

DE LA CIUDADANÍA Y LA FEMINIDAD: HOMENAJE POSTUMO A FÁTIMA MERNISSI

Of citizenship and femininity: posthumous homage to Fatima Mernissi

Edward Javier Ordóñez

Adriana María Buitrago Escobar

Resumen:

El objetivo es revisar a una de las más reconocidas literatas árabes, Fátima Mernissi, para constatar la crítica que hace a la construcción de ciudadanía oriental, en tanto que allí se ha invisibilizado a la mujer, aquella real de carne y hueso. Pero se da un poco más, ya que se ofrece un homenaje póstumo. Mernissi falleció el 30 de noviembre de 2015. Para ello, se caracterizan, desde la historia de las ideas, las discusiones más importantes en torno a la autora, sobre todo aquellas que discuten una ciudadanía feminista (lo mismo es decir una ciudadanía materialmente diferenciada), la diferencia en la economía sexual y las escuelas de la teoría feminista. En tales aportes se visualiza un desarrollo significativo de las otras formas de ser ciudadanos, al menos aquellos en donde la economía sexual femenina apuesta por una masculinidad plural y lejana al patriarcado, que acepte la diferencia y la inclusión de lo femenino como sujeto políticamente válido.

Palabras claves: feminismo, ciudadanía, psicoanálisis, Fátima Mernissi.

Abstrac/Summary:

The aim is to review one of the most renowned Arab literati, Fátima Mernissi, to verify the criticism she makes of the construction of Oriental citizenship, while there the woman has been made invisible, that real one of flesh and blood. But a little more is given, since a posthumous tribute is offered. Mernissi died on November 30, 2015. For this, the most important discussions about the author are characterized, from the history of ideas, especially those that discuss a feminist citizenship (the same is a materially differentiated citizenship), the difference in the sexual economy and the schools of feminist theory. In such contributions a significant development of the other forms of being citizens is visualized, at least those in which the female sexual economy bets for a masculinity plural and far from patriarchy, which accepts the difference and the inclusion of the feminine as a politically valid subject

Keywords: Feminism, citizenship, psychoanalysis, Fatima Mernissi.

Introducción

Este artículo explora los aportes de Fátima Mernissi en torno a la discusión de la feminidad en tanto fundamento para una sociedad. En otras palabras, la intención es explorar los aportes de Mernissi a la construcción de una ciudadanía materialmente diferenciada, y, por ende a las ciencias sociales. La ciudadanía es un concepto que nos pone en la teorización formal de la disciplina, pero gracias a él se ingresan algunas claves para una nueva comprensión de las ciencias sociales, a saber, el aporte que hacen los estudios feministas. Cabe aclarar también que éste es un ensayo en clave de homenaje póstumo, Mernissi falleció el 30 de noviembre de 2015.

Para ello, se revisará la obra de la autora para destacar algunos de los elementos más significativos. El paradigma (o método) de análisis es el de la interseccionalidad; éste indica que son múltiples factores (o “ejes de poder entretrejidados” (Viveros, 2014:11)) los que intervienen en la problemática a analizar. En este caso, los actuales estudios de género lo han exaltado en tanto que permite comprender la situación de la mujer y el hombre desde diversos contextos y problemáticas o mejor entrelazando esos contextos y problemáticas. Cabe destacar, que esta metodología fue también trabajado por Mernissi, quizá no de manera explícita, pero sí de manera implícita. El trabajo de revisión de lo femenino y lo masculino que hace en el libro: *Marruecos a través de sus mujeres*, es un ejemplo de ello, ya que indaga por las maneras y las formas en que se co-construyen de manera cotidiana las identidades en el oriente próximo.

La crítica era dirigida a la constitución elitista y naturalizada de la mujer, ya que su lugar no se dio por una construcción social consensuada. Mernissi revisó críticamente la figura de Sherezade para denunciar la estructura social; se dedicó a las figuras paradigmáticas para desvelar matices originarios para el ser mujer en Oriente medio. Esto es interseccional, ya que el género categoría de disputa, fue la excusa para caracterizar las condiciones/estigmas que pesaron sobre la feminidad, sus condicionantes y sus problemáticas fueron las que ambientaron la discusión acerca de Sherezade y lo que políticamente ofrece su contraanálisis. Sherezade en tanto figura ejemplar para oriente próximo sirvió (y sirve) como referente para analizar diferentes aspectos de la vida social de oriente medio, tales como el uso/abuso de poder, (des)acuerdos en los roles sociales, el posicionamiento político. Es decir, Sherezade sirvió como piedra angular, al menos en la obra de Mernissi, para el estudio interseccional de la condición de la mujer, aquella de carne y hueso.

