



Ya se ha advertido que en la historiografía de la mujer, como en la historiografía en general, se encuentra una escasez de obras que afronten explícitamente la cuestión antropológica. La omisión parece aún más sorprendente en este campo precisamente por su enfoque no en un entorno de acción (la historia económica o la historia militar), ni en una u otra colectividad social (historia de la clase obrera, historia del campesinado), sino en la persona misma en su condición sexuada de mujer. Se omite, sin duda, porque entre los historiadores de la mujer hay un acuerdo implícito de que entre el ser humano y los animales hay diferencias sólo de grado. Asumir lo contrario —es decir, que somos seres con naturalezas esencialmente distintas a la de cualquier otro ser vivo— implicaría la existencia de límites sobre la libertad humana. Una cierta ideología, pues, de emancipación humana, basada en una antropología materialista, determina en gran parte la elección de los temas históricos y las interpretaciones respectivas que los historiadores de la mujer proponen. Si esa antropología es defectuosa, en la misma medida estarán distorsionadas tanto sus interpretaciones históricas como la ideología política que, como hemos visto, siempre las acompaña. Por lo menos una historiadora de la mujer, Elizabeth Fox-Genovese, ha montado una campaña a favor de una antropología más adecuada.

Fox-Genovese, distinguida profesora de historia de la Universidad Emory y fundadora de su programa de estudios de la mujer, lanzó su ataque en 1991, con un libro en el que denuncia el individualismo extremo que, según ella, normaba la investigación sobre la historia de la mujer. Los historiadores de la mujer, al mismo tiempo que exaltaban el egoísmo y rechazaban los reclamos justos de la comunidad, habían adoptado la idea equivocada de que el individuo es producto de la historia y no de la naturaleza. Acusó a estos historiadores de asumir que sus ideas e intereses acerca de las “identidades y derechos” de la mujer como individuos correspondieron de forma idéntica a las identidades y derechos de todas las mujeres de todos los tiempos pasados. Cuatro años más tarde, en 1995 (se convirtió al catolicismo en diciembre de ese año), Fox-Genovese se distanció todavía más del feminismo de sus colegas cuando dijo que ellos habían contribuido al “desastre” de la “privatización de la moralidad”, por su insistencia en la libertad sexual, habiendo confundido la moralidad con la opresión patriarcal.

En 2000 extendió su crítica, atribuyendo la desintegración de la familia a la liberación sexual de la mujer e insistiendo en que “los papeles tradicionales del *gender* y de los valores tienden a promover la fuerza y la estabilidad de los matrimonios”. Denunció “la campaña feminista en contra del matrimonio y la maternidad”, porque había dañado a muchos niños. Citando el magisterio de la Iglesia Católica, afirmó que la naturaleza de la mujer incluye una disposición especial hacia el servicio y la caridad, y propuso la necesidad de promover “un entendimiento cristiano de la diferencia sexual y de la igualdad humana para corregir los excesos de la ideología de los derechos individuales” [28].

Evidentemente, Fox-Genovese no deja de ser “feminista” en el sentido de que insiste en la igualdad, aunque con una apreciación de las diferencias varón-mujer mucho más amplia, que admitiría, digamos, la tesis de la “igualdad en la diferencia” propuesta por Offen. En el feminismo de Fox-Genovese no se oye el grito de rebeldía contra el patriarcado que guarda Offen sin que se esfuerce en compaginarlo con su grito simultáneo y discordante de *Vive la différence*. Por tanto, parece que, con Fox-Genovese, estamos en la presencia de un “nuevo feminismo”. Es de hacer notar que esta categoría de “nuevo feminismo” es muy controvertida pues existen dos grupos que desde diferentes perspectivas la reivindican. Por un lado, feministas como Fox-Genovese hacen uso de la categoría en su búsqueda de una antropología diferente a la dominante. Por otro lado, feministas ortodoxas aplican la categoría (o el sinónimo, “el feminismo de la tercera ola”) a una nueva generación de feministas [29]. Intentaré resumir las ideas características del “nuevo feminismo” reivindicado por teóricas como Fox-Genovese y evaluar sus posibles implicaciones en lo que propondré como una “nueva historiografía de la mujer”.

