

4. Feminismo o ideología liberal en el pensamiento de Eugenio María de Hostos

Por Lucía Guerra Cunningham*

En el pensamiento de Eugenio María de Hostos, su primer libro titulado *La peregrinación de Bayoán* es, en muchos sentidos, un pretexto en el cual se esbozan planteamientos ideológicos que posteriormente se convertirán en importantes puntos seminales de su señera trayectoria. Publicada a la edad de sólo veinticuatro años, en 1863, y cuando el autor residía en Madrid, esta novela, según la definición de Hostos, “más que un libro, es un deseo; más que un deseo, una intención; más que una intención, es sed. Sed de justicia y de verdad”.¹ Si, a nivel tangible, el viaje realizado por Bayoán es, en primera instancia el retorno al viaje original emprendido por Cristóbal Colón en el descubrimiento de América, el acercamiento mismo a la figura del Descubridor se realiza desde la perspectiva desgarrada del colonizado. De este modo, la hazaña reveladora de otros mundos creados por Dios deviene en “hacer escenario de pasiones viles el lugar de la inocencia y de la paz” (p. 131).

Como parte de un devenir histórico que hizo del sueño venturoso una pesadilla en la cual se profanó el mundo adivinado por el Descubridor, Bayoán en su viaje funciona como la conciencia que denuncia el resultado de una empresa iniciada por Colón como genio poseedor de la verdad. Desde un pre-

* Chilena. Catedrática, Universidad de California.

1. Eugenio María de Hostos *La peregrinación de Bayoán*. “Prólogo a la primera edición”. San Juan, Puerto Rico: Editorial Coquí, p. 33.

sente teñido por las injusticias del sistema colonial español, Bayoán vislumbra la perfección de los orígenes y anhela la armonía perdida en el continente americano. Y en este territorio de la esperanza, la liberación de las naciones antillanas se concibe como el preámbulo de una confederación instaurada a partir de los principios de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Pero el viaje de Bayoán es también una búsqueda que trasciende los límites de una situación histórica contingente. Hostos define también su novela como la “intención de probar que hay otra dicha mejor que la que el hombre busca” (p. 33), como una actividad creativa que ubica a la escritura en “la oscuridad de una conciencia” (p. 33) que intenta definirse. En este sentido, entonces, el leit-motif del peregrinar se postula en el texto como el proceso de comprender el laberinto de la existencia humana en un viaje hacia el centro que permitirá descubrir su esencia constitutiva.

En esta búsqueda metafísica del Sujeto por alcanzar una comprensión de sí mismo, la mujer amada resulta ser la nave que hace descubrir las rutas incógnitas del Ser. Marién, cuyo nombre designa a una región de Cuba, es en *La peregrinación de Bayoán* el signo que hace de la identidad nacional sólo el umbral de una compleja red en la cual está inserto el Sujeto. Por esta razón, el encuentro mismo con la amada marca, en la trayectoria del protagonista, una instancia del renacer que se describe de la siguiente manera: “Estoy en el cielo, todo es luz. Me palpo, y no me creo: la carne que me encubre no me parece carne, no me parece la que ayer tenía. Me miro interiormente, y me parece otro el espíritu que yace allí” (p. 70). El amor asume así el significado de una “aurora” (p. 72) y, a través de Marién, Bayoán comienza a vislumbrar la armonía de un Orden cósmico y divino del cual ambos amantes son una imagen especular. Es más, la joven, por su pureza y virtud, resulta ser la prolongación de Bayoán como Sujeto inclinado a “las inteligencias inmaculadas” (p. 259) y “el pensamiento puro de toda mancha”. (p. 259).

Pero, si en este sentido, Marién representa el típico mundo ideal anhelado por una Subjetividad Romántica masculina, es interesante observar que luego de la etapa del descubrimiento y

el asombro, se produce en Bayoán el conflicto entre la plena realización de su amor y la empresa racional de luchar por su patria. Marién, en su calidad de Otro que ilumina al Sujeto, junto con representar las relaciones armoniosas de un cosmos creado por Dios, pone en evidencia el desequilibrio de un Orden humano e injusto propiciado por el colonialismo español. De este modo, el conflicto interior del protagonista planteado como la lucha entre el Corazón y la Razón, simboliza la escisión humana entre una vivencia metafísica que iguala a todos los hombres y una experiencia histórica que lo enajena del resto de la humanidad al estar bajo la influencia nefasta de una estructura de poder.

