

SIMONE WEIL: DEL SILENCI, DE L'ABSÈNCIA I DE L'OBLIT DE LES VERITATS TRASCENDENTS

Wanda Tommasi, *Simone Weil: Segni, Idoli e Simboli*. Milà: FrancoAngeli, 1993.

Je n'ai que mépris pour le mortel qui se réchauffe avec des espérances creuses»

Weil, Simone, 1933 (versió de Sòfocles)

La publicació de *Simone Weil: Segni, Idoli e Simboli* es pot considerar com un tribut a aquesta autora en el cinquanta aniversari de la seva mort. Però no ens trobem davant d'un llibre més dels molts que s'han anat publicant en aquests darrers anys en què s'ha revifat l'interès per l'obra d'aquesta controvertida figura. Wanda Tommasi ens ofereix una brillant monografia en la qual combina la reconstrucció de la filosofia de Simone Weil conjuntament amb un esforç per pensar des d'aquesta fins on allà on és possible. I, certament, cap de les dues empreses és fàcil, donat el caràcter no sistemàtic, dispers i pertorbador de l'obra i de la vida d'aquesta autora, de qui, per exemple, la novel·lista nordamericana Flannery O'Connor digué, «combina en proporcions quasi perfectes elements còmics i tràgics» i, el seu admirador pòstum, Albert Camus destacà «el seu gust, o encara millor, la seva folia per la veritat» .

Wanda Tommasi --investigadora de l'Institut de Filosofia de la Universitat de Verona i membre de la comunitat filosòfica femenina

«Diòtima»--organitza la seva recerca a partir de la constatació en els textos weilians¹ d'una paradoxa; en ells, hi ha una despietada i duríssima crítica a la imaginació alhora que un recurs freqüent i constant a imatges i a símbols que, en termes generals, remetent a l'esfera del sagrat. Però l'interès de Tommasi no és desfer el caràcter paradoxal d'aquest pensament, ja que és aquí on rau la seva vitalitat, sinó individuar-ne les arrels amagades. Es així que articula la monografia al voltant de la «lluita personal», que portà a terme Simone Weil, en contra de la imaginació, tot comparant-la amb el tractament que aquesta rebia en mans del seu mestre Alain (nom de ploma del filòsof Émile Chartier) i de les d'un altre deixeble del mestre, Jean- Paul Sartre.

Tommasi fa notar que Weil, en escrits primerencs, com ara a la seva tesi de llicenciatura, *Ciència i percepció en Descartes* (1929-30), insistia ja en el caràcter bifront de la imaginació: la imaginació apareix, d'una banda, com a mitjà per a la tasca d'aprehendre el món i, alhora, com arrelada en el desig i en les pulsions del jo i, per tant, com a element pertorbador, el control del qual és incert. D'aquesta manera, per tal que sigui possible l'acció eficaç, es tracta d'estructurar el món -en el sentit del coneixement científic- i a l'ensem de controlar les pròpies afeccions elementals .

En accentuar el paper estructurador de la imaginació i per tant el caràcter actiu, no immediat, de la percepció, Weil estava fent passes cap al que podríem anomenar una «pragmatització» (*Je puis, donc je suis*, diu ella) del «Cogito» cartesià. Així, la victòria sobre els excessos enfollits de la imaginació lligada al desig només seria possible gràcies a l'*atenció* a allò real. La imaginació ha d'aferrar-se al món per a poder-se «salvar»; són els objectes els que porten inscrits els signes que l'esperit ha de llegir. Dit més clar: el jo ha de sortir d'ell mateix, cal una acció metòdica sobre si mateix/a, cal una presa de distància del *moi* . Però malgrat aquesta pragmatització, la perspectiva segueix essent cartesiana, és a dir, privilegia el lloc del jo, com a amo de si mateix, de la 1^a persona del singular, del treball de la voluntat, com a seu de la dignitat.

Aquest privilegi del jo quedarà profundament qüestionat en els escrits posteriors, on es pot trobar una potser més gran sintonia amb la «geometria de les passions» de Spinoza. I els motius d'aquest canvi d'èmfasi no són només d'ordre intern al propi discurs teòric, sinó que tenen a veure de forma clara amb el xoc que suposà per a Simone Weil la experiència de **treball** a la fàbrica, a la cadena de producció.

L'any 1934, en el mateix gest, s'adona del fet que la voluntat no pot ésser entesa com el lloc de la dignitat per als esclaus de la cadena de producció, i del caràcter quimèric de la nostra facultat d'elegir². Potser aquesta es la raó per la qual advocarà per la **passivitat**, per l'acceptació i l'amor de la **necessitat**, i girarà el seu interès cap el cristianisme, una religió d'esclaus. Es podria dir que allò que sobreviu al *malheur* de la fàbrica és una «mena d'egoisme sense *ego*», la necessitat. El reconeixement de la necessitat suposa la disposició a «fer el buit en el jo».

Però, un cop acceptada «la mort del jo», ¿com vèncer aquella imaginació «folla», desig de l'il·limitat, de l'inassolible? Doncs, senzillament ancorant el desig en l'únic objecte que li convé: Déu; un Déu entès sota el signe de l'**absència**. De manera que aquest descentrament del jo indica un esforç negatiu que no és direcció, sinó més aviat **obertura**, receptivitat; ras i curt, es tracta més de «rebre» que no pas de «cercar». Es tracta de deixar parlar allò que és fora de nosaltres (per sobre o per sota), la veu del **silenci**, allò que es irreductible al discurs, l'**impersonal**. Així, doncs, l'experiència mística de la Weil conjuntament amb la de la fàbrica signifiquen un gir cap a la transcendència, però cap una **trascendència irrepresentable**.

