



Penelopeyas o la política como arte de tejer

Julia Monge*

El hilo de plata o las imaginarias

Una y otra vez encontramos la metáfora del tejido, del arte de tejer, como símbolo y definición de las prácticas en las militancias feministas. Entretejer el pensamiento con la vida, tejer redes de cuidado, entramar nuevos modos de relación con nuevas formas de lucha, componer un tejido que preserva y reúne la diversidad. Discursos y movimientos variados fueron urdiendo esta imagen en común, de lo común; precisamente como una posición que enlaza la política y la existencia cotidiana mentando en la trama relacional como objeto de crítica, transformación e invención.

Persiguiendo referencias se nos descubrió una historia del tejido que, remontándose más atrás del *Político* de Platón, apareció igualmente ligada a una escena en que el mundo gira al revés. En el comienzo, la comunidad “tejida con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles”, se evoca como ya siempre perdida dice J. L. Nancy, y en ausencia de Ulises, “alrededor de Penélope que rehace el tejido de la intimidad sin nunca terminarlo, los pretendientes instalan la escena social, guerrera y política – la pura exterioridad” (2000: 30-31). En el comienzo de nuestra historia entonces, el tejido y un vacío de poder se reúnen como virtud de una mujer cuya paciencia es infinita. Y sin embargo...

Atenea, diosa guerrera y tejedora. Helena, inscribiendo en su telar el conflicto que provocó. Creúsa, eximia tejedora que arranca a Apolo la confesión para que su hijo sea reconocido ciudadano. El arte de tejer, signo a la vez de un saber práctico ingenioso, de un entramado expresivo indirecto, de la confección del vestido que hace a la vez al pudor y al adorno, es una habilidad que corresponde a muchas mujeres griegas destacadas, según cuenta Ana Iriarte. Apenas menciona entre ellas a Penélope, a la que sin embargo le corresponde la adjetivación esperada: “tejedora ejemplar” (1990: 31).

* CIFFyH, IDH-UNC
julia_monge@hotmail.com

“¿Y en qué me convertí cuando ganó terreno la versión oficial?” –se pregunta una Penélope de ultratumba, convocada por Margaret Atwood– “En una leyenda edificante. En un palo con el que pegar a otras mujeres. Esa fue la interpretación que eligieron los rapsodas [...] Así que voy a tejer mi propia versión” (2005: 20-21). Podríamos hipotetizar que el sentido que asume hoy la metáfora del tejido político proviene de una tal versión que mostraría otra cosa que un milenario espectro azotador. Pero el único discurso audible en aquel tiempo era el de un “femenino imaginario” relatado por hombres, que en el mismo símil en disociación que distanciaba el estatus real de los artesanos del recurso metafórico al tejido político en Platón (Vidal-Naquet, 1986), encarnaba el reparto entre una labor propia de las mujeres y un simbólico reservado a la acción masculina: como trama discursiva correspondía a los hombres y los asuntos públicos como suyos, impedido a las literalmente tejedoras situadas en la casa (Papadopoulou-Belmehdi, 1996).

*Héctor a Andrómaca: “Mas ve a casa y ocúpate de tus labores,
el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas aplicarse a la
faena. Del combate se ocuparán los hombres y yo, sobre todo”*
(Ilíada, VI, 490).

*Telémaco a Penélope: “Mas tú vete a tus salas de nuevo y
atiende a tus propias labores, al telar y a la rueca, y ordena
asimismo a tus siervas aplicarse al trabajo; el hablar les com-
pete a los hombres y entre todos a mí, porque tengo el poder
en la casa”*
(Odisea, I, 355).