¿Por qué comenzar con Sherezade? Porque ella es la excusa que permite posicionar los gérmenes de dicha compatibilidad al interior de la sociedad. Sherezade es la voz de los excluidos y despreciados del mundo Árabe presente en todos los tiempos. Sherezade es la feminización del discurso masculino, proceso que no pretende algo distinto a la sociedad justa (Ordóñez, 2013: 18).

Así, este artículo aborda tres rutas epistémicas para situar los aportes de Mernissi a la ciudadanía materialmente diferenciada o a las ciencias sociales. El primero de ellos versa sobre cómo se constituye una feminidad en Sherezade; el segundo señala el lugar de Mernissi en la teoría feminista; y el tercero comenta de manera muy general el legado bibliográfico dejado por Mernissi.

¿Hacia una ciudadanía femenina?

La economía sexual femenina del psicoanálisis² ha ofrecido algunos elementos para la comprensión de Sherezade. Las tesis acerca de la envidia del pene y el complejo de castración pueden ser contrastadas por algunas voces feministas, aunque es improbable discutir la construcción cultural que estos proponen.

La envidia del pene y el complejo de castración se abren a la conciencia de la niña o el niño desde la anatomía, pero no es ella la que determina la funcionalidad o la disfuncionalidad de la feminidad o masculinidad. La anatomía implica el primer dato del género, pero no es quien lo determina por completo. La feminidad emerge como decisión propia de la niña, aunque carga con los condicionamientos ambientales; mismos que no son considerados desde las tesis de la economía sexual psicoanalítica, es la teoría feminista la que abre esta perspectiva. Ella considera el posicionamiento socio-histórico gracias a la interseccionalidad, ya que los revisa en tanto ejes de poder entretreídos que estructuran la dominación de unos por otros.

La crítica debe orientarse hacia la figura de Sherezade en tanto productora de ciudadanía, ya que allí se podría posibilitar de constituir una feminidad desde y para la cultura. Así, se puede vislumbrar el carácter liberador de Sherezade, pero toca tener cuidado dado que carga con una paradoja: tiene la fuerza de fracturar la mirada occidentalista de la mujer oriental (por ende en cierta medida liberadora de la mujer oriental), pero no hace lo mismo con la conciencia

2 Mernissi destacó en Freud la ponderación de la cultura en contravía de la base biologicista. Pero denunció que en él hubo un “capricho” con el que desconoció los límites biológicos y preponderó la construcción social de la mujer, un ser sin falo (Mernissi 2003; Ordóñez, 2013: 18;).

oriental de la feminidad oriental. Quizá esto último sea el motivo que llevo a Haddad a asesinarla³.

En este sentido, cabe recoger algunas comprensiones de la socióloga y ensayista Fátima Mernissi. Ella ofrece una imagen de Sherezade no estereotipada a lo occidental. En efecto, denuncia aquellos arquetipos de Sherezade que han suscitado el arte y la pintura en occidente, a saber, el dogma de la belleza occidental: muda y desnuda, y la despolitización de la feminidad. El punto partida de tales denuncias, según Mernissi (2006), es la capacidad de apertura de la conciencia gracias al viaje: “viajar y tener la oportunidad de cruzar fronteras era algo así como un privilegio sagrado, la mejor ocasión para dejar de sentirse débil y vulnerable” (p. 12). La identidad se transforma en el viaje, ya que los imaginarios sociales se ensanchan en la medida que el mundo lo hace. Sherezade, crisol de la tradición oral y heroína cultural de Oriente Medio, se abre para y por el mundo. De esta manera, es posible distinguir que la feminidad para el oriental se representa con una mujer alada, libre, revolucionaria, inteligente y, ante todo, poseedora de la palabra, del *logos*, aunque cautiva en el harén. En occidente, en cambio, desde el renacimiento o más adelante, las mujeres se representan desnudas y mudas, esto es, exaltación del cuerpo humano y del silencio, a ellas se le escindió del *logos*.

