

**ANTOLOGÍA  
DEL  
PENSAMIENTO FEMINISTA  
NUESTROAMERICANO**

**TOMO II  
MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN DE LAS MUJERES**

**FRANCESCA GARGALLO  
COORDINADORA**



## CONTENIDO

### TOMO II

#### MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN DE LAS MUJERES

<b>I. NEOFEMINISMO O MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN DE LAS MUJERES</b>	<b>10</b>
· <i>La Revuelta</i> , Cartel de presentación, n.1, septiembre de 1976	11
· <i>Fem. Publicación feminista</i> , vol. 1, n. 1, octubre-diciembre de 1976	13
· Nancy Cárdenas, “De la conciencia feminista como incómodo tesoro”, en <i>Fem</i> , vol. 1, n.1, octubre-diciembre de 1976	14
· Eli Bartra, “La organización de las mujeres”, <i>La Revuelta</i> , 1976	17
· “Editorial”, <i>Las mujeres</i> , n. 1, Bogotá, junio de 1977	20
· “Manifiesto de las ollas vacías”, Suplemento No. 1, <i>Las mujeres</i> , Bogotá, 22 de julio de 1977	21
· “El adentro - el afuera”, <i>Las Mujeres</i> , nº 4, octubre 1978	23
· Grupo de Mujeres de Bogotá, “Sexualidad y aborto”, en <i>Mi cuerpo es mío. Pequeña e improvisada antología donde vemos a las mujeres hablar de su cuerpo y su deseo</i> , finales de los años 70	25
· <i>Voz Feminista</i> . Órgano Informativo de la Liga Feminista de Maracaibo, mayo de 1978, n. 1	29
· <i>Una Mujer Cualquiera</i> , N. 4, “Conversaciones entre mujeres (pequeño-burguesas) sobre sexo”, Boletín Lunático del Grupo La Conjura, Caracas, Octubre 1979	31
· <i>Una Mujer Cualquiera</i> , N. 4, “AGENDA”, Boletín Lunático del Grupo La Conjura, Caracas, Octubre 1979	33
· Ana Magdalena, “Una nueva profesión para la juventud femenina que desea triunfar, Prepárese desde pequeña para ser Miss Venezuela, Miss pantaleta, Mi Culo, Miss Mundo, miss galaxia, miss intergalaxia, miss infinito... MISS CULIVERSO”, <i>Una Mujer Cualquiera</i> , n. 4, Boletín Lunático del Grupo La Conjura, Caracas, octubre de 1979	37
· <i>Una Mujer Cualquiera</i> , N. 4, Boletín Lunático del Grupo La Conjura, Caracas, Octubre 1979. Texto colectivo	39

• Giovanna Machado, “La mujer y la medicina (Resurrección de las brujas)”, Caracas, 1979	<b>40</b>
• Julieta Kirkwood, “Desafíos y propósitos feministas”, 1980	<b>46</b>
• Isabel Custodio, “Gloria y desaparición de una mujer. Alaíde Foppa, la que piensa”, <i>Excélsior</i> , Ciudad de México, 10 de enero de 1981	<b>55</b>
• Mary Goldsmith, Trabajo doméstico asalariado y desarrollo capitalista, 1981	<b>57</b>
• Domitila Barrios de Chungara, “Una día de la mujer minera”, 1982	<b>74</b>
• Rigoberta Menchú, 1982	<b>78</b>
• Magdalena León, “Presentación” de Sociedad, subordinación y feminismo. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: Discusión acerca de la Unidad Producción-Reproducción, 1982	<b>84</b>
• Marysa Navarro, “El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe”, 1982	<b>94</b>
• Claribel Alegría y D.J Flakoll, “Prólogo” y “Capítulo 1” de <i>No me agarran viva. La mujer salvadoreña en lucha</i> , 1983	<b>103</b>
• Receta del Grupo Polvo de Gallina Negra para hacerle el mal de ojo a los violadores, o el respeto al derecho del cuerpo ajeno es la paz	<b>109</b>
• Grupo de Mujeres de Porto Alegre “Costilla de Adán”, “Presentación”, “Quiénes somos”, “Feminismo”, “Sexualidad homo”, “El sentido de la unión sexual”, <i>Escritos sobre feminismo</i> , nº 0, 2ª edición, Porto Alegre, 1980	<b>111</b>
• Nela Martínez Espinoza, “En busca de una historia: contarla, escribirla, cantarla es necesario. Antes hay que rescatarla”, Quito, 1985	<b>119</b>
• Graciela Hierro, “La condición femenina”, 1985	<b>125</b>

II. LA REVISIÓN DE LAS DISCIPLINAS ACADÉMICAS POR EL FEMINISMO NUESTROAMERICANO: ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y DERECHO EN LAS UNIVERSIDADES DE LA DÉCADA DE 1980 **132**

• Sueli Carneiro y Thereza Santos, <i>Mulher negra. Política governamental e a mulher</i> , São Paulo, Nobel, Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985	<b>133</b>
1. INTRODUCCIÓN	<b>133</b>
1.1 Procedimientos/objetivos	<b>136</b>
2. SITUACIÓN SOCIO-ECONÓMICA	<b>137</b>
2.1 Educación	<b>137</b>

2.1.1 <i>Desigualdad entre mujeres en la estructura educacional</i>	139
2.2 <i>Mercado de trabajo</i>	141
2.2.1 <i>Desigualdad entre mujeres en la estructura ocupacional.</i>	144
2.3 <i>Rendimiento</i>	147
2.3.1 <i>Desigualdad entre mujeres a nivel de Rendimiento Medio mensual</i>	149
2.3.2 <i>Desigualdad entre mujeres a nivel de rendimiento dentro del mismo grupo ocupacional</i>	151
3. <i>CONSECUENCIAS POLÍTICAS/IDEOLÓGICAS</i>	156
3.1 <i>Desigualdades Interraciales</i>	157
3.2 <i>La mujer negra y el Movimiento Feminista</i>	163
4. <i>CONCLUSIONES</i>	172
· <i>Laura Rita Segato, La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña,</i>	<b>175</b>
1. <i>Introducción</i>	175
2. <i>Los orixás como descriptores femeninos y masculinos de la personalidad</i>	178
3. <i>Roles masculinos y femeninos en las relaciones entre los miembros de la familia mítica</i>	182
4. <i>Matrimonio, familia y familia de santo entre los miembros del culto</i>	186
5. <i>La sexualidad y los conceptos que expresan la identidad sexual</i>	197
6. <i>Los posibles efectos de la esclavitud en las categorías de hombre y mujer</i>	201
7. <i>Movilidad (o transitividad) de género: la relativización de lo biológico en el complejo simbólico del xangô</i>	213
· <i>Gabriela Cano y Verena Radkau, “Lo privado y lo público o la mutación de los espacios (historias de mujeres 1920-1940)”, 1988</i>	<b>222</b>
1. <i>Los antecedentes</i>	222
<i>La ampliación de la mirada histórica</i>	222
<i>Esas voces que nos hablan del pasado</i>	224
<i>La construcción del pasado: subjetividad y memoria</i>	225
<i>Mujeres -¿una historia olvidada?</i>	229
<i>Las características de la fuente oral</i>	233
<i>La guía de entrevistas</i>	234
<i>Las entrevistadas</i>	235
<i>El problema de la representatividad</i>	236
2. <i>Las historias</i>	238

<i>Los primeros años</i>	238
<i>Los años de preparación</i>	242
<i>Asalariadas de por vida</i>	251
<i>Formadoras de nuevas generaciones de mujeres</i>	261
<i>También se casaron</i>	263
<i>El valor de la maternidad</i>	265
3. <i>La moraleja</i>	268
<i>Bibliografía</i>	271
· Norma Mogrovejo Aquise, "La violación en el Perú. Realidad y tratamiento jurídico", 1989	<b>275</b>
<i>Una realidad peruana</i>	277
<i>Violador dona "dote"</i>	280
<i>El proceso de violación</i>	281
<i>¿Una trampa sin salida?</i>	284
· Ana Lau, <i>Las mujeres en la Revolución Mexicana. Un punto de vista historiográfico</i> , 1995	<b>287</b>
· Dora Barrancos, "Mujeres de 'Nuestra Tribuna': el difícil oficio de la diferencia", 1996	<b>306</b>
· Diana Maffía, "En busca del alma de la Virgen de Hierro", revista <i>Feminaria</i> , año VIII, n. 16, mayo de 1996, pp. 8-12	<b>331</b>
III. REFLEXIONES DIVERSAS DEL ABIGARRADO TODO A LA REFLEXIVA MADUREZ	<b>343</b>
· Ana María Giacosa, "Los silencios del pentagrama", en <i>Viaje alrededor de mí misma</i> , 1989	<b>344</b>
· Marta Lamas, "Editorial", <i>Debate Feminista</i> , año 1, n. 1, México, marzo de 1990	<b>348</b>
· Margarita Pisano, <i>El "nudo del saber" desde la Mujer</i> , 1990	<b>353</b>
· Norma Beatriz Ubaldi Garcete, "Paraguay: el Estado, las organizaciones femeninas y la violencia contra la mujer", 1992	<b>357</b>
· Ejército Zapatista de Liberación Nacional, <i>Ley Revolucionaria de Mujeres</i> , 1993	<b>366</b>

· Marta Lamas, "Cuerpo: diferencia sexual y género", en <i>Debate Feminista</i> , n. 10, México, septiembre de 1994	<b>368</b>
<i>La oposición binaria, el lenguaje y el proceso de simbolización</i>	370
<i>La diferencia sexual y el género</i>	372
<i>El orden social y la percepción</i>	373
<i>La libido: entre lo psíquico y lo social</i>	375
<i>El deseo, la represión y el inconsciente</i>	378
<i>La cultura: proceso defensivo y estabilizador</i>	380
<i>La lógica del género: sexismo y homofobia</i>	383
<i>Lo simbólico y la ley</i>	385
<i>La actividad sexual como identidad</i>	388
<i>Más allá del género</i>	390
<i>Bibliografía</i>	393
· Ximena Bedregal, "Introducción" a <i>Ética y Feminismo</i> , ediciones La Correa Feminista, México, 1994	<b>396</b>
· "Sobre nuestras vidas y nuestros derechos. Mujeres indias: derecho y tradición", 1994	<b>405</b>
· Eli Bartra, "El género revisitado", en <i>La Jornada Semanal</i> , n. 296, 12 de febrero de 1995	<b>415</b>
· Alda Facio, <i>Por qué soy feminista</i> , 1995	<b>420</b>
· Marta Lamas, "Por un marcaje feminista o lo personal sigue siendo político después de veinticinco años", 1996	<b>433</b>
· Elizabeth Álvarez, "Conversando entre nosotras", 1996	<b>443</b>
· Luce Fabbri, <i>Carácter ético del anarquismo</i> , Montevideo, 1997	<b>451</b>
· Edda Gabiola Artigas, "Introducción", VII Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe, Chile '96. Permanencia Voluntaria en la Utopía, abril de 1997	<b>460</b>
· Yuderkis Espinoza Miñoso, "Consideraciones y reflexiones acerca del VII Encuentro", Santo Domingo, mayo de 1997	<b>466</b>
· Margarita Pisano, "El triunfo de la masculinidad", primera versión leída en Santiago de Chile el 30 de septiembre de 1998	<b>470</b>
· Mónica Mayer, "De La Vida y el Arte Como Feminista", <i>N. Paradoxa: Issue</i> , n. 8, noviembre 1998	<b>476</b>
<i>De cómo un buen día me di cuenta que yo sin el feminismo, no puedo vivir</i>	476

<i>Pase automático al feminismo o de como traté y traté infructuosamente de formar un grupo de artistas feministas</i>	477
<i>El “Woman´s Building” en Los Angeles y los puentes con México</i>	480
<i>De regreso al terruño: por fin los grupos de arte feminista</i>	481
<i>El arte feminista en los noventas</i>	487
· Ochy Curiel, Nueva centuria de feminismos, Santo Domingo, 1 de noviembre de 1999	<b>490</b>
· Yuderkis, Espinoza Miñoso, “¿Hasta dónde nos sirven las identidades?”, Una propuesta de repensar la identidad y nuestras políticas de identidad en los movimientos feministas y étnico raciales, Santo Domingo, junio de 1999	<b>493</b>
<i>Una advertencia</i>	493
<i>La importancia de la identidad para nuestros movimientos sociales</i>	493
<i>¿Quién soy Yo?</i>	494
<i>La construcción de la identidad</i>	495
<i>Sexo, género y raza como constructos sociales</i>	498
<i>Las múltiples identidades y sus intersecciones</i>	499
<i>De la política de Identidad a la política de identidades múltiples, abiertas, de las posibilidades infinitas. La política de la reconstrucción</i>	501
· Lore Aresti, “Sexualidad femenina: espacio de placer y violencia”, 1999	<b>504</b>
· Lore Aresti, “La violación”, 1999	<b>509</b>
· Julieta Paredes y María Galindo, “Cómo ser una IMILLA y no morir en el intento: racismo, clasismo, machismo y sexualidad”, 1999	<b>512</b>
IV. LAS POETAS	<b>528</b>
· Alaíde Foppa, <i>Elogio de mi cuerpo</i>	<b>529</b>
· Alaíde Foppa, <i>Mujer</i>	<b>542</b>
· Alaíde Foppa, <i>Ella siente a veces</i>	<b>543</b>
· Idea Vilariño, <i>Un pájaro me canta</i>	<b>544</b>
· Rosario Castellanos, <i>Meditación en el umbral</i>	<b>546</b>
· Rosario Castellanos, <i>Al pie de la letra</i>	<b>548</b>
· Dolores Castro, <i>Llamado del hijo</i>	<b>550</b>



· Dolores Castro, <i>La tierra está sonando</i>	<b>552</b>
· Etelvina Astrada, <i>Soy materia inflamable</i>	<b>553</b>
· Loreina Santos Silva, <i>Mujeres en tres tiempos</i>	<b>555</b>
· Alejandra Pizarnik, <i>Mucho más allá</i>	<b>557</b>
· Nancy Cárdenas, <i>Entre tantas liberacionistas que conozco</i>	<b>559</b>
· Mary Monje Landívar, <i>¿Qué tal míster?...</i>	<b>562</b>
· Juana Bignozzi, <i>Era fácil quedarme sola</i>	<b>564</b>
· Vidaluz Meneses, <i>Poemas del desamor</i>	<b>566</b>
· Jenny Londoño, <i>Reencarnaciones</i>	<b>567</b>
· Macarena Barahona Riera, <i>Soy hembra</i>	<b>575</b>
· Cynthia Pech, <i>Desde el ombligo</i>	<b>577</b>
POSCRIPTUM: ¿Y POR QUÉ NO EL SIGLO XXI?	<b>579</b>
· Karina Vergara Sánchez , <i>India, 2009</i>	<b>580</b>
CRONOLOGÍA DEL FEMINISMO NUESTROAMERICANO	<b>584</b>
UNA BIBLIOGRAFÍA LATINOAMERICANA DE ACERCAMIENTO AL FEMINISMO DE NUESTRA AMÉRICA	<b>603</b>

**I. NEOFEMINISMO  
O  
MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN DE LAS MUJERES**

## **La Revuelta,<sup>1</sup> Cartel de presentación, n.1, septiembre de 1976**

Documento proporcionado por Eli Bartra

El Movimiento de Liberación de la Mujer en México busca con esta publicación crear un órgano de difusión del feminismo en nuestro país. Sin embargo, ante la diversidad de corrientes y enfoques que ha tenido y tiene el feminismo nos vemos en la necesidad de precisar qué entendemos por feminismo. Para nosotras representa la lucha de las mujeres contra su opresión y explotación *específicas* –subrayamos la palabra específicas para indicar, de este modo, que la finalidad del feminismo no sólo es la de poner de manifiesto y luchar contra la opresión y explotación que sufren las mujeres en nuestra sociedad, debido a la división de clases- que sufrimos por el “simple hecho” de ser mujeres. Sostenemos que la mujer asalariada es doblemente explotada: una obrera no sólo es explotada por el patrón, sino que además es oprimida y explotada como ama de casa. Nosotras, sin perder de vista la división clasista de la sociedad, nos proponemos luchar contra el *sexismo*, es decir, contra la división de la sociedad por sexos, que nos discrimina como personas en todos los niveles: en la escuela, en la casa, en la calle, en el trabajo.

A partir de una concepción feminista de nuestro mundo, el movimiento de Liberación de la Mujer se propone, por un lado, luchar por una serie de reivindicaciones o logros parciales que se puedan obtener dentro del sistema en que vivimos con el fin de conquistar algunos derechos que no tenemos hasta el presente: Queremos obtener el derecho a abortar libre y gratuitamente. ¡Queremos ser dueñas de nuestro propios cuerpos! Necesitamos guarderías para dejar de ser esclavas de los hijos. Exigimos la equitativa repartición del trabajo doméstico entre hombres y mujeres.

La mujer debe aprender a concebirse como ser humano independiente, autónomo y no subordinado, no inferior. Sólo cuando la mujer tenga una concepción propia de sí misma, de la sociedad en donde hasta ahora han dominado los hombres, de la historia que es la historia de los hombres, existirá una base real para la solidaridad, para la lucha común de hombres y mujeres. La mujer debe liberarse del estrecho papel de madre-esposa que le ha sido impuesto durante siglos.

---

<sup>1</sup> El colectivo feminista La Revuelta, que publicó también durante la segunda mitad de la década de 1970 en forma colectiva el periódico del mismo nombre, fue conformado por varias mujeres que se encontraron en el Neo-Feminismo en México; en momentos llegaron a ser una veintena de escritoras, filósofas, fotógrafas, actrices, maestras, etcétera; el grupo inicial estuvo conformado por Eli Bartra, María Brumm, Chela Cervantes, Bea Faith, Lucero González, Dominique Guillemet, Berta Hiriart y Ángeles Necochea.

Por otro lado, el objetivo último por el que luchamos es imposible lograrlo dentro de este sistema, ya que implicaría la disolución de la familia patriarcal, la total socialización del trabajo doméstico, de la educación... etc. y la *verdadera* liberación de la mujer y de todos los hombres.

El movimiento surgió en México, como en muchas otras partes, de una necesidad de unión. Del desencanto, la insatisfacción, la frustración que las mujeres experimentamos en el aislamiento de la vida cotidiana surge la necesidad, en principio tal vez puramente instintiva, de unirse con otras mujeres. La necesidad de comunicación, el deseo de saber el porqué de todos estos sentimientos es el primer denominador común de las mujeres.

Por medio de la comunicación, el intercambio de ideas sobre las experiencias vividas individualmente, las mujeres cobramos conciencia de que no se trata de problemas individuales, de que nuestros problemas son también los problemas de otras mujeres y de que son, a fin de cuentas, problemas *sociales*.

La toma de conciencia nos lleva necesariamente a actuar hacia afuera y a buscar formas de organización que nos permitan llevar adelante la lucha para que aumente día con día la conciencia de mujer en las mujeres.

Nuestra lucha nos impone, por el momento, una autonomía con respecto a los hombres. En todas las organizaciones o partidos políticos mixtos, los que propugnan un cambio, para no hablar de los otros, se sigue manteniendo a la mujer en su papel tradicional; además, la cuestión de la opresión de la mujer es considerada como un problema secundario, subordinado, que "ya se resolverá después del cambio social".

Para nosotras no habrá ningún cambio real si no participamos con nuestras propias demandas y si no luchamos desde ahora por alcanzar la liberación de la mujer.

Con base en esta autonomía y dadas las ilimitadas dificultades que se nos presentan para difundir nuestras ideas y expresarnos en los órganos de difusión existentes, hemos decidido sacar nuestro propio periódico. Ya no queremos que otras escriban sobre nosotras. Ahora nosotras escribiremos de y para nosotras.

Consideramos que un periódico feminista representa un arma más para concientizar. Pretendemos con este primer número, iniciar la discusión, el intercambio de ideas y la comunicación entre mujeres. Queremos, además, aprender algo que tradicionalmente nos ha sido negado: expresarnos de múltiples maneras.