¿Cómo es que esa actividad que significaba la exclusión de las mujeres del discurso y la política llegó a ser una expresión feminista de la construcción colectiva, forma de un cuidado de y para todes y del mundo? Sabemos que Penélope estaba haciendo otra cosa que tejer, propiamente tramando un ardid en que el cuidado de sí misma destejendo se enlazaba con la suerte de Ítaca. Aunque varios estudios señalan su simetría con Ulises en esa inteligencia astuta, es difícil entrever en qué punto Penélope participó del acuerdo de colaboración que en el reencuentro recompone el orden en la casa y la ciudad. Como señala Nieto Hernández, en el canto XXIII de la *Odisea*, cuando se relatan mutuamente sus historias, la de

Penélope se compendia en cuatro líneas –donde sólo enuncia su padecer y son protagonistas los malos galanes y las ovejas, las vacas y el vino que consumían- mientras que la de Ulises se extiende treinta y dos...esa escuálida reducción es todo lo que nos queda “de lo que podría haber sido una *Penelopeya*” (2008: 60).

El inicio de esta trama sin voceras propias nos advierte entonces que, si entendemos la política en clave feminista no por esencia o identidad biológica sino en tanto experiencia histórica, posición y perspectiva prácticas, no alcanzamos a recuperar sino cómo estaba ligada su representación imaginaria al arte de tejer. Como labor distintamente femenina, el tejido traducía una densidad alegórica sobre una forma de acción compleja y conflictiva que, tensando el ser y el parecer, la obediencia y la transgresión, las pasiones y un pensamiento sagaz, era susceptible de ejemplificaciones antitéticas - como la Esfinge y su terrorífico entramado del enigma desafiando al poder de los ciudadanos, o Lisístrata, encerrándose a tejer con sus compañeras y sustrayéndose al encuentro sexual poniendo el cuerpo, viva voz y humor a lo disimulado por Penélope (Iriarte, 1990; Papadopoulou-Belmehti, 1996).

Participando por su labor, pero sin voz ni voto, en el reparto entre lo material y simbólico de ese arte de tejer asociado al orden, la injerencia de las mujeres se revela menos suprimida que contenida en los límites de su discurso e intervención pública, que son los límites imaginarios –transpuestos como interdicción real- de su agencia en la comunidad política. Pero en momentos de crisis y anomalía, los medios puramente femeninos –figurados, impuestos como tales- trastornan sus fines subordinados avanzando desde el tejido literal, sin pasar abiertamente por el simbólico, a esa otra trama material que es la política. Lo ominoso en que las mujeres desdibujan su representación gratuitamente otorgada –cuyo costo y deuda recae sobre quienes la reciben y no sobre quienes la confieren-; el miedo a que comparezcan como interlocutoras –que se les transfiere como riesgo de exposición- parece atado más profundamente a ese tácito reparto que conserva la comunidad, a que se rompa ese pacto no consentido y que su función en la trama se formule como lo que es: no una predisposición natural o una virtud elegida, sino una actividad a la vez reconocida en su cuidado de la vida, denegada en su expresión social y depreciada en su alcance político. Malla subterránea de contención que, si empieza a tensar aquí y allá sus hebras, terminará desajustándolo todo.

Quizás entonces ensayando una suerte de genealogía (incompleta, fragmentaria) del uso político de la metáfora por parte de las mujeres, cuando la reconversión material del tejido encuentre sus narradoras, lo que empezó como una representación impuesta sobre su naturaleza y papel en la comunidad, pueda mostrarnos si vale todo lo que cuesta o lo que cuesta hacerla valer, puesto que su elección incesantemente renovada ha trascendido hasta hoy.

La fibra negra o las desgraciadas

Si hay algo que me enfada sobre todas las demás miserias de este maldito tejido de falsa sociedad, es la imbecilidad con la que se dice, con auténtica flema: «¿Por qué no se marchan las mujeres?» ¿Me diréis a dónde irán y qué es lo que harán? (De Cleyre, 2016: 15).

Las discípulas de la emancipación clamaron contra mi heterodoxia y me declararon buena para la hoguera [...] Pero la verdadera emancipación no empieza en los parlamentos, empieza en el alma de la mujer [...] cortando el lazo de los prejuicios, tradiciones y costumbres rutinarias (Goldman, 1911a: 150).

