais, políticos e da crítica.

Adoptando unha liña materialista e racionalista que será o fío condutor ata os

seus últimos escritos, nestes primeiros apréciase a pegada do marxismo e do estruturalismo, así como das teses do feminismo radical, da diferenza, aínda que logo irá decantándose a unha visión máis cercana do feminismo de cuño ilustrado; e dende os inicios tamén un intento de unir feminismo e nacionalismo, amosando sempre unha gran preocupación polo pensamento e o coñecemento, filosófico e científico, como crítica da razón patriarcal, como necesidade da escrita e pensamento feminista, así mesmo crítica do esencialismo tanto referido ás mulleres como á nación. Neste sentido sitúa no seu punto de mira o patriarcalismo, o sexismo e a misoxinia, na sociedade galega e no nacionalismo (*A Misoxinia de Pondal*, 1999). No texto de 1977 áchase xa os dous temas que van estar no debate do feminismo galego: a muller galega «quen e onde está» e a comparación entre muller e lingua.

Na segunda obra a reflexión céntrase na explotación e opresión da muller na sociedade contemporánea, non só na galega, dende unha posición teórico-práctica que empregando «conceptos máis reais e concretos» como os de casta ou escrava permitan marcar a especificidade da opresión das mulleres, semellante en todas as sociedades á dos escravos, isto é, como os escravos as mulleres son cousas, instrumentos de produción, carecen do dereito ao propio corpo, négaselles a sexualidade, a identidade, carecen de pasado, presente e futuro, teñen que asumir a memoria, a historia e os roles que lles veñen impostos «polos infinitos pais: padre, patrón patria». Deste xeito critica as relacións de poder, o modo de produción doméstico, a división do traballo, o matrimonio e a familia, facendo unha defensa da maternidade libre e social. *Recuperemos as mans* é un alegato sobre a necesidade de que as mulleres acaden a independencia, de que se organicen autonomamente, que loiten pola liberación como mulleres e galegas,



o que implica outra Galicia e outra sociedade, non identificada cos homes: «Cómpre que entremos na historia, non para imitar o mau que está feito nin para nos igualar no seu baremo, senón para facer unha sociedade á nosa medida» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1999, p. 148).

A crítica comporta afrontarse ao predominio do platonismo na filosofía, do idealismo e dos mitos, á filosofía dun logos patriarcal; asumir unha posición materialista, unha idea de racionalidade que non desprezgue a lóxica da identidade: «En contra da Razón única instaurada no sistema, as mulleres reclamamos o dereito á diferenza» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1999, p. 73). Fronte á naturalización da diferenza, fronte á súa esencialización, apúntase a unha recuperación da cultura material que ten estado nas mans das propias mulleres: a medicina, a olaría, o tear, a agricultura. Reivindícase o valor do pequeno, denúnciase a desvalorización do traballo manual e do seu corolario, isto é, a carencia de dereitos de cidadanía plenos: «As mulleres somos as Mans do mundo. Alén do traballo “específico”, o doméstico e o coidado de nenos e enfermos, fóra da casa o noso traballo acostuma a ser manual» (p. 78) e, por suposto, peor pago e peor considerado. O feminismo é a única opción no camiño dunha sociedade máis humana e na procura da felicidade, por iso «Recuperar as mans, o corpo, os sentidos e organizar o mundo a partir deles sería o punto de partida de calquera posible mudanza» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1999, p. 89). Dáse aquí unha asunción non explícita do epicureísmo que logo fará en «Feminismo e epicureísmo» (*Evidencias*, 1989) no que se afirma: «A filosofía epicúrea, como a feminista, é un exercicio múltiple de humanización e liberdade. Máis que teoría, máis que saber obxectivo, é un exercicio de dignidade e unha práctica de liberación (...). Para o feminismo, igualmente, filosofar non é un luxo ou unha ocupación intelectual fútil e gratuíta. É unha

urxencia vital, porque necesitamos unha teoría que nos explique os feitos. E esa teoría, eses conceptos xerais, deben partir das nosas experiencias e estaren en íntima relación con elas.»