En su sentido heterodoxo de una insatisfacción con la antropología materialista, el término “nuevo feminismo” se remonta hasta 1975, por lo menos [30], pero no empezó a ganar peso sino a partir de 1995 cuando el Papa Juan Pablo II utilizó dicha frase:

En el cambio cultural en favor de la vida las mujeres tienen un campo de pensamiento y de acción singular y sin duda determinante: les corresponde ser promotoras de un “nuevo feminismo” que, sin caer en la tentación de seguir modelos “machistas”, sepa reconocer y expresar el verdadero espíritu femenino en todas las manifestaciones de la convivencia ciudadana, trabajando por la superación de toda forma de discriminación, de violencia y de explotación [31].

Dos meses más tarde el Papa extendió sus comentarios a la historiografía de la mujer, reconociendo que “[l]a historia se escribe casi exclusivamente como una narración de las conquistas del hombre, cuando de hecho, en su mayor parte ha sido plasmada más a menudo por la acción decidida y perseverante de la mujer en busca del bien” [32]. Pasado otro mes, regresó al tema de la historia de la mujer:

Por desgracia somos herederos de una historia de enormes condicionamientos que, en todos los tiempos y en cada lugar han hecho difícil el camino de la mujer, despreciada en su dignidad, olvidada en sus prerrogativas, marginada frecuentemente e incluso reducida a esclavitud. Esto le ha impedido ser profundamente ella misma y ha empobrecido la Humanidad entera de auténticas riquezas espirituales. [...] Ciertamente, es la hora de mirar con la valentía de la memoria, y reconociendo sinceramente las responsabilidades, la larga historia de la Humanidad, a la que las mujeres han contribuido no menos que los hombres, y la mayor parte de las veces en condiciones bastante más adversas. Pienso, en particular, en las mujeres que han amado la cultura y el arte, y se han

dedicado a ello partiendo con desventaja, excluidas a menudo de una educación igual, expuestas a la infravaloración, al desconocimiento e incluso al despojo de su aportación intelectual. Por desgracia, de la múltiple actividad de las mujeres en la historia ha quedado muy poco que se pueda recuperar con los instrumentos de la historiografía científica. Por suerte, aunque el tiempo haya enterrado sus huellas documentales, sin embargo se percibe su influjo benéfico en la linfa vital que conforma el ser de las generaciones que se han sucedido hasta nosotros. Respecto a esta grande e inmensa “tradición” femenina, la Humanidad tiene una deuda incalculable. ¡Cuántas mujeres han sido y son todavía más tenidas en cuenta por su aspecto físico que por su competencia, profesionalidad, capacidad intelectual, riqueza de su sensibilidad y en definitiva por la dignidad misma de su ser! [\[33\]](#)

Con estas afirmaciones, el Papa llegó a reunir dos temas que, desde los años sesenta, raramente se encontraron: la existencia de “un verdadero espíritu femenino” y la denuncia rotunda de la explotación histórica de la mujer, por parte de los varones. Tomado en su conjunto, sus declaraciones vinieron a ser una llamada a los historiadores para que produjeran una Nueva Historiografía de la Mujer como primer fruto del Nuevo Feminismo. En la base de los dos temas se encuentra una antropología cristiana que permite reconocer tanto la existencia de un espíritu femenino como la injusticia de la discriminación y el abuso que la mujer, precisamente por ser mujer, ha sufrido durante muchos siglos.

Con una sorpresiva prontitud, las reflexiones del Papa Juan Pablo II inspiraron respuestas filosóficas que se están constituyendo en la antropología del nuevo feminismo. Como era de esperarse, estas respuestas tienden a hacer uso de la tradición del realismo filosófico, y del personalismo europeo del siglo XX. Blanca Castilla y Cortázar sobresale entre las pensadoras más productivas y originales en este ámbito. Se ha comprometido a investigar, filosóficamente, la diferencia mujer-varón, observando que los filósofos de la persona (menciona a Julián Marías, Xavier Zubiri, Leonardo Polo y Emmanuel Lévinas, entre otros) han dicho muy poco sobre esa cuestión. Llevando a cabo un análisis metafísico, sostiene que hay dos modos distintos de ser persona, que “se abren a las cosas del mundo, y entre ellas, según dos modos trascendentales diversos: el característico de lo masculino, que es salida desde sí mismo y el de la feminidad que es acogida y reposo. [...] Sin feminidad no hay masculinidad, porque lo que es salida no tendría dónde reposar. Sin masculinidad no hay feminidad, porque sin salida e impulso inicial no hay qué acoger, y nada tiene que reposar”. Es una interpretación que resalta la dignidad y la igualdad del varón y de la mujer como personas, pero más que todo la belleza misteriosa de lo masculino y lo femenino, lo paternal y lo maternal, en todo su riqueza y su consistencia ontológica, y en la perfección de su diseño como personas que “se abren entre sí de un modo respectivo diferente y complementario” [\[34\]](#). Ante la fuerza de su argumento, uno se lamenta por la manera en que tantos historiadores de la mujer han cambiado una realidad espléndida y preciosa por una fantasía plana y apagada.

