



# Religión, radicalismo y fantasía

Autor:  
Taylor, Barbara

Revista  
Mora

1996, N°3, pp. 4-15



Artículo



# Religión, radicalismo y fantasía\*

---

Barbara Taylor

*Estas notas, escritas especialmente para la Conferencia Thompson, tematizan la posibilidad de utilizar la teoría psicoanalítica para el análisis histórico. La discusión es esquemática en cuanto a su contenido y de tono polémico, pero espero que sea productiva para discusiones subsiguientes. El material sobre la teología de Wollstonecraft está tomado de trabajos sobre el tema mucho más extensos, que serán publicados en un libro de ensayos sobre Wollstonecraft y las fantasías del feminismo.*

---

\* Publicado en inglés en **HISTORY WORKSHOP JOURNAL**, 1995. 39.

---

¿Qué nos lleva a una imaginación radical? ¿Qué visión o conjunto de visiones, nos impulsan a considerarnos más valiosos, más auténticos, más justificables que las opresiones y las restricciones del presente? Estas preguntas -tan problemáticas y aún así tan urgentes para estos tiempos tan difíciles- bucean en los escritos de Edward Thompson, desde su temprana defensa del pensamiento comunista utópico de William Morris hasta su complejo respaldo del jacobinismo apócrifo de Blake. Escribiendo en la cresta de la ola de la estalinización del proyecto comunista, los héroes -y heroínas- de Thompson fueron aquellos que invariablemente articularon sus objetivos emancipatorios no en el lenguaje objetivo de los procesos históricos sino en el vocabulario de la vida interior: de una radicalismo -en sus propias palabras- enraizado en las *facultades de la imaginación utópica*, que el comunismo estalinista reprimió tan salvajemente.<sup>1</sup> Soñar, desear, anhelar términos a los que una y otra vez (en el estudio de Blake) Thompson recurre a los finalmente descriptos como contra-hegemónicos y con anterioridad (en el libro sobre Morris) calificados como *el nuevo y apropiado espacio de la Utopía, la educación del deseo. Enseñar a desear el deseo, a desear lo mejor, a desear más, y sobre todo, a desear de manera diferente*. Esto, para Morris como para Thompson fue el corazón de su emprendimiento radical.<sup>2</sup> Al defender a Mary Wollstonecraft de un biógrafo que había trivializado sus logros, Thompson subrayó como Wollstonecraft siempre *había empujado...las fronteras* de la vida *imaginando las reglas de la camaradería igualitaria* en un mundo en el que los códigos sexuales existentes le habían hecho sufrir tanto. Como Thompson señala, francamente se trató de un salto extraordinario de imaginación libertaria.<sup>3</sup>

La libertad, en otras palabras, debe existir en la fantasía si es que se la quiere alcanzar en la realidad. Una vez reconocido esto, estamos forzados a repensar nuestras categorías políticas, en particular la distinción entre razón y sinrazón. En el reino del deseo político, como Thompson constantemente recuerda a sus lectores, los así llamados irracionales o a-rationales, dan cuenta con frecuencia de un urgente impulso imaginativo que no encuentra expresión en los códigos dominantes de la racionalidad. *Trato* -en aquellas famosas palabras- *de rescatar al pobre tejedor de medias, al labrador ludita, al artesano utópico, e incluso, al iluso seguidor de Joanna Southcott, de la enorme condescendencia de la posteridad* y, al hacerlo, recuperar para todos nosotros la rebelión psíquica, fundamental en la construcción de la clase obrera inglesa.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> E.P. Thompson, **Proscript: 1976, William Morris: Romantic to Revolutionary**, London, 1977, p. 792.

<sup>2</sup> **ibid.**, p. 791. Las palabras son de Morris.

<sup>3</sup> E. P. Thompson, *Solitary Walker* (reseña de Claire Tomalin, **Life and death of Mary Wollstonecraft**), **New Society**, 19 de septiembre 1974.

<sup>4</sup> E. P. Thompson, **The Making of the English Working Class**, London, 1968, p. 13.