A idea de Epicuro de que «nada hai xusto por natureza» é acada á hora de cuestionar a feminidade normativa, é dicir, a atribución dunha «natureza feminina». O corpo do que fala é o corpo epicúreo, no canto do que se lles adxudica ás mulleres. Entende que Epicuro e o epicureísmo teñen levantado unha grande oposición —o mesmo que Prisciliano e os priscilianistas—, xustamente por ser unha filosofía da liberación. O feminismo tamén é un movemento de liberación, agora ben, para o feminismo non hai xardín posible senón unha política da disidencia, de transformación da sociedade para acadar unha sociedade máis xusta: «A nosa é unha loita continua, dentro da casa e no ámbito público.»

Na *Escrita da certeza. Por un feminismo optimista* (1995) de novo, afonda no materialismo, cuestiona a existencia de verdades absolutas, afirma que pensamento e coñecemento son inseparables e constitúen unha realidade social. A certeza, xa que logo, non radica en saber e explicar todo, senón en aceptar conscientemente que non se pode saber todo e que as inseguridades ou incógnitas irán despexándose mediante o proceso de coñecemento humano. A certeza ten que partir da modestia e da humildade, confiando no progreso. É máis, a certeza é unha esixencia ética que non renuncia á utopía. A escrita da certeza é a que require un pensamento feminista crítico, herdeiro da Ilustración, da idea da liberdade e igualdade dos seres humanos. O feminismo, dirá, ten contribuído de xeito decisivo á crítica da razón, mais da razón patriarcal, de aí que non subscriba as críticas posmodernas que levan ao pensamento débil. O feminismo é un pensamento forte, idea que despreza na segunda parte baixo

o significativo título de «Parir o pensamento. De materia a cultura. De nais biolóxicas a creadoras simbólicas»; trala crítica á concepción bioloxicista da maternidade e a análise do que implican para as mulleres as novas tecnoloxías reprodutivas, avoga polo parto da creación e do pensamento: «A escritora, suxeita consciente e pensante, é quen de realizar ela mesma o seu concepto, brotado precisamente da súa existencia. (...) As feministas proclaman que a orixe non é a madre senón o sentido que lle dan ás palabras e o sentido que lle dan á vida» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1995, p. 92). En *Racionalismo político e literario. Conciliar as ciencias e as humanidades* (2004) como se desprende do propio título, a autora mantense na demanda de realismo e compromiso, tanto no terreo político como literario, dando un xiro máis pechado arredor dos valores ilustrados, de Sarmiento, do racionalismo, acreditando na certeza, na verdade, no progreso; desbotando o posmodernismo, e contra a non asunción do feminismo, agás a efectos electoralistas, por parte dos partidos políticos. Segue a teimar en acadar outra Galicia, unha sociedade máis xusta para as mulleres. Oponse unha vez máis ás visións románticas ou esencialistas da nación, continuando a crítica ás visións máis tradicionalistas. Aposta polo racionalismo político como vía de emancipación, polo compromiso e realismo na escrita fronte ao «escapismo» ou á «tendencia fetichista da imaxinación» na literatura. Propondo a única viaxe que, ao seu entender, é posible, a viaxe conceptual, a do coñecemento «non distorsionada por parámetros epistemolóxicos centrados nos valores instituídos» unida a unha viaxe histórica antiplatónica «como pretendía *Recuperemos as mans*». Ilustración, realismo, certeza, compromiso ético e político, utopía, son inseparables do racionalismo e materialismo do pensamento desta autora que, recoñecendo a debedora da impugación do discurso mascu-

lino de Rosalía, do desafío de Antígona, ten publicado unha extensa e senlleira obra de creación literaria: narrativa, poética, teatral. Facendo eco das palabras de Belén Feliu (1996) podería sintetizarse o seu pensamento no optimismo feminista da certeza: a ilustración pendente.

