

# publicacións



---

M.<sup>a</sup> XOSÉ AGRA ROMERO (COORD.)  
*CORPO DE MULLER.*  
*DISCURSO. PODER. CULTURA*  
Laivento, Santiago de Compostela, 1997

---

Celia Amorós

---

O libro que reseñamos é una recopilación de traballos de temática heteroxénea. O seu denominador común poderíamolo ter, como afirma M<sup>a</sup> Xosé Agra, en que traducen diferentes aspectos e danlle diferentes formas á experiencia teórica das mulleres, dende o pluralismo e a interdisciplinabilidade. Sería imposible, en efecto, concebir que a incorporación masiva de mulleres á Academia non tivera significativos efectos crítico-reflexivos sobre o saber tradicional en tanto que marcado por un forte sesgo patriarcal e androcéntrico. Tales efectos plásmanse eiquí nun traballo colectivo que valoramos como un fito importante na incidencia da crítica feminista na modificación dos currículos académicos. Nestes traballos podemos achar aportacións que corresponden ás dúas fases, deconstructiva e reconstructiva, tal como Agra as distingue, do proceso de reelaboración dos coñecimentos e das prácticas que traen entre mans as mulleres que, nun senso máis un menos

amplo, se moven na órbita do feminismo. A tarefa de deconstrucción ten un dos seus frentes favoritos no dualismo público-privado entendido no censo forte en que o herdamos da tradición liberal: nesta tarefa inciden especialmente o artigo de Rosa Cobo sobre o contractualismo, o da mesma M<sup>a</sup> Xosé Agra sobre a xustiza e os problemas do xénero e o de Raquel Osborne que, na súa fina análise e matizada valoración das implicacións para a liberación das mulleres da «revolución sexual» dos setenta, pon de manifesto o enorme xogo que poido dar o lema feminista «o persoal é político». Con todo, se houberamos de identificar o fío que cose as páxinas deste libro, afirmariamos —a mesma M<sup>a</sup> Xosé Agra fai referencia a isto— que é a problemática do esencialismo a que é abordada —se ben dende intereses e preocupacións moi diversos así como cunha ferramenta analítica tamén moi variada— en todos os traballos deste libro colectivo. O tematizan explicitamente Cristina Caruncho y Purificación Mayobre no seu discurso do concepto de xénero dende a perspectiva das teóricas «da diferenza sexual»; Agra trátalo en relación coas críticas á categoría de xénero por esencialista por parte das teóricas postmodernas que enfatizan as diferenzas entre as mulleres; Osborne ofrece un tratamento crítico do enfoque naturalista da sexualidade así como dos presupostos esencialistas na concepción da sexualidade do feminismo cultural; M<sup>a</sup> Luz Pintos, nas súas análises das inscricións nos corpos dos estereotipos que o sistema de xénero-sexo impón, levados a cabo dende una perspectiva fenomenolóxica, desbarata o presunto carácter naturalista deste sistema simbólico. Agora ben: a presentación destes fíos a través dos que discorre en boa medida o debate feminista contemporáneo non esgota nin de lonxe a riqueza do contido destes traballos, que merecen que se lles preste unha atención *singulatim*.

O corpo como lugar operativo de inscrición da simbólica dicotómica e xerarquizada do sistema xénero-sexo é o tema que trata Pintos da man de Bourdieu de *Le sens pratique* (1980). A primeira parte do seu traballo, de enfoque fenomenolóxico con influencias de Merleau-Ponty —filósofo na que Pintos é especialista—, trata de reconstruír o como desta inscrición. A súa tese é que esta se leva a cabo a través dunhas estratexias de dominación que instrumentan o enlace simbólico dos estereotipos e as condutas respectivas, e que o corpo ten eiquí a función de operador práctico a través do esquema postural. Mediante este proceso, que se caracteriza pola súa invisibilidade, constrúese a nosa autoimaxe como de xénero masculino ou feminino. As estratexias de dominación, á súa vez, vólvense operativas mediante unha sorte de estratexias particulares que, no caso das mulleres, están orientadas a conseguir a súa pasividade. Entre elas concede unha especial importancia (na liña do primeiro Foucault, máis fenomenolóxico, de *Historia da tolemia*, aínda que Pintos non o explicita) ás estratexias médico-psiquiátricas, á estigmatización por medio do diagnóstico de «histeria» como neutralización e despolitización do desafío que presentaban as mulleres que non se conformaban cos moldes dominantes, ao identificar os seus problemas como propios dunha patoloxía individual (cos conseguíntes «remedios» que podían chegar á extirpación do clítoris). Na segunda parte do traballo, ao preguntarse o porqué deste sistema que conseguiu tal eficacia simbólica, Pintos introduce un enfoque antropolóxico. Descarta o mito do matriarcado orixinario e arrinca da prohibición do incesto no tratamento que lle da Lévi-Strauss. Constata a ausencia de regras fixas para o control da sexualidade nos primates superiores e plantéxase o contrafáctico da viabilidade de sociedades humanas sen unha regulación para o control da sexualidade



das mulleres. Como non cabe dúbida sobre a súa viabilidade biolóxica (a relación nai-infante queda preservada sexa cal fora a súa relación cun macho ou varios), hai que concluír que as regras sobre a dispoñibilidade das mulleres respontan «aos intereses do colectivo e ao mantemento do poder e do prestixio dos homes». (¿Son os intereses do grupo idénticos aos dos homes?, preguntámonos). A nosa autora explica a omnipresencia en todos os grupos humanos do tabú do incesto por imperativos da «evolución converxente», análogos a aqueles que fan que, por exemplo, o corpo dun peixe e dun mamífero como o delfín, aínda pertencendo a especies diferentes, se asemellen xa que están movidos polo mesmo reto de ter que nadar o máis axiña posible. As sociedades humanas terían intercambiado as mulleres conforme a regras sempre baixo a constricción de maximizar o rendimento das mulleres como bens (fecundidade, prestixio). Agora ben: en tanto que leis non naturais senón culturalmente inventadas, a autora semella concluír que, se ben sempre foi necesario a existencia de regras, estas non terían que ser necesariamente controladoras e oprimentes para as mulleres. Non temos, pois, por que seguir rexéndonos por esas «inaceptables regras». Non nos explicita cales poderían ser as alternativas (así como se pregunta, como fixo Juliet Mitchell, por que aínda aceptando a necesidade do intercambio, foron os homes os que intercambiaron ás mulleres e non á inversa). Apela, en derradeiro lugar, ao carácter normativo da racionalidade humana, ao que lle dá unha inflexión existencialista: nós somos quen de lle dar un sentido á nosa historia, e debemos, «porque podemos», construír «unha nova cultura, moito máis racional e humanitaria e, dende logo, en ruptura coa ancestral opresión das mulleres»