---

Y aun así, ... la relación de Thompson con la psicología de la subversión fue tan conflictiva como celebrada. El uso del término “engañoso”, al describir el milenarismo de Sourthcott, identifica el problema, como lo hace su descripción ligeramente peyorativa de las ideas del comunitarismo oweniano, un poco más adelante en este bien conocido pasaje en términos de “fantasías”. El dilema emerge con plenitud - y no puede sorprendernos- su discusión de la religiosidad plebeya en **La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra**, donde los metodistas son acusados no sólo de inculcar en los adherentes de la clase obrera el *ethos* político del quietismo y una economía de subsistencia sino también promover estados mentales que Thompson describe como “desequilibrados”, “histéricos”, y (en una frase particularmente notable) “masturbación psíquica”.<sup>5</sup> En verdad, como esta última frase indica, lo que realmente perturbó a Thompson, fue el erotismo del primer metodismo, al describir su estilo devocional y estático como “onanismo emocional” y su imaginería sexual como “chocante” y *casi diabólica en su comprensión de las fuentes de la personalidad humana*. Aquí está lo irracional y, por cierto, aquí -creo que se encuentra sólo en este lugar de sus escritos- Thompson apela al psicoanálisis para su explicación, sosteniendo que la simbología metodista era clínicamente perversa y una *desorganización esencial de... cada aspecto de la personalidad* que se lograba debido a la elisión de sexualidad con pecado. La imaginería del amor sexual y del goce estaba *conscientemente reprimido* dentro del Metodismo -sostenía Thompson- para ser reemplazado por *una imaginería sexual ambivalente ... un giro maternal, edípico, sexual y sado-masoquista* que alineó el deseo con el sacrificio y el dolor con el amor, *de manera que cada giro revirtió en su reverso*.<sup>6</sup>

No me interesa aquí discutir la interpretación de Thompson sobre el metodismo, aunque vale la pena hacer notar que cualquier consideración seria sobre el papel de las mujeres en la iglesia arrojará una luz diferente, por ejemplo, sobre la prevalencia de la imaginería del útero o las representaciones feminizadas de Cristo en una secta conocida por sus predicadoras mujeres. Quizá, tampoco las relaciones entre sangre y sexualidad, en los Himnos Metodistas, parezcan tan desagradables a las lectoras mujeres como a Thompson. Pero lo que realmente me interesa son los motivos intelectuales por los que Thompson modifica su estilo de argumentación, al extremo, de necesitar a Freud o una versión trivial de Freud. Religiosidad, sexualidad e imaginación inconsciente: parece un fuerte triunvirato, ya que en el mismo capítulo de **La Formación** en que todo esto aparece, cada una, evocando aparentemente la otra, y las tres están puestas junto con el exceso psíquico. Se apela a un erotismo perturbador para explicar un entusiasmo religioso patológico y la psicopatología de la fantasía inconsciente es orientada a la explicación de lo erótico.

---

<sup>5</sup> **ibid.** pp. 385-419.

<sup>6</sup> **ibid.** p. 44; pp. 406-9.

---

El supuesto subyacente a todo esto es que sólo las ideas y los sentimientos locos requieren de interpretación a nivel del inconsciente, con la sugerencia implícita de que el subrealismo de nuestra imaginación sexual es inherentemente loco. *Sorprendente y desagradable* fue el veredicto final de Thompson sobre la oscuridad y la falta de lógica de la imaginería erótica Metodista, como se encuentra en el vívido y sensual lenguaje de la profetisa Metodista herética Joanna Southcott, en cuyas prédicas -escribió Thompson- *toda envoltura de sensatez desaparece*. He buscado en otros sitios cómo tradujo Southcott el conflicto psico-sexual en una visión apócrifa de la espiritualidad femenina ascendente -una visión que Thompson apunta en su **Formación** pero que ni detalla ni analiza.<sup>7</sup> Más precisamente, tras haber notado la semejanza entre la *imaginería sensual y el fervor* Southcottianos de la comunión Metodista, en las que Southcott encuentra sus raíces, Thompson se aparta de ambas y, al hacerlo, abandona toda discusión posterior sobre el papel de la sexualidad, el género, y el psiquismo inconsciente en la construcción de la cultura plebeya.