En sintonía disyuntiva las que hablan abiertamente son dos anarquistas. Bautizada en Estados Unidos como “la mujer más peligrosa del mundo”, Emma Goldman estaba recién llegada de Rusia con 17 años cuando fue la masacre de Heymarket (1886). Empleado textil, fue encarcelada tres veces: por incitar a la revuelta en una asamblea obrera, por enseñar públicamente el uso de anticonceptivos y por conspirar contra el reclutamiento para la primera guerra mundial, lo cual le valió su deportación. Apoyando primero a los Bolcheviques y acompañando luego la rebelión de Kronstadt, pasó los siguientes 20 años de su vida viajando por Europa y Canadá, involucrándose en el vaivén en la Guerra Civil Española.

Según su definición, el Anarquismo es la filosofía de un nuevo orden social basado en la unidad de la vida. Si bien reconoce como mayor mal el económico, sostiene que su solución solo puede venir de una consideración de cada esfera, tanto individual como colectiva, interna como externa. La trama Dios-Estado-Patrón-Marido, más completa que la que llegaba a reconocer el ala masculina, había impedido que la humanidad alcance “su plena estatura. Solo en libertad va a reconocer la verdadera fuerza de los lazos sociales que tejen al conjunto” (Goldman, 1911b: 40).

Voltaireine De Cleyre encontraba esas proclamas demasiado comunistas, y aunque consideraba una aporía aconsejar a otros, reconocía lo que aquella demostraba en su proselitismo: que “las autoridades no nos temen en lo que somos, temen en lo que podríamos convertirnos” (2007: 308).

Entre sus disensos, acordaban que la lucha de las mujeres estaba directamente enlazada con alcanzar esa verdadera talla de lo humano mismo. La oscilación de lo abyecto a lo sublime, siniestra estrategia del puritanismo para sujetar a las mujeres, tenía fines bien concretos: concederles gracias sobrenaturales o instintos menos que bestiales para que nunca se sitúen al nivel del poder material. Goldman, tentando ásperamente los límites de la crítica, entendía que esa tensión había malogrado vidas enteras y que era una lucha no menos encarnizada que, e incluso fundante de, la comunidad de iguales. Las mujeres tenían que emanciparse de la emancipación que las había conducido a las mismas condiciones de una política ya harto viciada por los hombres y a desconfiar acerca de sí mismas; pero la transvaloración de todos los valores que afirmaba que era la revolución, implicaba vérselas en lo concreto con la ambigüedad de los lazos que tanto pueden apresar como tramar una sociabilidad libre, los perfiles espinosos de la interrelación y mutua dependencia. Las libertades fundamentales que los bolcheviques tachaban de supersticiones burguesas, eran tan indeclinables como disyuntivas de la falta de ardor en las sufragistas preocupadas por la opinión pública; el matrimonio y la maternidad como chantaje para ser algo en la vida era la imagen invertida del verdadero amor consistente en “prodigarse sin tasa para encontrarse a sí misma más rica, más profunda, mejor” (1911a: 150), la comunidad libre era enemiga tanto del reformismo perpetuador del Estado como del monstruo de los celos, y sólo advendría por la fluidez de la acción revolucionaria, la cual no pudiendo esquivar la violencia, debía avanzar “como proceso de reconstrucción más que de destrucción” (1911b: 44), como debía volver a hilarse toda la trama de relaciones de la vida, que tanto acoge como expone a múltiples formas de vulnerabilidad.

No estoy tallada en una sola pieza. Hace tiempo me di cuenta de que estaba tejida con diferentes madejas, de matices y texturas en conflicto. Hasta el último de mis días estaré desgarrada entre el anhelo de una vida personal y la necesidad de darlo todo a mi ideal (Goldman, 1996: 183).