El conflicto de Bayoán, sin embargo, es sólo comprendido por los otros personajes masculinos de la novela. Poniendo de manifiesto la marginalidad histórica de la mujer de la época. Marién es umbral y fuente de la espiritualidad pero carece de conciencia o impulso como Sujeto social. Anclada en el territorio del corazón, sus propios anhelos se restringen exclusivamente al amor vivido fuera del devenir histórico contingente. Concepto que sugiere una diferencia fundamental entre hombres y mujeres. Mientras el padre de Marién aprueba los propósitos libertarios de Bayoán calificándolos de virtuosos, su madre duramente lo interpela diciendo: “¿Por ventura piensa Ud. que el tiempo espera, y que llegará un día en que se realicen sus sueños, y descansa en el amor de Marién, de los terrores de sus pesadillas? ¡Desgraciado de Ud., Bayoán! El tiempo no espera: se presenta, se detiene un instante, sigue andando, y ha desaparecido cuando queremos detenerlo: la felicidad es lo mismo que el tiempo; y ahora, el tiempo es la felicidad”. (p. 106).

Para la perspectiva histórica de Bayoán, el presente se vive en términos de un futuro y una evolución que se fundamentan en un concepto del tiempo como linearidad teleológica. Por el contrario, la visión femenina del tiempo se postula en la novela como un presente fugaz que, al igual que el encuentro fortuito del amor, está sujeto a circunstancias nefastas que lo hacen desaparecer. Esta ecuación entre Tiempo y Amor, aparte de marginalizar a la mujer de la Historia, postula su experiencia amorosa como el centro exclusivo de su existencia. Por lo tanto, la

ausencia del amado hace de Marién un cuerpo enfermo de melancolía y un sistema nervioso perturbado.

Como típica heroína romántica, la palidez y fragilidad física de Marién incita la sensualidad en Bayoán. Y en su calidad de Otro, nuevamente es ella la que hace conocer al protagonista la disyunción humana entre Cuerpo y Espíritu. Si, en la primera parte de la trayectoria del Sujeto Romántico, el conflicto básico se daba entre una aspiración amorosa egocéntrica y el anhelo solidario de contribuir a la liberación de la patria, ahora Bayoán se debate entre la pureza y el deseo. Agonía de valor trascendental que le hace descubrir “la mezquina dualidad” (p. 294) de la naturaleza humana y que, a la vez, le permite vislumbrar el centro de su existencia en el dolor.

La muerte de Marién es entonces la luz que da origen a una verdadera iniciación en la trayectoria del protagonista puesto que su dolor deviene en un autoconocimiento que lo reinserta en la Historia. “América es mi patria; está sufriendo, y tal vez su dolor calme los míos” (p. 320) afirma Bayoán antes de emprender su regreso, consciente de que, como hombre que ama el bien, tal vez esté condenado a una peregrinación eterna.

Dentro del contexto general del amor en occidente, se podría aseverar que la relación de Bayoán y Marién duplica el movimiento básico de una Subjetividad masculina que se acerca a la amada y, a través de ella, revierte a sí misma en un gesto de narcisismo primario.² De modo más específico, Marién representa un concepto romántico de lo femenino que, en su conjunción de cuerpo y espíritu, ilumina al Sujeto masculino tanto en la esfera trascendental de lo metafísico como en su trayectoria histórica. Al igual que Sophie en el *Emilio* (1762) de Rousseau, Marién es un complemento para el héroe romántico sin alcanzar a ser por sí misma un individuo con la capacidad para modificar el devenir histórico.