### 7.2. Da creación: Teresa Barro

O pensamento feminista presenta nos escritos de Teresa Barro uns trazos propios. En primeiro lugar, estamos ante unha autora que tamén cultiva varios xéneros, que participou no Grupo de Traballo de Londres (1970) e dirixiu a elaboración do Plan pedagóxico galego (1971) que vive en Londres dende 1964 e que reflicte nos seus textos a súa experiencia vivida. En segundo lugar, porque xa en 1972 escribe un artigo en *Grial* «A creación da muller no Xénese. Un estudo feminista» que inicia unha andadura no pensamento feminista galego representando unha liña espiritualista, «unha corrente case insólita que conxuga o feminismo radical diferencialista co humanismo cristián» (Blanco, C., 1991). En *Cartas a Rosalía* (1981) aséntase a cerna da súa crítica á sociedade e á familia patriarcal dende a afirmación positiva e radical dos valores femininos: «¿Non habería que dicir dunha vez o que queremos que poida que non coincida co que eles queren?» ou «Neste mundo de hoxe a revolución máis sería de todas, a que mudaría radicalmente a sociedade, é a nosa», unha revolución que «non a fixo ningún sistema político ou social, ningunha relixión nin ningún partido. Fixérona única e exclusivamente algunhas mulleres» (Barro, T., 1981, p. 51). Ao mesmo tempo distánciase das reivindicacións propias do feminismo destes anos, en concreto do relativo ao aborto, ao divorcio ou á liberdade sexual, afastamento que vén determinado polo contexto en que vive e o feminismo que alí se practica, polo seu espiritualismo cristián, e pola convicción de que esas reivindicacións



cións non incomodan os homes, mentres que «Vailles custar moito máis traballo repartir o poder connosco nos partidos políticos e nos sindicatos, permitírnos entrar en todos os traballos e en todos os oficios, vernos capitanear barcos, conducir comboios, mandar exércitos e gobernar os países a medias con eles. Por algo será» (Barro, T., 1981, p. 45). Reivindicación, pois, do traballo, da educación e rexeitamento dunha maternidade imposta como único camiño de realización das mulleres, que descansa nunha forte crítica á familia patriarcal, autoritaria, non igualitaria sen derivar nunha proposta de abolición, como viña sendo defendido por boa parte do feminismo nestes anos, senón por unha transformación cara a un matrimonio entre iguais, unha relación valiosa cos fillos, para a que, subliña, non hai fórmulas ou receitas.

A crítica ás relixións e ás igrexas, en concreto á de Roma, é contundente: maltratou sempre á muller, foi culpable da «dobre moral», non respectou a muller como ser humano máis ben a desprezou como amosa o non permitírselle o acceso ao sacerdocio. A aposta de Barro cara a un mundo mellor, máis libre e xusto, é posible se se cultiva o espírito, se se abre espazo á creatividade, á cultura que libere as enerxías humanas, para o que cómpre sobre todo renunciar ao poder e ao dominio, aí radica a liberdade. E quizais non haxa máis remedio, di, unha vez que rachou o equilibrio entre os principios masculino e feminino, para recuperarmos a harmonía, que «aceptar unha certa separación, un desamor talvez, entre homes e mulleres, e tentar desenvolver as enerxías masculinas e femininas cada un en si propio, sen buscalas, por en cuanto, no outro» (Barro, T., 1981, p. 133).

O que implica inclinarse agora cara ao lado feminino e así encozarse a vida como unha aventura do corazón e o espírito.