En descentrar el jo es deixa, per dir-ho així, l'espai per a la visitació del diví, de l'etern. El pensar, en conseqüència, serà contemplatiu i lligat al fet de suportar una mancança; es tracta d'un pensar que no s'acontenta amb allò donat i que assumeix la fragilitat. Cosa que es traduirà, en els escrits weilians, en una progressiva distància del pensament de Marx (del primat de l'acció) i un apropament al platonisme i al paper que aquest concedeix a la mediació (*metaxú*). Però,

aquest èmfasi en la contemplació no indica un abandonament de la preocupació pel social i el polític: ara, enlloc de situar-se a l'interior de les contradiccions socials per tal de fer-les explotar, la perspectiva d'observació dels mecanismes socials és externa, *impolítica*. Tot el treball de relectura dels símbols sacres - tant cristians com pagans- que l'autora porta a terme en els seus darrers textos, permet de pensar una diversa configuració de la comunitat i de la polis a partir d'una modificació radical a nivell simbòlic.

La crítica de la imaginació no es dona, doncs, només a nivell del *jo*, sinó també en el seu vessant col·lectiu, el *nosaltres*. Així, Wanda Tommasi dedica bona part de la seva monografia a mostrar com el platonisme de Simone Weil es troba estretament connectat a un pessimisme radical envers el projecte de la modernitat. La malaltia dels temps moderns consisteix en l'oblit de les veritats transcendents; oblit que es manifesta com a transferència de l'etern en el temps, com a reducció de totes les dimensions del real a una de sola. Així la modernitat es caracteritzaria alhora per la idea de progrés --una transcendència desviada-- i pel fet que tot **signe** remet a altres signes, sense remetre al significat; la paraula ja no remet a la cosa. De manera que assistim al col·lapse de tota diferència: tot equival a tot; tot signe es intercanvia per un altre signe; tota diferència és de grau i sempre mesurable segons la mateixa escala. D'aquí el paral·lelisme que Weil estableix entre la fàbrica i la societat, en entendre la primera com a microcosmos de la segona: a la fàbrica s'hi dona una presència obsessiva de coses abstractes, de signes abstractes que tan sols exigeixen execució i mai comprensió. Es la violència d'aquests signes el que provoca obsessió i dolor, estranyesa i manca de pensament; hem perdut la clau que permetia relacionar els signes amb l'experiència humana (el paradigma perdut és per a Weil la ciència grega).

De manera que, quan el característic és el **desarrelament** --la manca d'una realitat comprensible--, cerquem **ídols**, quelcom que ens protegeixi d'aquest buit. D'acord amb Simone Weil, en els nostres temps, l'ídol per excel·lència és la col·lectivitat, el social. Això la

porta de bell nou apel·lar a Plató, tant per a condemnar el «gran animal» --el social--, com per a pensar vies per al restabliment de la **tensió simbòlica**. El Logos platònic permet pensar conjuntament i sense conciliació els contraris ; un Logos que, com a Eros, no pateix ni exerceix violència i que preserva les empremtes de la transcendència i de la fragilitat.

Es pot dir que, si bé en Weil hi ha una aposta per la renovació dels símbols de saber sagrat, el Bé, la Bellesa, això no significa només un retorn de la teologia, sinó l'accés al real, la reactivació d'una capacitat de lectura, que, com diu Tommasi (p. 177), la pobresa simbòlica del nostre temps fa necessària.

Fina Birulés
Universitat de Barcelona

notes:

1. Especialment en *Cahiers*, Plon (vol I, 1951; II 1953; III 1956). Reeditsats per Simone Pétrement & L. Renou 1970.

2. *Totes les raons exteriors (que abans creia interiors) sobre les quals es basava el sentiment de la meua dignitat i el respecte a mi mateixa, en dos o tres setmanes han estat radicalment destruïdes sota el cop d'una pressió brutal i quotidiana*, escribia en una carta a Albertine Thévenon.

Cristina Segura Graíño, *Los espacios femeninos en el Madrid medieval*, Madrid: horas y Horas, 1992, 120pp.

Cristina Segura, investigadora pionera en la historia de las mujeres en las universidades españolas, presenta en su último trabajo una obra de carácter divulgativo sobre la historia de las madrileñas medievales. El libro forma parte de una colección titulada «Mujeres en Madrid» de la editorial horas y Horas, cuyo propósito es *abarcar todos los espacios temporales, condiciones sociales y tendencias ideológicas para mostrar la aportación de las mujeres a la historia de Madrid*. El valor de este libro se debe encuadrar casi más que en sus propias virtudes, que son muchas, en la larga experiencia investigadora y docente de su autora, quien desde los años ochenta ha publicado numerosos trabajos sobre las mujeres medievales, además de crear un grupo de investigación de donde están surgiendo importantes historiadoras en ese campo. No quiero olvidar tampoco que Cristina Segura y la Asociación Al-Mudayna, que ella dirige, organizan desde hace años congresos o seminarios de carácter anual sobre historia de las mujeres en la Universidad Complutense de Madrid, plataforma que se ha convertido en un lugar de encuentro e intercambio intelectual estable entre muchas historiadoras que nos dedicamos a la historia de las mujeres y cuyas actas se publican también con periodicidad anual.