El harén y la posesión distinguen a Sherezade. En oriente el harén como tópicico de la feminidad es una prisión para las mujeres, “una prisión con apariencia de palacio”. Para occidente, un lugar rebosante de bellas mujeres dispuestas a cumplir los deseos sexuales de sus amos. Para los orientales el harén es un síntoma de la inseguridad masculina; para los occidentales, un baluarte de la masculinidad. Entonces,

Podríamos decir que en Occidente se comprendió a Sherezade y el harén de un modo superficial, cosmético y superfluo. Su petición de diálogo entre los hombres y las mujeres no encontró eco en Occidente. Esto nos lleva de nuevo al punto inicial: ¿Por qué en el mundo occidental, tan obsesionado con la de-

3 El primer asesinato de Sherezade fue por Edgar Allan Poe (1845), el segundo por Joumana Haddad. El primero por cuestiones literarias, la segunda por su posicionamiento frente a los derechos fundamentales (2010). En cuanto al primero se puede distinguir una línea de interpretación en la que se le acusa de desfases en su interpretación de Sherezade (cfr. Tono, 1984). Pero hay quienes lo defienden advirtiendo que Poe se adelantó a su tiempo para parodiar en su literatura las estructuras sociales de su época.

“pero sobre todo pretende poner de relieve la lamentable situación en la que se encontraban los escritores americanos cuando intentaban publicar sus producciones, y cómo se veían forzados a escribir sobre asuntos que interesasen y divirtiesen al público en vez de producir buena literatura de calidad” (Rigal, 1998, p. 400).

mocracia, no se captó el deseo de Sherezade de alcanzar una mayor igualdad entre hombre y mujeres? (Mernissi, 2006, p. 89).

Ahora bien, la posesión del *logos* politiza la feminidad, la saca de lo privado hacia lo público. Si las mujeres representan lo otro, “lo diferente, lo raro dentro de la *Umma* (la comunidad musulmana)”, gracias a la palabra inteligente se ganan en Oriente la posibilidad de estar en el espacio público.⁴ En otras palabras, el *logos* corroe las lógicas narcisistas de dominación masculina. Pero, ¿qué pasa con el erotismo? en Occidente está lejos del intercambio del *logos*; es un obstáculo para aquel. En Oriente, el erotismo por el contrario convoca al *logos* femenino como zona erógena. Mernissi, nacida en un harén, cuestiona la no-relación del *logos* y el erotismo de occidente, “¿qué demonios quiere decir la palabra orgasmo para una civilización en la que a una mujer atractiva se le niega su potencial intelectual? [y con un matiz de irreverencia] ¿Qué términos usan los occidentales para denominar el orgasmo, si no hay ni rastro del cerebro femenino?” (2006, p. 51). Así, se puede afirmar que Sherezade en occidente es desposeída de su palabra y voz, quedando reducida a un cuerpo sin *logos*, sin ropa y sin vida; mientras en Oriente es lo contrario, es subversiva justamente porque posee el *logos*. En este sentido no es de extrañar que Edgar Allan Poe la haya asesinado.

Sin embargo, en el afán de identificar rasgos de ciudadanía en Sherezade se debe interrogar, ¿cómo determinadas instituciones y justificaciones teóricas (p.e., de la experiencia del harén, o de otras) pueden ir más allá de sus contextos de surgimiento?⁵ ¿Cómo puede una heroína política oriental ser recibida

4 En la ética del discurso, la condición primera de principios morales obedece al conocimiento profundo del mundo de vida, pero tal condición exige la inteligibilidad del discurso (en este caso diríamos la posesión de la palabra, del *logos*), que no es propiamente una condición de validez, sino una condición originaria de toda comunicación (Cortina, 2010).

5 Un ejemplo de respuesta a esta pregunta: Ayaan Hirsi Ali indagó si la “agresividad” del 11 de septiembre y su relación con el mundo Musulmán (2007). No es una indagación desinteresada, Hirsi tiene una postura crítica con el mundo musulmán, en particular, con el lugar que ocupa la mujer en él. Lo que le hace proponer una ilustración en oriente que, aunque contrafáctica, por un lado, realza la autonomía y responsabilidad del individuo ante la realización de la vida buena; por otro, muestra la necesidad de invertir en la vida terrenal, en contraposición de la búsqueda de la vida buena en el más allá. Pero ante todo, la ilustración musulmana sería un proceso liberador. Sin embargo, es posible quedarse con el siguiente diagnóstico a modo de pregunta:

¿Por qué los occidentales sueñan con ideales de belleza tan diferentes de los de los orientales? ¿Qué nos dice el ideal de belleza sobre una cultura en particular? [...] ¿Tiene sentido afirmar que la violencia actual contra las mujeres en el mundo islámico se debe a que se les reconoce el intelecto, mientras que en Occidente las cosas son más fáciles porque se considera que las mujeres carecen de capacidad de razonar o, al menos, se finge cuando a los imanes del oeste les conviene ritualizar esta ilusión? (Mernissi, 2006, p. 112).

en países de deficiente experiencia histórica democrática, como los nuestros? ¿Cómo pueden algunos conceptos ligados a experiencias –por ejemplo, el erotismo inteligente– ser leídos en sociedades en las que esas experiencias han estado ausentes? Todo ello forma parte de un problema más general: ¿cómo aprendemos –si lo hacemos– cuando no hemos tenido la experiencia que condujo al aprendizaje originario?