El escrito **Witness Against The Beast** hace más de veinte años podría, a primera vista, parecer un representante del retorno de lo reprimido.<sup>8</sup> Aquí, en la historia de la deuda de William Blake con la tradición antinómica, están todos los ingredientes: profundo compromiso con un Dios personal ligado a una visión erótica apócrifa, expresado en una imaginería cuyo poder deriva, en último término, de su extraordinaria envoltura de lo trascendente en lo sexual. En tanto que tradición herética, la antinómica fue famosa por su transgresión en la prédica sexual, y Thompson ubica el trabajo de Blake dentro de lo que describe como el *franco simbolismo sexual* de esta creencia. Tras haber señalado esto, tuvo poco más que decir, y retomó una explicación sobre los puntos de vista de Blake en términos de antagonismo entre cultura popular y culta. La posición antinómica, como Blake la elaboró, fue una contra-ideología de oposición -sostiene Thompson- que se forjó en reacción a la *compulsión y coacción del discurso dominante* de la elite Georgiana. Fue una actitud conscientemente anti-hegemónica, adoptando el desafío de *profundos supuestos de orden social* y, de este modo, *un recurso extremo abierto a los excluidos*, particularmente los artesanos y la *petit bourgeoisie*\*. Visto de esta manera, la filosofía de Blake puede considerarse no sólo una mera señal de irracionalismo en un mundo hiperracionalizado, como el de los radicales de 1790, sino, por cierto, una expresión particularmente elocuente de las esperanzas más profundas de la era revolucionaria, contra la cual el utopismo ilustrado de los otros jacobinos ingleses -particularmente Godwin, uno de los filósofos menos queridos

---

<sup>7</sup> *ibid.*, pp. 420-6. Para mi examen de Southcott, cfr. **Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the nineteenth Century**, London, 1983, pp. 161-7.

<sup>8</sup> E. P. Thompson, **Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law**, Cambridge, 1993.

\* En francés en el original (N. de la T.).

---

por Thompson- parece mecánico y llano. *Su visión* <la de Blake> *no ha sido sobre el gobierno racional del hombre sino sobre la liberación de un potencial no realizado, una alternativa natural, dentro del hombre, una naturaleza enmascarada por las circunstancias, reprimida por la Ley Moral, ocultada por el Misterio....*, y fue esta visión la que Blake estimó, incluso en la era de la contrarrevolución, cuando otros radicales habían muerto o se habían ido, y muchos de los que quedaron se convirtieron en apóstatas. *Fue la intensidad de esta visión, derivada de raíces más profundas que las del Iluminismo, la que hizo imposible que Blake cayera en la maldición de la apostasía.*

Nuevamente, no es la especificidad de esta interpretación -tan original y convincente en muchos aspectos- lo que me preocupa, sino, más bien, lo que parece haberse seguido de ella. No soy una estudiosa de Blake, pero aún una aproximación superficial a su obra sugiere, por cierto, una posición enraizada en fuentes más profundas y antiguas que la filosofía de la Ilustración. Pero al descuidar la dimensión psico-sexual de esta concepción y al secularizar su proyecto redencionista, Thompson hizo difícil -quizá imposible- cavar en este antiguo suelo. A pesar de su odio al metodismo, y particularmente a su contenido erótico, Thompson exploró voluntariamente las raíces inconscientes de su fantasía; su amor por Blake lo llevó a celebrar lo que describe como la visión de amor afirmativo en la poética Blakeana, y alaba de paso su libertarianismo sexual; pero deja intacto el contenido fantasmagórico de su teología. ¿Es posible, quizá, que detrás de esta doble jugada -hacia y desde la imaginación inconsciente como lugar de la explicación histórica- resida el temor de que las fuentes más profundas de la visión Metodista y de la Blakeana no están tan alejadas como Thompson quisiera -podrían, por cierto, en algún aspecto crucial, ser las mismas?

Cuando sugiero esto, tengo presente el argumento de Joan Scott quien, en 1988, en su ensayo *Women in the making of the English Working Class* señaló la división entre la razón radical y la sinrazón religiosa, tal como aparecen en **Formación**, y defendió que esta escisión se alinea con el género. *Un tipo de simbolismo vinculado con ciertos caracteres en la narrativa* (de Thompson) -afirma Scott- de modo que del lado de la racionalidad, encontramos la *quintaesencia de su expresión política* en la figura de Thomas Paine, mientras que la figura representativa del lado del irracionalismo místico es Joanna Southcott.<sup>9</sup> Creo que este argumento es parcialmente correcto, en la medida en que Thompson ciertamente vincula el extremismo emocional tanto de Southcott como de los Metodistas con sus compromisos femeninos; aún así, creo que se necesita ahondar el argumento, en la medida en que lo que es repudiado por Thompson no es lo femenino en tanto tal, sino un campo completo de la vida mental -la arena mágica

---

<sup>9</sup> Joan Wallach Scott, "Women in **The Making of the English Working Class**" En: **Gender and the Politics of History**, New York, 1988, p. 78.