Retratando a Mary Wollstonecraft como una trágica y a De Cleyre como una mente aguda que no podía trascender “las pesadillas del mundo que pesaban sobre ella” (2017: 135), se hermanaba en las desavenencias de haber estallado el femenino imaginario y no encontrar en el fondo de sí mismas sino insatisfacción y contradicciones, que si bien destacaban la urgencia “de sentir hondamente la unión con los demás, sin avenirse por ello a perder las características más salientes de una misma” (1911a: 143), amenazaban en su intransigencia respecto a la vieja moral no sólo la elección por la revolución de parte de las mujeres, sino la unión misma entre ellas. Penélope se lamentaba que los dioses habían acabado con todo su brillo el día que se marcharon las naves (*Odisea*, XVIII, 180); para éstas les habían enmarañado el fondo del alma, expropiándoles también una intimidad deseable. Sin embargo, De Cleyre decía que Goldman estaba animada “por el único espíritu que puede liberar al esclavo de la esclavitud y al tirano de su tiranía - el que está dispuesto a desafiar y a sufrir” (2007: 309).

El hilo invisible o las estalladas

Según plantea Mariarosa Dalla Costa entender cómo funciona el hilo invisible continuo de la explotación sobre el trabajo no asalariado, supone reconocer que cuando la clase obrera ha sido capaz de organizar luchas de masas en la comunidad, “la base ha sido siempre la organización informal y la red de trabajo ininterrumpido de las mujeres que sale a la superficie en momentos críticos” (Dalla Costa; James, 1977: 35), oscurecido no obstante por el “mito de la incapacidad femenina” que, erigido sobre el aislamiento doméstico, las ha negado como sujetos de la revuelta social.

La pluralidad de esferas en que impactó la campaña por el salario al trabajo doméstico (dentro y fuera de los feminismos, desde cuestiones programáticas hasta las discusiones teóricas en el marxismo) permitió calibrar hasta qué punto la visibilización constituye no sólo un rasgo fundamental de una política feminista, sino un factor que llama a la transformación radical. Se anudaba la lucha contra una naturaleza impuesta –“El racismo y el sexismo nos adiestran para adquirir y desarrollar ciertas capacidades a expensas de todas las demás”, las cuales luego “se toman como si fueran nuestra naturaleza y fijan nuestras funciones, fijando también la calidad de nuestras relaciones mutuas” (Dalla Costa; James, 1977: IX)– la consideración de un mundo de relaciones ocultas extendidas hasta las

agriculturas de subsistencia y devaluación de la mano de obra en regiones colonizadas (Federici, 2018), y la redefinición, en palabras de James, de “un concepto reformista y deformado de capital como una serie de *cosas* que luchamos por controlar o dirigir más que como una *relación social* que luchamos por destruir” (Dalla Costa; James, 1977: 1).

Introducir el análisis económico demostró la necesidad de construir un “marco y acciones políticos nuevos y autónomos” para afirmar la escala masiva y amplitud del ataque, lo cual no conquistó inmediata unanimidad entre el movimiento de mujeres: posturas feministas “no políticas” sostenían que ese análisis no podía abarcar la opresión física y psicológica cuya salida era personal; posturas “políticas” desde una lectura masculina de clase consumaban la lucha en la igualdad salarial y un estado de bienestar más eficiente (Dalla Costa; James, 1977: 3-6). Reconocer la casa como el *oikos* sobre el cual se construye la economía, es para Federici precisamente lo que permite refundar la vida colectiva desde un nuevo punto de apoyo que rechaza “la visión de un *nosotros* separada de un *ellos*” para construir “una vida transversal a múltiples formas de cooperación, que proporcione seguridad sin aislamiento y sin obsesión”, y fundamentalmente “nuevas formas colectivas de reproducción” (2013: 254-257). Se trata de hacer “estallar fuera las contradicciones y las frustraciones que el capital ha querido hacer reventar y contener dentro de la familia” (Dalla Costa; James, 1977: 47).

Que lo que no explota implosiona es el principio por el cual Luci Cavallero y Verónica Gago (2019) señalan que es preciso reparar en ese otro eje de la trama que enlaza naturalización, invisibilización y sujeción: la deuda. No sólo la que toman los Estados, sino el parche al encarecimiento de los servicios básicos, la que genera la clandestinidad del aborto, lo que se debe ya antes y para entrar al mercado laboral; mecanismo de inclusión financiera del trabajo “informal” (migrante, precario, barrial, doméstico) que no homogeniza las diferencias sexuales, de géneros, de raza y de locación, sino que las explota diferencialmente.