Por otro lado, cabe destacar que los estudios de género implican que lo masculino, lo patriarcal, también entre en la discusión feminista. Es más, no hay éste sin la comprensión de lo masculino. Por ello cabe preguntarse, ¿cómo hacer una ciudadanía femenina en la diferencia? ¿hay algún elemento que permita tal (des)encuentro? Desde mi opinión aunque Mernissi no deja de lado la masculinidad y la reflexión por el sistema patriarcal, creo que en la economía sexual, o más concretamente en la *envidia del pene* se encuentran luces al respecto.

Envidia del pene

El psicoanálisis de la sexualidad femenina en principio no padece alguna asimetría con la masculina, el niño y la niña permanecen en un plano horizontal. En efecto, en *Los tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* (1905) no hay referencia alguna a relaciones verticales. Es en 1908, con el ensayo *Las teorías sexuales infantiles*, que comienza la distinción vertical en la teoría psicoanalítica entre la sexualidad masculina y la femenina. Según este ensayo señala “el interés que la niña muestra por el pene del niño, interés que «[...] se halla regido por la envidia (Neid) [...]. Cuando expresa este deseo: «preferiría ser un niño»” (Laplanche, 2004, p. 119)). En consecuencia, se puede afirmar que el concepto de “envidia del pene” fue lo que permitió fundar la distinción de la economía femenina y la economía masculina. Ésta posee un dato que la determina, a saber, el complejo de castración femenino. La niña se encuentra con la diferencia anatómica de los sexos; mira y compara: ella tiene nada mientras el niño tiene un algo de sexo, el pene. El niño mira y compara pero desmiente su algo, mira un vacío en el lugar de los órganos genitales femeninos; el niño, según Freud, recuerda las advertencias y castigos ante la masturbación, y se angustia porque puede perder su algo –que no es necesario, sino accesorio ya que la niña no lo tiene–. La niña descubre su “castración realizada” gracias a la mirada, el niño intuye que le puede pasar lo mismo que la niña y se angustia. Así, la niña siente envidia ante la castración, el niño miedo. La economía

femenina es simétrica al niño en tanto mirada, ambos se angustian, empero toman posturas distintas ante la castración; el niño se angustia ya que puede perder el pene, la niña ante el nada que enseñar lo desea. “La niña se siente lesionada en comparación con el niño y desea poseer, como éste, un pene” (Laplanche, 2004, p. 118).

La economía de la sexualidad femenina gracias a la “envidia del pene” se funda en tres vías: 1) como posibilidad adquisitiva: “engulléndolo, y retenerlo dentro del cuerpo, a menudo transformándolo en un niño [deseo de un hijo]” (Laplanche, 2004, p. 120); 2) como posibilidad anatómica: poseer un pene en la región clitorídea; 3) como posibilidad gozosa: deseo adulto de gozar de un pene en el coito [deseo del hombre]. Igualmente, la “envidia del pene” tiene otros contenidos de vital importancia para la economía sexual femenina, éstos son: un cambio en la zona erógena y un cambio de objeto de deseo. El primero indica que ante la ausencia de pene, la vagina no el clítoris es considerada la zona erógena; el segundo refiere el giro hacia el amor edípico por el padre, la madre constituía el objeto preedípico de deseo. Así, se pueden señalar tres consecuencias/datos en el establecimiento de la economía sexual femenina: 1) resentimiento hacia la madre por no dar (a la niña) un pene, 2) menosprecio de la madre que también está castrada, y 3) renuncia a la actividad fálica (masturbación clitorídea), por tanto, su actividad se adjetiva de “pasiva” (Laplanche, 2004).

Sin embargo, no es del todo posible aceptar sin más tal economía. En contra de ella se han levantado voces femeninas. Entre los puntos críticos están: 1) la devaluación de lo femenino por lo masculino, y 2) la tendencia universalista de sus análisis, desconociendo la parcialidad por el género masculino.