La autora justifica la validez de rescatar el pasado de las madrileñas medievales porque éste nos revela unos principios comunes que identificaban a las mujeres de Madrid con el resto de las mujeres de

su tiempo histórico, ya que todas ellas vivían en una sociedad regida por la «razón patriarcal». Los elementos particulares de la historia de este grupo femenino fueron debidos a circunstancias económicas y sociales propias de la ciudad. La falta de un desarrollo económico importante en el Madrid medieval provocó la ausencia de capas artesanales o «burguesas», por lo que es difícil rastrear la participación de las mujeres en la artesanía más especializada. Asimismo, la escasa relevancia socio-política de la ciudad hizo que la alta nobleza escasease durante el período -algo que cambió radicalmente en el siglo XVI. Ello ayuda a explicar la ausencia de fundaciones monásticas realizadas por mujeres nobles hasta finales del XV, y la consecuente carencia de monasterios femeninos -sólo existió uno hasta el siglo XV-. En Madrid, como en otras ciudades castellanas de la época, analizar la historia de las mujeres se enfrenta además con un problema añadido: la escasez de fuentes documentales. Esta falta, a veces total, de noticias se deja sentir a lo largo del trabajo en el cual Segura debe aprovechar e interpretar con habilidad las fuentes disponibles para poder reconstruir el pasado histórico de las madrileñas.

La autora, después de dedicar una extensa e interesante introducción a la historia de Madrid, analiza en el segundo capítulo la metodología que utiliza en el resto del trabajo. Se trata de la teoría de los géneros -género masculino y femenino como construcciones culturales-, metodología que, según la autora, permite situar adecuadamente a las mujeres en la sociedad que vivieron y marcar las diferencias existentes entre ellas y los hombres de la misma. Asimismo analiza el modelo de hombre arquetípico como protagonista de la historia y la asignación de espacios según el género -público-hombres, privado-mujeres- como uno de los valores más estables de la sociedad patriarcal. Este último punto será utilizado a lo largo de los restantes capítulos como hilo conductor para dividir los espacios ocupados por las mujeres y los hombres en el Madrid medieval, y las actividades políticas, económicas, sociales y culturales correspondientes a ambos. Las mujeres, según Segura, fueron normativamente encerradas en los espacios privados -casa y convento, fundamentalmente- con pocas posibilidades de proyección externa, mientras que los hom-

bres controlaron la esfera pública, esfera del poder político, religioso, del pensamiento y de las actividades consideradas productivas. La autora afirma que incluso cuando las mujeres utilizaron el espacio público -la calle, la fuente, el baño, el horno, etc...- estos espacios se privatizaron. La exclusión del poder político es, según Segura, lo que garantizó la existencia de un orden patriarcal en el que hay un grupo privilegiado, los hombres, -con todos los derechos y libertades- y un grupo no privilegiado y sometido al primero, las mujeres, que no puede modificar su situación.

La aplicación del método expuesto en los restantes capítulos va dibujando un panorama ciertamente problemático. En mi opinión, la descripción de la realidad de las mujeres madrileñas resulta excesivamente negativa y sin casi vías de escape, aunque en el epílogo la autora defiende la existencia de una dialéctica continua entre hombres y mujeres, en las que éstas ... *continuamente buscan resquicios para manifestar su deseo de irrumpir en los espacios públicos y tener voz en ellos*. El problema quizás radique en una aplicación demasiado reduccionista de la metodología escogida. La teoría de los géneros y la división público/privada son instrumentos importantes pero que necesitan cierto matiz. Por una parte, se ha discutido bastante extensamente sobre la validez de la división rigurosa entre público/privado en la época medieval. Por otra, la asignación tan drástica de espacios y de contenidos de género puede llegar a borrar la voz y el pasado de muchas mujeres que rechazaron, manipularon o se resistieron de manera creativa a las limitaciones normativas de las mujeres en el patriarcado. Porque mi temor es que si las historiadoras no nos esperamos encontrar mujeres libres, nunca las encontraremos en las fuentes y nunca dialogaremos con ellas. Pero además yo no me atrevería a afirmar que a finales del siglo XV hubiese una división real tan dura de espacios sociales como los define Cristina Segura. A modo de ejemplo, en el tema de la cultura, la autora defiende que aunque las mujeres estaban excluidas del saber universitario, tenían una cultura muy rica que se plasmaba en ciertos saberes femeninos (arte culinario, prácticas curativas...). Estoy de acuerdo en general con este principio, pero creo que es importante

señalar que también hubo mujeres que accedieron a un saber intelectual y que lo utilizaron desde su vivencia de mujeres.

Quizás un elemento que ayudaría a superar las limitaciones de la visión público/privado sería la reconsideración del concepto de poder. El poder, como han señalado teóricos como Foucault, no es sólo poder político o del Estado, sino que se encuentra disperso en las relaciones sociales, religiosas, culturales e ideológicas. Y el poder no legitimado (frente a la autoridad) sí estuvo al alcance de las mujeres medievales. Por ejemplo, yo sí creo que las abadesas y prioras del Madrid medieval tenían un poder real, y no sólo económico. O que las mujeres de la oligarquía madrileña podían ejercer poder, no sólo por las razones aducidas de defender a los herederos masculinos de su familia, sino en su propio provecho. O que las panaderas madrileñas que tanto protagonismo parecen tener en época medieval tenían poder que se reflejaba en el mercado y en sus relaciones sociales y económicas.