---

del psiquismo inconsciente- en el que la femineidad y la masculinidad se negocian. Y aquí, creo, es donde realmente está el punto neurálgico de la historia de las sectas religiosas: el fantástico orden y desorden de la diferencia sexual, que encuentra su expresión simbólica en estos movimientos espirituales. Después de todo, los hombres -incluso los buenos jacobinos- pueden ser Metodistas o Southcottianos; y quizá hubo más de una afinidad entre el erotismo sensual de Southcott y la visión Blakeana de la Ley del Amor que Thompson imaginaba de buen grado. Si el lenguaje de una visión feminizada de la religión tiende a ser, en palabras de Thompson *bizarro y extremo*, la prosa de los grandes profetas varones es también bastante subida de tono.

Ya señalé que el capítulo de la **Formación** en el que Thompson examina el Metodismo, *El poder transformador de la Cruz*, es, hasta donde sé, el único lugar en sus escritos donde directamente emplea la teoría psicoanalítica. Hubo, sin embargo, otras ocasiones en las que la aludió, y dos de ellas en relación a Mary Wollstonecraft, que en la década del '40 había sido el blanco de un libro salvajemente antifeminista escrito por dos psicoanalistas, **Modern Women: the lost Sex**.<sup>10</sup> Los autores de esta diatriba interpretan al feminismo, y en particular a la vertiente de Mary Wollstonecraft, como un producto completamente producido por la envidia del pene -un punto de vista que Thompson consideró (como yo) ofensivo. Pero la forma que tomó su refutación es muy interesante. Wollstonecraft ha sido *la más racional de las mujeres*, escribió en 1969, y su batalla personal se centró contra los *roles sociológicos* de las mujeres.<sup>11</sup> Más tarde, en una revisión biográfica de Claire Tomalin, en 1974, Thompson reconoció que Wollstonecraft *por ningún medio nadó fácilmente con la corriente del racionalismo del siglo XVIII*, aunque no extrajo ninguna conexión entre esto y su feminismo, o lo que describe como su *difícil situación femenina: todo hecho de la naturaleza y de la sociedad le recordaba a Wollstonecraft que era mujer. No era una mente sin sexo, sino un ser humano excepcionalmente expuesto en una difícil situación femenina*.<sup>12</sup> Cuál era esta situación -y en qué consistía la diferencia con una situación masculina- queda sin especificar, aunque por lo menos en una cosa Thompson fue claro: no tenía nada que ver con lo que los autores de **Modern Women: the lost Sex** describían como la *sombra del falo (que) oscurece los pensamientos de Wollstonecraft*. Nuevamente, las objeciones de Thompson a este estilo salvaje de análisis misógino fueron perfectamente apropiadas; pero quiero subrayar que comprender la difícil situación de género no nos lleva al sombrío terreno donde se encuentran falos y otras cosas sino que el caso de Wollstonecraft nos conduce de regreso al reino de la religión.

---

<sup>10</sup> Ferdinand Lundberg & Marynia F. Farnham, **Modern Woman: the Lost Sex**, New York, 1947.

<sup>11</sup> E. P. Thompson, "Disenchantment or Default? A Lay Sermon", En: Conor Cruise O'Brien & W.D. Vaneck (eds.) **Power and Consciousness**, New York, 1969.

<sup>12</sup> *Solitary Walker*, **New Society**, 19 de septiembre 1974.

---

En el sentido de la línea que Thompson trazó -tanto en **La Formación** como en **Witness Against the Beast**- entre racionalistas radicales como Paine, Priestley y Price, por un lado, y el mundo de los profetas radicales y las herejías como Blake y Southcott, por otro, Wollstonecraft generalmente ha sido ubicada del lado de la razón- y esto, en un sentido, es claramente correcto. Por cierto, este es el lugar donde ella misma se hubiera puesto, y sus afinidades con el Disenso Racional son fácilmente identificables.<sup>13</sup> Pero el cuando se modifica si reconocemos dos aspectos: uno, el Disenso Racional no fue, de ninguna manera, racionalista, en el sentido convencional, como generalmente se supone incluyendo a Thompson; segundo, el compromiso de Wollstonecraft con un sistema teísta de pensamiento fue más fuerte que en muchos de sus contemporáneos, particularmente en el período en el que escribió **Vindicación de los Derechos de la Mujer**. Podría decir mucho sobre por qué esto debería ser así en términos de su biografía personal y su contexto intelectual, y claramente cualquier explicación histórica requeriría de la consideración de ambas. Pero aquí quiero defender una explicación al nivel de la fantasía inconsciente y sugerir que sin ésta no es posible comprender lo que Thompson describe como las profundas raíces de la imaginación radical.