El primero refiere que el sentido pleno de lo masculino en la cultura se daría en el rechazo y la devaluación del mundo femenino, por tanto, también del deseo preedípico por la madre y la interiorización de sus relaciones con ella. En otras palabras, la esfera pública del *entre-los-hombres* arendtiano (en el que nace la política) se erige verticalmente apoyándose en el rechazo del otro sexo. Por ejemplo, la economía placentaria que explica la relación respetuosa de la diferencia que hay entre la madre y su no-nato sería vilipendiada con tal de posibilitar imaginarios culturales a favor de la resolución del complejo de Edipo (recuérdese que incluye la identificación con el padre y el abandono de su deseo de derrocarlo). La placenta tiene cierta autonomía para permitir el crecimiento de un cuerpo dentro de otro, y salvaguardar tal proceso de otros, a saber, la fusión (unión de los dos cuerpos) y la agresión (la eliminación de

uno para la supervivencia del otro). La madre y su “no-sí misma” negocian la supervivencia y el desarrollo. Helene Rouch, en entrevista dada a Luce Irigaray, lo explica de la siguiente manera: “todo ocurre como si la madre supiera siempre que el embrión (y, por lo mismo, la placenta) es otro, como si ella se lo comunicara a la placenta para que produjera los factores que le permitan aceptarlo en su calidad de extraño” (Irigaray, 1992, p. 39). En fin, mientras el cuerpo femenino engendra desde el respecto a la diferencia, la esfera pública (y también el cuerpo masculino) excluye la diferencia.

La economía sexual femenina padece así dos censuras: el primero se aprehendió con la envidia del pene en el que la niña rechaza a la madre por no dar un pene y por ser ella misma castrada; el segundo se aprende gracias al rechazo de la diferencia que se da en el cuerpo social patriarcalista.⁶ Sin embargo, la economía sexual femenina se ve también devaluada por otros factores, entre ellos: “ser/ *devenir*, tener/ *no tener sexo*, fállico/ *no fállico* – pene/ *clítoris*, más/ *menos*, claramente representable/ *continente negro*, logos/ *silencio* o palabrería inconsistente, deseo de la madre/ *deseo de ser madre*” (Irigaray, 2007, p. 15).

El segundo refiere la tendencia universal en perspectiva de género de los análisis psicoanalíticos, es decir, los conceptos son tomados para el todo social sin aceptar la parcialidad masculina de los mismos.

A pesar de reconocer que sus teorías no incluyen ni pueden explicar muchos de los aspectos más importantes de la experiencia de las mujeres, continúa declarándose autor de una comprensión radicalmente nueva del humano y no de la psicología masculina. Sigue sin querer aceptar la posibilidad de que sus conceptos más fundamentales no sean universales, sino específicos en cuanto a género y determinados por éste, y de aquí que puedan ser delimitados social e históricamente (Flax, 1990, p. 158).

La discusión podría ampliarse, por ejemplo, Luce Irigaray, psicoanalista y la crítica con mayor respeto en la academia francesa, cuestiona, entre otras cosas, la relación con la función paterna y el uso de la palabra “envidia”. De la primera señala que es un acto que evita la caída y el hundimiento de la lógica fálica que lo entroniza y lo sujeta al poder y la autoridad; del segundo dice “no significa otra cosa que el desprecio por la chiquilla, de la mujer, hacia su placer para asegurar un remedio –ambiguo, sin duda– contra la angustia de castración del hombre” (Irigaray, 2007, p. 43). En otras palabras, el mantenimiento

6 Será conveniente señalar que los estudios poscoloniales han encumbrado el concepto de “*doble colonización*” para develar el contexto histórico de la situación de la mujer: ella es colonizada por la actitud imperialista y, al mismo tiempo, por la actitud patriarcal.

de las tesis por Freud obedece a la función, central para ambos sexos, que se le asigna al falo.

Ahora bien, cabe preguntarse, ¿Sherezade funda su economía sexual en la envidia del falo? No creo que pueda contestarse esta pregunta aquí, quizá un estudio arqueológico de *Las mil y una noche* permita algunos elementos, pero será cuestión de otro escrito. Pese a ello, se pueden rastrear en las tendencias feministas algunos elementos de la den cuenta de la liberación. ¿Cuáles son las tendencias feministas?

Teoría feminista

Teoría Feminista Norteamericana

La actitud feminista comienza en los 60's como actitud política en favor de los derechos humanos. Ir a favor de la abolición de la esclavitud era ir en contra de las estrategias opresoras de la sociedad. Estrategias que denigraban la dignidad de mujeres y los negros. Sin embargo, a pesar del apoyo dado por las activistas femeninas, éstas fueron relegadas de los grupos que apoyaron. Para los 70's fueron otras las posibilidades, habían grupos con un rol político más definido, a saber, bajo el adjetivo de revolucionarios. Las mujeres comenzaron a usar el poder e ir en contra de la esfera pública hegemónica. En este tiempo se mezclaron dos elementos: la producción crítica literaria y el activismo político. ¿Cómo se conjugaron? No fue una actividad eminentemente no hubo un factor determinante de parte de la crítica.