En una línea filosófica muy semejante, Michele M. Schumacher ha propuesto que el nuevo feminismo “acepte y aun dé la bienvenida a estas diferencias sexuales dentro de un modelo relacional de la naturaleza humana”. Vuelve a la interpretación clásica de la naturaleza, entendida no como un determinismo biológico sino como una manera de estar provisto de la capacidad de relacionarse libremente con otros. Como Castilla, Schumacher enfatiza también la existencia no de dos naturalezas humanas, sino de dos modos o “expresión” de ser persona. “Es de la naturaleza misma del ser humano ser sexual, existir en uno de estos dos modos” [\[35\]](#).

Como cualquier antropología, ésta tiene implicaciones éticas que son relevantes para la construcción de la nueva

historiografía de la mujer. Pocos historiadores han apuntalado con tanta agudeza la relación entre la práctica de la historia y la antropología filosófica como Marrou. “[N]o hay historia verdadera que sea independiente de una filosofía del hombre y de la vida, de la que aquélla toma sus conceptos fundamentales, sus esquemas explicativos y, en primer lugar, las preguntas mismas que en virtud de su concepción le planteará al pasado. La verdad de la historia está en función de la verdad de la filosofía que el historiador pone en juego. ¿Cómo, pues, no esforzarse lo más posible en tomar entera conciencia de ella y en elaborar así racionalmente sus presupuestos?”. Antes de que el historiador se atreva a estudiar lo que es distintivo del hombre de una u otra civilización, tiene que captar al hombre “en cuanto pura y simplemente hombre”. Así es que todas nuestras ideas sobre él, ideas que utilizamos para entender el pasado, “se relacionan con una determinada filosofía del hombre; la verdad de esos conceptos, que implica sus límites de validez, condiciona la verdad del conocimiento histórico; a quien le corresponde establecer, precisar y verificar esa validez no es, salvo accidentalmente, al historiador, sino al filósofo en cuanto tal, al antropólogo” [36].

Contemplando la historiografía de las últimas décadas, es difícil negar la conclusión de Marrou de que “[l]a historia ha pagado muy cara la indiferencia de los historiadores para con los problemas propiamente filosóficos” [37]. Cuando Josef Pieper, en 1951, dijo que había detectado una nueva corriente entre los filósofos del existencialismo que llamó, con clarividencia profética, “posmoderna”, encontró lo que ya sabemos eran los albores del posmodernismo, un curioso afán de negar la existencia de una naturaleza humana. “Il n’y a pas de nature humaine, puisqu’il n’y a pas de Dieu pour la concevoir”, escribió, en 1946, Jean-Paul Sartre; con palabras, según Pieper, que revelan el papel fundacional de la doctrina de creación en la metafísica occidental. La conclusión de Sartre se haría, en su momento, doctrina fundacional del posmodernismo y finalmente de la historiografía de la mujer: Si no hay Dios creador, por tanto ningún ente natural, ni la persona misma, lleva adentro ningún significado especial *que no esté fabricado y sea artificial* [38], conclusión elemental para el desarrollo del constructivismo social y del relativismo que tanto influirá entre los historiadores desde los años ochenta en adelante. Pieper observó también que el razonamiento de Sartre fue idéntico al de Tomás de Aquino, en el sentido de que, sin que haya un creador inteligente que pudo *pensar* lo creado, no se puede hablar de la naturaleza del ente creado. Aquino, por supuesto, asume la existencia de dicho creador, mientras Sartre la niega, lo que manifiesta el papel clave que el teísmo-atéismo ha jugado en la historia contemporánea de la filosofía, y por tanto en las ciencias sociales y la historiografía. En realidad, el año antes de que Sartre hiciera su afirmación, Henri de Lubac reconoció la fuerte atracción de un “nuevo ateísmo”, más *antiteísta* que *ateísta*, y cuya consecuencia sería, predijo él, “la aniquilación de la persona humana” [39]. De la misma manera, Pieper, en un segundo ensayo editado en 1952, advirtió más detalladamente lo que era de esperarse en un mundo en donde el hombre se ocupa más y más de artefactos en vez de la creación: Una vez que el hombre adopte la creencia de que el mundo entero y todas las cosas creadas, incluso él mismo, son elementos de la esfera de la tecnología, él tendrá permiso para cambiar, transformar y aún destruir lo creado. “La conclusión inescapable”, afirmó Pieper, “es que tú puedes hacer de ti mismo y del hombre lo que te da la gana” [40]. Escritas en 1952, son palabras que sintetizan con precisión la teoría feminista de tres décadas más tarde, que después de divinizar al individuo, lo aniquilará en un drama tragicómico que será exhibido, entre muchos otros locales, en la historiografía de la mujer.