Personalmente creo que un gran interés en el libro de Cristina Segura radica en precisamente plantear muchos interrogantes. Es difícil encontrar un modelo de análisis monográfico de la realidad de un colectivo urbano de mujeres, y Cristina Segura tiene la valentía de proponer uno ciertamente muy válido, aunque la discusión metodológica que introduce abre una polémica que puede resultar muy constructiva dentro de la historia de las mujeres medievales hispánicas.

María Echániz Sans

María ECHANIZ SANS, *Las mujeres de la Orden Militar de Santiago en la Edad Media*, Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992, 320 pp.

Muchos son los puntos de interés que presenta esta obra cuyo origen se sitúa en la tesis doctoral defendida por su autora en 1990 en la Universidad de Barcelona. En ella se dan cita planteamientos, hipótesis de trabajo e informaciones puntuales que enriquecen el panorama de nuestra actual historiografía medievalista en distintos campos de análisis, los relacionados con la Orden Militar de Santiago, con el monacato femenino y con la historia de las mujeres. Aportaciones todas avaladas por una sólida labor de documentación y el uso sedimentado de las principales aportaciones metodológicas y conceptuales desarrolladas en los últimos tiempos por diversas corrientes históricas, especialmente por la llamada Nueva Historia de las Mujeres.

Comienza el libro con un primer capítulo de libro donde con buen criterio selectivo, adaptado a las necesidades del estudio que precede, se hace eco de algunos de los problemas teóricos que plantea la Historia de las Mujeres, recensiona las principales aportaciones realizadas en las últimas décadas en el campo la espiritualidad femenina, incidiendo más adelante en la posición de las mujeres en los movimientos de reforma de los siglos XII y XIII de los cuales participan en sus orígenes la milicia santiaguista y los espacios femeninos que en ella se acotaron. Más allá del mero requisito académico, recordemos que el trabajo fue concebido como una tesis

doctoral, este capítulo supone un acertado preámbulo con el cual contextualiza historiográficamente la problemática que posteriormente aborda, pone en antecedentes sobre sus posicionamientos metodológicos y conceptuales, facilitando además el conocimiento de una valiosa historiografía, en su mayoría anglosajona y anglo-americana, todavía poco difundida en nuestro país.

Pese a tener como cometido específico el estudio del salmantino monasterio de freilas santiaguistas de Sancti Spiritus, el título de esta obra en modo alguno desmiente su contenido. La autora se propone en su libro un doble objetivo que encuentra múltiples puntos de intersección, por un lado plantea la definición y análisis de las formas de vinculación y presencia de las mujeres en la Orden santiaguista y el seguimiento de las modificaciones que sufrieron estos espacios femeninos al compás de las transformaciones que al hilo de la evolución general de la historia castellana fue experimentando la milicia santiaguista.

Acomete por otro lado el estudio del monasterio de Sancti Spiritu de Salamanca, en parte como imagen especular en la que se reflejan y hallan respuesta los interrogantes generales que plantea a propósito de la integración de las mujeres en la Orden, y la definición de los espacios que ocuparon (capítulo 2). Desde este punto de vista pueden verse buena parte de los contenidos del capítulo 5, dedicado a las mujeres del monasterio y en el cual esboza el modelo de estructuración de cargos y funciones dentro de la comunidad. El capítulo 6, donde reconstruye el modelo organizativo de la vida conventual abordando el ritual de ingreso, el sentido que adquieren los votos de pobreza castidad y obediencia, el vestuario o el alimento, concluyendo con las vertientes funcionales de la comunidad, liturgia, educación, y las modificaciones que, a finales del siglo XV, introduce la clausura en este modelo de vida comunitaria. También contribuye a la definición diacrónica de los espacios femeninos santiaguistas el capítulo séptimo y último del libro, dedicado a las relaciones del monasterio con otras estructuras de poder, especialmente los epígrafes dedicados a la Orden Militar y a la monarquía, entidades que

más directamente influyeron en la transformación de estos espacios.

Paralelamente, el monasterio de Sancti Spiritu, referente inmediato de su discurso desde el tercero al séptimo y último capítulo, alcanza consistencia como ente autónomo de estudio brindando a la autora la posibilidad de incursionar en otros aspectos que amplían y diversifican el argumento central de su tesis. El tratamiento de la entidad monástica arranca de los antecedentes, la puebla de Sancti Spiritus de Salamanca, y la fundación del monasterio, hábilmente contextualizada en la coyuntura evolutiva que presenta la Orden en 1268. Además de los capítulos ya mencionados referidos a la estructuración interna de la comunidad y a la organización de la vida conventual, aspectos que en otras órdenes religiosas femeninas hispanas aún no han sido plenamente desvelados ni conceptualizados, incluye en su esquema analítico el ineludible estudio patrimonial combinando inteligentemente los métodos de trabajo y esquemas expositivos ya acuñados en la línea materialismo histórico y variables de estudio insólitas en esa misma tradición de estudios monásticos peninsulares. Con la introducción de la variable género, a la que por lo general han permanecido ajenas las investigaciones de patrimonios monásticos femeninos, y el análisis de su incidencia en los métodos de adquisición, explotación y gobierno del patrimonio monástico, la autora nos ofrece algunas de las páginas mas brillantes de su exposición, las que conectan las relaciones detentadas por las mujeres vinculadas a la institución monástica con la propiedad de la tierra y el otro gran recurso de la sociedad feudal, la violencia.