Al igual que cualquier otra crítica radical, la crítica feminista puede ser interpretada como producto de una lucha orientada prioritariamente hacia un cambio político y social; su cometido específico dentro de ella se convierte en un intento de extender dicha acción política general al dominio de la cultura (Moi, 1988, p. 36).

Dos posturas fueron las de esta crítica: una académica, la otra reaccionaria. La primera organizó brillantes discursos desde categorías académicas, pero perdió fuerza por dedicarse a luchar puestos laborales visibles y mejor remunerados; la segunda estuvo lejos de las categorías académicas, por tanto, distante de plataformas sociales que la visibilizarán aún más. Cabe destacar igualmente que durante estas décadas desde el activismo político hasta la vinculación de la crítica literaria una figura paradigmática fue Betty Friedan. En efecto, según

Moi, su obra *The Feminine Mystique* de 1963 fue “la primera prueba de que las mujeres americanas estaban cada vez más descontentas en la rica sociedad de la postguerra” (Moi, 1988, p. 35). Y en 1970, la NOW (*National Organization of Women*), fundada por Friedan, fue catalogada de “reformista y liberal de clase media” (Moi, 1988, p. 36).

La mejor representante del feminismo de los 70's fue Kate Millet. La publicación de su tesis *Sexual Politics*. Ésta está dividida en tres partes: la primera, sobre “la naturaleza de las relaciones de poder entre los sexos”; la segunda “el desarrollo de la lucha feminista y sus oponentes” y la tercera análisis de las obras de Lawrence, Henry Miller, Norman Maile y Jean Genet. La idea central de ésta era la escucha de los contextos sociales y culturales para una plena interpretación de la obra literaria. Ella estuvo en contra de los convencionalismos autoritarios de los autores de la época; también estuvo en contra de Freud. De éste se opuso a la envidia del pene, el narcisismo y el masoquismo femenino. Sin embargo, para Moi otras autoras rebatieron la posición de Millet, por ejemplo, se mostró que el psicoanálisis considera la identidad sexual como una construcción social y cultural, por tanto, no una esencia biológica. La otra debilidad de la comprensión freudiana radica en el olvido de la influencia del deseo subconsciente sobre el acto consciente. Millet olvidó que la misoginia también tiene raíces ocultas en el inconsciente, por tanto, una exposición de las dinámicas machistas y sus fundamentos no traen como consecuencia la liberación.

Otra representante estudiada por Toril Moi es Mary Ellmann con su obra *Thinking about Women*. La tesis de ésta se expresa en el concepto de “pensamiento por analogía sexual”: el mundo de vida y toda la experiencia de él son asumidas y explicadas desde categorías propias de la identidad sexual. Cabe destacar que Ellman junto a Millet dieron los postulados de lo que se conoce bajo el nombre de “imágenes de la mujer”. Éste recogió algunas tesis como: 1) la parcialidad de los textos y 2) la apuesta realista, esto es, recoger los contextos sociales y culturales de las obras. La crítica femenina de los 70's, entonces, consideró la autenticidad de los textos literarios, valor dado por la desmitificación de los presupuestos ideológicos de las mismas y por la ampliación de los criterios analíticos de la obra. Sin embargo, esta tendencia perdió fuerza hacia mitad de los 70's, según Moi, por “simplista e indiscriminado”.

Allí comenzó a regir otro criterio de feminismo, o mejor una práctica distinta, el interés en las obras escritas por mujeres. En efecto, tres estudios acerca de la literatura de la mujer aparecieron por aquellas fechas: de Ellen Moers, *Li-*

terary Women (1976); de Elaine Showalter, *A Literature of Their Own* (1977); y de Sandra Gilbert y Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic* (1979). En fin, “los tres libros consiguen definir una tradición específicamente femenina en la literatura [...] en otras palabras, para estas críticas es la sociedad y no la biología la que conforma la percepción literaria del mundo propia de las mujeres” (Moi, 1988, p. 63).