Claro es que la antropología ortodoxa de la mujer –materialista, individualista, utilitarista y, en fin, profundamente irrealista– es funcional para una historiografía tan ideologizada. Sin “el rechazo de todo atributo natural y necesario del hombre”, asegura el politólogo Héctor Ghiretti, no es posible ninguna revolución social de corte izquierdista. Pero sin supuestos antropológicos, es imposible distinguir un estado patológico de un estado de normalidad [41]. Esa ceguera devastadora en el ámbito de la práctica política es exactamente lo que ha pasado en

la historiografía, sobre todo en la de la mujer y sus derivados. En lugar de hacer uso de una antropología que permita reconocer todo “atributo natural y necesario” de la mujer y el varón, la historiografía de la mujer se ha alimentado de la antropología de la nada, pervirtiendo con ello la capacidad de reconocer e interpretar lo real, como hemos tratado de mostrar arriba. Si tenemos razón, lo que hemos señalado es una falta de prudencia, en el sentido clásico de capacidad de reconocer la realidad. Entre los historiadores, tal vez no haya un lapsus ético más grande [42].

En fin, los historiadores de la mujer de las últimas cuatro décadas han hecho una contribución única y valiosísima a la historiografía en general. En ninguna otra especialidad podríamos haber visto ilustrada, con tanta claridad, la sabiduría de la sentencia de Marrou sobre la importancia clave de la antropología filosófica en el pensamiento de los historiadores, ni habríamos entendido tan bien las implicaciones éticas que se derivan de una u otra antropología. Tal vez la historiografía de la mujer nos haya dado una cosa más: al haber quitado el velo de la antropología materialista, y al haber expuesto su carácter degradante, incoherente, y por tanto su insuficiencia intelectual, ha señalado una alternativa que ya se muestra bastante robusta. Queda mucho por saber de la historia de la mujer, y ha sido el argumento de este ensayo que sólo aquella historiografía que acepte la realidad del carácter esencial y constitutivo de la diferencia sexual, además de la igualdad de todos como personas, llegará a contribuir al conocimiento del pasado.

Robert H. Holden, en [revistas.unav.edu/](http://revistas.unav.edu/)

Notas:

<sup>28</sup> *Feminism without Illusions: A Critique of Individualism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991, “Introduction” y cap. 5; “The National Prospect: A Symposium”, *Commentary*, 100/5, 1995, p. 53; *Women and the Future of the Family*, Grand Rapids, Baker Books, 2000, caps. 3-4; “A Conversion Story”, *First Things*, 2000/IV, pp. 39-43. Harry Jaffa explica muy bien la transformación de un individualismo basado en la ley natural y la virtud, durante los primeros años de la república estadounidense, a un nuevo individualismo en el siglo XIX del puro deseo, libre de consideraciones morales, en *A New Birth of Freedom: Abraham Lincoln and the Coming of the Civil War*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, cáp. 1 y págs. 94-6. El mejor análisis histórico del hiperindividualismo de la cultura política y legal de los Estados Unidos es de Mary Ann GLENDON, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, Free Press, 1991, en que resalta (págs. 74-5) la manera en que el individualismo extremo ha dañado a la mujer, un resultado paradójico dada la insistencia del feminismo precisamente en el hiperindividualismo.

<sup>29</sup> Para una definición del ‘nuevo feminismo’ reivindicada por las feministas ortodoxas, véase el artículo “Feminism: Third Wave”, en: Dale SPENDER y Cheris KRAMARAE (comps.), *Routledge International Encyclopedia of Feminism*, II, Nueva York, Routledge, 2000, pp. 845-6.

<sup>30</sup> Michele M. SCHUMACHER, “An Introduction to a New Feminism”, en: Michele M. SCHUMACHER (comp.), *Women in Christ: Toward a New Feminism*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2004, n. 1, p. ix; tr. de *Femmes dans le Christ: Vers un nouveau féminisme*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2003.

<sup>31</sup> JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Evangelium Vitae*”, 25/III/1995, § 99.