LAS MUJERES TOMAMOS LA PALABRA

***Fem. Publicación feminista,*<sup>2</sup> vol. 1, n. 1, octubre-diciembre de 1976**

Revista prestada del archivo personal de Layla Sánchez Kuri

*Fem.* se propone señalar desde diferentes ángulos lo que puede y debe cambiar en la condición social de las mujeres; invita al análisis y a la reflexión. No queremos disociar la investigación de la lucha y consideramos importante apoyarnos en datos verificados y racionales y en argumentos que no sean sólo emotivos.

*Fem.* pretende ir construyendo una historia del feminismo, para muchos desconocida, e informar sobre lo que en este campo sucede hoy en el mundo, y particularmente, sobre lo que pasa en México y en América Latina.

*Fem.* no publica sólo información y ensayo; da cabida a la creación literaria de las mujeres que escriben con sentido feminista y que contribuyen con su obra al reconocimiento de ese nuevo ser libre, independiente, productivo, tal como empieza a manifestarse la mujer de hoy y será sin duda la mujer del mañana. Y no excluimos la colaboración de algunos hombres que comparten nuestras ideas.

*Fem.* no es el órgano de ningún grupo; por lo tanto, está abierta a todos aquellos que persigan sus mismos objetivos.

*Fem.* considera que la lucha de las mujeres no puede concebirse como un hecho desvinculado de la lucha de los oprimidos por un mundo mejor.

---

<sup>2</sup> *Fem* fue la revista feminista de más larga duración en México (1976-2005). Pasó por tres etapas muy definidas, la primera de corte intelectual y reflexivo, bajo la dirección colectiva de Alaíde Foppa, Margarita García Flores, Elena Poniatowska, Lourdes Arispe, Margarita Peña, Beth Miller, Elena Urrutia, Marta Lamas y Carmen Lugo; la segunda, de corte más periodístico, bajo la dirección de Berta Hiriart; y la tercera, abierta a una ensalada de interpretaciones feministas de la realidad vivencial de las mujeres, donde se expresaron la información y la reflexión feminista, y hasta el diario íntimo, bajo la dirección de Esperanza Brito de Martí.

**Nancy Cárdenas,<sup>3</sup> “De la conciencia feminista como incómodo tesoro”, en *Fem*, vol. 1, n.1, octubre-diciembre de 1976**

Revista prestada del archivo personal de Layla Sánchez Kuri

La conciencia feminista nunca llega como un regalo. Es más bien una iluminación paulatina que se va apoderando de una persona sin que ésta pueda hacer nada por impedirlo a menos que esté furiosamente entrenada para el sometimiento.

Es también, o puede ser, una avalancha interior de furia por ese sometimiento padecido tan inconscientemente por una misma o por las demás. Se da, o puede darse, indiferentemente en las mujeres y en los hombres. En las mejores mujeres y en los mejores hombres. En los más fuertes, en los capaces de reflexionar con sistema.

La conciencia feminista no se da en un solo golpe de iluminación. Más bien, creo, es un estado de percepción constante que uno puede tratar de eludir para evitar problemas de discrepancia con las mayorías o mayores responsabilidades. También puede uno tratar de estimularlo para borrar dentro de sí todo signo de sexismo o para comunicar una idea feminista más madura, más sana.

Así, cuando dirigí mi primera obra profesional, *El efecto de los rayos gamma sobre las calénduras* (1970), acometí la empresa sin tener más que referencias muy vagas del movimiento feminista ya poderoso que se daba en Estados Unidos. El hecho de que la

---

<sup>3</sup> Nancy Cárdenas (Parras, Coahuila, 1934-Ciudad de México 1994) fue una de las primeras mujeres en “salir del closet” en México: en 1973, durante una entrevista para la televisión acerca del despido de un trabajador homosexual del almacén El Puerto de Liverpool, se declaró lesbiana. Como tal impulsó la primera organización homosexual del país, el Frente de Liberación Homosexual (FLH), en 1974. Con Carlos Monsiváis, en 1975, promueve el Manifiesto en Defensa de los Homosexuales. En 1978 en la marcha del 2 de octubre (en conmemoración de la masacre estudiantil de 1968), encabezó la Primera Marcha del Orgullo Gay a la Plaza de las Tres Culturas. Nancy Cárdenas rompió esquemas, al mismo tiempo que luchaba en favor del reconocimiento y derecho a la diversidad sexual, destacó aspectos que eran símbolos como usar pantalones, no maquillarse, atarse el pelo en una cola o cortarlo demasiado. Como poeta y como dramaturga fue autora de *Ella estuvo en el tapanco*, *El cántaro seco*, *La vida privada del profesor Kabela* y *Claudine en la escalera*. En 1968 participó en la formación de la Alianza de Intelectuales, Escritores y Artistas en apoyo al Movimiento Estudiantil y, como feminista especializada en sexología y liberación homosexual, dictó conferencias y participó en programas televisivos, congresos, seminarios y simposios nacionales e internacionales relacionados con estos temas. Doctora en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), estudió dirección teatral en la Universidad de Yale, en los Estados Unidos; y en Lódz, Polonia tomó, cursos de lengua y cultura polacas. Cuando debutó como directora de teatro, con la obra *El efecto de los Rayos Gamma sobre las Caléndulas*, ganó el Premio de la Asociación de Críticos de Teatro.

obra requiera sólo de presencias femeninas (cinco categorías muy bien determinadas por el autor) no requiere decir que sea feminista. Más bien alienta en ella un vago rencor por un admirado mundo femenino al cual se trata de someter narrándolo, pero con la conciencia de que siempre algo se escapa. Porque es innegable que esa madre violenta y sarcástica, irracional y desprotegida, amarga y capaz todavía de grandes ternuras es tan digna de nuestro odio como de nuestro amor. Es, en suma, una persona, no un estereotipo feminista ni antifeminista.

Creo que con ese material –el retrato de las hijas de semejante mujer (Beatrice), una amiguita de ella y una anciana ya con locura senil- el director que daba en libertad de agredir a la figura femenina o simplemente tratar de representarla con sus rasgos positivos y negativos sin obsesiones misóginas. Opté por la segunda opción sólo por el sentido común.

Sin entrar ahora en detalles de los problemas que en este aspecto me plantearon obras como *Lo que vio el mayordomo*, *Aquelarre o...* Y *la maestra bebe un poco* quisiera contarles lo que en relación al feminismo se desprende de otras dos obras que también dirigí y que ejemplifican más intensamente las difíciles relaciones entre mi conciencia feminista en desarrollo y materiales de diversa factura y relación especial con el problema: *Los chicos de la banda* y *Cuarteto*.

A *Los chicos* fui sin dudas en este aspecto, porque en los países cultos la lucha feminista y la de los homosexuales por su liberación se dan conjuntamente e incluso en muchas ocasiones optan por un frente aliado. Es claro el porqué: a los homosexuales masculinos se les desprecia en gran parte por una falsa noción, la de que son hombres que quieren ser mujeres. Y si dentro del esquema machista de pensamiento la mujer es inferior y despreciable, aquél que naciendo hombre opta por identificarse con el mundo femenino es doblemente despreciable. Propiciar, entonces, una aproximación al mundo de los homosexuales (así estuviera sustentada en un freudeanismo ya superado) era también una apertura saludable en la habitual intolerancia de la clase media y un llamado a la reflexión, a la responsabilidad de todos en la opresión a los disidentes, a los que sostienen la validez de la elección personal en materia sexual. “Jueces, fuera de mi cama”, dicen los activistas norteamericanos.

En el caso de *Cuarteto* no fue tan fácil la decisión. Superficialmente leída, la obra era virulentamente antifemenina. Así, la rechacé en una primera instancia espiritual, pero los materiales feministas que había leído para entonces me hacían reflexionar de manera más consistente. Los personajes (no la obra) eran violentamente sexistas. Los dos hombres y las dos mujeres (porque nosotras no estamos exentas, desgraciadamente, de formar parte de las legiones de enemigos) al aceptar los estereotipos de conducta se agredían a sí mismos antes de agredir a los del sexo contrario. Ellos detestaban incluso el olor de las mujeres; pero ellas, si los varones no cedían a su invitación sexual, los

consideraban automáticamente homosexuales risibles. En suma, la enajenación (dice la obra) no es privativa de ninguno de los sexos.

Esta lección, quizá un poco compleja, se desprendía con bastante claridad de la obra y de mi montaje, en el cual evité cuidadosamente favorecer a un sexo o al otro no por cuidarme de los críticos paranoicos que esperan en cada uno de mis montajes que agrade la figura masculina, sino porque sería estúpido desnivelar una obra tan delicadamente estructurada y cuya función principal era *mostrar* el mundo de los agravios irracionales y no proponer soluciones, lo cual, por otra parte, sería limitativo en el impacto que la obra de arte debe causar en la emotividad e inteligencia del espectador a fin de que sea *él* el que proponga *sus propias soluciones*.

En fin, que esto de la conciencia feminista no es algo cómodo, pero eso sí, profundamente enriquecedor. Yo diría.



## Eli Bartra,<sup>4</sup> “La organización de las mujeres”,<sup>5</sup> *La Revuelta*, 1976

Texto proporcionado por la autora

EL MOVIMIENTO FEMINISTA EN MÉXICO se encontraba, hasta hace poco, integrado principalmente por el conjunto de grupos más o menos numerosos, coordinados o no, que desempeñaban un papel autoconcientizador a través de los pequeños grupos de toma de conciencia y de estudio, los que a la vez realizaban, de diversas maneras, una práctica política para expandir más allá del grupo la problemática de la mujer. Con base en el acuerdo general sobre ciertos aspectos fundamentales (la lucha por el aborto libre y gratuito, la defensa de las mujeres golpeadas, la lucha contra la violación) las mujeres se habían movilizdo también públicamente.

La creación de un movimiento feminista amplio ha sido siempre nuestro objetivo. Sin embargo, las cosas parecen complicarse cuando cada quien entiende por *movimiento* algo distinto.

Para nosotras un movimiento feminista es (o queremos que sea) la existencia de innumerables grupos autónomos de mujeres que se van creando a partir de sus necesidades personales y colectivas *específicas*. Esta especificidad dependerá, evidentemente, tanto de su condición de mujer como de la clase, etnia y edad a la que pertenecen. Esto es, mujeres de diversos sectores y clases sociales se agrupan (en general con las del mismo sector o clase) para iniciar el proceso de toma de conciencia

---

<sup>4</sup> Eli Bartra, filósofa y feminista mexicana, es una de las pocas activistas que en la década de los 70 enfrentó la crítica a la cultura filosófica presentando una propuesta estética de la producción artística de las mujeres y sus repercusiones materiales. En 1975, fue una de las fundadoras del periódico del colectivo La Revuelta. Es hoy profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, donde ha fundado y coordinado el área de investigación "Mujer, identidad y poder" y su posgrado en Estudios de la Mujer. Ha publicado decenas de artículos y capítulos de libros sobre mujeres, género y arte, feminismo, así como sobre cuestiones de metodología. Es coautora del libro *La Revuelta. Reflexiones, testimonios y reportajes de mujeres en México, 1975-1983* (Martín Casillas, 1983) y de *Feminismo en México, ayer y hoy*, (UAM, 2ª ed. 2002). Es autora de *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, (UAM/Conaculta-FONCA, 2005), de *Mujer ideología y arte*, (Barcelona, Icaria, 1994; 3ªed., 2003) y *En busca de las diablas. Sobre arte popular y género*, (Tava/UAM-X, 1994). Compiladora de la antología *Debates en torno a una metodología feminista*, (UAM-X, 1999), de *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, (PUEG/UNAM, 2004), así como de su versión en inglés *Crafting Gender. Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean* (Duke University Press, Durham/Londres, 2003), y de *Museo Vivo. La creatividad femenina* (UAM-X, México, 2008). Ha sido profesora visitante en diversas universidades de los Estados Unidos, Oceanía, América Latina, Asia y Europa.

<sup>5</sup> En Eli Bartra, María Brumm *et. al*, *La Revuelta (Reflexiones, testimonios y reportajes de Mujeres en México (1975-1983)*, Martín Casillas Editor, México, 1983.

que las llevará a *buscar* las formas concretas de la lucha contra la condición que viven y que rechazan.

Resulta claro que, por lo general, son las mujeres de la pequeña burguesía ilustrada las que inician este proceso de toma de conciencia, aunque, paradójicamente, en su grupo social los efectos de la opresión y la explotación recaen menos brutalmente.

Ahora bien, de qué manera se puede iniciar el proceso de toma de conciencia en las mujeres que por su situación socioeconómica no tienen fácil acceso a la “información” es una cuestión importante y bastante polémica. Las ideas al respecto se sitúan en dos extremos con sus variantes intermedias: por un lado, se piensa que las mujeres más conscientes deben llevar a otros sectores su conciencia y sus experiencias para desempeñar el papel de vanguardia organizativa; por otro, se manifiesta la posición de que son las mujeres más claras de cada sector social y que conocen, además, las necesidades reales de ellas, las que deben iniciar sus propias formas de organización de acuerdo con su realidad concreta y no de acuerdo con lo que la “vanguardia ilustrada” piensa que son su realidad y sus necesidades.

Pensamos que a nivel masivo, por lo general, la conciencia no se genera de manera espontánea; por lo tanto, es necesario que la gente que, por las circunstancias que sea, ha tenido la posibilidad de darse cuenta antes que otra de su condición, comunique su conciencia, y lo idóneo es que la comunicación se dé entre las mujeres de una misma clase o sector con formas de vida, de pensamiento y de expresión similares.

El movimiento feminista puede entenderse como una especie de red que se va extendiendo de manera horizontal y va cubriendo todo el territorio en los diferentes ámbitos en que se encuentran ubicadas las mujeres.

Esta concepción se podrá visualizar como una red de vasos comunicantes que crece a medida que las mujeres vamos despertando, vamos abandonando la inmovilidad y actuamos para permear en todas las esferas públicas y privadas, y esta concepción, asimismo, parece que se opone a otra que podríamos llamar vertical, o mejor, piramidal. Esta última sería la organización política con un núcleo rector y coordinador que promueve, desde arriba y en este caso desde el centro, es decir el Distrito Federal, la formación de una asociación de masas por medio de la afiliación.

A partir de estos dos esquemas sobre el movimiento, vamos a apuntar ahora cómo vemos su funcionamiento y su papel como vehículo de lucha social.

Si lo vemos como una red, con características de organización horizontal, se entiende como un movimiento eminentemente antijerárquico, descentralizado, que busca eliminar al máximo la formación, es fundamentalmente una vía para que las mujeres descubran poco a poco el por qué de su condición socialmente subalterna y hallen colectivamente las formas más adecuadas de lucha contra ella.

Ha de pasar mucho tiempo para que las mujeres masivamente lleguen a tener una “conciencia para sí”, sin embargo, pensamos que aquí y ahora podemos seguir combatiendo “con las armas de la crítica” al sistema patriarcal; por el momento quizá sólo se trate de ganar batallas. Las mujeres concientes y en rebelión impugnan todos aquellos mecanismos opresores del universo privado y del público, muchas veces de manera individual, sobre todo en el ámbito familiar o interpersonal, pero con la fuerza que dan una conciencia y una lucha colectivas; las mujeres que forman parte de este amplio movimiento de liberación llevan a cabo cotidianamente las pequeñas batallas contra su opresión. Pequeñas batallas que finalmente resultarán decisivas para ganar la guerra: un cambio radical de nuestra sociedad.

La militancia en un movimiento de esta naturaleza no viene a ser como una actividad más de la persona, sino que toda actividad está determinada por la militancia; la vida política (militante) no se encuentra desvinculada de la vida personal o laboral sino que constituye una unidad.

En el proceso de toma de conciencia se van dando formas de expresión, de comunicación y de acción cualitativamente diferentes a las formas que adoptan las organizaciones dominadas por los modelos patriarcales.

## “Editorial”,<sup>6</sup> *Las mujeres*, n. 1, Bogotá, junio de 1977

El grupo de mujeres, bajo cuya responsabilidad aparece este primer número del periódico “LAS MUJERES”, consideró indispensable sacar una publicación, que pretendemos regular, cuyos objetivos básicos serán luchar porque las mujeres como sector oprimido de la sociedad colombiana, comprendan las raíces sociales de su opresión, las formas que esta opresión toma, se organicen y luchen por objetivos que puedan mejorar su situación actual y por aquellos otros que les garantice su plena liberación como ser social.

La opresión de la mujer es inmemorial, el capitalismo no la crea, sólo la hereda y la adapta a las necesidades del poder dominante. El ser patriarcal es una forma de opresión que le es común a la sociedad burguesa con otras sociedades. Los simbólicos “derechos del hombre” sobre las que se establece la hegemonía burguesa ni siquiera cobijan a las mujeres y *Olimpe de Gouges* fue llevada al patíbulo por su “declaración sobre los derechos femeninos”. Por esto afirmamos que, en la sociedad capitalista, *moral y de cultura* simultáneamente al ejercicio del poder de la burguesía se ejerce el poder del hombre sobre la mujer, reglamentado a través de instituciones tales como la *familia*. Independiente de la clase a que pertenezca la mujer, es oprimida por el varón y, no obstante ser un problema es, en este momento, independiente, aun, de la militancia política; el burgués y el proletario, el militante de izquierda y de derecha, el intelectual y el simple oprimen a la mujer, se unifican todos como varones, en el ejercicio de esta función de opresores! No rechazamos al hombre como sujeto, rechazamos la función de opresores que les toca cumplir en esta relación *hombre/mujer*, así como rechazamos nuestra función de oprimidas.

La cultura patriarcal ha teorizado en todos sus aspectos la inferioridad de la mujer hasta hacerla aparecer como natural, vinculada necesariamente a nuestro sexo, especialmente a nuestra función de reproductoras. Nosotras decimos, la opresión de la mujer es *social y por lo tanto histórica y creemos que su necesidad se explica por los lazos que la unen y han unido al poder político y económico dominante*.

Nuestra lucha es una lucha que se realiza a nivel de la moral y la cultura, de cuya transformación depende, en buena medida, la posibilidad de construir una sociedad nueva, por lo tanto es política.

---

<sup>6</sup> Éste como los siguientes tres textos del feminismo organizado desde una perspectiva socialista por grupos colombianos de finales de la década de 1970, han sido recopilados del DVD que acompaña el libro de María Cristina Suaza Vargas, *Soñé que soñaba. Una crónica del Movimiento Feminista en Colombia de 1975 a 1982*, JM Limitada, Bogotá, 2008.

## **“Manifiesto de las ollas vacías”,<sup>7</sup> Suplemento No. 1, *Las mujeres*, Bogotá, 22 de julio de 1977**

Hoy, hemos salido a las calles a protestar contra el hambre pero nos preguntamos nosotras, porqué limitar la expresión de nuestra protesta a las ollas y canastas vacías? Porqué organizarnos precisamente las mujeres, para pedir que nos llenen las ollas y canastas? Es acaso que nuestra lucha contra el hambre debemos plantearla desde el lugar que nos han asignado con exclusividad, LA COCINA? Mejor dicho, suponiendo que las condiciones cambien y que las ollas y las canastas estén llenas, las mujeres no tendremos más que decir y volveremos contentas a las cocinas?.

Protestamos contra el hambre porque aguantamos hambre como los hombres y los niños y no porque nos sintamos responsables de no poder cocinar como “buenas mujeres” para alimentar a nuestros hijos y a nuestros hombres.

Pero, como mujeres, reunidas por primera vez en la calle queremos empezar a PROTESTAR:

-Contra la reducción a las tareas domésticas y al cuidado de los niños como tareas exclusivamente femeninas.

-Contra el encierro en la casa y la prohibición de la calle, a no ser que nos decidamos a afrontar el acoso permanente, la violación, el insulto y las acusaciones de abandonar el hogar y por lo tanto de ser mala madre, mala mujer, mala esposa.

-Contra la obligación de procrear que nos niega la libertad de decidir cuándo queremos o no tener hijos.

-Contra la prohibición oficial del aborto y las prácticas que se realizan en torno al aborto ilegal.

-Contra la discriminación en la producción que nos reserva los trabajos más mal remunerados, menos creativos y que establecen diferencias salariales entre el hombre y la mujer para el mismo trabajo.