\* \* \*

De acuerdo con William James, *los dioses que respaldamos son los dioses que necesitamos y que podemos usar, los dioses cuyas demandas sobre nosotros refuerzan nuestras demandas sobre nosotros mismos y sobre los demás*.<sup>14</sup> Siguiendo esta línea, quiero sugerir que la demanda primaria que nos hacemos a nosotros mismos, a cada uno y a nuestros dioses, es la demanda de auto-identidad que es psicológica y culturalmente variable. Cómo se establece la viabilidad de tal identidad (*self*) es, en parte -pero sólo en parte- un problema histórico. Claramente el criterio de qué se considera un yo (*self*) varía con el tiempo -¿com- prende, por ejemplo, el alma?- pero ciertos procesos fundamentales por los cuales la auto-identidad se genera -me interesa sugerir- trascienden la variación histórica. Estos procesos, a su vez, también subyacen la universalidad de las religiones: no detrás del reclamo específico de esta religión o de aquella respecto de la verdad universal,

---

<sup>13</sup> Wollstonecraft era amiga y vecina de uno de los líderes del Unitarismo Radical, Richard Price. La versión de Price sobre el Disenso Racional (como lo conoció el Unitarismo) por cierto influyó sobre Wollstonecraft, particularmente sobre su posición respecto de la moralidad política. Pero nunca fue Unitarista y su propia teología debe mucho tanto a Rousseau y el platonismo cristiano como al Unitarismo.

<sup>14</sup> William James, **The Varieties of Religious Experience**, New York, 1902. Citado por Judith Van Herik, **Freud on Feminism and Faith**, Berkeley, 1982, p. 191.



---

sino detrás de la capacidad de todas las religiones -como sugiere James- de hablar de las necesidades de los seres humanos.

Somos, no obstante, humanos en diferentes sentidos, y de modo más fundamental, por supuesto, respecto del género. El establecimiento de las identidades es también un proceso según el cual se establece el género, y esto se refleja en cómo mujeres y varones formulan y expresan sus ideas religiosas. Wollstonecraft misma -debo decirlo ahora- hubiera negado esto vehementemente. Hija del humanismo Iluminista, para ella la religión era la expresión de esos aspectos precisos de la humanidad que trasciende la diferencia sexual -nuestra comprensión moral, nuestras mentes racionales, nuestra imaginación creativa- comprendían para ella nuestra alma asexual. En 1792, en respuesta al argumento de Rousseau, de que las mujeres debían siempre adherir a la religión de sus padres o maridos sin tener en cuenta sus propias creencias, Wollstonecraft señala que la elevación de los padres de familia a presbíteros niega a las mujeres la facultad de un razonamiento independiente y desapasionado que vincule su alma a su Creador; de modo que negaba a las mujeres un Dios personal:

*la naturaleza de la razón debe ser la misma en todos, si es una emanación de la divinidad, un lazo que conecta a la criatura con su creador; porque, ¿puede esa alma tener impresa la imagen divina, que no se ve perfeccionada por el ejercicio de su propia razón? Aún... no se permite al alma de la mujer hacer esta distinción y el hombre siempre se ubica entre ella y la razón, a la mujer se la representa siempre como creada para ver a través de un gran medium....*<sup>15</sup>

En un momento volveré sobre esta concepción de la comunión de las mujeres con Dios. Primero quiero enumerar las siguientes cuestiones:

*Uno.* Para comprender la relación de varones y mujeres con la religión es necesario pero insuficiente un punto de vista histórico. Como un sistema fantasmagórico de creencias, la religión se moldea no sólo por códigos de la vida cultural colectivos conscientes sino también por fantasías inconscientes que son tanto individuales como generales.