As ideas fundamentais expresadas naquel escrito aparecen anovadas ou moduladas en

*Dentro e fóra* (2002), tamén dende a experiencia vivida, o descubrimento de Galicia, de Rosalía, do feminismo: «Acordei moi cedo á inxustiza coa muller, sentida sobre todo como falta de liberdade en comparación coa que tiñan os homes. (...) A rabia que tantas veces me causou e causa a inxustiza coa muller non virou en rabia de ser muller; ao contrario, sempre me gustou selo» (Barro, T., 2002, p. 67). De novo a crítica ao patriarcalismo na sociedade e na familia: «A familia non pode ser para amarrar a ninguén, nin novo nin vello, senón para ensinar a autenticidade e a independencia que se precisan para andar por camiños creadores» (Barro, T., 2002, p. 154). Unha vez máis a aposta polo espírito creativo, a vida e a paixón—fronte á rutina, á repetición, á pasividade, á inmovilidade psicolóxica, ao autoritarismo—, para que a liberdade sexa posible. Dende esta perspectiva vai debullando os problemas, a súa visión da sociedade contemporánea, o nacionalismo e o internacionalismo, a democracia, a xustiza, a pobreza, os privilexios, o ben e o mal, e a crítica do feminismo que seguiría a guiarse polos esquemas do patriarcalismo. Propondo que: «Para remediar algo o desequilibrio inmenso que causou o sistema patriarcal e comezar a saber cales poderán ser as verdadeiras calidades femininas e, por conseguinte, as masculinas, sería esencial que as mulleres se puidesen dedicar enteiramente, con tranquilidade, liberdade e paixón, a tarefas que non sexan a maternidade. O primeiro é que elas propias teñen que descubrir as súas posibilidades ao máximo (...). E o segundo, porque é tamén absolutamente necesario que a maternidade se faga ben e como o labor creador que tería que ser (...). A sociedade humana precisa saír dos camiños que levan á desorientación e á mediocridade e abrir os que levan a un enfoque máis sabio e eficiente da vida. E isto non se pode conseguir sen un separatismo feminino que leva a facer todo doutra

maneira, con máis paixón e máis autenticidade» (Barro, T., 2002, p. 152). Ocuparase tamén noutros escritos, amais da crítica ao patriarcalismo galego, das figuras de Ateia, Artemisa e Afrodita (1991). En resumo, o de Barro é un feminismo baseado na liberdade, na paixón, na creación, que se sintetiza na vida do espírito creador e a loita contra as inxustizas.

### 7.3. *Da independencia: Carmen Blanco*

Con anterioridade téñense sinalado algunhas das valiosas achegas de C. Blanco: a súa interpretación feminista de Rosalía (Blanco, C., 1984); o primeiro tratamento da historia do feminismo en Galicia; o primeiro libro sobre as escritoras galegas. A isto hai que engadir os estudos sobre a figura literaria das mulleres en diversos autores e obras da literatura galega, nomeadamente, en *Nais, damas, prostitutas e feirantas* (Blanco, C., 1995). En xeral, tanto nos seus traballos sobre a literatura de mulleres como sobre a muller na literatura, aplicando os principios metodolóxicos e epistemolóxicos da crítica feminista, perséguese un mesmo obxectivo, isto é, dende a literatura, analizar e desvelar as relacións entre poder, sexo e cultura, e acadar así un mellor coñecemento da sociedade, das mulleres e de Galicia. Parte dunha posición antiesencialista ao mesmo tempo que diferencialista, comprometida coa construción dunha subxectividade feminina, nunha liña libertaria que a acompaña ata a posta en marcha e coordinación da revista *Unión Libre. Cadernos de vida e culturas*, que nace co propósito de dedicarse «á vida no seu sentido máis integral e pluricultural, aínda que sempre en conexión con manifestacións creativas preferentemente literarias e dende unha perspectiva de avanzada radicalmente aberta, crítica, independente e libertaria», como se sinala na presentación do primeiro número e que significativamente ten como tema de análise «Mulleres escritoras» (1996).