Alicia Puleo plantéxase, na súa aportación a este colectivo, a relación da filosofía co sistema de xénero-sexo. Parte do «complexo de supremacía masculina» ao que se refire Marvin Harris como universal antropolóxico —rexeitando, como Pintos, a hipótese do matriarcado primitivo— e afirma que o feminismo proporcionou a teoría do funcionamento dese sistema e identificou os discursos da súa lexitimación: relixioso, médico, das ciencias humanas... A filosofía constituíu un deses discursos por excelencia; nembargantes, no seo do discurso filosófico podemos achar —se ben excepcionalmente— denuncias deste sistema por parte dalgúns pensadores racionalistas: sería o caso do filósofo cartesiano Poullain de la Barre no século XVII, de John Stuart Mill no XIX... Nas historias da filosofía, estes autores, cando son mencionados, son tratados como «pensadores menores» ou, no caso de Stuart Mill, é presentada como menor irrelevante a parte da súa obra que tematiza explicitamente a suxección do sexo feminino. «Estraña casualidade, comenta a nosa autora, que todos os que denunciaron o sistema de sexo-xénero sexan “pensadores menores”. ¿Ou son menores por habelo denunciado?», pregúntase. Analiza o eloxio e o insulto ás mulleres como estratexias de lexitimación patriarcal tal como se manifestan en pensadores como Rousseau, Ortega, Schopenhauer (así como os seus traxectos na pintura, como no caso de Delacroix, para quen a muller é representada, ben como alegoría da liberdade conducindo ao pobo á Revolución, ben como recluída nun harén como o seu lugar natural, tan como aparece en *Les femmes d'Argel*). Dedicada unha atención moi pertinente ao que chamamos a misoxinia romántica como reformulación laica dos vellos discursos relixiosos de lexitimación (Valcárcel: 1997), traendo a colación a Otto Weininger como caso paradigmático. A nosa autora cre, nembargantes, nas potencialidades emancipatorias da filosofía como pensamento crítico se esta é potenciada, á

súa vez, coas virtualidades do enfoque sexo-xénero como trebello de análise. Estas potencialidades puxéronse de manifesto nas radicalizacións de determinados conceptos filosóficos, como os ilustrados de igualdade e liberdade, que ela recolle na súa excelente antoloxía *La Ilustración olvidada* (1993), así como algúns dos plantexamentos existencialistas que poden ser asumidos como peculiar deriva dos ilustrados —este sería o caso de Simone de Beauvoir en *O segundo sexo*. No nivel conceptual, o sistema de xénero-sexo ten unha estreita relación co pensamento por pares dicotómicos, relación que non lle pasou desapercibida a Puleo: dende o recorrente dualismo natureza-cultura que pon dacadalo sobre o feminismo-masculino ata os subtextos xenéricos das conceptualizacións duais aristotélicas de materia e forma pasando pola táboa de opostos dos pitagóricos, chega nos nosos días ás teses frankfurtianas. En efecto: o masculino asóciase á razón instrumental na mesma medida en que o feminino se asocia á natureza que aquela reprime. A crítica frankfurtiana á razón instrumental en clave feminista —o que implica profundas modulacións e correccións— vén representada para Puleo na «teoría integradora» da filósofa feminista-ecoloxista australiana Val Plumwood. A súa redefinición da racionalidade e a súa afirmación crítica da identidade feminina, xunto coa súa superación do dualismo de xénero e dos dualismos en xeral constitúen para a nosa autora un exemplo modélico de unión fructífera de feminismo e filosofía. O enfoque de xénero en filosofía deliña unha sorte de tarefas deconstructivas e reconstructivas, tal como sinalaba Agra. Para Puleo, entre as primeiras acharíase a recolección das «perlas da misoxinia» nos discursos filosóficos e a relectura crítica dos textos. Unha relectura tal pode atender ás incoherencias entre os principios filosóficos xerais dun autor e a súa conceptualización dos xéneros (a investigación de Rosa Cobo sobre Rousseau<sup>1</sup> exemplificaría este *modus operandi*); asemade, como o fai maxistralmente Michelle Le Doeuff,<sup>2</sup> pódese centrar no estudo da impregnación de xénero das metáforas que pululan polos discursos filosóficos ( lembremos a afirmación de Rorty segundo a que «son metáforas e non conceptos o que determina en maior medida as nosas conviccións filosóficas»). Se pasamos á fase reconstructiva, Puleo incluíría nela a investigación do estatuto ontolóxico dos sexos, a elaboración de teorías feministas específicas así como a constitución dun *corpus* de textos non androcéntrico. No libro *La filosofía contemporánea desde un punto de vista no androcéntrico* (1993), editado pola nosa autora, achamos postas en práctica moitas destas tarefas. Finalmente, ¡last but not least!, reivindicamos enerxeticamente a integración das mulleres filosóficas —¡ai, Hiparquía!— ao que chamaba Nietzsche «a historia monumental da filosofía». Memoria é xustiza.

Entre as tarefas de deconstrución-reconstrución que o pensamento feminista ten pendentes, unha das fundamentais é a que concerne ao suxeito da Modernidade. Dos problemas que plantexa e as distintas posicións a que dá lugar ocúpase M<sup>a</sup> Luisa Femenías no seu artigo. Analiza criticamente a alianza do feminismo co postmodernismo en tanto que este último mantén unha posición de rexeitamento da noción de suxeito por pertencer a un «eixo masculino de significación». As mulleres atopariámonos, para dicilo como as/os

<sup>1</sup> Cobo, Rosa, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, 1995.

<sup>2</sup> Le Doeuff, Michelle, *El estudio y la rueca*, Madrid, Cátedra, 1995.