Explícitamente, mediante un desarrollo discursivo e implícitamente mediante el tratamiento de las más variadas cuestiones, no sólo las relacionadas con el gobierno señorial del patrimonio, sino también con los modelos de inserción y participación en las estructuras de la Orden, con la acotación y definición de espacios femeninos y la defensa de los mismos, con el ejercicio de la jurisdicción espiritual o con las líneas de tensión suscitadas entre el monasterio y otras estructuras de poder circundantes, el tema del poder de las mujeres se erigen como el verdadero hilo conductor de esta obra. Poder que

como señala la autora estuvo dotado de limitaciones, ambigüedades y contradicciones al encontrarse aquellas mujeres en la intersección de una doble pertenencia, la de clase y la de género, demostrándose una vez más cómo la posición preeminente devenida de la adscripción de clase se ve unas veces matizada y otras conculcada por la posición subordinada que incontestablemente tienen las mujeres en el sistema de géneros.

En la valoración de la integración de las mujeres en la Orden y de los espacios que ésta les ofreció aparece recurrente en el libro el argumento de originalidad. Ciertamente hubo muchos rasgos originales, quizás el principal proceda de la mera posibilidad de inserción de las mujeres en un marco institucional como el de la Orden, basado inicialmente en la artificiosa síntesis de valores religiosos y militares así como en la integración géneros -masculino y femenino- y estatus -laicos y clérigos, casados y célibes- diversificados. Novedosa es también esta propuesta en el momento histórico en que aparece, aunque no única en tanto que fórmula de integración institucional de clérigos y laicos.

Sin embargo, la argumentación de singularidad que proyecta la autora sobre el modelo de inserción femenina en esta institución y los espacios de mujeres que se construyeron en su seno, en mi opinión, se prestan a matizaciones. Respecto al primer punto, conviene recordar que colectivos de seglares, entre los que tuvieron una destacada y a veces dominante participación las mujeres, a través de las órdenes terceras lograron insertarse en los marcos institucionales de las órdenes religiosas, abriéndose camino desde la legalidad del reconocimiento canónico junto a las primeras o masculinas y las segundas o femeninas. Desde este punto de vista, salvando las diferencias, las freilas seculares tienen un claro paralelo en las terciarias seculares cuyos marcos físicos de vida fueron sus propias casas u otros espacios, no monásticos, de realización de vida comunitaria. Es cierto que las terciarias se difundieron en la corona de Castilla ante todo durante Baja Edad Media, pero la fórmula, construida sobre antecedentes previos de adscripción laica al estado de

vida penitencial, entablando siempre lazos vinculantes con alguna orden religiosa, ya estaba establecida y en su versión mendicante se fue perfilando, con muy escaso desfase temporal, simultáneamente al proceso de cristalización de la Orden santiagoista.

En cuanto al modelo monástico femenino santiagoista creo que su particularidad reside fundamentalmente en la asociación de elementos y características que en él confluyen, y en la ratificación normativa que desde sus comienzos estos adquieren en las Reglas, no en la naturaleza intrínseca de los mismos. Evaluando independientemente cada uno de los rasgos que según la autora unifican y caracterizan a los monasterios femeninos santiagoistas comprobamos que muchos de ellos no son exclusivos de esta Orden. No lo es la aristocratización de las comunidades ni la proyección de vínculos familiares dentro del espacio monástico, tendencias ambas ampliamente reflejadas en la dinámica histórica del monacato femenino. La educación, aunque no fuera tarea contemplada por las reglas fue también una dimensión funcional arraigada en muchos conventos de mujeres, lo mismo que la labor de acogida temporal de seglares, adultas o niñas. La flexibilidad de la clausura o su inexistencia caracterizó durante mucho tiempo a las órdenes terciarias femeninas, tanto seculares como regulares, vinculadas a los mendicantes y se sabe que, hasta el siglo XIII y aún después, el encierro monástico fue con frecuencia en otras órdenes, más que norma respetada, una excepción.

Son precisamente los espacios femeninos, seculares y regulares, contruidos en las órdenes terceras mendicantes, particularmente en la dominica y franciscana los que más semejanzas comparten con los santiagoistas, con la particularidad que esta opción estuvo abierta y fue suscrita, en toda la corona de Castilla, por amplios colectivos de mujeres de muy diversas procedencias sociales. Los paralelismos con la llamada Tercera Orden regular franciscana, de todas la que mejor conocemos por el momento, salvando siempre las diferencias, son en algunos aspectos acentuados. Como en el modelo santiagoista se detecta en ella una evolución desde las

fórmulas individuales fuertemente secularizadas hacia otras comunitarias progresivamente sujetas a pautas de regularización. Los votos de pobreza, castidad y obediencia eran voluntarios y, hasta el siglo XVI, la clausura era ajena a sus presupuestos de vida. La educación abierta a los colectivos urbanos entró en su horizonte funcional, y las madres o gobernadoras gozaron de ciertas prerrogativas espirituales participando en ocasiones en la concesión de hábitos.