Y REIVINDICAMOS:

-Un cambio en las obligaciones hogareñas y que, en el seno de la familia actual, todos los miembros hombres y mujeres, compartan esas obligaciones.

---

<sup>7</sup> Texto del feminismo organizado desde una perspectiva socialista por grupos colombianos de finales de la década de 1970, ha sido recopilado del DVD que acompaña el libro de María Cristina Suaza Vargas, *Soñé que soñaba. Una crónica del Movimiento Feminista en Colombia de 1975 a 1982*, JM Limitada, Bogotá, 2008.

-La organización de guarderías por fábricas, talleres, almacenes, barrios, universidades, etc.

- El derecho a la calle.

-El aborto libre y gratuito que garantice plenamente el derecho a decidir cuándo queremos o no tener hijos.

-El derecho a vincularnos a cualquier profesión, oficio o arte e igual salario por igual trabajo sin discriminación según el sexo.

Sabemos que la lucha por la liberación de la mujer va a ser larga, difícil, violenta y dolorosa, porque nuestra opresión es necesaria para el mantenimiento del orden social existente.

Empezamos a descubrir el papel que jugamos en el mantenimiento y la reproducción de la moral y valores de las clases dominantes al ser encargadas con exclusividad de la educación y formación de los niños, tanto en la familia como en la escuela primaria.

Julio 22 de 1977

LAS MUJERES

## **“El adentro - el afuera”,<sup>8</sup> *Las Mujeres*, nº 4, octubre 1978**

El hombre es callejero, audaz y fuerte, dice el sentido común. La mujer es casera, asustadiza y débil, responde el sentido común en su monólogo. La casa es de la mujer. La calle es de los hombres y de las mujeres perdidas.

Esta división que coloca el hombre “fuera” y a la mujer “dentro”, es la asignación de lugar social más general en correspondencia con esa primera división llamada sexual y a ella corresponde una asignación de funciones y de características legitimadas de tal manera que parecerían leyes naturales.

El “adentro” es el espacio de la familia, la intimidad, lo privado, el afecto. El “afuera” es el espacio de lo público, la historia, lo objetivo.

En el “adentro” tiene la mujer su lugar propio y aun ahora en que el “afuera” vuelve a abrir sus puertas para ella, el “adentro” sigue pegado a ella como si fuera una prolongación de su naturaleza.

La casa, lo doméstico, lo privado son otorgados a la mujer por el sentido común lo mismo que la debilidad, la ternura, la comprensión, la falta de imaginación, la belleza, etc., etc., y las funciones que implica. Valorados todos ellos como secundarios, de escaso valor social e histórico, no obstante las declaraciones que sobre la familia o la madre se hagan.

Mientras para las mujeres ganar el espacio del “afuera” significa una conquista, para los hombres tener que ocupar un lugar en lo doméstico distinto del que ocupa, es denigrante, motivo de burla y de chistes crueles.

Así pues la mujer que miraba esperanzada la conquista de ese “afuera” como signo de su liberación, encontró que aunque su espacio de movimiento se había ampliado, que aunque podía ocupar lugares antes vedados para ella, seguía vinculada como por un cordón umbilical a lo que se considera SU función, SUS características femeninas.

La “conquista” del “afuera” no significó realmente más que la doble jornada de trabajo y todo un diluvio de discursos que la llamaban a no perder su lugar, ni sus características femeninas, esas que la hacen sombra delicada, sombra tierna, bella, comprensiva, secundona, etc., etc.

Hay algo que ofrezca menos duda al sentido común (aun en aquellos casos en que se muestra dispuesto a dudar de todo) que el carácter netamente femenino de la función-

---

<sup>8</sup> Texto del feminismo organizado desde una perspectiva socialista por grupos colombianos de finales de la década de 1970, ha sido recopilado del DVD que acompaña el libro de María Cristina Suaza Vargas, *Soñé que soñaba. Una crónica del Movimiento Feminista en Colombia de 1975 a 1982*, JM Limitada, Bogotá, 2008.

ama-de-casa? LO DUDO. El reino del hogar sigue siendo un reino netamente femenino y para el sentido común ser mujer y asumir este lugar es una misma cosa.

De esta manera, aunque el mundo moderno ha extremado su democracia hasta proclamar a los cuatro vientos que todo lo que hacen los hombres puede ser hecho por las mujeres, aún no se oye la afirmación inversa.



## **Grupo de Mujeres de Bogotá, “Sexualidad y aborto”,<sup>9</sup> en Mi cuerpo es mío. Pequeña e improvisada antología donde vemos a las mujeres hablar de su cuerpo y su deseo, finales de los años 70**

### **SEXUALIDAD Y ABORTO**

Desde la instauración del patriarcado (si es que alguna vez existió el matriarcado) y con él la aparición de la propiedad privada y la familia monogámica, la mujer ha venido siendo un mero objeto como referencia directa de propiedad. Ella, incluyendo su capacidad reproductiva, ha hecho parte de los utensilios que hay que asegurar y los tesoros que hay que perpetuar.

Su alejamiento inicial de la participación directa en la producción, fue uno de los mayores condicionantes para el establecimiento de una cotidianidad creadora de ritos mágicos y usos comunes que fueron tejiendo una inmensa red en la cual ya todos perdimos la memoria, estableciéndose uno de los mecanismos ideológicos más fuertes con argumentos “científicos, biológicos, etc.” Por ello hoy en día el regreso a la producción reconocida (porque nunca dejó de producir) no es mecanismo automático para la recuperación de su identidad, pues cuando ella participa hoy por hoy en el trabajo remunerado, en su generalidad ocupa los cargos de poca iniciativa y decisión, de subalterna, secretaria, empleada del servicio doméstico, enfermera, educadora, es decir aquellos cargos que perpetúan su antigua y actual condición de mujer –madre- y ama de casa, la sombra sin voluntad ni pensamiento de la sociedad falocrática.

La especificidad biológica de la mujer en cuanto a la reproducción, es decir que sea en su cuerpo en donde se gesta el hijo concebido por ella y el hombre, aparece como condicionamiento de su marginamiento social convirtiéndose la maternidad en su propia esencia y mujer y madre constituyeron una unidad indisoluble y única que arrebató a la mujer sus otras posibilidades, siendo referida a la vida privada a la posesión de su “propio mundo”, el hogar, en donde ella tendrá que hacerse cargo de educar y dar de comer a sus hijos y esposo (reproducción de la fuerza de trabajo) como una obligación “natural” de la cual está excluido el hombre, quien se mueve en la vida pública como “dueño del hogar” y poseedor de la palabra, la voluntad y la decisión a nombre de que mantiene el hogar económicamente. Cuando la economía exige la incorporación de la mujer al trabajo,

---

<sup>9</sup> Texto del feminismo organizado desde una perspectiva socialista por grupos colombianos de finales de la década de 1970, ha sido recopilado del DVD que acompaña el libro de María Cristina Suaza Vargas, *Soñé que soñaba. Una crónica del Movimiento Feminista en Colombia de 1975 a 1982*, JM Limitada, Bogotá, 2008.

ésta va con los mismos atributos de su mundo privado, como subalterna del hombre, como segundona y aún participando en la producción remunerada, tiene que regresar a su hogar, a desempeñar su “natural” papel de ama de casa.

Desde niña, a ella se le ha enseñado la repetición que los ritos que garantizarán su “naturaleza de madre”, que van insertando en cada uno de sus poros su “esencia femenina”.

Su sexualidad se pierde en el olvido y sólo es la reproducción su referencia única. El hombre, quien participa en la fecundación, es educado en una sexualidad para sí mismo, viendo la reproducción como sólo de interés para la mujer.

Y entonces ese cuerpo femenino se encuentra solo, esperando un hijo por azar, y la sexualidad-placer y prolongación de comunicación de los cuerpos, es una sexualidad displacentera, al ser sólo para satisfacer al hombre y posibilidad de procreación equívoca, que cada vez alejan más a la mujer de su propio cuerpo.

Su cuerpo prolongación de su desposeimiento, territorio ajeno y desconocido, sobre el cual no puede disponer libremente; trae hijos por azar a una sociedad inhóspita, que le niega el derecho a distinguir entre su sexualidad y su reproducción, haciéndole asumir responsabilidades sin plena decisión.

La sexualidad y la reproducción no pueden seguir siendo dos cosas biunívocas; el hombre y la mujer como seres que tienen la posibilidad de elegir sus actos voluntariamente, han dado un paso adelante en relación a la sexualidad animal e instintiva, que únicamente tiene fines reproductivos.

El hombre y la mujer han encontrado en sus cuerpos la posibilidad del erotismo, del placer como fin en sí, como prolongación del ser. Deberán entonces saber cuando quieran amarse, encontrarse sus cuerpos sexualmente, como también se encuentran a otros niveles y deberán saber cuando quieren concebir un hijo. La sexualidad únicamente como fin reproductivo es algo que ha sido superado por los hechos mismos, por la realidad misma, los hombres y las mujeres no quieren amarse solo para tener hijos, las mujeres no queremos ser más madres por “naturaleza”, por azar; las mujeres no queremos que nuestra sexualidad sea sinónimo de maternidad y menos aún en una sociedad en donde somos sólo nosotras las que nos responsabilizamos de los niños, donde no se puede ser madre soltera porque se nos margina, donde no podemos trabajar porque no tenemos con quien dejar los niños, porque además de quedar en embarazo y cuidar los niños, queremos tener la posibilidad de hacer otras cosas, y por qué la mujer antes que todo es madre, y por qué el hombre antes que todo es hombre?

Tiene que existir entonces la posibilidad de que cada mujer sea dueña de su cuerpo, que pueda decidir libremente sobre él porque sólo a ella le pertenece. El aborto es el último recurso que nos debemos plantear las mujeres cuando no deseamos tener hijos, porque

los abortos deterioran nuestro cuerpo. La mujer y el hombre deben poder planificar (porque además no queremos ser sólo las mujeres las que tengamos que planificar, pues no somos sólo nosotras las involucradas en la reproducción y la sexualidad pero claro, como las mujeres somos madres por “naturaleza” y ellos son padres por “naturaleza” pueden olvidarlo), necesitamos anticonceptivos que no le hagan daño a nuestro cuerpo, que no nos esterilicen cuando no lo deseamos, que no nos traigan problemas de circulación, ni de cáncer ni de nada. No queremos planes masivos de esterilización, queremos que se respete el derecho a decidir sobre nuestro propio cuerpo. Si la ciencia moderna está en capacidad de concebir un niño en una probeta, está en condiciones de investigar anticonceptivos, no solo con el fin inmediato de evitar los hijos, no importando de qué manera, sino pensando en primer término en nosotras, en nuestro cuerpo y garantizar sin repercusiones el poder evitar los hijos no deseados.

En nuestro país el aborto es una cruda realidad demasiado cotidiana para poder olvidarla, para poder desconocerla. Miles de mujeres sumidas en la ignorancia sobre nuestro propio cuerpo, sobre nuestra sexualidad quedamos embarazadas sin desearlo, teniendo que cargar sobre nuestras espaldas la culpa de una sociedad filisteas que se niega a mirar la sexualidad como algo natural, como una necesidad biológica y humana.

En pleno siglo XX, en medio de los mayores desarrollos de la técnica, las mujeres abortamos en cuartos oscuros y clandestinos, asumiendo la culpa de una sexualidad mal llevada, mal iniciada, mal vivida.

La sonda, uno de los más rutinarios métodos para abortar, colocada por la enfermera, la comadrona, el farmacéuta o nosotras mismas, solo provoca el aborto dejando en nuestro útero restos embrionarios que dan origen a fuertes hemorragias y a infecciones que se diseminan con extrema facilidad. El legrado practicado por los médicos con curetas cortantes, lastiman los tejidos del endometrio; en éste también hay probabilidades de infección. Estas infecciones, con muchísima facilidad nos pueden ocasionar la muerte.

Relaciones silenciosas y culposas, no gritar, no volver, no recordar, entregar el dinero a tiempo, negar, eludir, y nuestro miedo, nuestro dolor, nuestra ignorancia, nuestro asombro y nuestra bronca.

Por qué dejar que se siga ignorando nuestra situación? La vecina más cercana, nuestra hermana, nuestra prima, nuestra hija y nosotras mismas, tenemos abortos y esto forma parte de nuestras conversaciones secretas. Dicen que la moral, que la religión, no nos dejan abortar; no es cierto, necesitamos abortar y abortamos convulsionadas con la problemática moral y religiosa o sin ella. No permitamos que nuestras vidas sigan siendo arriesgadas, por ojos que no quieren ver, oídos que no quieren oír, el problema que no es de ellos, la muerte que no es de ellos.

Necesitamos hablar en voz alta, hacernos escuchar y defender el derecho a nuestra vida, a disponer libremente de nuestro cuerpo, a abortar cuando lo necesitemos, con métodos sencillos poco dolorosos y riesgosos (como el método de aspiración al vacío, por ejemplo).

Si nosotras no hablamos, nadie lo hará en nuestro lugar, cada una de nosotras no es la única que está enfrentada a los problemas: nuestra individualidad, nuestra privacidad, son una trampa; somos muchas con nuestras historias en común, no queremos más identidades prestadas, impuestas, condicionadas por y para otros. No queremos ser más las sombras, queremos nuestra propia identidad.

Si una mujer no es madre

no es nada

Si una mujer no es nada

no importa.

**Voz Feminista. Órgano Informativo de la Liga Feminista de Maracaibo,<sup>10</sup>  
mayo de 1978, n. 1**

Texto proporcionado por Alba Carosio

PATRIARCADO Y CAPITALISMO SE HAN ENTENDIDO HASTA EL PRESENTE PARA DIVIDIRNOS ENTRE MUJERES, ENTRE HOMBRES Y MUJERES, PARA EXPLOTARNOS ¡MUJERES, NOSOTRAS REALIZAMOS LA MITAD DEL TRABAJO HUMANO GRATUITAMENTE, EL TRABAJO DE LA CASA Y LA EDUCACIÓN DE LOS HIJOS, PERO NO HEMOS NACIDO CON UNA ESCOBA EN UNA MANO Y EL INSTINTO MATERNAL EN LA OTRA!

TRABAJADORAS, AMAS DE CASA, MUJERES CASADAS, DESPEDIDAS, SIN TRABAJO, ATREVÁMONOS A PEDIR CUENTAS A LOS PATRONOS, AL ESTADO, A LOS SINDICATOS, A LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS. LLENEMOS DE NUESTRO RECHAZO, DE NUESTROS DESEOS Y DE NUESTRAS LUCHAS, TODOS LOS LUGARES EN QUE VIVIMOS, TRABAJAMOS, AMAMOS.

PARA ACABAR CON LA DOBLE JORNADA DE TRABAJO, LOS ROLES DISTINTIVOS DE PAPÁ Y MAMÁ, LA SEPARACIÓN ENTRE VIDA PRIVADA Y VIDA PÚBLICA, LOS CONTROLES Y VIOLENCIAS EJERCIDAS SOBRE NUESTROS CUERPOS POR LAS LEYES Y LA MORAL SEXUAL, LAS RELACIONES DE PODER Y DOMINACIÓN

DESCUBRAMOS LA SOLIDARIDAD ENTRE MUJERES, SOLAMENTE NOSOTRAS PODEMOS HABLAR DE NUESTRA OPRESIÓN Y LUCHAR CONTRA ELLA, TOMEMOS EN NUESTRA MANOS EL CONTROL DE NUESTRO CUERPO, DE NUESTRO TRABAJO Y DE NUESTRO DESTINO, EL MOVIMIENTO AUTÓNOMO DE LAS MUJERES ESTA AQUÍ PARA AMPLIAR LA

---

<sup>10</sup> La Liga Feminista de Maracaibo, fue un grupo feminista fundado en 1977 por profesoras y estudiantes de la Universidad de Zulia, liderado e impulsado por la Dra. Gloria Comesaña Santaelices, quien había promovido la Cátedra Libre de la Mujer, siendo directora de la Escuela de Filosofía. Sus primeras integrantes fueron Fátima Borges, Mary Pampolini, Gladys Tinedo, Alba Carosio, Teresa Sosa, Beatriz Rincón, Beatriz Borjas, todas actualmente feministas activas en diferentes frentes. LIFEM fue un círculo de estudios y reflexión sobre la Teoría Feminista y la historia de las luchas de las mujeres, que se proponía difundir las ideas feministas y lograr justicia sobre todo para las mujeres más pobres. En Noviembre de 1979, LIFEM organizó el Primer Encuentro Nacional de Grupos Feministas realizado en Venezuela. Profundizando su compromiso social; a partir de 1980 la Liga Feminista de Maracaibo comenzó a desarrollar conceptualmente la idea de una organización centrada en un espacio desde el cual nuclear a las mujeres marabinas: fue el proyecto Casa de la Mujer. Los objetivos de la Casa de la Mujer de Maracaibo fueron a) dar proyección popular a las ideas feministas, tratando de que las mujeres tomen conciencia de su opresión y sientan la necesidad de luchar contra ella, b) desarrollar la solidaridad entre las mujeres de los estratos medios y populares, con vías a la formación de un movimiento de mujeres de base amplia y c) brindar apoyo y atención a las mujeres de escasos recursos económicos. La Casa de la Mujer de Maracaibo funcionó hasta 1990, fue un polo de integración, difusión de ideas feministas y visibilización de los derechos de las mujeres, y un activo importante para la ciudad.

LUCHA DE CLASES, PARA IMPULSARLA Y LLENARLA DE LA LUCHA FUNDAMENTAL DE LAS MUJERES. NOSOTRAS TENEMOS UN NUEVO MUNDO A INVENTAR.

**Una Mujer Cualquiera, N. 4, “Conversaciones entre mujeres (pequeño-burguesas) sobre sexo”, Boletín Lunático del Grupo La Conjura<sup>11</sup>, Caracas, Octubre 1979**

Documento proporcionado por Alba Carosio

—Si no quieres ir a la cama con él, seguramente pensará que es porque estas nerviosa y que de todas formas tienes que quedarte despierta toda la noche y explicarle que no es verdad.

—Sí, pero es más fácil irse a la cama y callarse.

—Es más fácil decirlo que hacerlo. Claro, jamás creería que no te entusiasmaba debido a su mal aliento, ¿y sí se lo hubieras dicho?

—Claro, una no se atreve a herir la sensibilidad del otro, diciéndole que apesta.

—Y a ti, ¿no te pasa que te vas a acostar con un tercio sólo porque está solo?

—No, yo no hago caridades de ese tipo a nadie. Tenemos que aprender a hacer el amor sólo con personas que nosotras queremos, no porque quieran ellos. No para que estén bien, para afirmar su masculinidad, no porque somos débiles o incapaces de decir que no; sino simplemente porque nosotras también queremos.

—Pero, si es así, solamente una atracción física ¿por qué no te masturbas? o haces otra cosa. ¿Por qué tienes que involucrarte a otra persona para satisfacer tus deseos? Creo que ya es suficiente que los hombres nos utilicen para satisfacer los suyos.

—Pero, y ¿sí se satisfacen ambos? Persiguiendo objetivos comunes, cada quien en lo suyo y san se acabó!!

—Bueno, eso es una masturbación recíproca. Pero, la verdadera atracción por otra persona es algo distinto. Yo veo la masturbación como una necesidad física disociada de cualquier persona.

—Parece que cuando se habla de masturbación, siempre se trata de desviar la conservación.

—Tú crees que las mujeres se masturban tanto como los hombres, ¿o es más bien que nos sentimos más culpables al admitir que lo hacemos?

---

<sup>11</sup> Grupo feminista conformado por Giovanna Mérola, Gioconda Espina y Zoraida Ramírez que salía a la luz pública con temas como aborto, violación, violencia doméstica, doble jornada, 8 de marzo, etc. logró incorporar su lenguaje a la vida cotidiana, publicó el *Boletín Una mujer cualquiera*, durante dos años y medio.

—Yo creo que nos masturbamos menos y también lo confesamos menos.

—No estoy de acuerdo. Yo pienso que nos masturbamos tanto como ellos.

—Lo cierto es que nos sentimos más culpables.