postmodernas/os, no seu «afora constitutivo», no ámbito desbotado e baixo a cuías expensas o sexeto se xerou, do que se derivaría a necesidade de des-centralo ou, mellor, de ex-centralo (Femenías atende moi en especial ás posicións de Teresa de Lauretis. Susan Bordo denunciou unha masculinización intrínseca no suxeito da Modernidade, troquelado cartesiano. Tal masculinización faise patente nas teorías do contrato social, cuxa análise por parte de Rosa Cobo segue en boa medida Femenías poñendo de manifesto as súas falacias sexistas; o suxeito do contrato é o home cabeza de familia e a familia funciona como a unidade métrica que implícita e acriticamente se toma nestas teorías. Asemade, o dualismo público-privado fai da familia un enclave de naturalización cuxas consecuencias foron e seguen a ser nefastas para as mulleres. A nosa autora incide enfaticamente sobre «o subdesenvolvemento» da autonomía das mulleres neste marco e afirma a desexabilidade de que as mulleres se constituán en suxeitos autodesignados —fronte ás presións sociais «heterodesignadoras»— como obxectivo emancipatorio. Así, xa suxeito, que non destrúen a categoría senón que a depuran das súas facianas sexistas de modo que as mulleres poidan «construír unha subxectividade propia». As críticas de autoras postmodernas como Judith Butler, Monica Wittig e Teresa de Lauretis, entre outras, sinalan a insuficiencia das teorías da igualdade por desatender «os problemas inherentes aos modos de construción da suxección e a subornización da feminidade». Como alternativa ao suxeito masculino propoñen ao suxeito ex-céntrico, non monolítico, de xénero incongruente (Butler), onde «a identidade sexa o lugar das posicións múltiples e variables que están dispoñibles no campo social». Nembargantes, esta identidade habería de ser a dun «axente consciente pola reinterpretación e a recompreensión». Femenías ocupouse noutros traballos a fondo dos problemas da «axencia» nas concepcións anti-fundamentalistas do suxeito, nos que non podemos entrar neste breve espazo. Limitarémonos a lembrar a crítica de Banhabib e Butler: «se non somos máis que a suma total das representacións de xénero ¿como poderemos alterar o guión?». Só podemos eiquí referirnos —e valorar positivamente— á moi particular sensibilidade de Femenías ao seu contexto, América Latina: «as propostas postmodernas sobre a escisión do suxeito (a súa excentricidade, incongruencia) *presupoñen* suxeitos legais iguais e de pleno dereito ante a lei, como en xeral sucede en países onde os ideais da Modernidade xa teñen sido concretados polo menos formalmente... Máis ¿que ocorre naqueles lugares onde aínda non se ten logrado desembarazarse dos prexuízos que reducen ao feminismo a unha mera *insurrección* de mulleres que non quen... recoñecer o seu lugar e a súa especialidade? ¿Como escindir un suxeito que aínda non se ten constituído como tal? ¿Como facelo naquelas sociedades onde aínda non se ten acadado un suxeito legal e político igualitario, é feble ou aínda non forma parte do patrimonio colectivo da identidade?». Non deixa de haber unha ironía nesta percura das condicións de emerxencia dos suxeitos dende a marxinação «que é onde sempre estivemos». A nosa autora conclúe, pois, coa proposta dunha revisión crítica do proxecto ilustrado asumindo as súas mesmas «virtualidades autocríticas» sen desentimar o que poden aportar as ferramentas de análise postmoderna para un mellor entendemento da situación das mulleres... En suma, Femenías pide para a subxectividade das mulleres «reforzar o polo da axencia para... constituírmonos máis do que somos constituídas».

Dentro do amplo espectro de posicións no feminismo e os estudos de mulleres que recolle este libro, o artigo de Caruncho e Mayobre representa unha postura bastante sim-

patética no esencial, aínda que toma unha moderada crítica, coa chamada «teoría e práctica da diferenza sexual» das italianas agrupadas ao redor da Librería de Mulleres de Milán e a comunidade filosófica Diótima. As nosas autoras, na súas «revisión crítica da teoría e a historia feminista» fan referencia á polisemia do termo «feminismo» que sería, nembargantes, susceptible dunha definición moi xeral, aceptable por todas as correntes: «liberación e emancipación do sexo feminino». Ténome, nembargantes, que o que poderíamos chamar o paradigma da emancipación non cubriría a tendencia diferencialista italiana, posto que esta non consensuaría os supostos básicos que dan censo a tal paradigma: por exemplo, a existencia do patriarcado.

Cambiando a orde cronolóxica e a coherencia temática, Caruncho e Mayobre aluden á Revolución Francesa e a sufraxismo como fitos da práctica feminista, á década dos sesenta como a dos setenta como a do logro de importantes cotas de igualdade formal. Coa emerxencia dos estudos da muller ao fío deste proceso e a revolución na epistemoloxía clásica que conlevaron, xurdiron novas categorías de análise das que as nosas autoras reteñen como fundamentais as de «xénero» e «diferencia sexual» por seren as pertinentes para o debate feminismo da igualdade/feminismo da diferenza no que se van centrar (se ben consideran que «igualdade e diferenza non deberían opoñerse»). Polo que toca á categoría de xénero, «categoría estrela», explicitan en primeiro lugar o seu significado de acordo non coa definición clásica de Gayle Rubin senón coa de Joan Scott («modo primario de significar as relacións de poder»), a de Gerda Lerner («xénero é unha sorte de roles culturais»), e outras autoras como Jane Falx e Virginia Hels («o sistema xénero-sexo aparece como unha variable fundamental na organización da vida»). Pasan a considerar os seus «efectos sobre o pensamento», constatando o vencellamento da categoría de xénero aos feminismos da igualdade, nos que tratan, como as súas dúas variantes, o feminismo liberal e o marxista. Ambas modalidades de feminismo, que terían pasado á súa vez por diversas etapas, son susceptibles, en esencia, da mesma crítica: produciron mulleres «de-xeneradas, atrapadas nun corpo de muller, adestradas psicoloxicamente para acadar unha correcta e sa identidade femenina, mais loitando por prosperar nun mundo que lle esixe desenvolver habilidades masculinas». No feminismo marxista, «a muller» vese «reconvertida a unha imaxe que non lle é propia» por ter que «se identificar co concepto de clase». Estímase este dous modelos como insuficientes porque non desmontan o entramado do discurso patriarcal, o cal se identificaría con superar o modelo dicotómico de razoamento. O feminismo liberal tería pasado por dúas etapas fundamentais: na primeira adósase simplemente o feminismo ao discurso «neutro» do liberalismo; na segunda, dende o pensamento feminista autónomo críticase a filosofía: esta etapa correspondería á busca de alianzas «co postmodernismo, o postestructuralismo e a psicoanálise». Postmodernismo e postestructuralismo proporcionarían as clases para a deconstrución do discurso patriarcal na medida en que, como di Flax, «produciuse unha descomposición na metanarrativa da Ilustración». Asíse a crítica á linguaxe realista e a aceptación da «pluralidade dos xogos da linguaxe», e afirmase que «ao cuestionarse a existencia dunha linguaxe realista débese cuestionar... un modelo de pensamento que antepón as estruturas do discurso ao individuo que fala» (non acerto a ver se as nosas autoras, dende esta última aseveración, poderían estar de acordo coa existencia dun suxeito intencional da fala, noción contra a que, como é sabido, se secou a crítica post-