A pesar de que, bajo influencia del positivismo, el héroe romántico se dinamiza en empresas que lo hacen agente activo

2. Para información más amplia sobre este gesto narcisista de un Sujeto masculino en su relación con la amada en la tradición de occidente, se puede consultar el interesante estudio de Julia Kristeva titulado *Historias de amor*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1987.

en su entorno natural e histórico, es importante señalar que los nuevos principios filosóficos mantienen a la mujer fuera del ámbito de la productividad y el intelecto. El héroe positivista se caracteriza por su capacidad para aprehender la realidad a través de la razón científica cuyas leyes generales le permiten predecir tanto la linearidad de los fenómenos naturales como el movimiento teleológico de la Historia. El es también dueño de sí mismo como ciudadano de un mundo que evoluciona hacia el progreso. La mujer, por el contrario, continúa siendo, en esencia, la cautiva eterna del amor como preámbulo mitificante de su rol primario de madre y esposa. Así, por ejemplo, en el nuevo proyecto de la Humanidad concebido por Augusto Comte, se reitera la complementariedad no autónoma de la mujer.

Comte se opone a la igualdad de los sexos basándose en los presupuestos de la biología de la época que postulaba a la mujer como en un perpetuo estado de infancia que la hacía inferior al sexo masculino considerado como modelo de la perfección. Y en este modelo, lo cerebral constituía la marca que diferenciaba al hombre de los animales. Según su razonamiento, la inferioridad de la mujer residía en su mayor inclinación hacia lo afectivo que la acercaba a los animales y la hacía incapaz de realizar actividades intelectuales. En su "Lección 50" del *Curso de filosofía positiva* publicado en 1839, Augusto Comte afirma: "(la mujer) carece de capacidad para cumplir con la continuidad e intensidad necesarias para realizar una labor mental, ya sea por la debilidad intrínseca de su facultad racional o por su mayor sensibilidad física y moral que es hostil a la concentración y a la abstracción científica".³ Restringiéndola a las funciones espirituales del corazón, Comte margina a la mujer de las actividades intelectuales e indica que la dirección del progreso en su condición social está en intensificar los aspectos domésticos de su vida y en disminuir la carga del trabajo fuera de la casa con el objetivo de perfeccionar su única función en la

3. Este texto originalmente publicado en 1839 se incluye en *Women, the Family and Freedom. The Debate in Documents*. Editado por Susan Groag Bell y Karen M. Offen. (Stanford; Stanford University Press, 1983, p. 220). La traducción es mía.

nueva sociedad como educadora de la naturaleza moral de los hombres. Afecto, virtud y pureza son, para Comte, los elementos constitutivos de un progreso moral que reitera la función complementaria de la mujer en la empresa masculina de la evolución positivista.

De este modo, no obstante el valor revolucionario de la industrialización, el sistema democrático y el avance de las ciencias, contexto histórico en el cual fermenta la corriente positivista, a la mujer se le mantiene en un rol estático de madre que la revierte al génesis bíblico y al pecado original.

Dentro de este contexto, no es de extrañar que las importantes reformas educacionales realizadas por Domingo Faustino Sarmiento en Argentina estén fundamentadas en el objetivo de hacer de las mujeres mejores madres y eficientes dueñas de casa. En la creación de escuelas primarias y normales para niñas, Sarmiento se propone educar a la mujer puesto que la concibe como figura básica en la preparación de los futuros ciudadanos de la nación. Y en los cursos incluidos, se da énfasis al manejo científico de las tareas hogareñas (economía doméstica, planificación presupuestaria, higiene y crianza científica del niño) al mismo tiempo que se introduce la gimnasia para fortalecer su cuerpo que dará hijos más sanos. Esta diferencia en la preparación educacional de cada sexo se mantiene hasta 1907, fecha en la que se inaugura en Buenos Aires el primer liceo para niñas que les permitirá una educación preparatoria para ingresar a la universidad aunque, aparte de los cursos académicos, se mantuvieron las clases de bordado y economía doméstica.⁴

“La educación científica de la mujer”, discurso pronunciado por Eugenio María de Hostos en Santiago de Chile en 1872, constituye, en muchos sentidos, una estocada violenta contra una ideología masculina y liberal que basándose en las nuevas actividades de la ciencia quiso legitimizar la inferioridad

4. Para un excelente análisis histórico de la educación de la mujer en Argentina, se puede consultar el artículo de Cynthia Jeffress Little titulado “Educación, philanthropy, and feminism: Components of Argentine womanhood” incluido en *Latin American Women: Historical Perspectives* editado por Asunción Lavrín (Westport, 1978, pp. 235-251).