—Quizás sea porque tenemos miedo de darnos placer con nuestro propio cuerpo. Al fin y al cabo nunca nos ha pertenecido.

—Pero, por qué tenemos un miedo por el placer directo. Si nuestro cuerpo sirve para el placer del hombre, nuestro placer sexual nos viene solamente a través de dar placer, y aquí siempre se nota una delegación en otro....

—Las mujeres no hacen el amor con los hombres. Hacen el amor consigo mismas a través del hombre. Esto es una especie de narcicismo.

—El narcicismo no es otra cosa que un tipo de respuesta más a un rol sexual que se delega en otro.



**Una Mujer Cualquiera, N. 4, "AGENDA", Boletín Lunático del Grupo La Conjura, Caracas, Octubre 1979<sup>12</sup>**

Documento proporcionado por Alba Carosio

**MES DE ABRIL DE 1979**

En la Revista PÁGINAS del 3-10/4/79 aparece una entrevista donde el grupo La Conjura informa sobre su participación en la Campaña Internacional por el derecho al aborto y la contracepción y contra la esterilización forzada.

El 10/4/79 nos visita la compañera Fátima Borges, militante de la LIGA FEMINISTA DE MARACAIBO, quien nos trae noticias de la extraordinaria labor que están realizando en esa ciudad.

El 10/4/79 se entregan respuestas escritas, relacionadas con el problema del aborto y con el Ministerio para la participación de la Mujer en el Desarrollo, a personas de la REVISTA AHORA para su publicación (En el número 1 no salieron).

El 17/4/79 participa en el Seminario "Aspectos Socio-Culturales de la Sexualidad" (Escuela de Psicología- UCV), invitadas por la Pfra. Psic. Elisa Jiménez, a fin de discutir sobre la problemática del aborto en Venezuela.

En Radio Impacto en el programa de DOS GENERACIONES con Napoleón Bravo y Cecilia Martínez, el día 18/4/79 salió al aire una entrevista relacionada con el libro "En defensa del aborto en Venezuela".

Del 20/4/79 al 3/5/79 el Grupo La Conjura asiste y participa en algunas actividades de las JORNADAS DE LA MUJER UNIVERSITARIA, organizadas por la compañera Emilia Plata miembro de la Federación de Centros Universitarios de la UCV.

El día 26/4/79 intervinimos en el foro sobre "La mujer y el aborto" y el día 2/5/79 se presentó la pieza CAMBIO DE PARADIGMA con compañeras de distintas facultades de la UCV.

El 23/4/79 se instaló la COMISIÓN NACIONAL PRO-DERECHOS DE LA MUJER en acto realizado en la Asociación Pro-Venezuela, en la rueda de prensa ofrecida ese día los

---

<sup>12</sup> El feminismo radical venezolano se mantenía constantemente en actividad, acciones cotidianas se registraban para difundir ideas, reflexiones y debates, abriendo brechas pueden verse acciones de la época. El aborto, el derecho a decidir libremente sobre el cuerpo y la maternidad era un tema central. También estimulaban la propagación de lecturas feministas recomendando bibliografía (Alba Carosio).

distintos grupos allí presentes expusieron los motivos que los llevaban a formar parte de esta comisión. El grupo La Conjura se encuentra participando en esta Comisión.

El 20/4/79 nos visita la compañera Beatriz Quintero, miembro del grupo feminista LAS MUJERES ( Medellín-Colombia) por intermedio de ella nos enteramos de las actividades que están realizando los distintos grupos de mujeres en el país hermano.

## **MES DE MAYO DE 1979**

El grupo La Conjura participa en el DESFILE DEL PRIMERO DE MAYO, Día del trabajador, en nombre de los dos millones de amas de casa del país, trabajadoras no asalariadas, y que no podían desfilan ese día porque estaban en sus casas trabajando.

El 2/5/79 nuestra compañera Zoraida es invitada al programa DOS GENERACIONES en Radio Impacto para ser entrevistada por Napoleón Bravo y Cecilia Martínez, a raíz del desfile del 10 de mayo para discutir sobre el salario para las amas de casa.

El 2/5/79 sale nuestro boletín nº 3 y un afiche del grupo alusivo a las distintas actividades en las que se desempeña la mujer en Venezuela. El afiche aún está a la venta para los interesados.

El 9/5/79 el grupo es invitado a una reunión con dos líderes de la OLP (Organización de la Liberación del pueblo Palestino) en la Asociación Pro-Venezuela.

El 11/5/79 junto con compañeras del grupo MIERCOLES asistimos a un cine-foro con el Cine Club “La Descarga” del Liceo Gustavo Herrera, sobre el problema del aborto, con la película “Cosas de mujeres” en los locales de la FEVEC.

El 12/5/79/ sale una entrevista a nuestra compañera Zoraida en PAGINAS sobre la CNPDM.

El 16/5/79 por invitación del Centro de Estudiantes de la Universidad Simón Bolívar asistimos a un foro sobre “El Aborto en Venezuela” junto con la Dra, María Gabriela Leret de Matheus.

Por invitación de la LIGA FEMINISTA DE MARACAIBO asistimos el 19/5/79 a un Foro sobre el “Aborto en Venezuela” en el auditorio de la Fac., de Humanidades de LUZ.

Nuestro viaje programado para el 20/5/79 para la ciudad de Mérida, aceptando la invitación de nuestro amigo Otto Maduro, para discutir sobre el libro “en defensa del aborto en Venezuela” en la Librería “Los comuneros” de esa ciudad, se vio imposibilitado de hacer debido al mal tiempo reinante en esos días en Mérida. La invitación quedó pendiente para otra ocasión.

El 22/5/79 el grupo La Conjura se reunió con RUBEN BLADES en el salón Los Cedros del Caracas Hilton debido a una cita concertada desde hacía más de un mes, a fin de

conversar sobre la problemática de la mujer latinoamericana y la letra de las composiciones del autor.

El 23/5/79 en el periódico VOZ SOCIALISTA aparece una entrevista sobre el Aborto en Venezuela.

El 25/5/79 se realiza un cine-foro en Catia, sobre la película "Cosas de mujeres" (el aborto) donde asisten compañeras del grupo MIERCOLES, invitadas por la FEVEC.

El 31/5/79 cine-foro sobre el aborto en Venezuela en la Facultad de Ciencias-UCV, por invitación del Cine-club de Ciencias.

El 31/5/79 se constituye el Grupo de Trabajo, sobre el aborto en Venezuela, en reunión en el Colegio de Médicos del estado Miranda, a esta reunión asistieron numerosas personas, pertenecientes o no a grupos diversos del país, interesados en dar una solución a este grave problema de salud pública. Con este grupo que se crea, el grupo...

### **MES DE JUNIO DE 1979**

El 7/6/79 Foro en la Escuela de Medicina-UCV (2ª parte) por invitación del centro de Estudiantes de la Facultad de Medicina.

El 8/6/79 Cine-Foro en el cine club Abigail Rojas en Los Flores de Catia, con la película "Cosas de mujeres" (El Aborto) por la invitación de la FEVEC.

El 14/6/79 Foro sobre "El aborto en Venezuela" en La Parroquia Universitaria de Caracas.

El 27/6/79 Charla sobre "El Patriarcado" en la Cátedra de Evolución Humana de la Universidad Simón Bolívar.

El 29/6/79 Reunión con las mujeres del club Canario en El Paraíso.

### **MES DE JULIO DE 1979**

9/7/79 Constitución del Movimiento Nacional de Mujeres en el Colegio de Abogados (El Paraíso). El grupo La Conjura tiene una compañera formando parte de la Comisión Nacional de este Movimiento que tiene ambicioso programa de acción a nivel nacional con respecto a la problemática del país.

13-14-15/7/79 Asistencia a la Conferencia Mundial de Solidaridad con Nicaragua en el Parque Central. Reunión con las delegadas de la FEDIM.

31/7/79 Charla sobre Aborto en Venezuela en la cátedra de Criminología de la Facultad de Ciencias jurídicas y Políticas de la UCV, con las profesoras Georgina Morales y Rosa del Olmo.

## **MES DE AGOSTO DE 1979**

3/8/79 Charla sobre Aborto en Venezuela en la Facultad de Agronomía y Veterinaria, UCV, en Maracay, a tendiendo la invitación de los compañeros de grupo CATEDRA LIBRE.

15/8/79 Cine-foro sobre el Aborto con empleados del INAVI, atendiendo invitación de la Oficina de Relaciones Públicas de ese organismo, en El Silencio.

## **MES DE SEPTIEMBRE DE 1979**

2/9/79 Formando panel con las mujeres invitadas al programa de Liana Cortijo "Las mujeres preguntan", en el canal 8, entrevistando a Esperanza Vera, Presidenta de Fedeindustria.

5-6/9/79 Asistencia al III Foro de Mujeres industriales y artesanales de Fedeindustria.

26/9/79 Manifestación de las Mujeres de Izquierda Unidas contra el alto costo de la vida.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Acosta, Irma, **¿Qué carajo hago yo aquí?** Caracas, Tip. *El sobre*, 1974, 140 p.

Acosta, Irma, **Mientras hago el amor**, Caracas, Tip. *El sobre*, 1977, 97 p.

Carrera Damas, F., **El comportamiento Sexual del venezolano**. Caracas, Monteavila, 1973, 4 tomos.

Laya, Argelia, **Nuestra Causa**. Caracas, Equipo Editor, 1979, 90 p.

Reich, Wilhelm, **La revolución sexual**. Ruedo Ibérico, 1970, 296 p.

Reich, Wilhelm, **Psicología de masas del fascismo**. Buenos Aires, Ed. Latina, 1972, 148 p.

Kollontai, Alexandra, **La mujer nueva y la moral sexual**. Madrid, Ed. Ayuso, 1976, 195 p.

Foreman, Ann, **Psicoanálisis y Marxismo: La Femeidad como alienación**. Madrid, Ed. Debate, 1977, 183 p.

**Ana Magdalena, “Una nueva profesión para la juventud femenina que desea triunfar, Prepárese desde pequeña para ser Miss Venezuela, Miss pantaleta, Mi Culo, Miss Mundo, miss galaxia, miss intergalaxia, miss infinito... MISS CULIVERSO”, *Una Mujer Cualquiera*, n. 4, Boletín Lunático del Grupo La Conjura, Caracas, octubre de 1979**

Texto proporcionado por Alba Carosio

Claro, para qué tanto protestar sobre los concursos de belleza, más bien las mujeres deberíamos estar agradecidas de que se nos haya dado esta oportunidad, desde hace tantos años, para salir del olvido; a cambio de figura, cuerpo, tetas, medias, muslos, pestañas y sonrisas; entrar sin mucho trabajo, sudor, ni lágrimas, ni coco, al mundo mágico de los viajes, relaciones, modelaje, cine y ¿por qué no? esperar casarse con un soñado industrial, príncipe azul de estos tiempos, candidatos ideales para salir de abajo.

Pero, qué más se puede esperar, en el mundo de la banalidad a quién le interesa desaprovechar tal oportunidad, en especial si se es una mujer con tantas cualidades físicas (químicas no cuentan), para hacer babear a cuanto viejo verde libidinoso que anda por allí; en fin, allá nosotras, pobres feministas: viejas, feas, frustradas, solteronas, lesbianas, locas, etc., que no queremos aspirar nunca a tener ese cetro adorado entre las manos y reinar sobre tanta fauna macha imbécil.

Hay que reconocer el valor a estos concursos, sinceramente, por ejemplo ¿de qué vale que un pueblo se esté desangrando en una lucha, si lo que está en juego es ganar ese cetro mundial que vale más que mil pueblos combatiendo por su libertad? Eso lo debe haber pensado muy bien la Miss NICARAGUA, que se presentó al concurso en plena guerra en su país. Y nuestra miss ya convertida en miss culiverso, no se queda atrás, pide ayuda a la comunidad internacional a favor de los niños a su paso por Santiago, y abraza y besa al gorilón del sur, sabiendo que ese buen corazón, junto con el bonachón de al lado son los culpables de la desaparición de niños desde hace tantos años, arrebatados a sus padres en las cárceles y sin que se conozcan sus paraderos. Verdaderamente que nos hacen un favor las misis cuando se declaran no feministas, ¡faltaba más!

Ser miss culiverso, tetimundo, cuquizueta, etc., son conquistas tan trascendentales para la mujer, que bien pueden opacar en un diario, el mismo día en que la única graduada Summa Cum Laude en la última graduación del IVIC fue una mujer ¡qué importancia tiene eso!, verdaderamente, las mujeres no pueden figurar, sino así: ideas cortas y pelo largo, como lo quiso Schopenhauer. ¡VIVAN LOS CONCURSOS DE TORPEZA!, lo único que nos queda es pedir concursos de torpeza masculinos, donde en vez de hembras

apetitosas para deleite de babosos, se nos presentan a las mujeres, machotes bien buenotes para que nos masturbemos visualmente. Es lo menos que podemos aspirar en esta idiota sociedad masculina.

Ana Magdalena

**Una Mujer Cualquiera, N. 4, Boletín Lunático del Grupo La Conjura, Caracas, Octubre 1979. Texto colectivo**

Texto proporcionado por Alba Carosio

**Sentencia: ¡Abajo el placer! El coito es sólo para reproducir.**

**¡No más anticonceptivos!**

**¡Ahora a sufrir!**

-PAPA WOTJILA DICE: VADE RETRO MULIERCULA

No me tientes, que si sigue así la cosa, no respondo de mis actos

-PAPA WODTJILA ES EL SUEÑO IRREALIZABLE DE TODA MONJA

Porque de eso se trata, de insinuar sin llegar. Papá Wodtjila lo sabe hacer, trota en shors, muestra sus piernas y brazos desnudos, insinúa, pero ya saben monjitas: mente sana en cuerpo sano, no más. El deporte es el mejor remedio contra los malos pensamientos.

-PAPA WODTJILA ODI A LAS MUJERES

(Al igual que San Agustín las empezó a odiar, después de convivir más de 20 años con una). ¿Cuál habrá sido la historia personal de papá Wotjila y su relación con las mujeres?

-PAPA WOTJILA DETESTA A LAS MONJAS

Sean sensatas e iluminadas. No sean irritadas y amargadas. ¿Cómo se les ocurre a Uds. infelices seres, pequeñas esclavas que pueden llegar a ser sacerdotes en la iglesia?

¡Habrase visto! ¡Qué descaró! ¿Es que todavía no se han dado cuenta que DIOS ES MACHO?

Gracias papacito...

la bendición papacito...

qué lindo eres papacito...

**Giovanna Machado,<sup>13</sup> “La mujer y la medicina (Resurrección de las brujas)”<sup>14</sup>,  
Caracas, 1979**

El famoso estudio de Barbara Ehrenreich y Deirdre English<sup>15</sup> sobre el rol de la medicina en la represión de la mujer, en el cual nos basamos para la elaboración de este apéndice nos lleva a reflexionar sobre la relación que ha tenido la mujer con el poder médico a través de los siglos, de igual forma nos permite conocer el proceso de la medicina académica para llegar a la posición que ocupa ésta hoy en día.

Siempre se ha ocultado el hecho de que la medicina que conocemos en la actualidad pudo triunfar solamente después de haber masacrado durante cuatro siglos a millones de mujeres: las brujas, las cuales fueron las enfermeras, los médicos populares y las empíricas del pasado. Nadie ha querido aceptar que los primeros médicos de la Historia del Mundo fueron mujeres. Y fue así, eliminándolas, como la llamada medicina “moderna”

---

<sup>13</sup> La italiana Giovanna Mérola adoptó el apellido de su marido venezolano, Machado, durante el período en que estuvo casada. Nacida en Italia, emigró a Venezuela de niña y ahí murió en 2007, después de una vida dedicada al feminismo y a los derechos de las mujeres. A mediados de 1977, Giovanna Mérola, Carmen Cassasa, Marta de la Vega y Marisol Fuentes teorizaban en torno a los movimientos de emancipación de la mujer en el mundo y en América Latina, publicando diversos artículos. En un número especial de la revista *Al Oído*, dedicado al tema de la mujer, en el cual colaboraron, afirmaron que era “sumamente difícil hablar de un movimiento feminista en Venezuela, lo que existe en realidad son pequeños grupos de mujeres que, aisladamente, se reúnen para discutir, estudiar, preparar trabajos y realizar algunas actividades de difusión a través de la prensa, radio y televisión”. Igualmente hacían votos para que las mujeres venezolanas se organizaran “por encima de tendencias partidistas”, logrando “constituir un auténtico Movimiento de Liberación Femenina que contribuya a la liberación total de este pueblo”. Ese deseo era compartido por otros sectores de mujeres venezolanas, por ejemplo las feministas que en 1978 se reunieron en el Grupo Persona se reivindicaban autónomas respecto de los partidos y las organizaciones masculinas. Poco después, Giovanna Mérola y otras feministas conformaron el grupo La Conjura, trayendo de Europa una rica experiencia feminista, a nivel teórico y práctico. El grupo La Conjura publicó durante dos años y medio una de las revistas feministas: *Una mujer cualquiera*. En 1979, Giovanna Machado -quien volvió a ser Mérola luego de su separación- publicó un importante libro sobre el aborto en Venezuela, ampliamente discutido en 1979, del que sacamos el texto que reproducimos aquí. En él dio a conocer que alrededor de 400.000 mujeres al año se practicaban el aborto en las peores condiciones para su salud. “El hombre atormenta –escribe Giovanna-, mata por solaz, por razones políticas, económicas, raciales, religiosas, sociales, clasistas y, sin embargo, se siente hondamente afectado por la mujer que aborta, le preocupa la vida humana dentro de ella, pero no de la vida de la mujer[...] no es comprensible tanto respeto y consideración por la vida intrauterina y tanto desprecio e indiferencia por la vida extrauterina”.

<sup>14</sup> Giovanna Machado, *En defensa del aborto en Venezuela*, Editorial Ateneo de Caracas, Caracas, 1979, pp. 133-138.

<sup>15</sup> Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *Le streghe siamo noi (Versión italiana)*, ed. La Salamandra, Milán, 1977, 194 páginas. Título original: *Witches Midwives and Nurses*.



alcanzó el monopolio de clase y de casta de una “ciencia” tan decisiva para el control del pueblo y de las mismas mujeres.

Se ha ocultado también que el éxito, en cuanto a la profesión médica masculina, reservada a una élite social, no fue un “proceso natural debido a los cambios y progresos de la ciencia médica”, que se sucedieron más tarde, sino que las mujeres, detentoras de una práctica y una tradición empírica y bastante experimentada, habían sido eliminadas físicamente para siempre. El objetivo fue el monopolio político y económico de la medicina, es decir, del control sobre la teoría y la práctica, sobre los beneficios y sobre el prestigio que se derivaba al transformarse la medicina en institución.

La supresión violenta de las mujeres significó la destrucción de la sub-cultura y del poder que las mujeres y el pueblo poseían, el cual fue sustituido con una institución que fue emanación directa del poder de clases (iglesia, nobleza y los naciendo grupos burgueses), una institución al servicio de los ricos, negada a las mujeres y al pueblo, y que se hizo continuadora directa de la misoginia de la iglesia en esa época.

Las mujeres siempre fueron enfermeras. Fueron los primeros médicos de la Historia Occidental. Sabían hacer abortos, fungir de enfermeras, consoladoras<sup>16</sup> y consejeras. Fueron las primeras farmacéutas, cultivaban hierbas medicinales e intercambiaban recetas y secretos para curar enfermedades. Durante siglos las mujeres fueron los médicos sin diplomas, excluidas de los libros y de la ciencia oficial, aprendían sus conocimientos recíprocamente, transmitiéndose sus experiencias de unas a otras, de madre a hija. La gente del pueblo las llamaba “les sages” (las sabias) y las autoridades las llamaban brujas o charlatanas.

En el pasado las mujeres fueron médicos autosuficientes, a menudo los únicos médicos que los pobres y las mujeres mismas podían procurarse.