moderna). No ámbito máis especificamente ético-político, Caruncho e Mayobre celebran a crítica ao dualismo entre xustiza e vida nova, vencellado ás teorías do contrato, por parte dos postmodernos e comparten o seu escepticismo ante as nocións lexislativas da razón ao xeito de Rawls ou ao de Habermas. Carol Gilligan e Seyla Benhabib aparecen subsumidas na «nova onda da teoría feminista liberal». Estiman como demasiado reformista a defensa post-ilustrada do universalismo interactivo de Benhabib pois, coa súa aceptación do Outro xeneralizado (aínda coas coñecidas reservas críticas con que o fai esta autora) «como ser neutro universal asexuado», que correspondería á «categoría de persoa», amosa estar ancorada en principios «que semellaban definitivamente clausurados pola crítica postmoderna». Manifestan unha meirande identificación con autoras como Susan Bordo, Judith Butler, Linda Nicholson e Nancy Fraser, coa súa postulación de narrativas para a historia das mulleres que eviten caer nas asuncións de filosofía da historia propias das metanarrativas. Nembargantes, «o recoñecemento da diferenza» ten nestas autoras «un límite ao aceptar que o noso pensamento sempre dentro de estruturas teóricas, sociais e lingüísticas preexistentes» (é dicir, o «a e i o u» do postmodernismo). «Esta consideración fai que non se poda valorar como factible a creación dun sistema simbólico-significativo totalmente rupturista que refugue facer uso de calquera estrutura preexistente. Esta opción será, nembargantes, reclamada por quen defenden un feminismo da diferenza a quen non lles asusta aprender a vivir sen fundamentos». Como era de esperar, trátase da «teoría e a práctica da diferenza sexual» representada en Italia por Luisa Muraro e en España por Milagros Rivera. As nosas autoras percorren o que consideran os fitos máis significativos da categoría «diferenza sexual» e expoñen as diferenzas entre o feminismo da diferenza americano (fundamentalmente o chamado feminismo cultural) e o das italianas. Conceden unha particular atención á «xénese» desta práctica e este pensamento, enfatizando que non xurdiu no século XX senón que «sempre ten habido mulleres que viviron á *marxe* (subliñado meu) do sistema patriarcal e os seus imperativos de xénero». Estas mulleres son chamadas de-xeneradas e, na súa existencia a través dos séculos constitúen a xenealoxía de mulleres especificamente feminina, paralela e inconmensurable coa xenealoxía patriarcal. Milagros Rivera defíneas como «mulleres que souberon estar en feminino»; as nosas autoras refírense a elas como «mulleres que adoptaron o *logos* e a *verba*» (p. 99), o que non é de ningún modo o mesmo, xa que para as pensadoras desta corrente o *logos* é intrinsecamente masculino. Afirmán que o grupo da Librería de Mulleres de Milán e o grupo Diótima de Verona non teñen «como obxectivo fundamental a reivindicación dos dereitos... ou de parcelas de poder dentro do sistema patriarcal» (segundo se desprende dos escritos destas autoras, nin fundamental nin secundario: un dos seus manifestos máis emblemáticos, titulado significativamente «o final do patriarcado» mantén a tese de que este sistema xa non existe «para a mente feminina» e que iso de vindicar é unha virtude práctica trasnoitada). A súa é unha «práctica que existiu decote» (dende logo, o de facer de necesidade virtude practicouse decote). Fronte ao feminismo cultural americano, esta teoría e esta práctica non serían separatistas, pois dan «unha significación política» á diferenza sexual e pretender ter mediación da diferenza sexual», nin sería pertinente que a houbera en ningún contexto). ¿En que consiste esta práctica política? Segundo as nosas autoras, «parte da experiencia persoal, dos grupos de autoconciencia» (en canto a iso, interrompo eu, non

serían particularmente innovadoras). A innovación consistiría en tratar de «dar significado... traducir a experiencia vivida nun corpo sexuado en feminino... rexistrar unha práctica que ata entón carecía de representación por estar subsumida baixo unha razón parcial e viril que se presentaba ante o mundo como neutra e universal. De aí a necesidade sentida por estas mulleres de ter un cuarto propio no imaxinario simbólico, de dispoñer dun *corpus* racional propio, dun lugar-tempo onde situarse simbolicamente, de instituír unha sorte de referencias sexuadas femininas como norma e patrón das accións femininas.» Estes parámetros autoconstituíntes non estarían contaminados polo sistema patriarcal, co que son inconmensurables. Caruncho e Mayobre botan de menos a presenza deste discurso nos medios académicos e parecen atribuírlo ao carácter «subversivo» destes postulados, a que a súa fundadora, Luce Irigaray, foi tildada de irracionalista (certamente, non busca para as mulleres en «corpus racional propio» senón inconmensurable co sistema do *logos*). Pola miña banda sinalaría que a Academia sempre aceptou discursos irracionistas... e nela cítase a Julia Kristeva, outro dos referentes desta corrente, que non se caracteriza precisamente por utilizar «terminoloxía pouco academicista», influída como está, tal como o sinalan as nosas autoras, polo grupo *Psychanalyse et Politique*, de onde procede Antoinette Fouque, irreductible adversaria de Simone de Beauvoir.

De acordo coas autoras italianas —e as súas seguidoras españolas— que expoñen Caruncho e Mayobre, a teoría do xénero-sexo (na que inclúen ao «feminismo radical» —non vexo como encaixarían aquí as posicións de Shulamith Firestone—) correspondería a unha «etapa» do feminismo e é «parcial». Quédase na descrición e a desconstrución. E «non rompe a relación patriarcal». Poderíaselles lembrar que «o coñecemento do azucre non é azucrado»: a teoría marxista da loita de clases en si mesma non rompe as relacións de explotación. Non o fai ningunha outra teoría (nin tan sequera a teoría segundo a cal o patriarcado non existe acaba con el, salvo nas cabezas destas autoras. Mais esta tese, como o ten sinalado Luisa Posada, é esencial para manter unha concepción autoconstituínte da identidade sexual feminina: pónsella así a salvo de toda heterodesignación e reconstrúe a gusto do consumidor). Entre o masculino e o feminino existe, non a desigualdade, senón «disparidade pura e simple» pois, polo que semella, as identidades non se constitúen en entramados de relacións. A identidade feminina reconstrúese na creación —creación esta que, en certo modo, é restauración de «o sistema simbólico da nai» baseado no recoñecemento, á marxe do poder masculino, da «autoridade» daquela que nos deu a vida e a lingua, esa lingua materna que é «colonizada» polo sistema patriarcal. Este sistema materno proporciona un fundamento sólido do pensar (¿non se trataba de aprender a vivir sen fundamentos?). Para «entender o mundo e *reconciliarse* (o subliñado é meu) con el (estamos, pois, fóra do pensamento crítico, que sería... patriarcal). Mais non se trata tanto de saber amar a nai empírica como de valorar a implementación simbólica da función (en certo modo reproducécese eiquí a ambigüidade de Lacan, a quen se lle retorcese o pescozo, entre os personaxes empíricos pai-nai e as funcións simbólicas respectivas). A nai (*versus* Lacan, eiquí con toda razón) introdúcenos na cultura, mais intervén o sistema simbólico patriarcal rompendo «a experiencia e a forma de ser do feminino». A relación coa nai proporciona o modelo para «a práctica política do «*affidamento*» baseada no re-coñecemento, asimétrico, da autoridade doutra muller que se toma como refernte e na que se deposita a confianza (en certo modo podería resumirse