de la mujer. Su discurso es también, para una perspectiva feminista contemporánea, la denuncia más vigorosa de las mutilaciones que el sistema patriarcal impuso en la mujer al relegarla a una función exclusivamente biológica que hizo de ella un útero reproductor, un corazón grande y un cerebro pequeño. Construcción cultural que en la época se representa incluso en los primeros dibujos anatómicos del esqueleto femenino en el cual la pelvis se delinea con dimensiones exageradas, el cráneo es notablemente reducido y en medio de las costillas yace un corazón. A modo de anécdota, se puede agregar que, después de cuidadosas mediciones y cálculos aritméticos, los científicos del siglo XIX descubrieron semejanzas significativas entre el esqueleto de la mujer y el de la avestruz.⁵

Proponer que a la mujer se la educara en las ciencias equivalía a desconstruir, de manera abrupta, todos los mitos--planteados como axiomas científicos--acerca del sexo femenino que se denominaba débil y bello, sublimemente sentimental y, por ley natural, ignorante. A pesar de que Chile se destaca en el siglo XIX como uno de los países más avanzados en la educación, hacia 1872, fecha en que Eugenio María de Hostos pronuncia su señero discurso, el partido conservador y la Iglesia se oponían fuertemente a las reformas de Diego Barros Arana que declaraban obligatoria la enseñanza de las ciencias.⁶ Si ésta resultaba en detrimento de las creencias religiosas para los jóvenes, según la oposición clerical, la educación científica de la mujer, propuesta por los hermanos Amunátegui para que ella

5. Para excelentes estudios acerca de la representación del cuerpo humano y sus relaciones con el contexto histórico y cultural, se puede consultar *The Making of the Modern Body* editado por Kathryn Gallagher y Tom Laqueur (Los Angeles: University of California Press, 1987).

6. Así el 7 de julio de 1865, triunfó la oposición conservadora declarándose que los estudios de historia natural, química, geografía física e historia de la filosofía y literatura no eran necesarios para aspirar a los grados universitarios. Sólo después de la vigorosa insistencia de Barros Arana en decreto del 24 de abril de 1867 estos estudios se declararon obligatorios. Julio César Jobet analiza en detalle esta polémica en su completo estudio titulado *Doctrina y praxis de los educadores representativos chilenos*. (Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello, 1970).

tuviera acceso a las profesiones liberales, no sólo se consideraba un desperdicio de dinero sino también una inmoralidad. Así, Zorobabel Rodríguez en las columnas del diario conservador *El Independiente* afirma: “Los liceos de mujeres a cargo del Estado, no serán otra cosa que verdaderos burdeles costeados por los contribuyentes. La palabra es durísima, pero es la única que expresa con exactitud nuestro pensamiento”.⁷

El hecho de que se compare la formación académica de la mujer con una actividad prostibularia no resulta, en realidad, insólito en un ambiente social en el cual las funciones domésticas hacían de ella “el ángel del hogar”, “el influjo santificante en el nido familiar”, “la mujer venerada en su sublime misión maternal”. Por lo tanto, el acceso de la mujer a las profesiones liberales equivalía, para los positivistas comtianos, a una pérdida de la santidad. Así, el chileno Juan Enrique Lagarrigue, uno de los más vigorosos propagandistas de la Religión de la Humanidad postulada por Augusto Comte, declara: “Tanto los trabajos teóricos como los trabajos prácticos tienden inevitablemente a secar el corazón. De ellos ha de estar pues libre el sexo femenino, para que sea fuente santificante en que sacerdotes, patricios y proletarios se repongan de sus labores públicas”.⁸

La voz de Eugenio María de Hostos recoge las denuncias sofocadas de María de Zayas y Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XVII y se une al sector más progresista de la ideología liberal latinoamericana. En Puerto Rico, se vincula con Ignacio Guasp quien en 1842 aboga por la instrucción de la mujer, con José Pablo Morales Miranda que propone la emancipación femenina contra un injusto orden social y, sobre todo, con el pensamiento revolucionario de Alejandro Tapia y Rivera quien afirma, hacia 1862, que la mujer debe emprender el estudio y la práctica de las profesiones.

Consciente del carácter polémico de sus planteamientos, Hostos inicia su discurso declarando que el tema que se pro-

7. *Ibid.*, p. 288.