No *Contradiscurso*, amais da historia do feminismo, proporciónase, na segunda parte, un achegamento teórico á dialéctica entre pensamento androcéntrico e contradiscurso feminista, toda unha síntese clarificadora que pon en situación de comprendermos as complexidades da teoría feminista e a «profunda continuidade e unidade do proceso feminista» para alén da súa pluralidade. *Mulleres e independencia* (1995) recolle os seus escritos máis ensaísticos de 1980 a 1995, froito dunha extensa colaboración nos principais xornais e revistas galegas, amais de inéditos e intervencións públicas. Aquí pode verse expresada con toda radicalidade a súa «teima da independencia»: «De mulleres. De independencia. Pero sobre todo da independencia das mulleres. Porque é nesta calidade, que en tantos aspectos nos é negada, onde radica a fonte de todas as liberdades, plenitudes e diferenzas humanas» (Blanco, C., 1995, p. 9). Combinando política, xenaloxía, creación de mulleres e mulleres creadas; presente, pasado e o que permanece fóra do tempo, damos cun exercicio de independencia da propia autora que non se arreda ante as cuestións máis candentes ou difíciles, tal vez porque «A independencia é sen dúbida unha das características imprescindibles das persoas e dos pobos para que ambos poidan ser tales. Pero non se nace con ela nin nos é dada. Dende o punto de vista persoal, cómpre adquirila nun longo e difícil camiño que vai dende a primeira e dura separación da nai ata a final autonomía total do individuo» (Blanco, C., 1995, p. 47).

A independencia intelectual, afectiva e a autoxestión material, ou o que vén sendo o mesmo, a persoa libre, só pode obterse mediante unha nada doada aprendizaxe, e constitúe a base das relacións, das unións libres, entre persoas e entre pobos. Non por acaso independencia significa para as mulleres rachar coas estruturas do poder masculino, dende as máis férreas cadeas ata as máis sutís e dondas, non aceptar o sacrificio



nin a prol dunha organización nin do proselitismo. Independencia que se sobrepon ás «sombras perturbadoras», peores que as que poetizou Rosalía, sombras de quen non é capaz de traballar nin de imaxinar nada novo, pois «cando non se traballa por amor, ou por pracer, que é o mesmo, o resultado vale moi pouco: nada se crea» (Blanco, C., 1995, p. 97).

O pensamento feminista de Blanco responde á procura de autonomía, de independencia, ou o que é o mesmo, de liberdade das mulleres, e afonda na vivencia da diferenza. Diferenza que está en «humana tensión permanente» coa igualdade. Diferenza que se expresa nas múltiples diferenzas e ante todo no carácter único do ser humano: «todas e todos compartimos cousas e temos *algos* intransferibles. Porque somos á vez iguais e distintos» (Blanco, C., 1995, p. 297). Esta tensión é a que impregna os seus escritos. Estamos diante dun pensamento que, como dicía V. Woolf unha das nais máis queridas de Blanco, afunde a súa cana no río da vida. E coma ela, Blanco preocúpase pola múltiple e dispersa identidade do ser humano. Identidade, diferenza que ten a súa trabe no «universo de xinea materno liñal, verdadeiro cosmos de autoafirmación feminina», na memoria da nai, das nais e das mulleres anónimas e, xa que logo, na *Alba de mulleres* (2003).

#### 7.4. *A Muller en Galicia*

Un dos temas cos que se vai confrontar o novo feminismo en Galicia é o da muller galega, da muller galega forte e da feminización de Galicia. A primeira en ocuparse da cuestión foi Francisca Herrera en «A muller galega» (Herrera, F., 1916, 1921) presentándoa dende unha visión do cristianismo máis tradicional respecto da muller, e afirmando que a verdadeira muller galega é a muller rural. Dende unha perspectiva feminista antipatriarcal, anticapitalista e anticolonial é abordada, como se sinalou, por Queizán,