El aniquilamiento de las brujas en la Edad Media fue una lucha política que se enmarca en una lucha de clases. Las brujas eran las médicas del pueblo, y su ciencia era parte de la sub-cultura popular. Inclusive hoy en día la práctica médica de estas mujeres prospera en los movimientos de rebelión de las clases marginales y también en los países del Tercer Mundo, donde la medicina “científica” todavía no ha podido llegar a cubrir todas las necesidades de salud de la población rural e indígena. Los profesionales médicos masculinos, en cambio, casi siempre han servido a la clase dominante, sea como médicos o como políticos. Las Universidades, fundaciones filantrópicas y leyes, vieron la luz debido a la intervención de la clase dominante a la que servían.

Las brujas representaron una amenaza política, religiosa y sexual para la Iglesia Católica, como para la Protestante y para el Estado.

---

<sup>16</sup> En la Edad Media se utilizó un grupo de plantas llamadas “consolantes”, que eran administradas por las brujas para calmar dolores.

La cacería de brujas fue una campaña organizada, iniciada y financiada por la Iglesia y el Estado. El *Malleus Maleficarum*, de Kramer y Sprenger (1484) recoge parte del terrorismo que invadió a Europa en la Edad Media. La cacería de las brujas no fue un fenómeno que surgió espontáneamente de la población campesina, sino que fue una campaña terrorista calculada y querida por la clase dominante.

La acusación de brujería cubría delitos que iban desde la subversión política y la herejía religiosa, hasta la inmoralidad. Las mujeres consideradas como brujas eran acusadas de tener una sexualidad femenina, de estar organizadas, de cometer crímenes sexuales imaginarios contra los machos, de copular con el diablo, de tener poderes mágicos sobre la salud, es decir, de poseer capacidades médicas y obstétricas.

La Iglesia asociaba a la mujer con el sexo y cada placer del sexo era condenado, porque dependía del diablo. La bruja representaba una triple amenaza para la Iglesia: era una mujer y no se avergonzaba de serlo; parecía formar parte de un movimiento clandestino organizado de mujeres del pueblo; era una médica, cuya actividad se basaba en estudios empíricos, y frente al fatalismo represivo del cristianismo ofrecía la esperanza de cambios en este mundo. Por estas razones se procedió a eliminarlas.

### **La mujer y la medicina institucional**

Las instituciones médicas no son sólo servicios, son un potente instrumento de control social que ha tomado el lugar de la institución religiosa en cuanto surge de la ideología sexista y se apoya en los roles sexuales. “Aunque no es el único sector de nuestra sociedad donde se manifiesta el sexismo institucionalizado; no hay que olvidar el sistema educativo”. La medicina es la institución laica que ha tomado o sustituido a la religión, heredando todas las misoginias y los terrores del sexo y en particular de la sexualidad femenina. Nos preguntamos si es el médico de hoy, el moderno confesor y el “padre espiritual” para los problemas del sexo, de comportamiento y de “moral”.

El sistema médico es una de las fuentes de la ideología sexista y aun si queremos oponernos a él, dependemos totalmente de los instrumentos técnicos de la medicina para reivindicar a las mujeres, para reivindicar algunas de las más fundamentales y primitivas libertades: la maternidad.

La absoluta dependencia física de los instrumentos técnicos de la medicina hace que el sistema médico sea aún más potente, en cuanto fuente de la ideología sexista.

La medicina ha utilizado la sexualidad de la mujer misma, para excluirla de lo social y del poder, pero no por motivaciones religiosas, sino en virtud de una nueva ciencia: la Biología. Es decir, no es que la Biología determine el rol social de las mujeres, sino que ésta se ha limitado a interpretarlo como un destino biológico natural. La sexualidad, si

finaliza con la reproducción de la especie, es sagrada e intocable, pero si se escapa de este esquema se vuelve patológica e inmoral.

El sistema médico reduce a las mujeres a una categoría biológica, abstrayéndolas de sus ocupaciones, de sus formas de vida y de su individualidad.

Pero, no es tan sólo la Biología el problema; el problema es el poder en todas las formas en que se presenta. Para combatir esto se necesita información válida sobre biología y sobre salud, sobre toda la medicina que se refiere a las mujeres y así se logrará entender que no es la biología quien oprime, sino el sistema social basado en la división de los sexos y en la división en clases de la sociedad.

La opresión de la mujer está determinada por lo social y no por lo biológico. Y el actuar sobre esta base es lo que nos permite apropiarnos de nuestros cuerpos, alcanzar un control de las escogencias sociales que nos conciernen y, por supuesto, alcanzar un control de las instituciones de la sociedad que actualmente condicionan estas escogencias.

### **La mujer y la “auto-gestión” de su propio cuerpo**

En vista de que todo el conocimiento de la medicina referente a la mujer ha sido monopolizado por hombres desde tiempos remotos y en vista de que las mujeres sufren las consecuencias de un estado dependiente en cuanto a la “auto-gestión” de su propio cuerpo, problema que se ha evidenciado de forma más patética en los últimos años, con respecto al problema del aborto, de las píldoras anticonceptivas y de otros métodos que se aplican a las mujeres, tenemos que en ciertos países como Inglaterra, Estados Unidos, Francia e Italia, algunos grupos feministas han comenzado a tomar en sus manos esta medicina y han establecido sus propios centros de consulta. En los mencionados centros las mujeres adquieren formación e información detallada sobre lo referente al funcionamiento de su cuerpo (anatomía, fisiología, enfermedades, etc.), las mujeres aprenden a hacerse el auto-examen, realizan publicaciones, organizan charlas, etc.

El auto-examen o examen que puede realizarse la propia mujer pone el acento sobre el conocimiento que debe tener de sí misma y del propio cuerpo; ésta es una tentativa de apropiación de las técnicas médicas, despojándolas de sus cargas ideológicas. El auto-examen da a la mujer una visión precisa de lo que debe ser para cada una la asistencia médica, de esta manera, el humillante examen ginecológico, por ejemplo, no encontrará satisfacción a costa de nuestra dignidad, la mujer informada a través de la experiencia del conocimiento y la re-apropiación del cuerpo, a través del aprendizaje del auto-examen y de las técnicas médicas necesarias, empezará a comprender cuáles son sus necesidades reales; de esta manera podrá hacer frente a la ideología médica del sistema sexista y clasista en el cual vivimos. Esto constituye la única forma de propiciar una modificación

radical cuantitativa y cualitativa de la asistencia médica general y de las condiciones sociales y políticas que determinan la misma.

En Francia, a raíz de la campaña por la liberación del aborto, se constituyeron grupos de mujeres que aprendieron a realizar el aborto por el método Karman (comentado anteriormente) y poco a poco esta práctica se extendió entre gran número de personas que aprendieron a practicar el aborto y así ayudaron a otras personas a solucionar su problema. El Movimiento para la Legalización del Aborto y la Contraconcepción (MLAC) en 1973 ha sido el promotor principal de toda esta actividad,<sup>17</sup> al crear centros de consulta en todo el país en los cuales no solamente se practicaron abortos clandestinos, con gran despliegue publicitario hasta lograr la aprobación de la legalización del aborto en Francia, sino que también se continúa informando a la población sobre contracepción, métodos anticonceptivos, educación sexual, etc.

En los Estados Unidos estos grupos han ido aún más lejos, no solamente se han dedicado a formar e informar a las mujeres sobre su cuerpo, a hacerse el auto-examen ginecológico, a publicar estudios, etc., sino que también se han dedicado a mejorar e idear nuevos instrumentos ginecológicos, pensados por mujeres para utilización de las mujeres; el caso más notorio es el de la fabricación en plástico del espéculo que se puede adquirir en la farmacia (instrumento para uso ginecológico). El plástico es un material más adecuado y más suave al contacto con los delicados órganos genitales femeninos que el contacto duro y frío de los instrumentos de metal ideados por los hombres. Como hasta ahora también esta parte de la medicina era monopolio masculino nos encontramos ante un avance notable. El grupo que más se ha destacado en esta labor es el "The Boston Women's Health Collective".<sup>18</sup>

También en Estados Unidos, en Los Angeles, se ha creado una clínica en la que las que practican el aborto son mujeres que han abortado anteriormente, sin ninguna experiencia médica. Lo cual ha confirmado la opinión de que junto a cierto grado de habilidad manual, las cualidades de la persona tienen más importancia que una formación académica. En un país como China Popular, la técnica del aborto por aspiración la realizan las enfermeras y las estadísticas muestran un porcentaje mínimo de complicaciones con respecto al porcentaje del método cuando es practicado por médicos; los mismos chinos argumentan que el trabajo realizado por las mujeres es más meticuloso que el de sus compañeros masculinos.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Comité pour la liberté de l'avortement et de la contraception, *Liberons l'avortement*, Maspero, París, 1973, 136 páginas.

<sup>18</sup> The Boston Women's Health Book Collective, *Our Bodies, Ourselves*, Publicado por Simon and Schuster, Nueva York, 1973, 276 páginas.

<sup>19</sup> Alberdi, C. y Victoria Sendón, *Aborto, sí o no*, Bruguera, Barcelona, 1977, p. 56.

En Italia se creó en 1976 el Grupo Feminista para la Salud de la Mujer (Gruppo femminista per la salute della donna), que sigue la misma trayectoria de los grupos antes mencionados.

Indudablemente las mujeres, a través de estas actitudes, rescatan un conocimiento y saber que les fue propio por miles de años y que les fue arrebatado, cuando se ejecutó a millones de mujeres conocedoras de la medicina en la oscura época de la Edad Media. En tal sentido manifestamos que nos encontramos ante la Resurrección de las Brujas en el siglo XX, la mujer nuevamente rescata el conocimiento sobre su propio cuerpo.

En Venezuela las mujeres no tenemos ni voz ni voto, ni ninguna fuerza ante el acaparamiento de la medicina por parte de los académicos, nos contentaremos con esperar que se opere un cambio de mentalidad y una evolución de las costumbres, en especial por parte de la mujer, la única que puede exigir y fomentar una transformación en este sentido.

## Julietta Kirkwood,<sup>20</sup> “Desafíos y propósitos feministas”,<sup>21</sup> 1980

Ha señalado J.P. Sartre que destacar las contradicciones entre la universalidad de los supuestos científicos del conocimiento propuestos por la cultura dominante, y la particularidad que asumen las experiencias concretas de su aplicación en el medio ideológico, es la tarea que corresponde a toda investigación sociológica comprometida. Desde esta perspectiva, los caminos y los fines que el proyecto emancipador global propone a la sociedad para el logro de un sistema de relaciones más justo, deberán ser constantemente puestos en cuestión a fin de tomar en consideración a los nuevos sectores sociales emergentes, y de incorporar al cuerpo teórico social los nuevos matices, dimensiones y expresiones de la gran lucha por el cambio.<sup>22</sup>

Al amparo de estas consideraciones nos planteamos la necesidad de analizar el problema femenino en la sociedad chilena para determinar cómo se manifiesta, a partir de la inserción social de las mujeres, esta contradicción señalada entre los postulados universalísticos de igualdad, basados en la ciencia y la cultura burguesa occidental, y las vivencias concretas de opresión que ellas experimentan.

Cuál es el grado de conciencia que se tiene de la situación en tanto grupo; cuál es el carácter de su emergencia como sector diferenciado, y cuáles son los matices que su propia demanda le imprime al proceso de cambio global, son en términos gruesos los grandes problemas que nos proponemos investigar en tomo a la mujer chilena. Se partirá

---

<sup>20</sup> Julieta Kirkwood Bañados (1937-1985) encarnó desde la sociología y el activismo una de las figuras más influyentes en la génesis y desarrollo del moderno feminismo chileno. Trabajó a favor la recuperación de la historia de las mujeres e investigó acerca de las causas del conservadurismo femenino, la conformación de los movimientos sociales y sobre la participación femenina en la política. Sus aportes a la teoría feminista son un sostén de la teoría feminista continental, sea por su originalidad y su fuerza sea por la influencia que han ejercido sobre el pensamiento de las feministas de otros países de Nuestra América. Durante la dictadura militar, con su amiga y compañera Margarita Pisano, participó en acciones de protesta y se involucró con organizaciones de mujeres populares y de defensa de los derechos humanos. En 1979, fundaron el Círculo de Estudios de la Mujer que, posteriormente, dio paso a la creación de la Casa de la Mujer La Morada y a Radio Tierra, de donde se difundió el lema: “Democracia en el país, en la casa y en la cama”.

<sup>21</sup> Publicado póstumamente en *Ser política en Chile*, Editorial cuarto propio, Santiago de Chile, 1990.

<sup>22</sup> Este texto con algunas correcciones, fue originalmente publicado como Material de Discusión N°7 por el programa FLACSO-Santiago, en Octubre de 1980. Correspondía en realidad a un conjunto de proposiciones de un proyecto del mismo nombre formulado, no para abrir el debate feminista, ni menos para cerrarlo, sino tan sólo entregar un aporte desde las circunstancias chilenas a una problemática que ya era asumida en su significación política, social, económica y académica en casi todos los lugares de la Tierra.

del supuesto que, desde el momento mismo en que esta contradicción entre universalidad y particularidad se verifica, quedará también determinada la posibilidad del surgimiento o de la formación de una conciencia *contestataria* femenina, la que, en tanto posibilidad, podrá o no asumir expresiones sociales concretas. Ninguna de las formas en que se ha expresado históricamente la conciencia femenina colectiva podrá, para los efectos de esta investigación, ser atribuida a la transitoriedad de la moda, a un proceso de imitación desfasado, ni al reemplazo de actividades políticas más expresas o, en el momento actual, a una respuesta emocional o neurótica ante los avances del autoritarismo.

Por el contrario, todas esas formas, de las más variadas dimensiones, constituirían otras tantas expresiones de una *historia más significativa pero no escrita ni develada en su totalidad*, cuyos períodos de crisis, de brotes, de apariencia, no son sino hitos sobresalientes de la continuidad del proceso de formación de una conciencia global que el Orden le impone a las mujeres en los distintos sectores y clases; de una conciencia que ha cambiado y que ha aparecido disfrazada, siempre asumiendo las nuevas formas que la concreción de su contradicción fundamental le ha exigido.

Esta historia, sin embargo, ha permanecido invisible en tanto no ha sido narrada, reconocida ni expresamente asumida por sus protagonistas en cuanto sector social específico; y de continuo aparece subsumida bajo las diversas historiografías asumidas como reales. Asumir el pasado como realidad única es un elemento indispensable y necesario para la comprensión e interpretación de la realidad presente. El reconocimiento de las falsas imágenes construidas en determinado estadio de las relaciones sociales, permite apreciar distorsiones y desvirtuaciones de las imágenes presentes con respecto a la realidad. La recuperación de la historia femenina no escrita, desde una perspectiva que asuma su virtual liberación, nos permitirá entender mejor el por qué y el cómo de su opresión y comprender la búsqueda de los significados y los mecanismos de autosustentación de dicha opresión.

La historia femenina no diferenciada, sumida en los procesos sociales globales está, con apretada frecuencia, sesgada por una visión general masculina y contiene ese sello; está sesgada por recuentos estadísticos realizados con perspectiva ajena a su resolución, y fundamentalmente distorsionada en cuanto ha sido contada como una serie de hazañas espectaculares de mujeres individuales, con miras a la autoafirmación de las mujeres en el cumplimiento de su trayectoria convencional. Por el contrario, la recuperación de la historia propia de opresión y contestación de todo un colectivo de mujeres, permitirá satisfacer la necesidad de que las generaciones presentes de mujeres conozcan su propio pasado real, con vistas a que su inserción futura no tienda, nuevamente, a la negación de sí mismas y a la reafirmación de su no-identidad.

Cuando hablamos de una historia no escrita del movimiento femenino, no pretendemos señalar que existen varias historias paralelas de los diversos grupos dominados o

discriminados (como serían por ejemplo, además de la de las mujeres, la de las minorías o mayorías étnicas, la de los campesinos y los obreros), sino que existe una historia posible y real, oculta para la dominación misma y que es la que se proyecta hacia la destrucción de toda forma de dominación.<sup>23</sup> En el abanico de relaciones de dominación, la de mayor elaboración y status teórico es la que se ocupa de las relaciones entre clases sociales antagónicas.

Sin embargo, la sola teorización sobre este conflicto o antinomia no expresa ni resuelve la total complejidad de las formas de dominación y discriminación, ni todas las contradicciones que en ellas se originan. Por el contrario, en la medida en que el conflicto de clases se transforma en el eje de la teorización y la práctica política de la totalidad de los sectores protestatarios, debe necesariamente asumir con similar urgencia los problemas que implican las otras contradicciones sociales emergentes. De no hacerlo así, no resultará idóneo para conducir el proceso general de liberación social y se resolverá, probablemente, en nuevas formas de dominación y en nuevas rigideces.

A la inversa, en un sistema político como el del Chile actual, en que se cierra totalmente la posibilidad de expresión de los proyectos globales de liberación económica, política y social, es más probable que lleguen a hacerse manifiestas aquellas demandas específicas, como la reivindicación feminista, en tanto no aparezcan aún expresamente vinculadas al proceso político global de liberación.

Al respecto, podríamos hablar de tragedia y de responsabilidad del proyecto político popular alternativo: su responsabilidad es cumplir con la necesidad de inclusividad de *todas* las dimensiones y de todos los sectores sociales en su formulación. Su tragedia es que la no consideración y la evasión de aquellas dimensiones en lo que respecta a las mujeres ha precipitado, en diversos momentos y ámbitos políticos, un similar fenómeno social: la opresión femenina deviene en reacción.<sup>24</sup>

En este sentido puede apreciarse en Chile que en los momentos de mayor profundización democrática y mayor participación social y política, el movimiento popular en su conjunto no asumió -ni política ni teóricamente- ciertas categorías de problemas reivindicativos más específicos, los cuales se suponían automáticamente resueltos por la gran resolución del "conflicto de clases fundamental".

Tal fue el caso del problema femenino, que pasó a ser efectivamente manipulado y agitado por los sectores más reaccionarios en contra del proyecto popular. En la actual

---

<sup>23</sup>Sobre el rol del intelectual comprometido, ver J. Paul Sartre *Realidad social y expresión política*, Ed. Síntesis, Buenos Aires, 1976.

<sup>24</sup>La idea de una historia oculta posible y no escrita, que surge desde los sectores dominados dando cuenta de las formas que adquiere para ellos la historia de la dominación, se desarrolla en "Evolución del proyecto político popular alternativo", Informe a PISPAL 1978, de Rodrigo Baño, Enzo Faletto, Julieta Kirkwood, FLACSO, Santiago.



situación de fuerte autoritarismo político-social, que niega la existencia misma del conflicto social global, emergen dichas reivindicaciones femeninas sin encontrar, aparentemente, mayor obstáculo o rechazo que la negación de su validez específica, o el desinterés tanto por el oficialismo como por importantes sectores ligados a la oposición democrática y popular.<sup>25</sup>

Es necesario tener presente, sin embargo, que en tales circunstancias el movimiento femenino emergente podría quedar realmente desarticulado del proyecto global de liberación y éste aparecería, nuevamente, insuficientemente formulado.

Hasta aquí algunas de las consideraciones en cuanto a la importancia para la sociedad global y su alternativa democrática, del planteamiento de la problemática femenina.

La relevancia de la incorporación académica del tema aparece en primer lugar avalada, al igual que toda temática con referente político-social, por el manifiesto rechazo de las universidades chilenas a realizar la búsqueda de conocimiento objetivo en áreas conflictivas.

En cuanto a la naturaleza misma del tema de la mujer en el ámbito académico, son varios los desafíos. Primeramente está la dificultad en precisar el *objeto* a estudiar: ¿qué es o qué son las mujeres?, ¿cómo conectar las reivindicaciones femeninas con la situación histórica específica de las masas? La cuestión femenina ¿es una herencia o prolongación de clase del marido, del padre?, ¿cuál es su posición al interior de las fuerzas productivas? ¿Cómo la mujer puede definir su situación como sector que no tiene contrapartida con otras clases o grupos dado que:

- no está clara su situación al interior de las relaciones productivas, ni puede objetivar su situación de trabajo, esencialmente doméstico, como pueden hacerlo los obreros;
- su trabajo, su explotación, no tiene pago, siendo efectivamente "su trabajo" toda la producción y reposición de la fuerza de trabajo;
- es reducida a "su rol femenino", a "su función biológica" y, por tanto, carece de una identidad de ser que le sea propia. Es meramente un vínculo;
- existe dificultad para expresar teóricamente su condición, la que es inicialmente de opresión, de difícil proyección al mundo.