Por otro lado, la autora contrapone, para resaltar su originalidad, el modelo monástico santiaguista y el que denomina tradicional, valoración que me sugiere el siguiente comentario. Si, como se viene admitiendo, en el monacato femenino hispano previo y contemporáneo a los siglos XII y XIII reina un panorama caracterizado por la heterogeneidad de formas y si, además, resulta que en el momento actual apenas se ha penetrado en el conocimiento de esas formas, ¿cuál es el modelo monástico tradicional que resulta renovado? ¿Acaso se refiere al modelo teórico sobre el que recurrentemente vuelven los eclesiásticos? Existen algunos aspectos de las freilas conventuales santiaguistas, entre otros los relacionados con la jurisdicción espiritual y la ausencia de clausura que plantean semejanzas con el Císter femenino implantado en la corona Castellano Leonesa durante los siglos XII y XIII. No sólo las abadesas de la Huelgas, sino también las de los once monasterios afiliados a éste último, según un estudio reciente, parece que gozaron de las prerrogativas de la bendición, confesión y predicación ejercida dentro de sus comunidades. Aún hay más, las abadesas de todos estos monasterios tenían la prerrogativa de reunirse en capítulo anual, capítulo que específicamente estaba formado por mujeres. No quiero con todos estos comentarios restar pertinencia a las valoraciones globales de María Echániz, únicamente pretendo llamar la atención sobre el inmenso campo que aún queda por descubrir.

En breve apunte anotado en una de las páginas del libro, María Echániz se niega a equiparar a las freilas conventuales con las monjas. También la nomenclatura de la época y la propia percepción que de ellas tenían sus coetáneos desautoriza la identificación, al

menos plena, de las terciarias regulares, comúnmente llamadas beatas, con las monjas convencionales. Estos datos me llevan a plantear una llamada de atención a la prudencia en el terreno del vocabulario y una invitación a emprender estudios sistemáticos que permitan precisar la amplitud semántica del término monja y la gradación de vocablos y estatutos religiosos femeninos afines, no idénticos, que se dieron en las sociedades hispanas del Medievo. La diversidad, a veces arropada de elementos comunes, no sólo se manifiesta en el marco global de las órdenes. La autora del libro que nos ocupa señala cómo la realidad deja ver diferencias sustanciales entre los monasterios de la Orden, y esto mismo se desprende de los datos disponibles de otras ramas regulares femeninas, lo cual, como en el caso anterior, revierte en la necesidad de acometer estudios sistemáticos particularizados de las comunidades religiosas, como único camino válido para alcanzar un conocimiento adecuado del universo, o mejor, de los universos religiosos regulares que las mujeres crearon y/o en los cuales participaron.

En el desarrollo argumental del libro se explican con lucidez los atractivos y posibilidades de realización personal y religiosa que la Orden ofrecía a las mujeres, o a algunas mujeres de la nobleza. Sin embargo, al detallar el proceso de expansión de las casas conventuales santiaguistas me han llamado la atención dos circunstancias, el número de fundaciones y el modelo de implantación geográfica de las mismas. Es significativo que hasta el siglo XV se sitúe en siete el techo expansivo de la Orden santiaguista femenina, localizándose todas las fundaciones en los primeros ochenta años de existencia de la milicia. En realidad, el número de monasterios activos fue inferior, dada la falta de estabilidad de las comunidades del hospital de San Mateo de Avila, que acabó siendo sólo de freiles, de San Pere de la Pedra que en 1342 se diluyó en la de Sant Vicens de Jonqueres, y acaso de la existente en la encomienda de Destriana (León), sobre la cual han quedado muy pocas noticias. Esta débil implantación, si la comparamos con el impulso que entre los siglos XII y XIII alcanza el Císter femenino, sólo en Castilla y León se crearon en este tiempo más de veinte monasterios, o con la expansión clarisa en el siglo

XIII, Orden que llegó a contar con cuarenta y ocho conventos femeninos, nos lleva a considerar que la santiaguista fue una opción femenina restringida social y geográficamente, lo cual invita a plantear entre otros estos interrogantes ¿Se registraron otras iniciativas privadas de fundación? ¿Acaso la Orden no allanó el camino, limitando desde su posición de fuerza y dominio la apertura y dotación de nuevas casas? ¿De quién dependieron en última instancia los límites expansivos de los monasterios santiaguistas femeninos? Del equilibrio relativo que se logra en el número de monasterios masculinos y femeninos parece deducirse que la expansión del modelo santiaguista estuvo limitada a las necesidades endogámicas de la propia milicia.

Los procesos de cambio, por lo común de signo restrictivo, a los que se ven sometidos los monasterios, así como las coyunturas o centurias clave en estas transformaciones, el siglo XIII y finales del siglo XV, son en esta obra acertadamente percibidos y analizados. El año 1500 es la fecha simbólica que pone fin al período y ciclo argumental de este libro que se cierra con la sujeción normativa de las freillas a los principios reformistas alentados por los Reyes Católicos, principios que frente a los peculiarismos de cada orden propugnaban la uniformidad, la unificación de obediencias y la clausura, llegando a sacudir por entero el mundo monástico femenino. La autora menciona los dilatados conflictos que durante varios siglos enfrentaron a las freillas con la Orden, ya incorporada a la corona, por la defensa de sus intereses e identidad religiosa según se plasmaba en pretéritos textos reglares santiaguistas. Sabemos que las mujeres de órdenes como la terciaria regular franciscana, apoyándose en las fisuras e indefiniciones normativas de su regla, ensayaron diversas fórmulas de resistencia durante todo el siglo XVI, hasta el punto que a finales de la centuria la reforma de estas religiosas se veía como algo inconcluso. Por ello creo en el acierto metodológico de prolongar los análisis sobre el mundo religioso femenino en sus vinculaciones institucionales a lo largo de todo el siglo XVI, desestimando las periodizaciones académicas convencionales en aras de una visión más completa de los procesos de cambio que afectan a las mujeres y de las dinámicas reactivas que éstas accionaron ante las modifica-

ciones que se les trataron de imponer.