<sup>32</sup> JUAN PABLO II, “Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a la

Secretaría General de la IV Conferencia Internacional de la Naciones Unidas Sobre la Mujer”, 26/V/1995 en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_II/letters/1995/documents/hf\\_jp-II\\_let\\_19950526\\_mongella-pechino\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_II/letters/1995/documents/hf_jp-II_let_19950526_mongella-pechino_sp.html).

[33](#) — JUAN PABLO II, “Carta del Papa Juan Pablo II a las Mujeres”, 29/VI/1995,

en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/documents/hf\\_jp\\_ii\\_let\\_29061995\\_women\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp_ii_let_29061995_women_sp.html). Aunque la versión castellana se refiere a la “esclavitud” de las mujeres, la versión inglesa usa la palabra *servitude* (servidumbre) no *slavery* (esclavitud). Un análisis previo del tema, más estrictamente teológico, en la carta apostólica “Mulieris Dignitatem” de 1988.

[34](#) Blanca CASTILLA Y CORTÁZAR, *Persona y Género: Ser Varón y Ser Mujer*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1997, pp. 115-6,

124. Otra filósofa que está contribuyendo, desde la misma perspectiva metafísica, a la construcción de una antropología distinta, es Pía Francesca de Solenni. En 2001, su tesis doctoral, *A Hermeneutic of Aquina's Mens through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards an Understanding of Woman as Imago Dei*, Roma, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2001, ganó el Premio de las Academias pontificias.

[35](#) Michele M. SCHUMACHER, “The Nature of Nature in Feminism, Old and New: From Dualism to Complementary Unity”, en: Michele M. SCHUMACHER (comp.), *Women in Christ*, pp. 20, 40. Los ensayos de los once estudiosos recogidos en este volumen proponen las bases para un “nuevo feminismo” desde varias perspectivas: filosóficas, éticas y teológicas.

[36](#) Henri-Irénée MARROU, *El conocimiento histórico*, Barcelona, Idea Books, 1999, pp. 192-3, 123, 126-7.

[37](#) H.-I. MARROU, *El conocimiento histórico*, p. 192.

[38](#) Josef PIEPER, “De l'élément négatif dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin”, *Dieu vivant*, 20, 1951, pp. 38-9; se refiere a “l'existentialisme contemporain, lequel, il faut le dire, est nettement post-moderne”. La cita de Sartre es de su *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946, p. 22; escribió, a continuación: “L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait”.

[39](#) Henri de LUBAC, S. J., *The Drama of Atheist Humanism*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, “Preface”, editado originalmente como *Le drame de l'humanisme athée*, París, Éditions Spes, 1945.

[40](#) Josef PIEPER, *The Silence of St. Thomas: Three Essays*, Nueva York, Pantheon, 1957, pp. 92-3; la cita es de un ensayo originalmente editado como *Actualidad del Tomismo*, Madrid, Ateneo, 1952.

[41](#) Héctor Ghiretti, *La izquierda: Usos, abusos, confusiones y precisiones*, Barcelona, Ariel, 2002, p. 133 y n. 10. La conexión fuerte entre el deseo de una autonomía personal ilimitada, y la necesidad de una antropología “vacía”, se analiza magistralmente en Joseph RATZINGER, “Truth and Freedom”, *Communio: International Catholic Review*, 23/1, 1996, pp. 16-35.

[42](#) Se nota en la historiografía de la mujer otros patrones que nacen de la misma falta de prudencia: 1. La falta de comparación sistemática, en una situación histórica dada, de las experiencias de la mujer y del varón, aun concluyendo que la experiencia de la mujer fuera distinta a la del hombre; por ejemplo, en las condiciones laborales. 2. La falta de especificación no sólo de cuales serían los problemas significativos en cualquier estudio histórico de la mujer, sino las carencias al identificar los criterios de significado. En tales preguntas se enfrentarían los historiadores instantáneamente con la cuestión antropológica. 3. El uso constante de criterios como el del poder, la opresión, o la explotación, tan pobremente elucidado que prácticamente carecen de sentido. 4. Una exageración extrema de la importancia de la historia de la mujer, haciendo de ella “el corazón” o “el centro” de la historia. Offen declara, por ejemplo, que “el género, o las relaciones entre la mujer y el varón”, han estado “en el centro de la política europea” desde por lo menos 1700, y todavía más, que género “está en el corazón del pensamiento y político humano”; K. OFFEN, *European Feminisms*, pp. xi-xv, 1-6.