quen malia non acreditar moito no matriarcado ou na maior permisividade sexual en Galicia, non obstante en 1977 está preto das teses de que a muller galega é a do campo e a do mar. Fai fincapé nas diferenzas entre a muller vilega e a burguesa e a muller da terra e o mar, esta última supón «a meirande parte das mulleres do país e a autenticidade de Galicia. Ela conservou durante séculos, contra a marea da colonización, a lingua, a cultura e as tradicións galegas» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1977, p. 12). A situación da muller no campo permítelle pór en cuestión a imaxe convencional e tradicional da «condición feminina» así como diferenciar o traballo industrial. Mais, se ben é certo que a muller desempeña ás veces o papel do home, o sistema patriarcal está aí. A fortaleza da muller galega vén explicada pola necesidade de asumir soa a loita pola vida diante da emigración dos homes. Tralo exame da muller do campo e o mar, caracteriza o sistema patriarcal en referencia á muller na sociedade capitalista. Parte de que o mundo rural está en vías de desaparición, e refírese ao transvasamento á cidade no que a muller vai saír perdendo: o seu traballo sofre un proceso de desvalorización unido á propia desvalorización da muller, non garante a procura da subsistencia, tendo que compaxinar o traballo na casa e fóra, xerando inestabilidade e desequilibrios psicolóxicos nas mulleres e nos seus fillos. A diglosia vén acrecentar a difícil situación da muller galega na cidade. Así mesmo fai fincapé nas mulleres como traballadoras simbióticas, e na maior inseguridade do traballo feminino. Remata indicando as dificultades para que as mulleres tomen conciencia, a necesidade de fuxir da mitificación, e insiste en que este non é un problema só das mulleres galegas senón tamén dos homes. Con posterioridade, afondará na liña de desmitificación da muller galega, dirixida sobre todo a sacar á luz o patriarcalismo do pensamento nacionalista, liña que tamén está presente nos artigos de

Teresa Barro na *Festa da Palabra*: «Machismo e galeguismo» (1987) e «Misoxinia e feminismo» (1989) onde se cuestiona o matriarcado, a idea de que Galicia sexa terra de mulleres fortes e un país feminista.

No texto de Ramona Barrio e Nanina Santos «Controversia sobre a muller galega. Trazos patriarcales do pensamento galeguista» (Barrio, R. e Santos, N., 1988) exporase a cerna da cuestión: a visión das mulleres en Galicia está chea de tópicos, de esencialismo, construída arredor de dúas ideas, isto é, que a muller galega é a do campo e o mar, e que en Galicia existe un «machismo atenuado». Trátase de desartellar esta visión baixo o presuposto de que a mitificación e mistificación da muller galega non só non se corresponde coa realidade das mulleres galegas, senón que agocha ou escurece as contradicións entre os sexos. Ao cabo, en Galicia hai un sistema patriarcal no canto dun matriarcado, as mulleres galegas sofren a mesma opresión que as demais mulleres. No entanto, as condicións económicas do país, a emigración, as necesidades e carencias explican a súa realidade social mais non hai unha esencia ou unha verdadeira muller galega. Rexeitarase un diferencialismo esencialista, mitificador.

Esta tese virá reforzada dende a antropoloxía social e cultural, dende o pioneiro estudo de Lourdes Méndez «*Cousas de mulleres*». *Campesinas poder y vida cotidiana (Lugo 1940-1980)*, (Méndez, L., 1988) ata «Identidade galega e identidade de xénero no mundo rural» (Méndez, L., 1999); nos artigos de Paz Moreno «Muller» (Moreno, P., 1974) e «Da ficción do matriarcado á economía informal: modelos e relacións de xénero na cultura galega» (Moreno, P., 1997), ou de M. Gondar *Mulleres de mortos. Cara a unha antropoloxía da muller galega* (Gondar, M., 1991). Non obstante, convén indicar que neste ámbito é moito máis significativa a ausencia de investigacións sobre a construción sexo/xénero en Galicia.