Para terminar, quiero destacar una vez más que tanto en el desarrollo de las principales hipótesis de trabajo como en el tratamiento de aspectos puntuales, esta obra alcanza la entidad de estudio modélico que aperturiza la renovación de los estudios sobre el monacato femenino hispano. Su aportación, fundamental en muchos aspectos, se completa con la edición de un valioso *corpus* documental cuya impecable edición oportunamente ha llegado a mis manos cuando terminaba la redacción de estas páginas, *El monasterio femenino de Sancti Spiritus de Salamanca, 1268-1400. Colección diplomática*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, 185 pp. Debido a razones de costo editorial, no contiene esta colección diplomática toda la documentación que la autora recogió en el apéndice documental de su tesis doctoral, pero no hay duda de que su consulta, junto a la obra que ahora comento, de ahora en adelante se hará imprescindible como referente metodológico, cantera de información y ejemplo de buen hacer, para quienes acometan estudios comparativos y síntesis sobre el monacato femenino hispano.

Angela Muñoz Fernández

JO TAMBÉ HI ERA

**Esther Cortada i Andreu, *Nenes i nens a l'escola d'altres temps*.
Barcelona: Universitat Autònoma, 1993.**

La col·lecció «Quaderns per a la coeducació» de l'ICE-UAB ha publicat, amb el número 5 i en versió catalana i castellana, el treball d'Esther Cortada, *Nenes i nens a l'escola d'altres temps*. Es tracta, com diu el subtítol, d'una proposta de *materials no sexistes per a primària*.

Sens dubte és molt important promoure, en el currículum, la presència de continguts referents a la infància i a la pròpia institució escolar, de manera que les nenes i els nens actuals puguin veure que no són ni els primers ni els únics nens i nenes que van a l'escola i que, com a escolars, tenen una història personal i col·lectiva al darrere. La proposta tracta de, a partir de la realitat de l'escola actual i de la història personal i escolar de l'alumnat que hi assisteix, recuperar la història escolar de les seves mares i pares en temps del franquisme i la de les seves àvies i avis a la II República, a la Guerra Civil i a la primera postguerra.

La proposta és interessant i amb entusiasme vaig encetar la lectura, però, des del primer moment, em va inquietar i em va resultar feixuga la forma excessivament «ortodoxa» de seguir el model de crèdit «beneït» pel disseny curricular, amb tot el que suposa de repetició, parcel·lació i falta de naturalitat en la presentació dels materials, de manera que és una llàstima, però es perd el fil a l'hora de llegir. En

realitat, potser aquest tipus de crítica no pertoca fer-la aquí perquè, de fet, pràcticament tots els crèdits pateixen del mateix mal.

Destacaria dels objectius generals d'aquesta proposta curricular el número 5 que textualment diu que pretén desenvolupar en l'alumnat les capacitats d'*avançar en la construcció de la pròpia identitat personal i de gènere i en el desenvolupament de l'autoconcepte al marge dels estereotips sexistes imperants, però sense aspirar a una uniformització que comporti una imposició dels paràmetres masculins* (p. 11).

Per una altra banda, algunes de les activitats es basen en fotos i a mi m'han interessat especialment les que s'hi inclouen del «Grupo Escolar Reyes Católicos» perquè aquesta fou la meua escola, l'escola pública del meu barri, on vaig cursar l'ensenyament primari de l'any 1950 a l'any 1957.

Aquesta coincidència m'ha fet adonar que, buscant el millor i més complet ensenyament-aprenentatge de l'alumnat actual, ens trobem parlant de les nenes i nens i de l'escola dels anys cinquanta i seixanta, o sigui de la història escolar de les persones adultes que l'envolten. Així doncs, aquesta història escolar és també la història de la nostra vida (*life-history*), la del professorat actual, que es va formar en les escoles d'aquell període.

Si les professores i professors, paral·lelament a les mares i pares de l'alumnat, volem col·laborar a l'obtenció d'informació i comencem a contestar l'entrevista proposada en l'activitat 24 del llibre (p. 52) seguint el qüestionari suggerit, és possible que aviat detectem que ens hem ficat en un terreny rëlliscós. Aleshores potser ens anguniejarem perquè tot plegat és molt més complicat del que semblava d'entrada. Per exemple, ¿estem en condicions de contestar l'últim ítem de l'enquesta referent a la valoració de l'educació rebuda? La resposta evidentment no és fàcil ni trivial. I a partir d'aquí, jo encara continuo interrogant-me: ¿Com és que som demòcrates, tolerants, i prediquem la diversitat i la solidaritat, si fórem educades i educats,

sota el franquisme, en una escola totalitària, repressiva i monolítica? ¿Què vàrem fer a l'escola si no vàrem «assimilar» els seus principis programàtics: autoritarisme, separació de sexes, patriotisme, «llengua del imperio», catolicisme i exaltació de la família (p. 54-55)? ¿Hem hagut de reeducar-nos posteriorment? ¿És fàcil d'explicar i d'entendre tot això? Justament perquè crec que no és gens fàcil, penso que tota aquesta informació i aquests materials i exercicis proposats al llibre per a l'alumnat de primària haurien de servir prèviament per a la reflexió crítica i la formació del professorat.