---

<sup>25</sup> Como ejemplos, además del caso de Chile en 1972 con el "movimiento de las cacerolas vacías", está la movilización reaccionaria de mujeres en Brasil y Argentina. En la misma línea de conducta se inscribe la votación por el "SI" en el plebiscito del 11-9-80, en donde la efectividad de la movilización desde y hacia la derecha, de una amplia mayoría femenina, una vez más fue claramente perceptible. Una revisión más exhaustiva de estos significados surge como desafío a la labor presente, considerando, claro está, los elementos que hacen discutible dicho acto electoral.

De allí la necesidad de un tiempo largo entre la denuncia, la toma de conciencia y la elaboración teórica-objetiva de la condición de la opresión lo que, al decir de J.P. Sartre, no representaría en ningún caso un obstáculo negativo puesto que "la teoría se *hace* en la praxis".<sup>26</sup>

Está también la dificultad en incluir como objeto de estudio de las ciencias sociales y políticas, aquello que tradicionalmente ha sido considerado un problema privado, personal o, a lo sumo, un problema de la pareja.

Finalmente, existe la tendencia a la reducción del problema a datos cuantificados en cuotas de participación política, laboral, sindical, etc., desconectando sus significados del sistema global de relaciones sociales.

Para analizar este punto, un problema adicional: la inexpresividad del lenguaje científico y la pérdida de contenidos que significa, para la demanda feminista, la traducción a lo académico de una demanda que está en los inicios de su expresividad donde, más que un fenómeno social concreto, se tiene una serie de manifestaciones de acontecimientos cuasi individuales.

Sintetizando, con el presente trabajo se pretende contribuir a ciertas cuestiones sociales y teóricas fundamentales del momento presente en el problema de la mujer.

¿Es posible construir un proyecto político alternativo de liberación y democracia donde sea efectivamente resuelto el problema femenino? ¿Quién debe formularlo? ¿Cuáles son las interconexiones de la virtual liberación femenina con la liberación social y cómo fue esta relación en la historia y cómo es hoy en día? ¿Cuáles son las nuevas categorías a incorporar en el análisis? ¿Es válida la oposición tajante entre lo público y lo privado, entre lo racional y lo afectivo, dentro de una concepción de la historia y del cambio abierto al devenir? ¿O es más expresivo asumir la complejidad creciente de las categorías culturales?

En profundo contraste se ubicaba la concepción del autoritarismo para la mujer, que no sólo le niega el salto al porvenir para superar lo insostenible, sino que, en un continuo lamentar la pérdida de los "buenos tiempos" de la femineidad, se plantea la misma salida que a su vez planteó la vertiente reaccionaria del romanticismo en Europa: de espaldas al futuro, se vuelve a valorizar el pasado sin elaborarlo, comprenderlo ni mucho menos rebasarlo, en un extraordinariamente confuso culto a la diferenciación de derechos y obligaciones "naturales", que para lo femenino implica una clausura de sus posibilidades humanas.

---

<sup>26</sup>Creciente y positivamente los "departamentos femeninos" han intentado teorizar sobre el rol de la mujer y su participación en este período del impuesto receso político, lo que ha quedado de manifiesto en encuentros de mujeres.

## 1. *Desafíos y propósitos feministas*

La perspectiva feminista promueve y destaca, tanto a partir de la presencia femenina en la historia como en el momento presente, la necesidad de estudiar, comprender y explicitar los contenidos y demandas de los distintos movimientos femeninos no reduciendo su problemática a cuantificaciones de participación política, laboral, sindical, sino que tratando de captar su más profundo significado de contestación frente a un orden tradicionalmente discriminatorio hacia las mujeres, así como relevar sus aportes, latentes o manifiestos, al proyecto de cambio global.

Trataríase, en otras palabras, de desacralizar el análisis de lo femenino. Este análisis *no se realiza* a partir de un individuo ni de un grupo que posea una identidad, una personalidad integrada, sino que debe partir desde sujetos que aún no son tales sujetos.<sup>27</sup> Es desde allí que debe enfocarse el por qué y el cómo de la opresión y de la toma de conciencia de esta opresión, y las formulaciones para su posible negación.

Las feministas nos proponemos una inmensa tarea que tal vez nos sobrepase en dureza, más no en entusiasmo. ¿Cómo se concretiza dicha opresión y discriminación de las mujeres en distintos momentos de la evolución social?; ¿cómo son asumidos -o no- por el proyecto popular?, ¿cuál ha sido la real participación político-social de las mujeres?, ¿qué fundamento ha tenido su adscripción de clase?

Finalmente, es preciso establecer el lugar o papel específico que la actual condición femenina -no contestataria- tiene en el proceso social total; cómo esta condición afirma o reafirma el autoritarismo y qué significa esto para la posibilidad de recuperación democrática.

El análisis feminista se propone develar algunos mitos respecto a lo femenino e integrar su reflexión al contexto histórico. En este sentido, la clasificación de las mujeres según jueguen un "rol pasivo" o un "rol activo" es una falsa diferenciación. Lo definido como pasivo, lo femenino, es en verdad un agente tremendamente activo de reproducción de lo establecido y del inmovilismo político social, cualidad que salta con las crisis, con los quiebres o rupturas sociales, con los cambios revolucionarios. Recordemos la movilización de las cacerolas y la participación electoral femenina de izquierda, por debajo de un 18%, en el período de la República en Chile.

Otro inquietante problema plantea el *mito de la igualdad* en la incorporación social y política de ambos sexos. Nos encontramos con la imposibilidad teórica y actual de la

---

<sup>27</sup> J. P. Sartre. *Crítica de la razón dialéctica*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1963. "La mujer no nace, es hecha por la sociedad y la cultura", sostiene Simone de Beauvoir en el *Segundo Sexo*, Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1977, 2 Volúmenes.

igualdad, en un mundo diferenciado por la naturaleza del trabajo productivo y del trabajo doméstico. En situaciones mínimas puede afirmarse una integración igualitaria cuando exista, además, una integración de la mujer a la fuerza de trabajo general; pero esta integración no ha rebasado históricamente un 20% de la PEA (Población Económicamente Activa) femenina en Chile, ni menos ha rebasado un alto grado de discriminación al interior mismo de la PEA: un trabajo femenino que está mayoritariamente orientado al trabajo de servidumbre o accesorio, con sueldos y salarios diferenciados por sexo, es la tónica general.

Está también el mito de la clase social como único determinante de la movilización política femenina; éste parece ser un error de proyecciones voluntarias por cuanto la clase es vivida como secundaria por los sectores femeninos mayoritarios, y ha sido así históricamente. La política, la economía, lo social, son mediatizados por el marido, por el padre pero, por sobre todo, por la ideología patriarcal dominante. Es más que probable que en el momento actual y en vista de la experiencia vivida por la situación de cesantía generalizada, la mujer haya sufrido un cambio en su rol económico, situación que sí podría hacer cambiar su autopercepción social, al mismo tiempo que induciría a redefinir su anterior condición, pero este tipo de hipótesis debe ser *muy* cuidadosa.

Sería también de importancia para la investigación feminista levantar, a partir del análisis del presente como del pasado, las dimensiones políticas particulares del movimiento femenino, su evolución, dirección y orientaciones, para proporcionar antecedentes a los actuales movimientos de mujeres, en los cuales puede percibirse una cierta tendencia a la búsqueda de "organización" sin claridad en los fines y metas específicas de su movimiento, lo que claramente acabaría transformándonos, nuevamente, en organizaciones de base para otras decisiones más claramente establecidas por el lado de la tradición patriarcal.

Con estas reflexiones quisiéramos contribuir a que los objetivos anteriores ayuden a formar la conciencia de que la constitución del proyecto político total lo será también a partir de las marginalidades, una de las cuales la constituyen las mujeres. El camino hacia la inclusividad social -democracia real- parte, como decíamos, desde todos los sectores excluidos en una redimensión de los tiempos y espacios sociales y políticos.

## **2. Algunos supuestos teóricos**

En el desarrollo de esta investigación esbozaremos una elaboración teórica ni demasiado acabada ni profunda, en parte producto del aislamiento internacional, del menosprecio de la actividad intelectual por la "peligrosidad" que representa toda idea nueva; en parte por la muy reciente recuperación del tema de la liberación de la mujer.

A modo de síntesis, estos supuestos podrían ser:

- hay una historia no conocida ni reconocida de la mujer en Chile que se la percibe cuando sale a la luz en forma de crisis, de expresiones irruptivas de un proceso no aclarado y no develado, incluso para aquellas que lo han vivido en su generalidad;
- estas crisis o momentos tampoco son claras expresiones de una reivindicación neta femenina; con frecuencia aparecen teñidas de contenidos valóricos e ideológicos contemporáneos a su surgimiento, los que oscurecen y disfrazan la posibilidad de un contenido femenino más propio;
- las expresiones personales o geniales de presencia femenina pública, como "ejemplaridades", no nos hablan de esa nuestra historia oculta; la ejemplaridad no representa ni sustituye los procesos sociales;
- desde los inicios de esta historia está presente la demanda femenina por la construcción de una sociedad no opresiva ni discriminatoria, de participación e incorporación plena. Ello incluye la exigencia de *ser persona* acorde con los cánones teóricos universalistas postulados por la sociedad políticamente constituida, más allá del ámbito de las declaraciones formales;
- la rebeldía o contestación femenina, como lo plantea Camus para "El hombre rebelde",<sup>28</sup> surge cuando hay una "toma de razón" o de "conciencia de la contradicción" entre los principios universales de igualdad teórica propuestos por la organización social, y las vivencias concretas de desigualdad experimentada entre los sexos. Siguiendo al mismo autor, esta toma de razón corresponde a una "razón informada" que es capaz de percibir la totalidad concreta de la sociedad y que es capaz, al mismo tiempo, de captar la constitución de la sociedad en sectores *discriminados* y *discriminadores* y la naturaleza de las relaciones que se establecen entre ambos;
- la conciencia que proviene de esta razón informada es *irrenunciable* al sujeto que la realiza. Su no visibilidad, su negación aparente, es obra del control ideológico hegemónico que actúa desde nuestra perspectiva sobre la mujer atomizada y aislada en su vida cotidiana doméstica;
- la rebeldía individual, para trascender el disgusto personal necesita devenir en rebeldía *social*, ir más allá de la propia percepción de la discriminación. Es preciso reconocerla en todos los semejantes, reconocerla en las otras, e identificarnos con las otras;
- la rebeldía social contiene entonces elementos de universalidad, en el sentido de que la búsqueda y la virtualidad de la nueva sociedad a construir se postula para TODOS, discriminados y discriminadores;

---

<sup>28</sup>Sobre las ideas de rebeldía y conciencia informada, ver Albert Camus en *El hombre rebelde*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960.

- la virtualidad<sup>29</sup> de una nueva sociedad está también inscrita en la historia oculta femenina; es un proceso continuo de sucesivas tomas de conciencia de que el Orden, que es esencialmente discriminatorio, puede ser re-construido de acuerdo a un nuevo sistema de valores e ideologías, de relaciones concretas *alternativas* y no contradictorias.

La cuestión de la virtualidad, es decir, de lo que va a ser con algún elemento de *voluntad* desde los sectores dominados, en general se traduce en cómo desean o aspiran estos sectores a que esta nueva sociedad se realice, y esto tiene que ver con el cómo quieren que *su* proyecto se realice.

En este ámbito, la historia femenina habrá de leerse como una historia que posee tiempos y espacios propios; que no obstante aparecer oculta al presente, se nos manifiesta en tanto nos permitamos leerla desde la perspectiva del *fin* que dicha historia persigue, y que no es otro que la búsqueda y la recuperación de identidades que nos son y nos han sido negadas a las mujeres.

Ello le daría un contenido de veras revolucionario a la protesta femenina, en tanto busca la sustitución del viejo orden tradicional en lo que es su base de sustentación: la organización de la vida cotidiana, que es una cuestión *concreta absoluta* y no abstracta, como sería por ejemplo la destrucción de las clases sociales. *La revolución en la vida cotidiana* sería la extrema precisión en el tiempo y en el espacio de un cambio social real para la sociedad en su conjunto.

Un movimiento contestatario se origina y realiza a partir de las exigencias de aquello que ha de realizar: la sociedad alternativa. De ahí por una parte, la condición *progresista* del movimiento feminista en tanto busca la real concreción de un proyecto alternativo a la dominación y, por la otra, su carácter *universal* en cuanto aparece donde quiera que la sociedad se haya dado una constitución injusta en lo familiar y lo cotidiano.

---

<sup>29</sup>La idea de "virtualidad" la tomé prestada a Henry Lefebvre en *La revolución urbana*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

**Isabel Custodio,<sup>30</sup> “Gloria y desaparición de una mujer. Alaíde Foppa, la que piensa”, *Excélsior*, Ciudad de México, 10 de enero de 1981<sup>31</sup>**

En la Grecia de Pericles el renombre de una mujer era obtenido exclusivamente por el silencio que envolvía su nombre: “gloria de una mujer, noción contradictoria en sus términos, es que se hable lo menos posible, para decir su valor como blasfemarla, en relación con los hombres”.

Decir la gloria, forma griega de decir la muerte, exaltando la virtud, o más bien, para traducir lo intraducible: el valor. *Logos*, *gnomo*, *bouleuma* palabras queridas de Alaíde, en donde en la ciudad griega, ese club de hombres, se las prohíbe a las mujeres.

*Logos* define la palabra, fundamento de la política, la razón, de las cuales el hombre sabe hacer buen uso, el discurso de la gloria que enaltece los grandes hechos: *gnomo* define la inteligencia y también la decisión política, la de la asamblea del pueblo; *bouleuma* define la deliberación y como dirá Aristóteles “la mujer no está desprovista pero le falta la autoridad que a un proyecto le da fuerza de ley”.

La historia de Alaíde instala sobre la escena trágica la contradicción femenina del silencio y de la palabra: Alaíde cree en el *logos*, al mismo tiempo que en el silencio, el silencio la desaparece pero ella desaparece después de haber roto la censura que le impondrían a su discurso, ella desaparece por matar con palabras, palabras escritas, palabras que gritan.

Imposible gloria femenina, que solamente da el silencio -pero callándose ¿cómo hacer saber que nos callamos, cómo confiar al discurso de alabanzas esa gloria huidiza, y siempre perdida? Alaíde, habla. A mujeres es cierto, que saben guardar los secretos de las mujeres (¿y qué pasa entonces con la gloria que sólo la ciudad distribuye?). ¿Cómo evitar inversamente, que la palabra no tome la existencia de las cosas, o de los hechos?

---

<sup>30</sup> Isabel Custodio miembro fundador del grupo feminista Las Reinas, es una feminista muy difícil de catalogar, polémica y activa desde principios de la década de 1970. Considera que la liberación de las mujeres pasa por la educación. De sí misma dice: “He sido feminista toda mi vida, milité en el feminismo y publiqué durante veintitantos años artículos en los periódicos sobre esta corriente”. Ha publicado una inquietante novela histórica sobre una hacendada villista en tiempos de la Revolución Mexicana (*La Tiznada*, 2008) y una crónica de su noviazgo con Fidel Castro, antes de iniciar la revolución en Cuba (*El amor me absolverá*, 2006)

<sup>31</sup> En Isabel Custodio, *La Eva disidente*, Editorial Katún, México, 1991, pp.7-9.

Más que de todo, de Aláide se temía la voz, que un día tomarían las cosas muertas, las tinieblas cómplices. Y entonces ahora su condición de desaparecida adquiere “glorioso” renombre por una vuelta de la voz pública:

*“Zeus nos dio un destino funesto, a fin de que seamos más tarde cantadas por los hombres”.* (Eurípides)

Conjunción imposible la de la mujer y su desenvolvimiento y la del hombre (griego o de la ciudad), que sabe repartir a las mujeres en las cajas de un juego bien organizado: las cortesanas para el placer, las esposas para tener hijos legítimos, y ningún otro caso está previsto.

Añadamos que hace falta detener una parcela del saber, robado a no sé cual divinidad, y así el sentimiento de la propia consideración, cosa poco fácil para las mujeres. Orgullo, honor, fiereza, gloria, dignidad: las designaciones de esta autonomía cambian; lo que se debe uno a sí mismo. El valor es un arma peligrosa para el hombre, falla fatal para la mujer que, en la violencia de la represión de la cual es objeto, debe tomar para sí la triste recompensa de la abnegación.

¿Cuántos exilios y deportaciones ante la amenaza del Estado, cuántas huidas en la noche cierran nuestros labios en el polvo de los caminos, terrenos vagos, a partir de tales palabras?

El miedo a la madre hace que los hombres la resientan, ello se comprende: el amo siempre tiene miedo de su esclavo. El fenómeno es conocido: le es necesario al amor creer en la verdad, al dominador en la mentira que le sirve para legitimar su fuerza. Así el bárbaro es tomado realmente como el ignorante, el judío como pérfido, la mujer como amenaza a la hegemonía masculina. El amo vive rodeado de enemigos y agitado por los fantasmas -que proyecta sobre sus víctimas- y si las mujeres tan temidas retomaran sus derechos ¿no serían ellas lo que decimos tan fuertemente que son: seres devorantes y apasionados, furias a la cuales nos hizo falta mutilar y encadenar?

Aláide, la que piensa... la que piensa la generosidad, la ternura, la profusión de la ayuda, la fidelidad a sus discursos, la exuberancia, la inteligencia de su fuerza llevada hasta el final.

Mi pregunta sería: ¿quiere el gobierno de Guatemala emular la Grecia de Pericles, en donde (ciudad-léase: hombres), mutila, obscurece y calla las palabras con razón?



## Mary Goldsmith,<sup>32</sup> Trabajo doméstico asalariado y desarrollo capitalista,<sup>33</sup> 1981<sup>34</sup>

Texto proporcionado por la autora

Dedicado a las compañeras de CASED

Esta forma no estudiada de explotación del campo por la ciudad se extendió a los sectores medios y populares de los centros urbanos, donde hasta las familias más humildes tenían uno o más sirvientes indígenas, generalmente mujeres o, más exactamente, niñas apenas entradas en la adolescencia. En cualquier caso, sirvientes de casa rica o de familias de ingresos medios, estos trabajadores carecían de libertad de movimiento, eran considerados como propiedad particular de sus amos, estaban sujetos a una jornada prolongadísima y sin descanso, sufrían toda clase de violencia y sólo recibían a cambio comida y habitación diaria, ropa alguna vez al año y una remuneración exigua y arbitrada.<sup>35</sup>

Enrique Flores Cano

Se podría pensar que el autor se refiere a la situación actual de los trabajadores domésticos asalariados; pero no es así: Florescano está hablando del México del siglo

---

<sup>32</sup> Mary Goldsmith es doctora en Antropología y profesora titular del Área de investigación “Mujer, identidad y poder”, en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y docente de la Especialización y Maestría en Estudios de la Mujer de la misma casa de estudios. Colabora con la Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras del Hogar. Ha investigado en torno a antropología y género, estudios de la mujer y educación superior, y sobre todo, servicio doméstico y trabajo doméstico. Sus publicaciones más recientes son: “Espacios laborales y sindicalización de las mujeres en los márgenes del poder. Las trabajadoras domésticas en Tampico y Ciudad Madero, 1929-1944” (en Nicolás Cárdenas García y Enrique Guerra Manzo, *Integrados y marginados en el México posrevolucionario. Los juegos del poder local y sus nexos con la política nacional*, 2009); “Disputando fronteras: la movilización de las trabajadoras del hogar en América Latina” (en *Cahiers ALHIM*, 2007); “Feminismo, trabajo doméstico y servicio doméstico en América Latina” (en Julia Monárrez y Socorro Tabuenca, *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*, 2007) y “De sirvientas a trabajadoras del hogar remuneradas. La cara cambiante del servicio doméstico en México” (en Marta Lamas, *Miradas feministas sobre las mexicanas del Siglo XX*, 2007). Y, como ella misma dice: “por si acaso: nació en Estados Unidos y resido en México desde 1976. Tengo dos hijos, un marido y muchas amigas”.