como unha inversión do *sapere aude!* Ilustrado en tanto que emancipación de toda tutela: trátase de «deixarse dirixir»). A pesar da súa actitude basicamente simpatética con estas dúas posicións (que mereceron demasiados comentarios críticos meus á marxe; discúlpage polo que non son capaz de remediar), as nosas autoras poñen de manifesto o seu tino e o seu bo sentido ao identificar as dificultades da creación deste sistema tan suxerente. Sinalan como «limitacións da categoría» de «diferencia sexual» o problema de delimitar que sexan experiencias xenuínas de mulleres e de establecer cal sería o criterio para distinguilos das contaminadas polo patriarcado. As autoras italianas desestiman a acusación de esencialismo porque a construción do novo sistema simbólico é cultural... Mais, se é cultural, haberá que asumir —supoño— que, polo tanto, é histórico; e se o é (lembramos os traballos de Elizabeth Badinter sobre o amor maternal) ¿en que nai se basea? As nosas autoras son críticas deste tratamento mitificador da figura da nai «como se estivera salvagardada de contaminación patriarcal» e recoñecen que «a fala e o imaxinario que nos transmite a nai non sempre é de carácter liberador». En suma, o feminismo da igualdade e o da diferenza serían dúas formas, cos seus pros e os seus contras —eiquí amósanse eclécticas—, de «achegarse á realidade en feminino». O pensamento feminista lévanos ao camiño sen volta dun compromiso político irrenunciabile. Nesto amósanse contundentes.

Na liña das tarefas que sinalaba Puleo, Rosa Cobo leva a cabo unha análise dos contractualistas clásicos dende a hermenéutica de xénero. Consta como a exclusión das mulleres nas teorías do contrato conleva a necesidade dun discurso de lexitimación da mesma baseada en derradeiro lugar na ontoloxía. Mais a nosa autora non se limita a constatar este fenómeno ideolóxico coma se fora unha impostación incrustada sobre un discurso cúa coherencia non se vería afectada pola mesma, senón que procede identificar «as quebras analíticas» que a exclusión xenera no mesmo discurso teórico. Adopta para iso o esquema interpretativo de Geneviève Fraisse segundo o cal as crises nos sistemas políticos arrastran consigo o que chamei unha crise de lexitimación patriarcal. Así, Cobo percibirá correlacións entre as diversas modalidades que o contrato social asume nos diversos teóricos e os tipos de pacto patriarcal que corresponden a ditas modalidades, dado que o contrato se establece entre homes como sendo os seus suxeitos. O contrato interprétase como unha ficción política que ten unha función regulativa: a de establecer «como debe constituírse unha sociedade lexítima». Se o estado de natureza, tal como o sinalou Seyla Banhabib, é un referente para establecer criterios de lexitimidade, compréndese que os autores, dun xeito ou outro, se viran obrigados a introducir máis ou menos subrepticamente a suxección das mulleres nalgún dos momentos dese estado. Pois, de acordo con Pateman, a nosa autora asume que o contrato social inclúe como unha das súas cláusulas fundamentais un «contrato sexual» polo que os homes pactan a regulación do seu acceso aos corpos das mulleres. Da man de Pateman reconstrúe a polémica dos patriarcalistas (Filmer) *versus* os contractualistas (Locke), que entenden, respectivamente, o dereito político patriarcal ben como emanado do poder procreador do pai, ben do consenso dos irmáns constituídos en fraternidade civil. Os pactos patriarcais presentan diferentes graos de «tensión sintética» (Rosa Cobo segue aquí un esquema interpretativo que eu adopto inspirándome na «teoría dos conxuntos prácticos» de Jean-Paul Sartre). A modalidade rousseauiana do contrato como constitución permanente de

vontade xeral representaría o grao de tensión maior, aquel que corresponde ao que Sartre chamou «grupo xuramentado» na dinámica de Fraternidade-Terror, todos obrigan a todos e obríganse a si mesmos a seren ceibes. Así, significativamente, Rousseau rexeita como inicio o pacto de suxección entre os homes, aínda que os termos do contrato de matrimonio entre home e muller respontan na súa concepción ao esquema do *pactum subiectionis*. As diferentes definicións da función primordial do feminino corresponden, pois, nos autores contractualistas ao tipo de pacto primordial que respectivamente diseñan. «Para os tres autores as mulleres son corpos. En Hobbes, eses corpos femininos darán a luz guerreiros que serán socializados para se converteren en suxeitos obedentes ao Estado. En Locke... os corpos das mulleres serán utilizados para a transmisión segura da propiedade por medio dos fillos consanguíneos... En Rousseau, as mulleres darán a luz cidadáns ceibes e autónomos». Así se confirma o espazo privado, afastable do espazo público, como espazo da reprodución. Finalmente a nosa autora ve un vencellamento entre o contrato social e o contrato sexual a través do ideal da «ficción doméstica» tal como ten analizado Nancy Armstrong.<sup>3</sup> Pois «se o contrato social ten dificultades para unificar intereses economicamente diverxentes, o contrato sexual ofrece a posibilidade de que todos os homes de diferentes estatus, clases e fortunas se unan entre si. En efecto, a familia patriarcal proporciona un referente de unidade ao axudar a crear a ficción das afiliacións horizontais».

O artigo de M<sup>a</sup> Xosé Agra propónse abordar algúns dos problemas que lle suscita o feminismo ás teorías da xustiza, en especial a rawlsiana. Especialista en J. Rawls, cuxa obra constituíuse en referente ineludible destas polémicas, Agra pon de manifesto o seu coñecemento exhaustivo dos recunchos do que poderíamos chamar a escolástica rawlsiana. Distingue, así, as críticas inmanentes ás posicións liberais rawlsianas que piden á súa teoría a integración das demandas de xénero e as que opoñen, teoría e politicamente, á concepción liberal. A máis representativa das primeiras é a de Susan Moller Okin, quen zafraña a Rawls a súa aceptación acrítica da dicotomía tradicional público-privado, que lle leva a ignorar a natureza política da familia. Ao non asumir o lema feminista «o persoal é político», o autor de *A Theory of Justice* (1971) permanece ancorado «no que se definiría nunha era prefeminista como lexítimamente político». Moller Okin apóiase na súa crítica nas teorías de Nancy Chodorov sobre a socialización e enfatiza, na liña de Stuart Mill, a importancia da familia como escola de xustiza. Para Agra, «trátase dunha lectura da xustiza rawlsiana na que os elementos kantianos perden terreo fronte aos relacionais que dan conta do coidado, a simpatía, a benevolencia, que repontan a unha psicoloxía moral axustada a unha concepción da xustiza na que hai continuidade e non ruptura entra a familia e as demais asociacións». A valoración por parte de Okin do derradeiro Rawls, autor de *Political Liberalism*, é máis negativa: agudízanse os problemas de aplicar os principios de xustiza á familia. A acentuación da dicotomía entre xustiza e vida boa leva a Rawls a ser amplamente tolerante con doutrinas comprensivas relixiosas, filosóficas ou morais, namentres que Okin demostra, apelando á evidencia sociolóxica, que as familias da nosa sociedade son inxustas. Outro frente de críticas a