*Dos.* Para establecer el mapa de las relaciones entre los códigos culturales y la vida mental inconsciente necesitamos una teoría que ni sea exclusivamente culturalista -como por ejemplo gran parte de la teoría postestructuralista- ni exclusivamente psicológica, pero que se base en la dinámica de la interacción entre la realidad cultural y la psíquica.

*Tres.* Un punto de partida para tal reconceptualización se encuentra en el concepto psicoanalítico de identificación, un concepto que es simultáneamente

---

<sup>15</sup> Mary Wollstonecraft, **A Vindication of the Rights of Women**, London, 1982, p. 142.

---

social y psíquico y que creo que es fundamental en la manera en que entendemos las creencias religiosas. Digo identificación más que identidad porque la identificación es lo que subyace a la identidad, si ustedes quieren, es el contenido manifiesto de una subjetividad cuyo contenido latente son las identificaciones.

El concepto de identidad ha sido duramente cuestionado últimamente, en particular por teóricos ocupados en dismantelar todas las nociones vinculadas a la naturaleza humana, la mismidad o el género, que son vistas como no-contingentes, *fundacionalistas*, *esencialistas*, y demás. El concepto de un sujeto humano universal que fue el corazón de la filosofía Iluminista ha sido condenado como parcial y contingente -fundado sobre exclusiones raciales, sexuales o de clase. En efecto, se ha sostenido que la identidad universalizada en una identidad *tout court*\* ha sido la blanca, de clase media, varón, y que todas las demás identidades se han visto definidas como lo otro, lo inferior, o lo ajeno en relación a aquella. La misma idea de una identidad personal, única, misma, emerge -se ha dicho- a partir de estos nexos de exclusión y de las relaciones de poder que se inscriben en ellas.

En oposición a esto, muchos teóricos ven ahora la identidad como el producto del lenguaje y la cultura en algunos casos, ciertamente, sólo como un tropo lingüístico sin ninguna realidad extra-lingüística de algún tipo. Se le da poco crédito a la idea de un yo (*self*) interior del que la identidad personal es la expresión consciente. En el importante libro de Denise Riley **Am I that name?**, por ejemplo, la identidad femenina es vista como una ficción cultural, el producto de formaciones discursivas (para usar un término foucaultiano) basadas históricamente, entre las cuáles una es la religión.<sup>16</sup>

El psicoanálisis critica también la identidad cuando se entiende el concepto en el sentido de un yo estable y coherente. El “inconsciente” -como ha dicho Jacqueline Rose- *constantemente revela los fracasos de la identidad*.<sup>17</sup> Porque la vida psíquica es contradictoria, conflictiva y ampliamente ocultada a la conciencia, no hay una identidad única, no hay un sentido unitario del yo (incluyendo el sexual) en el que uno pueda finalmente fijarse. En cambio, sólo hay una compleja configuración de fantasías conscientes e inconscientes que construyen nuestro frágil sentido de “yo”. Hay -como escribe Rose- una *resistencia a la identidad en el núcleo mismo de la vida psíquica*,<sup>18</sup> una resistencia que se expresa no sólo en los sueños y en los síntomas, sino también en la trama de nuestras creencias más íntimas, incluyendo las creencias religiosas.

---

\* En francés en el original (N. de la T.).

<sup>16</sup> Denise Riley, **Am I that name? Feminism and the Category of Women in History**, London, 1988.

<sup>17</sup> Jackeline Rose, **Sexuality in the Field of Vision**, London, 1986, p. 90.

<sup>18</sup> **ibid.** p. 91.

---

Pero si nuestro sentido de la identidad es incoherente y fantasmagórico -y acuerdo con Rose en que es así- esto de ningún modo disminuye su fuerza en nuestra vida psíquica, no al menos porque nuestra realidad interior se ve limitada por nuestra existencia temporal y discreta como individuos. Somos quienes somos en parte porque no somos algo o alguien más; pero también somos quienes somos en relación con aquello que no somos: la identidad es ineluctablemente social.<sup>19</sup> Quién soy está dado por relaciones inconscientes con el no-yo, mi fantasiosa percepción de los otros -en particular, las figuras parentales- que me rodean y esta relación se describe como identificación.