Teoría Feminista Francesa

El segundo sexo de Simone de Beauvoir es la obra fundadora de la corriente francesa. La tesis, siguiendo a Sartre, es: “a lo largo de la Historia, las mujeres han quedado reducidas a meros objetos de los hombres: la mujer se ha convertido en el Otro del hombre, se le ha negado el derecho a su propia subjetividad y a ser responsable de sus propias acciones” (Moi, 1988, p. 102). Se pueden distinguir otras representantes: Helene de Cixous, Luce Irigaray y Julia Kristeva. De ellas, se pueden resumir sus ideas, aunque no de manera satisfactoria, en: el sexo viene dado como condición biológica, pero es la condición cultural la que determinará sus itinerarios. Eso explicaría el uso de los términos “female”/“male” y “feminine”/“masculine”; los primeros hacen referencia a la biología, los segundos a la cultura (Moi, 1988, p. 106). Es decir, la female es de acuerdo a lo que se determine como feminine en la sociedad que habita. Por lo mismo se puede considerar que la condición feminine es relativa; en unos lugares se le puede posicionar en la dimensión privada, en otros en la pública. En este sentido, se pueden mencionar: tanto el caso de Julia Martínez que expone la condición feminine en el debate entre los derechos a la identidad colectiva de los grupos culturales y la libertad como fundamento de las democracias liberales (Cfr. Gutmann, 2008), como el caso de una mujer nahua en donde tierra, maíz, violencia y cultura, se conjugan para dar sentido a su identidad (Cfr. Guzmán, 2012). En ambos casos la mujer no tiene derecho a la tierra, el matrimonio es la vía para adquirir el derecho al uso, aunque no su posesión. La mujer es radicada en lo privado; cualquier trasgresión a dicho espacio es condenado.

El análisis de la palabra “viento” sirve de ejemplo de los análisis de la teoría feminista francesa. Irigaray explica que tal concepto es trasgresor de la masculinidad. Moi (1988) lo refiere de la siguiente manera:

L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger (1983) es una crítica de Heidegger basada en su rechazo de la simbología del aire, que le sirve a Irigaray de punto de

partida para su propio pensamiento del aire como elemento femenino que destruye las divisiones simplistas del modelo de pensamiento masculino (p. 137).

El “viento” trae, también, otra consideración de la feminidad, la maternidad.

En *La Croyance même* (1983), breve lectura sobre el análisis freudiano del juego de fort-da, Irigaray explica que Freud ignora la crucial relación del niño con el aire, como único elemento que le permite adaptarse a la pérdida de la placenta y del cuerpo de la madre (Moi, 1988, p. 137).

Dicho de otra forma, el viento es una categoría que trasgrede el horizonte privado de la identidad femenina con el público, para hacer oposición a la dominación masculina. Así, se puede afirmar que Irigaray interpela directamente al “discurso filosófico occidental [que] es incapaz de explicar la feminidad/mujer, como algo que no sea el lado negativo de su propio reflejo” (Moi, 1988, p. 141).

Resumiendo: la condición cultural de la sexualidad impacta el andamiaje biológico. La identidad femenina, de acuerdo a la tradición francesa, puede ser reconfigurada siempre. La sexualidad femenina es corporizada y reescrita dependiendo de cada contexto. Irigaray es un ejemplo de tal proceso, revitaliza la maternidad y, desde el concepto de viento, fractura los contextos sociales machistas.

Apendice: fatima mernissi, perfil y bibliografía

Fatema o Fátima Mernissi, nació en Fez- Marruecos en 1940, en un harén de la ciudad, perteneciente a una familia con recursos económicos superiores a la media de Marruecos, con extensiones de tierras y fieles a las tradiciones musulmanas. Su niñez la vivió en el harén con fronteras invisibles entre hombres y mujeres, vigilados por un portero el cual no permitía que ninguna cruzará al otro lado. En el harén de procedencia, no era parecido al que cuentan las historias: con esclavos y mujeres voluptuosas, en cambio era un harén doméstico, rodeado de toda su familia con cuatro columnas que dividían los espacios entre la familia. Un lugar para las mujeres, uno para la abuela paterna, uno para sus tíos y sus primos, el último espacio y más grande era el lugar donde se reunían todos los hombres para hablar de negocios y escuchar las noticias. De estos recuerdos Mernissi escribe un libro el cual es la única narrativa que tiene donde describe parte de su infancia en Fez, *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén* (1994).

En su familia las mujeres no estudiaban, siendo su madre y su abuela analfabetas; Mernissi solo habló árabe hasta los veinte años. Se graduó de licenciatura en ciencias políticas en Marruecos y continuó sus estudios con una beca en la universidad de la Sorbona en París, aprendió varias lenguas y casi nunca escribió en árabe. Más tarde obtuvo el doctorado en sociología en la Universidad de Brandeis (Estados Unidos). Vuelve a su país a ejercer sus títulos como profesora en la universidad de Mohamed V de Rabat, se dedicó a la investigación en el Centre Universitaire de la Recherche Scientifique en Rabat- Marruecos.