#### 7.5. *Muller e lingua galega*

Outro dos temas é a comparación entre a valoración social da lingua galega e a das mulleres. M<sup>a</sup> Xosé Queizán, a efectos máis ben didácticos e aclaratorios que causais, seguindo a Saussure, en «A lingua galega e a muller, análise estrutural de dous feitos represivos» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1977), sostén que a diglosia e a explotación das mulleres responden a unha orde xerárquica inxusta, que segue as pautas dun proceso colonizador, racista e opresor. Ao longo do ensaio fai fincapé na necesidade dunha análise crítica de ambas as dúas situacións pondo de manifesto o desequilibrio de poder, considerándoos problemas sociais e políticos, isto é, que nin a lingua galega nin as mulleres fiquen no privado: «É evidente a igualdade entre as cualidades atribuídas á nosa lingua e ás mulleres: beleza, dozura, suavidade, mimo, harmonía, etc. A muller, como a lingua galega, insértase na esfera do privado, está ausente dos asuntos públicos e políticos» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1977, p. 35). Debulla coidadosamente as trampas idealizadoras, as posicións románticas e humanitarias en tanto que armas ou astucias para manter a lingua galega e as mulleres na marxinação, nunha posición social secundaria: «xunto a actitude denigratoria ten que ir a idealizadora, xunto ao prexuízo negativo, o positivo. Isto recibe o nome de duplicidade compensatoria» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1977, p. 38). Crítica coas ideas de que a lingua galega é feminina e de «lingua materna», rexeita a súa naturalización: «a muller e a lingua galega son unhas deliciosas bárbaras, naturais, primitivas, o home e o castelán son os cultos, os elaborados» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1977, p. 52). A conclusión é que poder e prestixio son as calidades que priman no que atinxe ao sexo e á lingua, de aí que haxa que abordalos politicamente e normalizalos. Normalización que para as mulleres só pode vir da abolición da xerarquía patriarcal. Queizán pon



sobrevivo dos perigos, seguindo o retrato do colonizado de A. Memmi, en concreto o autoodio, e cre que é un erro que a tendencia a afirmarse nas diferenzas remate por convertelas en esencia. Nunha liña semellante exprésase M<sup>a</sup> P. García Negro en *Sempre en Galego*, de 1993: «As mulleres e os idiomas non normalizados, dúas realidades submetidas a mistificación» (García Negro, M<sup>a</sup> P., 1993) para quen se trata de dous aspectos diferentes mais complementarios, concordando con Queizán nas similitudes entre a valoración das mulleres e a da lingua. Coida tamén, seguindo a Ninholes, que a noción de «lingua materna» non é científica e si naturalizadora, defendendo a necesidade da desaparición das marcas de xénero e das dos idiomas «que viven aínda en estado hipotense».

En relación coa lingua, igualmente se ten sinalado que «o acceso das mulleres á institución literaria de Galicia foi máis complicado que en calquera outro país con lingua normalizada» (Noia, C., 1999). Outro dos problemas en xeral para o feminismo é o da linguaxe, que Queizán, entre outras, tamén aborda nos seus escritos. Refírese, como xa fixera Sarmiento, a que a lingua é patriarcal, sexista, que degrada ou oculta, non obstante para as mulleres «a lingua é un instrumento fundamental da nosa emerxencia» (Queizán, M<sup>a</sup> X., 1995, p. 26).

#### 8. Coda: Eu tamén navegar

Do percorrido feito ata aquí pódense tirar uns apuntamentos finais de cara a fixar certos trazos do pensamento feminista en Galicia. Primeiro, Feijoo e logo Rosalía de Castro como antecedentes e referentes inexcusables. Segundo, o pensamento feminista galego tivo un desenvolvemento senlleiro nas escritoras e, en particular, terao de xeito extraordinario na eclosión das poetas nas décadas de 1980 e 1990. O feminismo da segunda vaga xungue pensamento e poesía, expresa o conflito, desestabilizar/subver-