<sup>33</sup> Publicado originalmente en *fem*, vol. 4, núm. 16, México, 1981, pp. 10-20.

<sup>34</sup> Este trabajo se basa en una investigación sobre las empleadas domésticas, en la zona metropolitana de la Ciudad de México, que llevo a cabo para mi tesis de doctorado en antropología.

<sup>35</sup> “La formación de los trabajadores en la época colonial, 1521-1750”, en E. Florescano *et al.*, *La clase obrera en la historia de México. De la colonia al imperio*, Siglo XXI – Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1980, p. 99.

XVII. En efecto, mientras algunos aspectos parecen haber cambiado, las condiciones generales permanecen muy similares: los salarios siguen siendo arbitrarios (aunque hoy en día la mayoría de las mujeres reciben entre mil quinientos y dos mil pesos al mes, hay casos frecuentes en que ganan quinientos pesos); la jornada laboral no tiene límite legal (sólo el tiempo necesario para descansar por la noche y tomar sus alimentos)<sup>36</sup> y el único beneficio social existente es un limitado programa del Seguro Social que sólo cubre, aproximadamente, a ochocientas entre más de medio millón de trabajadoras.

La situación de las trabajadoras domésticas ha sido generalmente dejada de lado, tanto por los círculos académicos como por los políticos. Hasta hace muy poco antropólogos y sociólogos no tomaban en cuenta los papeles que desempeñaban las mujeres en la sociedad. Esta situación ha empezado a modificarse con la aparición de estudios sobre mujeres y, consecuentemente, con un interés por las actividades femeninas, el trabajo doméstico, entre otras. Sobre el tema del trabajo doméstico asalariado se ha realizado, recientemente, una serie de estudios en América Latina: (México: Garduño, Grau, Leff, Luna, Salazar; Perú: Rutte García, Smith, Chaney; Brasil: Saffioti, Jelin, Filet-Abreu; Colombia: Rubbo y Taussig; Chile: Alonso, Larrain y Saldías).

La cuestión política es más complicada. Aunque en los Estados Unidos y Europa el feminismo resurge a finales de los años sesenta a partir de un cuestionamiento de la vida cotidiana y con un énfasis en la “política del trabajo doméstico”, en América Latina dicho proceso es diferente. En el caso mexicano parecería que los grupos feminista que discuten e inciden en la “cuestión femenina” hasta lograr llevar el debate al interior de los partidos de izquierda y de los sindicatos independientes, muestran una tendencia a minimizar el tema pues de enfrentarlo abiertamente, se verían ante una caja de Pandora llena de contradicciones personales: los privilegios de clase y los compromisos políticos; las relaciones de poder entre mujeres; la aparente facilidad con que se puede llegar a creer que se tiene un matrimonio “liberado” mientras existe una sirvienta que carga con todas las fricciones. Sin embargo, el hecho de que *fem.* haya dedicado un número a este tema indica una creciente disposición a asumir dicha contradicción.<sup>37</sup>

Para dar una idea de lo amplio e intrincado del asunto, trataré en este artículo varios aspectos referentes al trabajo doméstico asalariado: en primer lugar me referiré a las

---

<sup>36</sup> “Los trabajadores domésticos deberán disfrutar de reposos suficientes para tomar sus alimentos y de descanso durante la noche” (Artículos 333 de la Ley Federal del Trabajo). Para mayores detalles sobre la legislación con respecto a las empleadas domésticas, véase la Ley Federal del Trabajo, artículos 331-343.

<sup>37</sup> Por otro lado, algunos elementos de la Derecha han mantenido un interés muy activo en este sector. Por ejemplo, el Opus Dei opera dos escuelas en la ciudad de México, exclusivamente para empleadas domésticas, ofreciéndoles primaria, secundaria, y cursos de especialización en el trabajo doméstico, preparando de esta manera “sirvientas ideales” que son eficientes, serviles y leales (véase “Se solicita muchacha”, pág. 100).

formas concretas y sociales del trabajo doméstico: en segundo término, al papel del trabajo doméstico asalariado en el capitalismo; en tercer lugar, a algunas de las características socioeconómicas particulares de las mujeres; y, finalmente, a la relación entre patronas y empleadas.

### **Del molcajete a la licuadora**

Aunque el trabajo doméstico siempre existió, tanto sus formas concretas como sociales han cambiado históricamente. El trabajo doméstico puede ser definido como la producción de bienes y servicios para el consumo interno y/o inmediato: esto incluye todo lo relativo al cuidado de la ropa (lavar, planchar y coser), limpieza de la casa, preparación de alimentos y socialización de los niños. Estos valores de uso contribuyen directamente al mantenimiento y a la reproducción de la vida y con ella de la capacidad humana para producir. La producción de valores de uso se diferencia, analíticamente, de la producción de mercancías, y entendemos a esta última como la producción de bienes y servicios para el consumo fuera de la unidad básica económica.

En las sociedades donde los productores controlan directamente los medios de producción, la unidad económica básica –sea la familia o cualquier otro grupo social es la responsable tanto de la producción de valores de uso como de mercancías; no hay casi distinción entre el flujo de la producción de valores de uso y de mercancías. Pero al progresar la producción mercantil, esta distinción se acentúa cada vez más. Con el desarrollo del capitalismo la separación entre mantenimiento y reproducción directa de la fuerza de trabajo por un lado y la producción de mercancías por otro se perfila de manera más clara convirtiéndose el trabajo doméstico en trabajo de la mujer, sea la sirvienta o el ama de casa.

Existe la tendencia a considerar que el trabajo de la casa, como parte de la vida cotidiana, es una constante histórica que no vale la pena analizar como trabajo; sin embargo, pronto se descubre que su forma y contenido concretos han estado sujetos a considerables variaciones a lo largo de los años. Esto ha sido muy bien analizado, para el caso de los Estados Unidos por Ehrenreich y English (1979); con una documentación excelente.

Hasta donde conozco en México no se ha efectuado trabajos similares sobre la situación, por lo que vale la pena analizarla rápidamente, pues pone de relieve la naturaleza ideológica y económica de dicho trabajo, así como sus vínculos con el capitalismo.

Ehrenreich y English señalan que en el siglo XVIII, en los Estados Unidos, las comidas eran sencillas y los niveles de limpieza mucho más bajos que los de ahora; en vez de cada semana la casa se limpiaba en cada primavera, las ropas se lavaban y cambiaban con menos frecuencia; la mayor parte del tiempo del ama de casa estaba dedicado a la producción de ropa y blancos para la casa, velas, jabón, pan, etc. En el siglo XIX, con la

industrialización de dichas actividades, muchas mujeres proletarias entraron a trabajar en fábricas, pero las amas de casa de la clase media se enfrentaron a un “vacío doméstico” y al problema de qué hacer con ese tiempo sobrante. La respuesta ideológica a esta situación fue el nacimiento de una relación mística con el “hogar” y la conversión del trabajo casero en una ciencia doméstica, a la cual se le podía aplicar la doctrina taylorista de la organización científica del trabajo.

Esa clase media estaba muy preocupada por la “contaminación que los pobres podían generar”, y creía que las mujeres “sin educación” no podrían entender los nuevos y científicos métodos de trabajo doméstico. Estos “desarrollos” y la distinta conceptualización fueron la respuesta ideológica al creciente “problema de la servidumbre” pues cada vez más mujeres proletarias optaban por trabajar en las fábricas y en los hospitales.

Dada la inexistencia de estudios similares para México, lo que sigue son sólo algunas observaciones preliminares respecto a las formas concretas y sociales que la cuestión toma aquí. En primer lugar hay que señalar que una serie de categorías ocupacionales, comunes en el siglo pasado y tal vez hasta hace una treintena de años, como dama de compañía, costurera, nodriza, tortillera, etc., son muy raras de contar en la actualidad. La primera porque las mujeres tienen ya más contactos sociales fuera de la casa, y, en el caso de personas mayores, se contrata a una enfermera privada o se les manda a un asilo de ancianos. Respecto a los demás casos, muchas de esas actividades han sido industrializadas y/o absorbidas dentro del ámbito del capitalismo con la producción masiva de ropa, de biberones y leche artificial, y con la proliferación de tortillerías y molinos de nixtamal. El trabajo doméstico es quizá una de las pocas ocupaciones que con el desarrollo del capitalismo tiende a ser más compleja en vez de más especializadas, debido a la paulatina desaparición de ocupaciones como lavandera, cocinera, niñera, ama de llaves, etc. y la creciente, aunque relativa, importancia de “la muchacha de pie”, que hace un poco (o un mucho) de todo. Para algunas mujeres que han sido parte de la antigua tradición el ajuste a esta nueva situación es muchas veces muy difícil. En segundo lugar, es por todos conocido que el contenido y el proceso del trabajo en la casa ha cambiado. Las mujeres mayores suelen comentar que las jóvenes no saben lo que es el trabajo duro de la casa: hace apenas treinta años ellas tenían que tallar con jabón, hervir el agua, almidonar camisas y moler en molcajete. No existía las licuadoras, los limpia-alfombras, las aspiradoras o lavadoras. Algunos autores señalan que la presencia de aparatos electrodomésticos no significa una menor carga de trabajo sino la posibilidad de mayores exigencias (Ehrenreich y English (1979), Cowan (1974)). Es interesante notar que, aunque en muchas casas hay aparatos eléctricos, a veces no se les permite a las empleadas usarlos, por temor a que los descomponga o los rompan, por lo que todavía hay mujeres que para lavar una alfombra tienen que tallarla arrodilladas, o que lavan la ropa a mano, mientras que la patrona utiliza, muy de vez en cuando, la lavadora. También

se da el caso de que ésta se descomponga y dure meses sin ser arreglada, pues la patrona no siente la necesidad de mandarla a reparar. En tercer lugar, es importante distinguir las diferencias de clase en relación al trabajo doméstico. Por ejemplo, en una casa burguesa, el tamaño y la distribución de la misma, el mobiliario, la vajilla, la plata, los muebles finos, más los compromisos sociales de la familia precisan del trabajo de varias empleadas. En una casa de clase media, necesariamente más pequeña, habrá menos autos, menos compromisos sociales; sin embargo, para mantener la casa en funcionamiento y dentro de cierta apariencia de status, se requiere por lo menos de una empleada.

Para la mayoría de la población el trabajo doméstico ha sido, y sigue siendo, el trabajo de amas de casa, sin salario, de las mujeres. El trabajo no asalariado ha coexistido en otras formas sociales, por ejemplo, durante la primera etapa de la colonia, los españoles y los criollos utilizaban el trabajo indígena para las tareas domésticas vía *el repartimiento* (un tipo de trabajo forzado) (Gibson, 1966,; Barbosa-Ramírez, 1971). En ese tiempo era común emplear grandes cantidades de sirvientes, muchos de los cuales eran esclavos negros. Esto se explica en parte por la existencia de tarifas protectoras en España que inhibían el desarrollo de las industrias locales; en consecuencia la clase dominante local tenía posibilidades limitadas para reinvertir sus riquezas en actividades productivas y tendían a gastar relativamente más dinero en consumo de bienes suntuarios y sirvientes quienes, aunque no recibieran paga, eran al menos mantenidos.

En el siglo XIX la mayoría de los sirvientes trabajaban por casa y comida, o con un pago mínimo. Dentro de ciertas categorías, como la de ama de llaves o mayordomo, se daba preferencia a blancos o españoles; la mayoría de los sirvientes (73%) eran indígenas o de casta. Ya en esa época el 75% eran indígenas o de casta. Ya en esa época el 75% de todos los sirvientes eran mujeres y había discriminación sexual en el salario; por ejemplo, mientras un cocinero ganaba setenta y cinco pesos, una cocinera sólo quince pesos; si a un galopín se le pagaban trece pesos, una galopina sólo recibía ocho pesos. Su situación tenía además ciertas similitudes con la tienda de raya, ya que para tener acceso a bienes de consumo tales como ropa, los sirvientes tenían que pedir préstamos que los ataban a sus patrones (Salazar, 1978, 1979) durante ese período la mayor fuente de demanda para los sirvientes provenía de las casas de familias ricas, los colegios y los conventos. En algunos conventos había el mismo número de sirvientas de monjas.

Muchas coincidencias pueden verificarse en esas épocas con las costumbres de hoy en día. Las familias de clase media tenían por lo menos una sirvienta y, después de la independencia, los criollos añoraban el pasado quejándose de que los españoles se habían llevado todos los sirvientes “realmente buenos”. También existía una preferencia por sirvientes de provincia, ya que se les podía pagar menos y dominar más fácilmente.

Frecuentemente los patrones reclutaban indígenas del campo, trayéndolos desde sus haciendas a la ciudad.

### **Salario, plusvalía y desarrollo capitalista**

Resulta muy tentador considerar al servicio doméstico como el remanente de un pasado feudal. Aunque muchos elementos de la relación patrón–empleada dan esa apariencia (el paternalismo, por ejemplo), es necesario destacar la importancia del *salario*. Como en el pasado, por lo general se paga a la empleada doméstica en parte con dinero y en parte en especie (casa y comida). Considero que el factor salario comienza a predominar por sobre el pago en especie; para ello me baso en el hecho de que hay cada vez más mujeres que viven fuera y trabajan “de entrada por salida”, recibiendo por ello un salario y, a veces, una comida. Me parece también que los salarios de las empleadas domésticas tienden a aumentar un poco más que los otros salarios generales. Una explicación posible a este cambio es que una sociedad dominada por el capitalismo, las relaciones capitalistas tienden a permear a las demás.

Considero útil definir, aunque sea brevemente, la relación entre trabajo doméstico asalariado y capital. Como en el siglo pasado, la venta y compra de trabajo doméstico cae dentro del terreno de la circulación simple, es decir, que la base del intercambio para ambas partes es la adquisición de valores de uso. La fuerza de trabajo de la trabajadora doméstica no es adquirida para que pueda crear plusvalía (y por lo tanto ganancias) sino por los valores de uso concretos que produce. La trabajadora doméstica contratada de manera privada por una persona y/o casa, intercambia su fuerza de trabajo por ingresos (salario, beneficios o renta), en vez de capital. Difiere en este sentido del asalariado agrícola, fabril o de servicios cuya fuerza de trabajo es intercambiada por capital y que crea plusvalía. Se trata por lo tanto, de un trabajo improductivo.<sup>38</sup>

No es la naturaleza propia del trabajo doméstico, sino las relaciones sociales en que se realiza, lo que define como trabajo productivo o improductivo. Si una trabajadora doméstica se emplea en una agencia de limpieza, es productiva: ella intercambia su fuerza de trabajo por capital variable que se le paga en forma de salario.<sup>39</sup> A través del

---

<sup>38</sup> Para más detalles sobre la distinción entre el trabajo productivo, ver Braverman (1975), Gough (1972), Marx (1963) y Rubin (1972).

<sup>39</sup> Mientras que el 90% de la PEA empleada en el servicio doméstico en casas particulares es femenina, cuando se industrializan algunas de estas actividades hay tendencia a emplear hombres en vez de mujeres. En las empresas de aseo, aproximadamente 70% de los empleados son hombres, y sólo 30% mujeres (SIC/DGE 1971; STPS 1979). Tal vez esta situación refleja en parte un intento de los empresarios de evitar pagos de prestaciones de maternidad. También implica ciertos prejuicios y actitudes; el gerente de una empresa prefiere emplear hombres porque las mujeres supuestamente no pueden manejar maquinaria pesada (aspiradoras industriales, pulidoras

ejercicio de su fuerza de trabajo se produce un valor mayor que lo que se le pagó en el salario. Este exceso es expropiado por el capitalismo en forma de plusvalía. Sin embargo, para la persona que contrató a la agencia comprando los servicios de esta trabajadora, ella es improductiva porque sus servicios representan un gasto, sea del salario de esta persona o de sus ganancias. Igualmente, una empleada contratada privadamente es, estrictamente hablando, una trabajadora improductiva, en el sentido de que no crea plusvalía.

También en este sentido difieren el trabajo de la sirvienta y el del ama de casa. Las categorías de trabajo productivo e improductivo son aplicables sólo en la compra o venta de fuerza de trabajo por el capital. El ama de casa, esposa de un trabajador asalariado, como es obvio, no vende su fuerza de trabajo ni al capitalista para quien su marido trabaja ni a su marido; en consecuencia su trabajo no es productivo ni improductivo. Esto no niega, sin embargo, que su trabajo facilite la producción y expropiación de plusvalía, en tanto abarata el salario del marido, pues éste no tiene que comprar comida preparada, ni llevar su ropa a lavar, etcétera.<sup>40</sup>

Se puede postular además que el trabajo asalariado ofrece una alternativa más barata que los mismos servicios producidos bajo condiciones capitalistas. Por ejemplo, un servicio de limpieza cobra aproximadamente quinientos pesos por limpiar un departamento de tres recámaras, mientras que a una mujer de entrada por salida se le paga cuando mucho doscientos pesos su jornada; una lavandería cobra entre sesenta y setenta pesos por una carga de ropa, y una lavandera a domicilio cobra entre treinta y cincuenta pesos (el planchado, que en los servicios se paga por pieza resulta aún más barato con una empleada); una niñera por horas (baby sitter) cobra cincuenta pesos la hora mientras que una sirvienta de planta cobra dos mil pesos al mes y está siempre disponible.

Cuando se examina la estructura ocupacional de varios países se encuentra que los países socialistas del Este, el número de mujeres empleadas en servicios domésticos es insignificante; en los Estados Unidos y en los países de la Europa capitalista, es algo mayor y, en los países subdesarrollados de Asia, África y América Latina, un gran número se emplea en este sector (OIT 1970). Esto implicaría una cuestión cualitativa más que cuantitativa de desarrollo. Por ejemplo, en los países socialistas, existe una política sobre la socialización del trabajo doméstico, dirigida a liberar a las mujeres para la producción,

---

de pisos) y se involucran más en los detalles (qué otra cosa se podría esperar dado que las mujeres son condicionadas para identificarse con el trabajo doméstico).

<sup>40</sup> El trabajo doméstico del ama de casa ha sido un tema de debate últimamente. Lamas (1978) hace una buena síntesis de varios trabajos y sus implicaciones para la situación de la mujer dentro de la familia. De Barbieri (1978), Fee (1976) y Gardiner (1975) también han hecho contribuciones interesantes.

mientras que en los Estados Unidos la disminución de mujeres empleadas en servicio doméstico no se debe a ninguna política al respecto sino que es la consecuencia del desarrollo capitalista y de la creciente demanda de fuerza de trabajo femenina, particularmente en esas actividades económicas orientadas a la valorización del capital. En América Latina, el gran número de mujeres empleadas en el servicio doméstico refleja la naturaleza del desarrollo capitalista dependiente, que tiende a ofrecer posibilidades limitadas de trabajo femenino en la industria de transformación y en el sector capitalista de servicio, y relegando a la mayoría de las mujeres a lo que se ha llamado el sector de empleo informal, caracterizado por los bajos salarios y, con frecuencia, no integrado directamente al sector capitalista.

### **Y me vine del rancho**

En la actualidad, la mayoría de las trabajadoras domésticas de la ciudad de México son oriundas de entidades federativas que generalmente no ofrecen alternativas en el mercado de empleo femenino. La mayoría de estos Estados tienen una cifra de participación femenina en la fuerza de trabajo más baja que el promedio (entre 12% y el 15.6%), mientras que para áreas urbanas, particularmente para la ciudad de México, la cifra de participación femenina en la fuerza de trabajo es mucho más alta (29%) (SIC/DEP, 1971).

Como señalan Rendón y Pedrero: “en las áreas agrícolas más pobres el mercado de trabajo agrícola es reducido para los hombres y prácticamente inexistente para las mujeres” (1975, p. 16). Aunque en varios de esos Estados las mujeres tienen tradicionalmente un importante papel dentro de la producción artesanal, y a veces en el pequeño comercio, las entrevistas realizadas me han permitido observar que la vasta mayoría de las empleadas domésticas no provienen de hogares artesanales y, cuando lo hacen, el servicio doméstico ofrece una fuente atractiva de ingresos inmediatos que puede ser utilizada para gastos familiares. “Tenía ocho hermanos y éramos pobres; yo quería ayudar, así que me vine a México con mi tía, que me encontró una casa”- dice una de las entrevistadas.