El “terror financiero” deprecia, disciplina y funciona como “contrarrevolución cotidiana” en tanto “opera en el mismo plano donde la revolución feminista se ha desplegado con fuerza, sobre los vínculos de sumisión y obediencia y lo domestico como ámbito de reclusión” (2019:25). Normalizar que la subsistencia por sí misma genere deuda, impacta directamente en el mantenimiento de lazos violentos por necesidad. Impone,

como la partida de Ulises a Penélope, un juego entre la paciencia, una reducción conservadora del futuro y la moral: tensa cuánto se puede soportar y cuánto porvenir va a estar obligado, y anuda el disciplinamiento de la educación financiera con la conservación de estructuras constrictivas –las autoras señalan que el rechazo a la ESI hace nudo con la moralización familiar patriarcal que sirve a la economía de la obediencia.

Un gesto feminista sobre la deuda implica entonces “tramar el desacato”, sacar las ollas a la calle, aunque el poder las vea como los calderos de las brujas, precisamente porque así las ve: “espacios de reunión, nutrición y conversación donde se teje la resistencia”, se destruye toda abstracción y se expone la capacidad de colectivizar y politizar la crisis de la reproducción. Las ollas callejeras “prenden el fuego colectivo frente a la inexistencia a las que nos quieren condenar” (2019: 28-30).

La hebra-raíz o las arraigadas

El Hombre-humanidad-estatal-universal, es el espectro azotador que trasciende en la narración desde la crítica de-colonial y las experiencias de movimientos indígenas. Una “politicidad femenina” y una “política en femenino” empiezan para Rita Segato y Raquel Gutiérrez Aguilar también, como vimos en aquel comienzo griego, disputando el lugar de enunciación, pero más que en lo público *contra* lo público como espacio que domina el sentido de lo común y zanja cómo se puede hablar políticamente.

Para la primera “reatar los hilos con lo que perdimos en el camino de la historia” se hace posible ante el derrumbe del canon político patriarcal y la ficción institucional: la historia de la burocracia y el ADN del Estado dice Segato, “no es la historia de las mujeres”, la historia del hacer y resolver de todes les otres fuera del monismo humanista (2018: 21). Más que la separación del mundo entre temas de valor universal y temas de supuesto interés de minoría, se abren dos proyectos históricos al cabo disyuntivos “aunque vivamos inevitablemente de forma anfibia”; como es anfibio el camino de nuevas formas de sociabilidad con respecto del Estado: el *proyecto de las cosas* cuya meta es funcional al capital y el *proyecto de los vínculos*. La política en clave femenina, de este lado de la bifurcación, se caracteriza por el anclaje espacial, “orientada por las contingencias y no principista en su moralidad”, preservadora de lo cotidiano restaurando sus raíces colectivista y comunitarias (2018: 17-18).

“Comunitario-popular” es para Gutiérrez Aguilar el horizonte desde el cual la política en femenino “teje de abajo hacia arriba articulaciones” y da lugar a “tejidos variopintos y heterogéneos con propósitos comunes” que reafirman la autonomía política de lo social frente a las lógicas estado-céntricas (2017: 70-71). El eje de esta política que la autora define como un lenguaje más que un modelo, es disputar el monopolio de la toma de decisiones de los asuntos que a todos competen porque a todos afectan.

En esta clave, plantea con mayor nitidez la disyunción entre dos formas de entender y hacer política que implica redefinir todos los componentes de la trama: una asamblearia, concreta, plural y otra que no termina de someter a crítica la existencia de un lugar totalizante para lo universal afirmativo. Lo común como acción colectiva de reproducción de la vida, se distingue de lo público como lo que no es de ninguno y de todos; el sentido de inclusión se opone al canon de pertenencia; la articulación a la igualdad abstracta; la conservación y el cuidado de los recursos materiales colectivamente disponibles a los procesos de acumulación del capital; y el par común/íntimo-doméstico se confronta con el público/privado que colapsa en este último una opacidad que incluye tanto la reproducción de la vida como los negocios mercantiles. En este arte del tejido político “la cuestión a construir o reconstruir no es ya ninguna *res pública* sino una *res común*” (2017: 149).