8. Juan Enrique Lagarrigue. *Carta sobre la Religión de la Humanidad dirigida a la señora doña Mercedes Cabello de Carbonera*. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes, 1892, p. 28.

pone desarrollar no debe ser considerado como un escándalo. Sin embargo, su denuncia de los errores e injusticias impuestos por los hombres a la mujer constituye, sin lugar a dudas, una de las protestas más transgresivas y violentas contra el sistema patriarcal imperante. Para Hostos, las tradiciones sociales, intelectuales y morales han sumido a la mujer en las tinieblas del error, la han deshumanizado haciendo de ella “un corazón afectuoso” y “un cerebro ocioso”.⁹ En un tono altamente beligerante, Hostos afirma:

Educar exclusivamente como está por el corazón y para él, aislada sistemáticamente como vive en la esfera de la idealidad enfermiza, la mujer es una planta que vegeta, no una conciencia que conoce su existencia; es una mimosa sensitiva que lastima el contacto de los hechos, que las brutalidades de la realidad marchitan; no una entidad de razón y de conciencia que amparada por ellas en su vida, lucha para desarrollarlas, las desarrolla para vivirlas, las vive libremente, las realiza. Vegetación, no vida; desarrollo fatal, no desarrollo libre; instinto, no razón; haz de nervios irritables, no haz de facultades dirigibles; sístole-diástole fatal que dilata o contrae su existencia, no desenvolvimiento voluntario de vida. (p. 84).

Desmitificando la figura de la heroína romántica envuelta en las aventuras de un corazón que la hace morir de amor y desmantelando el pedestal que Augusto Comte fabricara para la veneración de la mujer en su santa misión de madre, Eugenio María de Hostos compara la existencia de la mujer con la de una planta enfermiza. Privada de la razón y de la conciencia por un sistema que la relega a la esfera de lo doméstico, ella, lejos de constituirse en un Sujeto autónomo y dueño de su destino, está condenada a ser el apéndice silenciado de la Historia. Es más, reiterando el concepto revolucionario de John Stuart Mill en *La subyugación de la mujer* (1869), Hostos señala que su vida, carente de verdadera libertad, se limita a seguir el desarrollo fatal que la

9. En este análisis, hemos utilizado el texto del discurso reproducido en *Páginas escogidas* de Eugenio María de Hostos. (Buenos Aires; Angel Estrada y Cía, S.A., pp. 81-94). Esta cita corresponde a la página 84.

sociedad le ha adjudicado. Dentro de una ruta ya prefijada como un ominoso destino, la mujer no sólo está privada de su libre albedrío y una verdadera participación en el devenir histórico sino que incluso carece de una conciencia para conocer y discernir su propia existencia.

Pero el discurso de Eugenio María de Hostos trasciende, de manera significativa, la protesta feminista de la época que generalmente se limitaba a poner de manifiesto las injusticias del sistema patriarcal. Desde una perspectiva original y altamente revolucionaria, Hostos ataca los cimientos mismos del pensamiento positivista tradicional ubicándose en una vanguardia que hasta hoy día intenta subvertir los fundamentos de la falocracia.

El primer aspecto que llama la atención en su discurso es el hecho de que Hostos rompe la dicotomía tajante entre Razón y Corazón, yendo así contra las bases mismas de un sistema filosófico falocéntrico que se basa en las oposiciones binarias. Es más, el acto de borrar esta dicotomía implica subvertir los principios esenciales de una tradición de occidente en la cual todas las explicaciones racionales de la humanidad y el universo se anclan en estructuras de un carácter disyuntivo. Cuerpo o Mente, Espíritu o Carne, lo Terrenal o lo Celestial, lo Visible o lo Invisible, lo Negro o lo Blanco han sido, desde la época de los griegos, los soportes que excluyen toda posibilidad de una fluidez no-disyuntiva que permita comprender al Objeto como lo uno y lo otro simultáneamente.