ter/normalizar as posicións —xénero, nación, clase—. Terá o seu referente en Xohana Torres quen «funda a estirpe das navegadoras» (González, H., 2003, p. 136). O seu poema «Penélope», dedicado a M<sup>a</sup> X. Queizán e contrapunto polémico do «Retorno de Ulises» de A. Cunqueiro, e o seu berro «Eu tamén navegar», marcará a forza expresiva da escrita, o pulo da poética feminina ata un punto de difícil parangón noutras literaturas. Terceiro, o pensamento feminista en Galicia ten presenza así mesmo, amais dos ámbitos citados, no feminismo filosófico, reunindo xa un bo número de estudos que se ocupan das cuestións normativas, epistemolóxicas e políticas ao fío dos problemas, debates e correntes da teoría feminista cuxo exame requiriría dun tratamento máis particularizado. Por último, a contribución do movemento e o pensamento feminista en Galicia non sempre é coñecida nin recoñecida, dentro e fóra, alén diso a emerxencia das fillas do mar, das donas de seu, das navegadoras segue a súa andaina.

**Bibliografía.** VV.AA. (2002): *As mulleres na obra de Frei Martín Sarmiento (1695-1772)*, Xunta de Galicia. Servizo Galego de Igualdade. Barreiro Barreiro, X. L. (1996): «Defensa das mulleres e Ilustración. B. G. Feijoo», en R. Radl (ed.) (1996): *Mujeres e institución universitaria en Occidente*, Santiago, USC. Birulés F. (1997): «Indicios y fragmentos: historia de la filosofía de las mujeres», en Rodríguez Magda, Rosa M<sup>a</sup> (Ed.) (1997): *Mujeres en la historia del pensamiento*, Barcelona, Anthropos, pp. 17-32. García Negro, P. e Rodríguez, F. (1996): «Literatura feminina e feminista da segunda metade do século XIX», en *Historia da literatura galega*, 2, Vigo, Asociación Socio-Pedagóxica Galega, pp. 353-384. González Fernández, H. (2000): «Penélope i Antígona, dos miralls míticos de la literatura gallega de dones», en *Anuari de Filologia*, XXII, 10, pp. 59-68. (2003): «Tomamos lección de

abismos: la poesía gallega reciente», en *Galería. Revista Internacional de Literatura*, pp. 129-139. March, K. (1994): *De Musa a Literata: el feminismo en la narrativa de Rosalía de Castro*, Sada, Edición do Castro. Pardo Bazán, E. (1999): *La mujer española y otros escritos*, Madrid, Cátedra. Pereira Porto, C. (1997): *A aportación de Concepción Arenal no marco do Estado liberal español*, A Coruña, Ed. Deputación Provincial. Pociña, A. e López, A. (2000): *Rosalía de Castro. Estudios sobre a vida e a obra*, A Coruña, Laiovento. Santos Castroviejo, N. (1993): «As mulleres e os escribas do poder», en Marco, A. (coord.) (1993): *Muller e Cultura*, Santiago, Xunta de Galicia. Sánchez Bello, A. (1999): «A aportación da Ilustración galega ó concepto de igualdade sexual. Vicente do Seixo (1742-1802)», en *Sarmiento. Anuario galego de Historia da educación*, 3, pp. 265-295. VV.AA. (1986): *Actas do Con-*

*greso internacional de Estudios sobre Rosalía de Castro e o seu tempo*, 3 vol., Santiago, Xunta de Galicia. Allegue, P. (1993): *A Filosofía ilustrada de Fr. Martín Sarmiento*, Vigo, Ed. Xerais. Amorós Puente, C. (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos. Arenal, C. (2006) *Da muller da súa casa á muller do porvir*, Santiago, Servizo Galego de Igualdade e Sotelo Blanco Edicións. Blanco, C. (1995): *O contradiscurso das mulleres. Historia do feminismo*, Vigo, Nigra. Miguel, A. de (2002): *O feminismo ontem e hoje*, Lisboa, Ela por Ela. Rodríguez Galdo, M<sup>a</sup> X. (coord.) (1999): *Textos para a historia das mulleres en Galicia*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega. Santos Castroviejo, N. (1993): «As mulleres e os escribas do poder» en Marco, A. (coord.), *Muller e Cultura*, Santiago de Compostela.

[María Xosé Agrá Romero]