<sup>3</sup> Armstrong, Nancy, *Deseo y ficción doméstica*, Madrid, Cátedra, 1991.



Rawls artéllase, se ben en formas moi diferentes, dende a teoría crítica. Iris Marion Young desbota o ideal liberal de imparcialidade: a «posición orixinal» de Rawls é unha ficción abstrata que exclúe o punto de vista dos grupos marxinalizados. Para contrastar esta posición coa das críticas inmanentes, Agra asume a forma en que o expresa Melissa S. Williams: «a xustiza non é definida analítica, senón discursivamente... O asunto non é precisamente aplicar a xustiza politicamente unha vez definida analiticamente: a definición mesma debe ser politizada, dado que ver a xustiza dende o punto de vista destes grupos pode significar concebir de novo radicalmente algúns dos principios fundamentais de xustiza». Pola súa banda, Seyla Benhabib, dende o modelo discursivo critica «a posición orixinal» de Rawls na medida en que a esixencia de restriccións epistémicas tal como o autor as plantexa conleva a carencia dun criterio relevante de individuación entre os mesmos *selves*. Así, Benhabib propón unha «universalidade interactiva» dialóxicamente xerada fronte á «universalidade sustitutoria» á que emboca a concepción rawlsiana da xustiza. Dende a común aceptación do marco rawlsiano, Moller Okin atopará un fronte crítico na proposta de Anna Ruth Putnam, proposta que Agra sintetiza como «adaptación do universalismo interactivo de Banhabib. Trátase, pois, dunha proposta un tanto ecléctica na súa pretensión de chegar a unha concepción liberal de xustiza que preste atención ás demandas de grupos particulares sen que iso ameace o seu carácter universal. Considera, a diferenza de Okin, que non habería que modificar a «posición orixinal» do autor de *Theory of Justice*, pois nesta fase a explicación de grupos e particularidades levaría á fragmentación. A aplicación á familia dos principios de xustiza non se decidiría nesta etapa, senón nunha etapa posterior de adaptación e lexislación. A pertinencia do momento interactivo dialóxico estaría, pois, nas etapas posteriores á «posición orixinal». Por outra banda e parafraseando a Benhabib, acusa a Okin de «feminismo sustitutorio» que esluce as diferencias entre as mulleres subsumíndoas nunha categoría na que só se identificarían as brancas dos países industrializados occidentais. Agra intervéñ neste punto para sinalar os problemas que se derivan da tentativa de Putnam «de facer casar unha concepción abstrata de xustiza co recoñecemento dos grupos «menos favorecidos». O recoñecemento habería de establecerse mediante a secuencia das catro etapas. Agora ben: segundo Rawls mesmo, tal secuencia forma «parte da teoría» e, en consecuencia, non resposta a un diálogo nin a un proceso real, non permite a incorporación doutros concretos. O carácter monolóxico non se arrastra identificado un meirande número de desaventaxados». Tampouco Putnam consegue superar o «sustitucionalismo» de que acuse a Okin xa que, en definitiva, «é o teórico ou o crítico quen identifica os grupos». A resposta de Okin á obxección de Putnam de «feminismo sustitucionalista» é significativa: sinala a necesidade de «distancia crítica» para identificar situacións de inxustiza que non son percibidas como tales por quen as sofren. Alerta sobre o «culto á diferenza» e o seu perigo de confluír con posicións reaccionarias sobre o sexismo e a opresión. Insiste na comunidade de opresión das mulleres, baseada na evidencia empírica cando se aplican parámetros obxectivos (discriminación e segregación no traballo, desvaloración e agochamento do traballo doméstico, meirande número de horas de traballo das mulleres) das teorías da xustiza xestadas no contexto dos países desenvolvidos ás mulleres dos países máis pobres. O sexismo é unha forma identificable de opresión en canto tal, aínda que non se minimize a incidencia da raza ou da clase: estes factores

vólvena «semellante, aínda que peor» máis que intrinsecamente «diferente». Os problemas das mulleres agóchanse ao «tomar a casa e non aos individuos como unidade de análise». Cando se fai isto último, fronte ás idealizacións ás veces, poderíamos dicir, folclóricas, as familias pobres do Terceiro Mundo aparecen como as peores escolas de xustiza. A súa resposta vai dirixida non só a feministas afro-americanas. Fronte a Putnam, considera que a inclusión dos excluídos na teoría non pode senón afectar á teoría mesma. Fronte aos argumentos «antiesencialistas» aduce a súa falla de evidencia empírica en estudos comparativos. En definitiva, valida o xénero como categoría de análise fronte á paralización á que se chega cando se enfatizan tanto as diferencias entre as mulleres. A discusión que eiquí reproducimos moi esquematicamente é, para Agra, sintomática do núcleo do debate actual tal como o caracterizou Melissa Williams. Así formulado, a nosa autora decántase pola «solución política» *versus* as limitacións dun modelo exclusivamente xurídico e analítico como o é a concepción liberal. Aquela sería máis adecuada para afrontar os problemas de xénero, raza e etnicidade —xustamente os que agora temos que abordar como os máis apremiantes.