La emergencia de un yo psíquicamente generizado se da mediante la identificación amorosa de las figuras de nuestro deseo. Cuando niños, nuestros padres y madres con un amor idealizado inscriben en nuestra psiquis imágenes de masculinidad y femeneidad que son la base de nuestra identidad sexual. Esta venerable identificación con nuestros padres o, más bien con versiones fantasiosas de nuestros padres -el dios personal de cada niño-, son los hilos con los que la trama de nuestra subjetividad se teje: todos queremos ser lo que hemos adorado.<sup>20</sup>

En este sentido, la actitud de adoración de un devoto teísta no es más exótica o arcaica que el ego inconsciente mismo, construido sobre la historia de sus deseos idealizados. Permítasenos ilustrar esta cuestión con una muy breve revisión del teísmo de Wollstonecraft.

En sus escritos, Wollstonecraft se preocupó mucho por la pregunta de cómo las mujeres adquirirían sentido de identidad, particularmente, un sentido ético de sí mismas, que no era un mero reflejo de los puntos de vista y de las necesidades de los varones. En parte la respuesta es muy clara: las mujeres, como los varones, alcanzan una auténtica subjetividad moral sólo en su relación con Dios. Esta subjetividad -fue explícita en esto- está más allá del género. *No es filosófico pensar en el sexo cuando se menciona al alma*, sostiene,<sup>21</sup> mientras que antes, en **Los derechos de la Mujer**, presentó su proyecto sin compromisos, *en lo concerniente*

---

<sup>19</sup> El origen y el carácter de las fantasías identificatorias sobre las que se basa la subjetividad es uno de los puntos de discusión y controversia entre los teóricos del psicoanálisis. La contribución de Freud a la teoría de la identificación es compleja y, en algunos aspectos, incoherente; más tarde, teóricos como Melanie Klein, Donald Winnicott, Jacques Lacan, Jean Laplanche han disentido de Freud y otros. Para una polémica sobre los puntos clave que giran en torno a la identificación, cfr. Mikkel Borch-Jacobsen, **The Freudian Subject**, London, 1989.

<sup>20</sup> Sobre la relación entre fantasías identificatorias infantiles y creencias religiosas, cfr. Freud, S. **Totem & Taboo** (1913); **Mourning & Melancholia** (1917); **Group Psychoanalysis of the Ego** (1921); **The Ego and the Id** (1923); **The Future of an Illusion** (1927). Ver, para una provocativa relectura de estas cuestiones, Julia Kristeva "*Freud and Love: Treatment and its Discontents*" **Tales of Love**, New York, 1987.

<sup>21</sup> Mary Wollstonecraft, **The Rights of Women**, p. 119.

---

a las costumbres de las mujeres, permítasenos, sin tomar en cuenta argumentos sexuales, esbozar qué debemos esforzarnos en hacer para cooperar con el Ser Supremo.<sup>22</sup> Y lo que necesitan para ser libres -libres para pensar y actuar como seres racionales *sin distinción de sexo: la conducta de un ser individual debe estar regulada por las operaciones de su propia razón, o ¿sobre qué fundamento descansa el trono de Dios?... La Libertad es la madre de la virtud.*<sup>23</sup> La existencia de las mujeres como sujetos morales auto-conscientes depende, entonces, de su relación inmediata con Dios, una relación que se funda en la capacidad humana de identificación con un ideal. Esta conexión con Dios -afirma Wollstonecraft- es a la par racional y apasionada: una competencia imaginativa por el amor perfecto con la percepción racional de las virtudes divinas, cuyo *tipo puede imitarse pero cuyo grado las sobrepasa extasiando nuestra mente.* En **Vindicación de los Derechos de la Mujer**, describe esta relación identificatoria en términos de *profunda reverencia* y de temor -temor al *sublime poder* de Dios y a sus *justas resoluciones*; para ella la sumisión no sólo es racional y voluntaria sino también mimética: subsumida en Dios, participa de sus virtudes y, así, *mi alma recibe su noble alimento: Este temor a Dios me hace reverente. Sí, Señor, la búsqueda de la fama honesta y de la amistad de los virtuosos está cerca del respeto por mí misma. ¿Qué más (salvo la religión) puede llenar el doliente vacío de mi corazón, que los placeres humanos, las amistades humanas no pueden nunca llenar?... ¿Qué, sino la profunda reverencia al modelo de toda perfección, y el lazo misterioso que surge del amor al bien? ¿Qué puede hacer que nos estimemos nosotras mismas, sino la estima por aquel Ser del que no somos sino una tenue imagen?*<sup>24</sup>

A lo largo de sus escritos, y más explícitamente en sus obras de ficción, Wollstonecraft presenta al Ser Divino como paternal, una imagen de la perfección patriarcal. Tomados conjuntamente, lo que estos textos nos brindan es una explicación extraordinariamente evocativa de un alma femenina modelada sobre un Padre fantasmal,<sup>25</sup> a fin de alcanzar un sentimiento de auténtica identidad -de autoestima- que pocas cosas más le ofreció el mundo a Wollstonecraft, o incluso a la mayoría de las mujeres. Hija de un padre alcohólico y violento y de una madre

---

<sup>22</sup> **ibid.** p. 102.