Una de sus investigaciones más importantes fue a los textos coránicos, realizar un estudio minucioso de todas las versiones del Corán, para conocer el verdadero papel de la mujer en estos textos. De ahí nace su afirmación de que Mahoma era feminista y liberal para su época, que fueron otros hombres los que decidieron colocar a la mujer como menos, libros en los que Mernissi trata este tema están prohibidos en Marruecos y en otros países Musulmanes. Mernissi en sus libros defiende los derechos de la mujer, cada uno de los textos desea responder una pregunta sobre el feminismo en el islam.

Mernissi, autora de estudios científicos realizados a principios de los años ochenta en el que se demostraba la relación entre alfabetización de la mujer y los índices de natalidad, en los que demuestra que las mujeres con estudios tienden a tener menos hijos que las mujeres analfabetas, han sido de gran utilidad para comisiones especiales de las naciones unidas y las ONG. Una de las frases que más se le escuchaba es que el mejor anticonceptivo era la educación.

La mayoría de sus libros están traducidos a todos los idiomas y muchos de sus textos son obligatorios en el ámbito universitario, una de sus características principales en el momento de dar conferencias eran su carisma y la capacidad de tomárselo todo con positivismo, procuraba no salir en televisión y en ocasiones se dejaba retratar en un periódico o una revista, tapándose con un pañuelo o cubriéndose alguna parte del rostro.

En el año 2003 recibió el premio Príncipe De Asturias de las Letras junto con la escritora estadounidense Susan Sontag. Hecho que para ella era el símbolo de diálogo entre dos civilizaciones diferentes. Mernissi fue una incansable activista por los derechos de la mujer musulmana, la tenacidad de sus estudios sobre el Corán y la propiedad de sus tesis feministas la convirtieron en una de las principales intelectuales del mundo árabe. Nunca vivió en el exilio por el contrario vivió hasta el último de sus días en Rabat.

Falleció a la edad de setenta y cinco años el pasado 30 de noviembre del 2015, fue una incansable escritora hasta el último de sus días, una enfermedad que le aquejaba desde hace tres años atrás de su muerte, no le hicieron imposible el seguir investigando y escribiendo, siempre estuvo comprometida con la sociedad musulmana en la que le tocó vivir, defendiendo los derechos de sus mujeres, denunciando el patriarcado.

Bibliografía

- Cortina, A. (2010). *Ética mínima, introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.
- Flax, J. (1995). *Psicoanálisis y feminismo: pensamientos fragmentarios*. Valencia: Universitat de València.
- Freud, S. (1905). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen VII - Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905), «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (Caso «Dora»)*. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores.
- Hirsi Ali, A. (2007). *Yo acuso: defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*. Barcelona: De bolsillo.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra.
- Irigaray, L. (2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- Laplanche, J.; Pontalis, J. B. (1997). *Diccionario de Psicoanálisis*. Madrid: Paidós Ibérica
- Moi, T. (1988). *Teoría literaria feminista*. Madrid: Catedra.
- Mernissi, F. (1994). *Sueños en el umbral: memorias de una niña del harén*. Buenos Aires: Muchnik.
- Mernissi, F. (2003). *El concepto musulmán de la sexualidad femenina activa*. En: Roxana Vásquez Sotelo. *serias para el debate n°1*. Perú: Campaña por la convención de los derechos sexuales y los derecho reproductivos.
- Mernissi, F. (2006). *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.

- Ordóñez, E. (2013). Una fractura desde el feminismo árabe: a propósito de Fatema Mernissi. *Revista Guillermo de Ockham*, v. 11, n. 1, p. 11-19, jun.
- Poe, Edgar Allan. (2010). “El cuento mil dos de Sherezade”. En: *La narrativa completa*. Madrid: Catedral.
- Rigal Bernal, M. (1998). Aspectos estructurales y temáticos recurrentes en la narrativa de Edgar Allan Poe. Cuenca: ediciones de la universidad de castilla, la mancha.
- Tono Martínez, J. (1984). Una rectificación a Edgar Allan Poe, la noche 1002 de Sherezada. *Los Cuadernos del Norte: Revista cultural de la Caja de Ahorros de Asturias*, ISSN 0211-0555, Año nº 6, Nº 30,
- Viveros Vigoya, M. (2014). Sexualidades e interseccionalidad en América Latina, el Caribe y su diáspora. *Revista de Estudios Sociales*, 49: 9-16