Se o artigo de Agra pon de manifesto a desestabilización na tradicional dicotomía privado-público xerada dende o feminismo, Osborne céntrase na incidencia da ampliación do ámbito da política convencional por obra da reflexión e a práctica feministas nun terreo emerxente: a sexualidade. A identificación da sexualidade como unha área específica de control e suxección das mulleres foi o grande mérito do feminismo radical dos sesenta, e autoras como Jónasdóttir na actualidade asúmelo de novo. Insiste así na importancia política do amor e a sexualidade como campos de intercambio desigual entre os sexos, cuxa análise é fundamental para entender a persistencia da desigualdade nas nosas sociedades formalmente igualitarias. Da man de Foucaultt, Raquel Osborne fai unha reconstrución do xurdimento do moderno concepto de sexualidade, dos discursos e prácticas «normalizadores» da mesma que provocaron a súa emerxencia «como continente afastado de coñecementos cos seus propios efectos diferenciados». O estudo das leis da sexualidade como leis naturais, observa a nosa autora, xorde paralelo á constitución da socioloxía como investigación das leis da sociedade. Así, «a sexoloxía nace marcada por unha dicotomía que vai condicionar todo o seu desenvolvemento posterior: a dicotomía sexo-sociedade». A «scientia sexualis» vaise configurar de acordo cunha concepción naturalista cujos presupostos —o sexo biolóxico como «instinto» que determina tanto os roles de xénero como a orientación da preferencia sexual— contrapóñese ao modelo constructivista, que asume o carácter constituído —e non constituínte— dos desexos no curso de prácticas sociais e históricas específicas. A diferenza do esencialismo do modelo naturalista, o constructivismo insiste na variedade intra e intercultural, así como histórica, dos comportamentos sexuais e, ao non considerar que exista o desexable comportamento paradigmático de acordo cos cánones inamovibles da natureza, non xeraquizo normativamente as diversas orientacións e preferencias sexuais. No contexto do constructivismo pode ser contextualizada a heterosexualidade como institución. Osborne sinala certeramente como, se non se entende a sexualidade como natural, disto despréndese o rexeitamento dos dous modelos clásicos: o modelo represivo e o liberador. Ambos parten do sexo como algo dado que a sociedade, no primeiro, ten que reprimir (tradición xudeu-cristiá, Freud) e, no segundo, liberar (freudomarxismo, que identifica represión



sexual con represión política). Segundo a nosa autora, o feminismo, xunto coas minorías sexuais, tería adoptado sempre e esquema constructivista (pola miña banda, non vexo claro o establecemento dunha asociación tan unívoca: Shulamith Firestone, teórica do femismo radical, parte de presupostos bioloxistas e móvese en boa medida na estela do freudomarxismo, namentres que o feminismo cultural invirte por algún dos seus eixos o esquema naturalista e adopta algún dos seus comportamentos represivos. Dende estas precisións conceptuais, a nosa autora para a analizar a «revolución sexual» dos sesenta e a súa significación para a liberación das mulleres, que foi obxecto de viva polémica. Restablece moi pertinentemente o seu peculiar contexto internacional político-social, económico e ideolóxico e estima certos fenómenos que xerou, dende o punto de vista das femias, como ambivalentes. A separación entre sexo e procreación conlevou a unha meirande comercialización do sexo con todas as súas secuelas, de modo que a revolución sexual levábase a cabo «nun contexto de capitalismo consumista e de definición masculina do pracer e a necesidade sexual. Para os homes supuxo... a oportunidade de mercar opcións sexuais máis amplas. Para as mulleres, persistía a dobre moral... Mais, como novidade, a incipiente e precaria autonomía propiciada pola (súa) ampla incorporación ao mercado laboral trouxo consigo certa liberdade polo que toca ao estricto control familiar e a posibilidade dunha certa busca dunha meirande liberdade sexual para as mulleres e o verse obrigadas a combater a idea de obxecto sexual. O movemento feminista debatírase así na dialéctica entre pracer e risco, liberdade e seguridade (Carol Vance). ¿Ata onde, pois, poderíamos preguntarnos, foi revolucionaria a revolución sexual para as mulleres? As mulleres activistas dos grupos politizados podemos lembrar aínda como os requirimentos de que nos «liberáramos» con eles eran plantexados por parte dos líderes sesentaioitistas coma unha esixencia revolucionaria, entendéndose a liberación tal e como a definían os seus estándares. As posibles queixas e/ou incipientes vindicacións das mulleres nesta orde de cousas eran expeditivamente subsumidas baixo a epígrafe de «contradicción secundaria» que sería superada automática coa revolución. Mais o lema «o persoal é político» xa tiña posto en xogo irreversible as súas virtualidades: só o logro da autonomía das mulleres daría pleno significado á «revolución sexual». Así, os anos setenta caracterizáronse, para Osborne, pola busca do pracer e a autonomía. Estudos empíricos de sexólogos como Master e Johnson poñeron en perigo o modelo androcéntrico freudiano que propugnaba o orgasmo vaxinal para as mulleres e enfatizaron a importancia do clítoris. Se ben non se levaron a cabo os plantexamentos feministas, daban forma a insatisfaccións e aspiracións das mulleres e as feministas tiraron proveito deles para os seus fins. A asunción da mesma capacidade orgásmica implicou un cambio na autocompresión por parte das mulleres da súa propia sexualidade, verbo da cal cobraron por primeira vez voz propia. O informe Hite, entre outras obras, foi expresivo do novo estatuto político que lograra a sexualidade: nel asúmese o punto de vista feminista como vindicación. Así, atreveríame a dicir que, na medida en que «a revolución sexual» dos sesenta tivo carises de ilustración —irracionalización de comportamentos tradicionais, existencia emancipatoria, etc.— tivo para as mulleres como todas as ilustracións, insuficiencias e incoherencias, así como posibilitou radicalizacións feministas. Se a sexualidade, como Jano bifronte, amósase para as mulleres como liberación e perigo, os anos oitenta representaron para Osborne a meirande conciencia do perigo. Prodúcese un maior

coñecemento das agresións sexuais, a reconceptualización (e consiguiente politización) da violación, destacando a súa dimensión sistemática de ameaza e control sobre as mulleres, de «indicación do seu lugar» alén da anécdota individual; o problema dos malos tratos problematiza de novo a dicotomía dogmática público-privado e acúñase o termo «acoso sexual» poñendo así de manifesto a dimensión estrutural da precariedade das mulleres *que tales* no ámbito laboral. Neste contexto, o movemento feminista unifícase baixo a bandeira da loita contra a pornografía na que se identificou o catalizador da dominación masculina. A nosa autora, boa coñecedora do feminismo cultural como a corrente que máis influíu nas chamadas antipornógrafas, é crítica co que considera «o reduccionismo» de converter en sinónimos revolución sexual e explotación sexual das mulleres. Non é a permisividade en si mesma, considera, a que leva á violencia contra as mulleres senón o contexto patriarcal «que traduce unha meirande permisividade en beneficio propio». Os oitenta representaron a década da reacción conservadora que busca conducir de novo o sexo e o amor á familia tradicional, explota o medo ás enfermidades sexuais como a sida, etc. Finalmente, Osborne ofrécenos a súa interpretación do panorama dos noventa como podendo ser sintetizado baixo o lema «sexo emancipado, si, mais sen feminismo». Emblemática sería neste censo a figura de Madonna con toda a súa ambigüidade, imposible de analizar neste espacio. É sintomático que algúns analistas «progresistas», observa a nosa autora, presenten os gustos das lectoras das revistas femininas como *Cosmopolitan* o *Marie Claire* por certas imaxes eróticas como sinal de cancelación da «loita de sexos» e das reivindicacións femininas pola discriminación laboral, etc. En suma, celébrase a fin do feminismo «prañideiro e victimista». Con razón, Osborne alértanos sobre a precariedade e a reversabilidade do que temos conseguido.