Eugenio María de Hostos, al afirmar que es el sentimiento el que despierta y motiva el amor a la verdad, amplía el territorio de lo intelectual acuartelado dentro de los límites de la razón para proponer un espacio sin fronteras en el cual el Corazón es vehículo y fuente del sendero que conduce a la civilización. De este modo, modifica las bases mismas del concepto de lo humano en la disyuntiva entre lo racional y lo sentimental, modificando la figura del *Homo Sapiens* para hacerlo hundir los pies de su sabiduría en el terreno de lo afectivo. Su actividad intelectual prolifera, por lo tanto, sólo en el limo original de un corazón que la nutre. Es más, contradiciendo una epistemología que postula lo sentimental como inferior a lo intelectual, Hostos no sólo invierte esta estructura

jerárquica sino que también adscribe a la mujer una superioridad innata sobre el hombre. Afirma:

El sentimiento es facultad inestable, transitoria e inconstante en nuestro sexo; es facultad estable, permanente, constante, en la mujer. Si nuestro fin es servir por medio del arte literario a la verdad, y en el estado actual de la vida chilena el medio más adecuado a ese fin es el sentimiento, y el sentimiento es más activo y por lo tanto más persuasivo y eficaz en la mujer, por una encadenación de ideas, por una rigurosa deducción llegaréis, como he llegado yo, a uno de los fines contenidos en la base primera: la educación científica de la mujer. (pp. 82-83).

Si bien, desde una perspectiva contemporánea, Hostos, en la base de su argumento revolucionario, está reiterando el mito falocéntrico que fija a hombre y mujer en las oposiciones binarias de la Mente y el Corazón, el valor subversivo de su planteamiento reside en el hecho de que reivindica al corazón rescatando, así, a la mujer de su sitio de la inferioridad.

En cualquier análisis cultural, se hace evidente el hecho de que los hombres de occidente han intentado siempre definir a la mujer, impulso que se podría calificar como la obsesión por un Otro que es, al mismo tiempo, el *locus* corporal de los orígenes. Pero si en la Edad Media y el Renacimiento, las teorías de la imaginación masculina intentaban probar la imperfección de la mujer con un propósito teológico, a partir del siglo XVIII, este interés tiene un objetivo de carácter político y económico. Los avances de la industrialización y la instauración de un sistema democrático requirió investigar, de manera objetiva y científica, si la mujer poseía diferencias significativas con respecto al hombre puesto que si estas diferencias eran sólo aparentes, ella debía tener los mismos derechos que los hombres.

Con un frenesí que sofocaba toda intención de objetividad, los científicos se dieron a la tarea de probar y comprobar la desigualdad entre los sexos llegando a establecer la inferioridad de la mujer como una Ley Natural. Así, en 1871, un año antes de que Hostos pronunciara su discurso en Chile, aparece en Inglaterra *The Descent of Man*, libro en el que Charles Darwin declara la superioridad del hombre con respecto a la mujer

como un fenómeno debido a la evolución genética y al principio de la lucha por la vida.

Dentro de este contexto, las siguientes afirmaciones de Eugenio María de Hostos resultan de un importe altamente disidente al decir:

...los que hacemos las leyes para nosotros, para el sexo masculino, para el sexo fuerte, a nuestro gusto, prescindiendo temerariamente de la mitad del género humano, nosotros somos responsables de los males que causan nuestra continua infracción de las leyes eternas de la naturaleza. Ley eterna de la naturaleza es la igualdad moral del hombre y de la mujer, porque la mujer, como el hombre, es obrero de la vida; porque para desempeñar ese augusto ministerio, ella como él está dotada de las facultades creadoras que completan la formación física del hombre-bestia por la formación moral del hombre dios. Nosotros violamos esa ley, cuando reduciendo el ministerio de la mujer a la simple cooperación de la formación física del animal, le arrebatamos el derecho de cooperar a la formación psíquica del ángel. (pp. 85-86).

De este modo, Hostos destaca un desfase básico entre “las leyes humanas” que son las leyes que los hombres promulgan ignorando a la mujer y la ley eterna de la naturaleza que rige a hombres y mujeres por igual. La violación deviene, por lo tanto, para la ideología feminista del pensador puertorriqueño, en un signo que se expande hasta los orígenes judeocristianos del orden social de occidente. Y, como recurso estratégico y metodológico, utiliza el argumento de la perfección del hombre para probar la igualdad de los sexos afirmando:

Más justa que con el hombre que lo es él consigo mismo, la naturaleza previó que el ser a quien dotaba de la conciencia de su destino, no hubiera podido resignarse a tener por compañera a un simple mamífero; y al dar al hombre un colaborador de la vida en la mujer, dotó a ésta de las mismas facultades de razón y la hizo colaborador de su destino. (p.87).