<sup>23</sup> **ibid.** p. 121.

<sup>24</sup> Mary Wollstonecraft, **A Vindication of the Rights of Men**, London, 1989, p. 34-39.

<sup>25</sup> La teología de Wollstonecraft propone a la deidad como el más perfecto y auténtico objeto del amor humano, en contraste con los objetos terrenos del amor sexual, que es arbitrario, imperfecto y temporal. La imaginación erótica, que tiende a depositar características divinas en los que amamos, desilusiona a menos que se la re-dirija hacia Dios, de todos modos esta idealización fantasmática del objeto del amor mortal es la principal capacidad que nos dirige a lo divino, y hacia una relación verdadera con nuestra propia plenitud -nuestra piedad interior. El énfasis en los escritos de Wollstonecraft de Dios como figura paterna es complejo, ya que por momentos es claro que se le depositan cualidades maternas omnipotentes y omniscientes que no se nombran en tanto que tales. Para una discusión más detallada de esta cuestión, cfr. mi **Wild Words: Mary Wollstonecraft and the Fantasies of Fennism.**

---

fría e inútil, su propia crianza le proporcionó pocos ejemplos de auto-estima y las actitudes culturales para con las mujeres, en las postrimerías del siglo dieciocho, contravenían cualquier sentido de identidad personal que no estuviera atado a las necesidades masculinas. La vida y el pensamiento de Wollstonecraft fueron tanto inspirados como distorsionados por estas dificultades. Amar y admirar -escribió en algún sitio- *es una necesidad de mi corazón*; y es precisamente debido a esta necesidad -como William James e incluso Freud nos recuerdan- que se eligen los dioses.

\*

No es posible entender las creencias religiosas de Wollstonecraft fuera del marco de finales del siglo dieciocho -particularmente el renacimiento Evangélico por un lado, y la tradición del Disenso Racional, por otro- o, por cierto, sin una interpretación amplia de las herencias culturales y de las presiones que padecían las mujeres en su tiempo. Pero aún así, tal lectura detallada de la historia -sostengo- no nos permitirá asir la naturaleza fantasmagórica de su teísmo a menos que contemos con una teoría de la fantasía misma y, en particular, del papel que juega la fantasía identificatoria en el desarrollo generizado de la identidad. La aplicación de la teoría psicodinámica a los fenómenos históricos, por cierto, no carece de dificultades. Pero la alternativa -ignorar el inconsciente, la dimensión fantasmal de la experiencia humana- seguramente nos deja con una historia tan ciega y parcial como la que nos dejaron los *viejos hombres de la historia*, al rechazar la dimensión genérica.

\*\*\*

Entonces, volvamos al punto de partida: si el trabajo de Edward Thompson representa parte de lo mejor de la tradición histórica radical del siglo veinte -como yo creo- entonces, también demuestra algunos de los límites de dicha tradición. Explorar esos límites será, con seguridad, el más grande tributo que podamos pagar a un pensador que, como sus antecesores intelectuales de 1790, estuvo siempre dispuesto a poner a prueba los prejuicios de su época. Por lo que a mi propio trabajo concierne, el utopismo de Thompson fue una de las fuentes de inspiración más importante para mi libro sobre la utopía feminista oweniana. Mirando nuevamente **La Formación** y el estudio sobre Blake, y sus breves escritos sobre Wollstonecraft, me doy cuenta una vez más del grado de deuda que tengo con él, aún cuando utilizo sus ideas para formular argumentos con los que disientiría acaloradamente. Imagino que muchos de los que estuvimos en la Conferencia de julio tenemos una relación parecida con su trabajo y deseo que los intercambios que allí hicimos proporcionen un apropiado e irreverente testimonio de su memoria.

*Traducción de María Luisa Femenías*