Para completar a amplitude e a riqueza temática que neste libro se nos presenta, Beatriz Fernández ofrécenos un estudio, máis descritivo que analítico, sobre as fadas e as bruxas nos contos infantís. Na súa interpretación da función e o valor pedagóxico do conto segue o *Psicoanálise dos contos de fadas*, de Bruno Bettelheim, coa súa interpretación dos personaxes «dunha soa dimensión», de todo en todo bos ou malos, como necesaria para a súa comprensión pola infancia á que non deben presentarse as complexidades do real antes de que se teña «establecido unha personalidade relativamente firme sobre o baseamento da identificacións positivas». Pola mesma razón que determina a «abreviación psicolóxica» dos personaxes, a cal polibilita a creación do arquetipo, o conto ten que ter un remate feliz: o ben vence o mal. No seu esquema da evolución do conto, a nosa autora parte da asunción da existencia dun matriarcado orixinario «anterior á sociedade patriarcal fundada no matrimonio e na propiedade privada hereditaria». Así, poderíanse distinguir tres etapas: a primeira correspondería á transmisión dos valores matriarcais narrados oralmente nas orixes (¿paleolítico? ¿neolítico?); a segunda, as adaptacións escritas que representaban a sociedade patriarcal (na medida en que esta etapa se sitúa na Idade Media, non sabemos se debemos concluír se foi daquela cando se consolidou o patriarcado); finalmente, cabe distinguir unha nova era na que se preconizan novos valores. Beatriz Fernández dá unha explicación do carácter feminino do arquetipo de fadas e bruxas «pola súa función social». A fada é «a mediadora boa» e guapa (de acordo coa ecuación *Bonum* igual a *Pulchrum*) e a bruxa a «mediadora maléfica e fea». En ámbalas dúas concéntrase o poder máxico que representa a percura dunha mediación



tocante ás forzas naturais e sobrenaturais á que os humanos non tiñan acceso directo. Nas etapas primitivas, o feito de que tales poderes se encarnen nas mulleres explícase de acordo coas concepcións de Micea Eliade do carácter sagro do feminismo polo seu vencellamento á terra e á natureza. Así, a feminidade das magas sería «un reflexo das relacións matriarcais». Por outra banda, segue ao formalista Vladimir Propp (criticado por Lévi Strauss) na súa asunción das teses do matriarcado, aínda que este afirma que «no mito as cousas ocorren de distinto xeito á muller-nai-señora». A muller conserva poder sobre o cazador en canto dona —en sentido etnolóxico— dos animais do bosque. Polo que se refire ás bruxas, destácase o seu vencellamento ao lume do fogar ao ser representadas con traballos de cocíña, como o morteiro nos contos rusos (significativamente, ditos trebellos, como a vasoira a modo de cabalgadura, e o mesmo morteiro). A literatura medieval aproveitárase dos motivos do folclore e daralles unha impronta misóxina, onde a muller aparecerá como símbolo de todos os males. A nosa autora segue eiquí os estudos filosóficos de Caro Baroja. Botamos de menos, nembargantes, máis literatura feminista específica a propósito das bruxas. Sinala como, para algúns autores, non hai paralelismo entre as figuras da fada e da bruxa porque «fada nácese e bruxa faise» (é dicir, o poder da fada é unha emanación namentres que a bruxa conségueo). Fernández inclínase pola súa banda a ver unha estrutura común en ambos arquetipos, baseándose nunha lenda irlandesa onde «as fadas exercen poderes benéficos ou maléficos segundo os casos». Os novos arquetipos medievais concréntanse nas figuras de Melusina e Morgana. A primeira representa a sumisión ao home: é «maternal e decruadora», segundo Jacques Le Goff, «o ventre de onde saíu é de nobre raza», metres que Morgana é descrita coma «unha muller escura, atractiva e apaixonada, chea de crueldade e ambición». Utiliza os seus coñecementos de nigromancia para dobregar os homes e instigar aos uns contra os outros (é, en suma, o paradigma da denominación do poder cando está en mans feministas). A partir da II Guerra Mundial, co xurdimento dos movementos pacifistas, ecoloxistas e feministas, aparecen novas tendencias pedagóxicas de crítica ao carácter retrógrado e simplista dos contos tradicionais e os seus estereotipos. A nosa autora reseña o auxe recente dos estudos sobre fadas e bruxas que se pon de manifesto en tipoloxías polo miúdo sobre ambas clases de meigas (a das bruxas dependerá do tipo de diaño co que pactan). Prodúcese unha reciclaxe do xénero no que fadas e bruxas, tras o decreto que sufriron na época do «desenvolvemento das liberdades no Occidente europeo» (Almodóvar) reaparecen como «personaxes equívocos», cheos de ambigüidade (bruxas guapas, monstruos xenerosos, feiticeiras benignas). Fernández olla o distinto tratamento que fadas e bruxas reciben nos contos infantís contemporáneos: as fadas aparecen esquivamente e relaciónanse pouco cos humanos, e as bruxas, sociables e canallas, son vistas en ton humorístico. Preséntanse inversións dos roles xenéricos como, por exemplo, «O Príncipe Cincento» de Babette Cole: en «O rei que non cría nos contos de fadas», de Farre, as nenas son afeccionadas a lides e torneos. É significativo, coido eu, que, con todo, (aínda que habería que precisar os contextos), a bruxa apareza noutros contos como personificación do mal, asumindo a figura da muller de hoxe, como *As bruxas* de R. Dahl. Mais o máis pregnante para a autora deste artigo e o «máis innovador» é «a transmisión de valores» que revela o personaxe da bruxa, representando as valores desexables na nosa sociedade. O personaxe é así definido en función do pacifismo (bruxas que

poñan paz entre os exércitos), o ecoloxismo (as bruxas son as amantes dos animais) e o feminismo (rapaciñas boas que fan oposicións a bruxa; bruxas «ministras sen carteira mais con vasoira»).

En suma, atopamos en *Corpo de muller* diferentes achegamentos, feitos dende diversos perspectivas e disciplinas, orientadas no sentido de «comprender o que ocorre» tal como pedía Hannah Arendt —tal como nolo lembra M<sup>a</sup> Xosé Agra, pois xa nada do que no noso complexo mundo ocorre se entende cabalmente sen o concurso da perspectiva feminista.