Desde una perspectiva contemporánea, cabría destacar el hecho de que Eugenio María de Hostos es, sin lugar a dudas, uno de los primeros pensadores que desmitifica una materni-

dad consagrada, en nuestra tradición, por la figura de la Virgen María. Arrancando los velos y tules de prolíferos eufemismos, llega a la base misma del ideograma de la madre para producir la designación correcta: "mamífero". La identidad de la bíblica Eva se sustenta exclusivamente en su función de madre, como lo indica su nombre que significa "la que da vida". Exclusivamente anclada en su función biológica reproductiva, la mujer en nuestra cultura no ha sido más que un útero regenerador cuyas funciones sociales están guiadas solamente a la crianza de los hijos.¹⁰

Si en *La peregrinación de Bayoán*, Marién se caracterizaba como un vehículo estático de lo trascendental en la evolución del Sujeto masculino, en su discurso pronunciado nueve años después, Hostos define a la mujer como una influencia, adscribiéndole ahora una potencialidad que va más allá de lo puramente intuitivo. Por poseer los mismos atributos naturales que el hombre, la mujer, es, de manera intrínseca y latente, una voluntad, una conciencia inclinada al conocimiento. Y, para Hostos, el influjo que ella produce sobre el hombre es un influjo consciente y no solamente intuitivo. En otras palabras, ella es, por derecho propio y natural, una forjadora de conocimiento. Por lo tanto, su acceso a la educación significa retornar a la ley eterna de la naturaleza, eliminar el desfase entre lo natural y lo masculino patriarcal para alcanzar la armonía cósmica. Nos dice:

Madre, amante, esposa, toda mujer es una influencia. Armad de conocimientos científicos esa influencia, y soñad la existencia, la felicidad y la armonía inefable de que gozaría el hombre en el planeta, si la dadora, la embellecedora, si la compañera de la vida fuera, como madre, nuestro guía científico; como amada, la amante reflexiva de nuestras ideas, y de nuestros designios virtuosos; como esposa, la compañera de nuestro cuerpo, de nuestra razón, de nuestro sentimiento, de nuestra

10. Consultar, por ejemplo, el importante estudio de Nancy Chodorow titulado *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. (Los Angeles: University of California Press, 1978).

voluntad y nuestra conciencia. Sería hombre completo. Hoy no lo es. (pp. 92-93).

Destruyendo los sueños ingenuos de una corriente positivista que vislumbraba la utopía del progreso en un Hacer exclusivamente masculino, Eugenio María de Hostos supera este pensamiento que tanta influencia tuvo en su ideología incorporando a la mujer. Más aún, contradiciendo el concepto dominante de hombre como figura de la perfección, lo califica de incompleto. Modifica así y de manera radical, la dialéctica patriarcal de los sexos fijada en el mito adánico que supone al hombre como ser completo y a la mujer como la costilla que sólo dará luz en su función de madre. Si hombre y mujer fueron creados por la naturaleza como seres igualmente completos, la mutilación de uno implica la mutilación del otro. Razón por la cual, en su argumento, Hostos concluye: “El hombre que educa a una mujer, ése vivirá en la plenitud de su ser” (p. 93).

Como portavoz tanto de las voces marginales en el pasado como de una ideología feminista que en estos días logra una verdadera plataforma de lucha, Eugenio María de Hostos concibe la subordinación de la mujer como resultado de un despojo que ha violado la armonía y el orden natural. En su pensamiento, el acceso a la educación científica no significa una concesión que los hombres harán a la mujer sino el acto de reinstaurar aquellos derechos que le han sido injustamente negados. Por esta razón, afirma que la educación científica está destinada a “devolverle la integridad de su ser” (p. 94).

En este año en que se celebra su sesquicentenario, las palabras de Eugenio María de Hostos, pronunciadas en un Santiago de Chile surcado por carrozas victorianas, resuenan aún en un oleaje de mareas visionarias. Decía en el edificio de Bellas Artes y dice hoy: “Se debe educar a la mujer para que sea ser humano, para que cultive y desarrolle sus facultades, para que practique su razón, para que viva su conciencia”... (p. 89).