Ha arribat el moment en què sembla que s'imposa parlar del currículum ocult, si no del nostre perquè és molt compromès, sí almenys del currículum ocult del professorat dels anys cinquanta. ¿Què ens van ensenyar i, per tant, què vàrem aprendre nosaltres més «enllà» dels continguts explicitats en el currículum i de les formes imposades pel sistema?

A partir d'aquest punt parlaré des de les meves vivències com a alumna del «Grupo Escolar Reyes Católicos» i, com que es tractava evidentment d'una escola segregada, la meua versió dels fets és totalment en femení.

Algunes de les mestres que hi havia al «Grupo Escolar Reyes Católicos» en els anys cinquanta no eren especialment joves, eren més grans que la meua mare, de quaranta anys i més, o sigui que havien estudiat sota la República i havien viscut els seus anys de formació personal dins d'unes coordenades històriques i amb uns models molt diferents dels del règim franquista i havien viscut el trauma d'una guerra civil. ¿Què quedava de tot aquest món anterior al «desastre» en el currículum ocult d'aquestes dones? Caldria fer una mica de recerca en aquest sentit perquè jo, ara i aquí, només puc aportar unes «sentides» i discutibles intuïcions.

¿Per què curiosament la meua mare va valorar que anar a una escola pública era un tret de «progressia» en aquell moment en què totes les nenes «bé» del meu barri anaven a les escoles de monges

i amb uniforme? És difícil de veure en el «nacionalcatolicismo» la diferència entre l'escola religiosa i la laica perquè la veritat és que a una escola pública com «Los Reyes Católicos» es deia missa cada diumenge, es resaven parenostres «por los héroes de Corea», es resava el rosari cada dia al matí abans de començar, però també és cert que no hi assistia tot el centre i que fins i tot hi faltaven les mestres de les quals només n'hi assistien una o màxim dues.

Pel que fa als continguts, aquelles mestres no varen seguir mai el programa, a vegades penso que potser ni n'hi havia de programa. Els llibres de text, els obriem molt poc. Quan veig reproduïdes les pàgines dels llibres d'aquella època sobre España i el «Movimiento Nacional» (p. 62-63), he de dir que, com que eren les del final del llibre, jo no les vaig arribar a llegir i em sap greu que les nenes i nens d'ara les hagin de llegir críticament per rebutjar-les, preferiria que se les poguessin estalviar, no m'agrada fer-me ressó del discurs «enemic».

No vaig rebre ni veure mai cap càstig corporal, ni bufetada, ni l'ús del «puntero», ni tampoc humiliacions com el passeig amb les orelles de burro.

A les classes de les més grans se'ns preguntava i contestàvem de memòria, sense entendre-ho, el llibre verd de la «Formación del Espíritu Nacional», com si fos una cosa de fora de l'escola per si venia una inspectora de la «Sección Femenina». Tot l'aparat d'hissar bandera i cantar el «Cara al sol» era una «parafernàlia» que no quedava gens contextualitzada en la quotidiana realitat escolar.

No puc allargar-me i sóc conscient que s'han de contrastar les meves apreciacions. He parlat amb la meva amiga i companya d'escola, la catedràtica d'Àlgebra de la Universitat de Barcelona, Pilar Bayer, i coincidim a grans trets, sobretot pel que fa al respecte i admiració per la mestra que vàrem tenir als deu anys i que ens va preparar per a l'ingrés al batxillerat, Sra. Maria Munné. Eren temps grisos i sempre feia fred. Era un món d'apariències i molts silencis.

Però el cas és que sento un deure de lleialtat vers aquelles mestres que foren per a mi un model de dona amb estudis superiors, amb una professió, amb autoritat i consideració. Molt d'impacte em degueren causar des del primer moment perquè, segons explicava la meua àvia, el primer dia d'anar a l'escola, als quatre anys, quan va venir a buscar-me a la sortida, li vaig dir: Quan sigui gran, seré «senyoreta».

Ara que ja porto un nombre considerable d'anys en el món de l'ensenyament i reflexiono des del feminisme sobre la meua professió, veig molt interessant i important investigar i treballar a partir de les nostres pròpies vides, de la nostra pròpia formació per veure com hem arribat a ser ensenyants feministes o feministes ensenyants. Tinc sobre la taula un llibre de Sue Middleton, professora neozelandesa, dedicat a aquest tema, amb el títol de *Educating Feminist. Life Histories and Pedagogy* (New York: Teacher College, Columbia University, 1993). Només he pogut fullejar-lo per sobre, però és el que m'ha inspirat comentar el llibre d'Ester Cortada de la manera que ho he fet. Insisteixo que la meua intenció ha estat fer veure que el llibre, *Nenes i nens a l'escola d'altres temps*, aporta materials no sexistes importants i necessaris per al currículum de l'alumnat de primària, però que abans també el professorat els ha d'haver utilitzat críticament en la seva reflexió i formació.

Mercè Otero Vidal
Barcelona, juny 1994.