Re-hilvanando

Detrás de la aparente simpleza de la metáfora, quizás podíamos esperar-nos que las relatoras encarnadas complejizaran bastante la rematerialización política del tejido. En efecto, de metáfora quedó muy poco en deseos, pensamientos y acciones que, a igual distancia del romanticismo y el cinismo, no se permitieron erigir una nueva ficción en las ruinas de otra: la de un enlace vincular naturalmente armónico, un entramado virtuoso sin tensiones ni disidencias de la vida y la política, que consentiría la victoriosa sustitución del mito de la *comunidad perdida* por el mito de la *comunidad recluida*, pronta a instituirse cuando se liberara el femenino imaginario y real de su privación política.

De la clandestinidad a la incomodidad de la representación y las desavenencias del cuidado y la exposición, del continuo de las ataduras mo-

rales naturalizadas a la división política entre reformismo y revolución, advertimos algo más que el hecho de que feminismo se predica en plural, en concreto, en proceso, combinando una constatación histórica que no devenga determinismo con la conjura de universales abstractos sin adjudicarse poderes suprahumanos. Descubrimos que la apuesta de la política como arte de tejer, al ras de los hechos, como insurrección de los vínculos, es una elección costosa. Porque si le ponemos historia y cuerpos y voces y territorio, enrarece lo íntimo y lo próximo y obliga a repensar si queda algo extraño o ajeno.

Poder aparecer y hacerse oír no les facilitó la trama. Pero pudieron nombrar lo que pasa cuando el mundo que gira al revés se reúne con la impaciencia: un hilo de fuego atraviesa la vida y la política y aparecen en un mismo telar el pan y las rosas.

Referencias bibliográficas

Atwood, M. (2005). *Penélope y las doce criadas*. Barcelona: Salamandra.

Cavallero, L.; Gago, V. (2019). *Una lectura feminista de la deuda*. “Vivas, libres y desendeudadas nos queremos”. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.

Dalla Costa, M.; James, S. (1977). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México: Siglo XXI Editores.

De Cleyre, V. (2007). “In Defense of Emma Goldman”. En Weiss, P.; Kesinger, L. (eds.), *Feminist Interpretations of Emma Goldman* (pp. 301-310). The Pennsylvania State University Press.

(2016). “Esclavitud sexual”. En *Pequeña antología anarcofeminista*. La Congregación. En línea en <https://anarquismoenpdf1.files.wordpress.com/2016/03/pequec3b1a-antologc3ada-anarcofeminista-anarquismo-en-pdf.pdf>

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Goldman, E. (1911a). "The Tragedy of Woman's Emancipation". En *Anarchism and other essays* (pp. 143-151). London: Mother Earth Publishing Association.
- (1911b). "Anarchism: What it Really Stands for". En *Anarchism and other essays*, pp. 31- 44.
- (1996). *Viviendo mi vida*. Tomo I. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios "Anselmo Lorenzo".
- (2017). "Voltairine De Cleyre". En *La mujer más peligrosa del mundo. Textos feministas de Emma Goldman*, (pp. 113-138). La congregación. En línea en: <https://anarquismoenpdf.tumblr.com/post/160663804093/emma-goldman-la-mujer-m%C3%A1s-peligrosa-del-mundo> (Consultado en Junio de 2019)
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Homero (1993). *Odisea*. Traducción José Manuel Pavón. Madrid: Gredos.
- (1996). *Iliada*. Traducción, prólogo y notas Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos.
- Iriarte, A. (1990). *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Taurus.
- Nancy, J.L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Nieto Hernández, P. (2008) "Penelope's Absent Song". *Phoenix*, Vol. 62, n°1, pp. 39-62.

Papadopoulou-Belmehdi, I. (1996). "Tejidos griegos o lo femenino en antítesis". *Enrahonar*, n° 26, pp. 25-39.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

Vidal-Naquet, P. (1986). *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.