Aparte de servir como un medio de absorción de la sobrepoblación rural relativa, el trabajo doméstico asalariado actúa como un medio para mantener los sectores no capitalistas de la sociedad. Este tipo de análisis se ha aplicado frecuentemente a los trabajadores migrantes masculinos, mientras ha sido olvidado el papel de las sirvientas en este proceso. La mayoría de las mujeres se inicia con un trabajo de planta y envía por lo menos la mitad de su salario a su casa. Al pasar el tiempo, particularmente después de tener hijos, esas mujeres mandan poco o nada, y sólo siguen enviando dinero cuando se han visto obligadas a entregar a sus hijos a los padres o a otros parientes.



Dado que el servicio doméstico tiene, básicamente, un mercado urbano, las mujeres empleadas en este sector migran a las ciudades (véase cuadro I); la población económicamente activa (PEA) femenina es relativamente más alta en la ciudad de México que en todo el país.

Sin embargo, este flujo migratorio no ha seguido un patrón constante y consistente durante los últimos cincuenta años, como indican Muñoz y Oliveira (1977). Ellos señalan que los años cuarenta estuvieron caracterizados por la sustitución de bienes de consumo con la consecuente expansión de la industria manufacturera y una intensa migración y urbanización; los años cincuenta fueron testigos de una reducción, tanto en la urbanización como en la migración, con una expansión de bienes de capital; en los sesenta se verificó un refuerzo de las migraciones y la consolidación de tendencias anteriores. Estas tendencias generales tienen consecuencias en la incorporación de las mujeres a la fuerza de trabajo.

Safa (1977) señala que, dentro del proceso de desarrollo capitalista, la estructura ocupacional sufre grandes cambios, caracterizados por las siguientes etapas:

1. Agraria o preindustrial, en que las mujeres participan primeramente como miembros de una familia campesina que actúa como unidad de producción y consumo hasta llegar a:

2. La etapa inicial de urbanización e industrialización en que las mujeres son empleadas como trabajadoras domésticas, pequeñas comerciantes, vendedoras y obreras no especializadas, particularmente en industrias de trabajo intensivo como las textiles y las de procesamiento de comida.

3. La expansión de la urbanización y la burocracia estatal, bajo las condiciones del capitalismo monopolista, que llevan a un aumento en el sector de servicios, particularmente trabajos de oficina, comercio, administración pública, servicios sociales, etcétera.

Braverman (1974) plantea que esta tercera fase es la consecuencia de la acumulación de capital, que necesita la expansión de esos sectores que realizan el capital, fundamentalmente el financiero y el comercio, que utilizan principalmente oficinistas y otros trabajadores administrativos.

Safa plantea también que en los países de América Latina hay una especie de mercado de trabajo dual, donde las mujeres de clase media urbanas son reclutadas para labores administrativas y las mujeres proletarias se enfrentan a lo que se ha dado por llamar "trabajo marginal": pequeño comercio, servicio doméstico, etc.

En 1930 y 1970, en México, mientras el empleo total aumentó 25%, la PEA masculina se incrementó en 214% y la PEA femenina en 1034% (Lustig y Rendón, 1978).<sup>41</sup> Por otra parte, el servicio doméstico ha bajado relativamente en importancia como fuente de empleo femenino (véase cuadro I). Aunque dicho trabajo todavía ocupa el 45% del sector servicios, (Ruiz Harrel, 1978), esta disminución en la importancia del servicio doméstico corre paralela al crecimiento del sector servicios: educación, hospedaje, asistencia médica-social y trabajos secretariales. Sin embargo, sería un error afirmar que estas tareas ofrecen empleo alternativo a sirvientas, pues sus características sociodemográficas son muy diferentes a las que poseen las mujeres en esos empleos. Las trabajadoras domésticas presentan mayores porcentajes de migración que otras trabajadoras; aproximadamente la mitad de ellas no han terminado la primaria, y el veinticinco por ciento restante son analfabetas (STPS, 1979). Las obreras tienden a alcanzar niveles más altos de educación y las personas contratadas para trabajos de oficina deben tener terminada la secundaria o por lo menos una carrera comercial corta. En términos de su perfil sociodemográfico es más fácil comparar a las sirvientas con las mujeres empleadas en el comercio, y, en especial con las vendedoras ambulantes. Parecería que el servicio doméstico no funciona como una ocupación puente para migrantes, como plantean algunas autores (Contreras Suarez, 1978). Una hipótesis posible es que si bien las sirvientas no tienen otras alternativas, sus hijas, nacidas en la ciudad y generalmente con más estudios, podrían integrarse en ocupaciones de oficina o administrativas.

### **Patronas y empleadas: el futuro de esta relación**

Más de sesenta entrevistas, pláticas y discusiones con patronas y empleadas me han permitido observar diversas opiniones, actitudes y comportamientos respecto al problema del servicio doméstico. Hay una tendencia en las patronas a justificar fácilmente su trato con las sirvientas. Esto me recuerda el análisis que hace Memmi de la relación entre el colonizador y el colonizado. Memmi sostiene que para poder vivir con sus acciones, el colonizador las racionaliza, planteando que él trae “modernidad” y “progreso” al colonizado. En esa misma línea, la patrona rara vez reconoce que oprime ya no digamos que explota a su sirvienta; dirá, en cambio que le está haciendo un favor al darle trabajo y que debe ser firme para asegurarse su respeto.

Es muy difícil pensar en una relación alternativa pues, estructuralmente, la relación entre patrona y empleada implica un conflicto de intereses (la patrona querrá pagar menos por más trabajo y la empleada lo contrario) y además, históricamente, dicha relación está

---

<sup>41</sup> *Postdata: Varios años después de publicar este artículo, al revisar la información de los censos de 1930 y 1940, me di cuenta de que la tasa del aumento en la PEA de 1930 a 1970 fue 667%, inferior a la calculada por Lustig y Rendón, debido a que los datos agregados en los censos no incluían a las trabajadoras remuneradas del hogar.*

inscrita en el marco de poder y dominación. Las patronas se quejan frecuentemente de que las empleadas “les contestan”, como de si alguna manera transgredieran los límites de clase, y atribuyen esos conflictos a una cuestión de “cultura” o de etnicidad, en vez de entenderlos como un conflicto de clase.

Es obvio que hay variaciones de personalidad dentro de todas las clases sociales. Ser proletariado no garantiza el ser buena persona, ni es razón en sí para ser revolucionario; al mismo tiempo, hay una serie de burgueses que, como individuos, son muy generosos. Estas cuestiones individuales y de carácter afectan la relación entre patrona y empleada. Por otro lado, hay ciertos puntos de costumbres que varían de acuerdo a la clase social. Muchas empleadas dicen que las familias más ricas exigen más y quieren pagar menos. Aunque la burguesía tiene mayores posibilidades de pagar salarios altos, esto no es una garantía de que lo harán. Además, no debemos dejarnos engañar o confundir con los supuestos salarios altos. Por ejemplo, el sueldo de tres mil quinientos pesos pagado a una mujer que en una residencia cocina, lava, limpia, etc., le está ahorrando a la patrona el sueldo de dos o más personas.

Yo plantearía que la relación patrona-sirvienta no puede ser analizada sólo bajo el aspecto económico pues en la mayoría de los casos, está dominada por factores ideológicos. Por ejemplo, entre las burguesas, la cuestión del ejercicio de poder está mucho más marcada; a veces discuten por cincuenta pesos, no tanto por el dinero sino porque están acostumbradas a imponer sus términos. Se han dado casos en que la patrona es capaz de contestar una demanda de indemnización pagando a un abogado muchísimo más de lo que la sirvienta reclama. Sin embargo hay una constante dentro de las diferencias de clase: la sirvienta es el último escalón en todas las casas. De alguna manera resulta una reafirmación para todos los miembros de una casa el hecho de que, no importa que tan malas sean las condiciones, siempre hay alguien más abajo en quien descargar las frustraciones.

Tradicionalmente se ha considerado la administración de los hogares como responsabilidad de las amas de casa, sin diferencias de clase. La burguesía espera que la mujer lleve la casa eficientemente y sea una buena madre. El peso del trabajo cae sobre los hombros de las empleadas domésticas, mientras el ama de casa se dedica principalmente a la socialización de sus hijos, enseñándoles además “buenos modales”, y ocupándose de cuestiones más refinadas como hacer el menú o decorar la casa. La presencia de empleadas domésticas permite a los niños aprender a dar órdenes desde pequeños, reafirmando así su clase social. Es muy evidente en una casa burguesa que el papel clásico del ama de casa como consumidora de mercancías y productora de valores de uso se divide ya que el primero es casi íntegramente asumido por la patrona, y el segundo por las empleadas. Muchas empleadas critican a sus patronas por levantarse tarde, pasarse la mitad de la mañana enfrente del espejo y salir el resto del día con sus

amigas, o de compras. Las empleadas no pueden saber que estas actividades sociales sirven muchas veces como redes informales de información económica para los negocios del marido (Lomnitz y Pérez, 1977). En el caso de las mujeres de la pequeña burguesía, tener empleadas las libera del trabajo de la casa para realizar actividades económicas no reconocidas que contribuyen también a los negocios de los maridos, tales como ir a recoger, cobrar y depositar cheques durante las mañanas, etcétera.

Dentro de la clase media y la pequeña burguesía se observa en las amas de casa una tendencia a participar más en el trabajo doméstico, en especial en la cocina. Y aún en casas donde no hacen trabajo doméstico, las patronas intentan hacer creer que sí lo hacen. Una empleada doméstica me comentó su enojo cuando, al servir una cena con invitados, escuchó a la patrona presumir como si ella hubiera realizado el trabajo.

Sin afán de hacer un repertorio exhaustivo quiero poner aquí las quejas más usuales de las empleadas domésticas respecto a su situación laboral: falta de control sobre su trabajo; falta de respeto hacia el mismo; mala paga; hostigamiento y asalto sexual. Muchas mujeres señalan que ellas podrían disfrutar su trabajo si no fueran constantemente interrumpidas para hacer mandados. El hecho de estar a disposición absoluta de la patrona, sin un horario, contrasta con el hecho de que eso es, justamente, lo que las amas de casa consideran una característica positiva del trabajo: la posibilidad de fijar ellas la hora y la rutina, conservando su control (Oakley, 1974). La crítica que las empleadas hacen a la falta de respeto a su trabajo incluye situaciones en que los cumplidos paternalistas les suenan falsos, como cuando una mujer ha lavado y planchado una pila de ropa y la ve tirada por el suelo, o cuando la patrona la humilla delante de invitados al pasar un dedo para ver si hay polvo, etcétera.

El problema de la comida es importante; muchas se sienten humilladas cuando les dan frijoles y tortillas, mientras el resto de la casa come otras cosas. Ocurre con frecuencia que no les paguen en la fecha correspondientes no tomando en cuenta las deudas o compromisos que puedan tener; muchas veces no pueden salir el día de salida porque la patrona “olvidó” ir al banco y no tiene cómo pagarles. Aunque los salarios son el factor más importante para las trabajadoras, a causa de los insultos de que son víctimas, muchas prefieren dejar un buen trabajo y aceptar otro con menor paga, donde se les reconoce como seres humanos pensantes y con sentimientos, con necesidad de privacidad y de tiempo para estudiar o salir con amigas. Un asunto profundamente grave es el asalto sexual en el trabajo. Las mujeres mayores hablan de ello con más libertad, pues hace tiempo que pasaron sus experiencias. Una mujer en una entrevista resumió: “Muchos patronos creen que todo lo que está en su casa es su propiedad, desde los muebles hasta la sirvienta”.

La famosa identificación por parte de la empleada con la patrona es cada vez más un recuerdo del pasado, limitado fundamentalmente a mujeres que han trabajado con la

misma familia durante años. En esos casos la mujer obtiene prestigio del status de sus patrones, defendiéndolos, así como también a sus intereses.

Las mujeres jóvenes tienen otras actitudes. La mayoría no se ven a sí mismas como empleadas domésticas, sino que consideran su ocupación como temporal, mientras estudian una carrera o esperan al “príncipe azul”. También hay un número cada vez mayor de mujeres que han estudiado primaria o secundaria, y hasta una carrera corta, y no encuentra un trabajo alternativo. Muchas, después de casarse o juntarse, regresan a trabajar de entrada por salida. Son estas últimas las que más se identifican como empleadas domésticas y que no encuentran, y a veces ni esperan, alternativas; son también las más “agachadas” y las que menos buscan maneras de mejorar su situación laboral.

Parecería que la organización política de las trabajadoras domésticas es un asunto central para el feminismo, pues está claramente unida a la reivindicación del trabajo doméstico reconocido como trabajo “verdadero” y con un valor real, con la consecuente extensión de derechos laborales a estas trabajadoras. Por el momento hay varios obstáculos que impiden su organización política: la naturaleza aislada del trabajo, la ausencia de conciencia de las mujeres para asumirse como empleadas domésticas, y las divisiones y conflictos frecuentes entre compañeras de trabajo. A pesar de todo, tal organización no es imposible, como otros artículos en esta revista lo indican.

Han aparecido además sindicatos locales (Cuautla, en los años cuarenta) y hoy en día existen organizaciones nacionales en varios países (Perú, España, Estados Unidos, Nicaragua, Francia e Israel). Muchas trabajadoras, en especial las de más edad y con hijos, suelen manifestar una incipiente conciencia feminista, como respuesta a la injusticia de la doble jornada, el asalto sexual, etc. La posibilidad de una organización es cada vez más real y la formación de un sindicato no debería ser visto como una fantasía ni como un ámbito limitado sólo a canalizar demandas económicas. Al contrario, una perspectiva feminista socialista debería sugerir un trabajo político más amplio, cuya visión y métodos fueran constantemente enriquecidos y redefinidos por las propias trabajadoras.

**Cuadro I**

PEA FEMENINA EMPLEADA EN EL SERVICIO DOMESTICO EN CASAS PARTICULARES				
	País		D.F.	
	números absolutos	%	números absolutos	%
1930	131,970	35.51	51,237	39.65
1940	152,912	35.36	82,745	49.40
1950	279,419	28.90	(a)	(a)
1960	349,632	22.54	(a)	(a)
1970	488,344	19.50	171,822	24.14
1978	(a)	(a)	332,850	23.74

(a) no hay cifras disponibles para estos años

Fuentes:

1930, 1940, 1970: Censos Generales de Población 1950,1960: En los censos de estos años no aparece el reglón de servicios domésticos; para estas cifras se recurrió a las tabulaciones especiales de Ruiz Harrel (1978).

1978: STPS, Información básica sobre la estructura y características de empleo y desempleo en las áreas metropolitanas de México, Guadalajara y Monterrey, 1979.

**BIBLIOGRAFÍA**

Alonso, P., Larraín, M., y Saldías, R., "La empleada de casa particular: algunos antecedentes", en *Chile: Mujer y Sociedad*, comp. por P. Covarrubias y R. Franco. Santiago de Chile, Unicef, 1978, Pp. 399-422.

Balan, J., Browning, H., y Jelin, E., *Migración, estructura ocupacional y movilidad social (el caso de Monterrey)*. México, UNAM, 1973.

Barbosa Ramírez, A.R., *La estructura económica de la Nueva España (1519-1810)*. México, Siglo XXI Editores, 1971.

- Braverman, H., *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York, Monthly Review Press, 1974 (en español *Trabajo y capital monopolista*, México, Nuestro Tiempo, 1977).
- Browning, H., "Some Problematics of the Tertiarization Process in Latin America", trabajo preparado para el 40 Congreso de Americanistas. Roma, Italia, 1972.
- Chaney, E., "Agrupina: servicio doméstico y sus implicaciones en el desarrollo", trabajo presentado en el 1er simposio México-centroamericano de investigación sobre la mujer, México, noviembre 1977.
- Contreras Suárez, E., *Estratificación y movilidad social en la ciudad de México*. México, UNAM, 1978.
- Cowan, R.S., "A case study of technology and social change: the washing machine and the housewife", en *Clio's Consciousness Raised*, ed. por Ms. Hartman y L. Beckner. New York, Harper and Row, 1974, Pp. 245-253.
- De Barbieri, T., "Notas para el estudio del trabajo de las mujeres: el problema del trabajo doméstico", *Demografía y Economía*. Vol. XII, Núm.1 (34), 1978, Pp. 129-137.
- Ehrenreich, B. y English, D., *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women*. Garden City, New York, Anchor Books. Garden City, New York, 1979.
- Fee, T., "Domestic, Labor: an analysis of housework and its relation to the production process", *Radical Review of Political Economy*, Vol. VIII, Núm. 1, 1976, Pp. 1-8.
- Filet-Abreu de Souza, J., "Paid domestic service in Brazil", *Latin American Perspectives*, Vol. VII, Núm. 1, 1980, Pp. 35-64.
- Florescano, E., "La formación de los trabajadores en la época colonial: 1521-1970", en *La clase obrera en la historia de México: de la colonia al imperio*. México, Siglo XXI Editores, 1980, pp. 9-125.
- Gardiner, J., "Women's domestic labour", *New Left Review* , Núm. 89, enero-febrero 1975, pp. 47-58. (en español, en *Patriarcado capitalista y socialismo feminista*, ed. por Z. Einsenstein, México, Siglo XXI Editores, 1980).
- Garduño A., M., *Las condiciones de trabajo de las mujeres ocupadas en el servicio doméstico en el Distrito Federal*. Tesis, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. México, UNAM, 1979.
- Gibson, C., *Spain in America*. Nueva York, Harper Torchbooks, 1966.
- Gough, I., "Marx's Theory of Productive and Unproductive Labor", *New Left Review*, Núm. 76, 1972, Pp. 47-72.

- Grau, I., *Las empleadas domésticas en la Ciudad de México un análisis de las trayectorias de vida, los valores y las prácticas*. Tesis de sociología, México, UAM-Xochimilco, 1980.
- Jelin, E., "Migration and Labor Force Participation in Latin America: The Domestic Servants in the Cities". *Signs*, Vol.3, Núm. 1, 1977, Pp. 129-141.
- Lamas, M., "La crítica feminista a la familia", *fem*, Vol. II, Núm. 7, 1978, Pp. 72-81.
- Leff, G., "Algunos aspectos del servicio doméstico en el área metropolitana de la ciudad de México". Tesis, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, UNAM, 1974.
- Lomnitz, L, y Pérez, M., "La mujer en la familia de la clase alta", trabajo presentado en el 1er simposio México-centroamericano de investigación sobre la mujer, México, noviembre 1977, Inédito.
- Luna Clara, C., *Situación socioeconómica de la servidumbre en la Ciudad de México*. Tesis, ENAH, Núm. 97, México. 1966.
- Lustig, N. y Rendón, T., "Condición de actividad y posición ocupacional de la mujer, características socioeconómicas de la familia en México", *Demografía y Economía*, Vol. XII, Núm. 1 (34), 1978, Pp. 75-98.
- Marx, K., *Theories of Surplus-Value. Part I*. Moscú, Progress Publishers, 1963.
- Mercado, I, "Trabajadores del hogar en México", *CIDHAL: Boletín Documental sobre las Mujeres*, Vol. I, Núm. 1, 1970, pp.51-57.
- Muñoz, H. y De Oliveira, O., "Oportunidades de empleo y diferencias de ingresos por sectores económicos", en *Migración y desigualdad social en la ciudad de México*, comp. por Muñoz, H., de Oliveira, O., y Stern. C. México, IIS – UNAM y El Colegio de México, 1977.
- Oakley, A., *The Sociology of Housework*. New York, Pantheon, 1974.
- OIT, *The Employment and Conditions of Domestic Workers in Private Households*. Documento 11, Ginebra.
- Oppenheimer, V., *The Female Labor Force in the United States: Demographic and Economic Factors Governing its Growth and Changing Composition*. Population Monograph Series, Núm. 5, Berkeley, University of California, 1970.
- Rendon, T. y Pedrero, M., *La mujer trabajadora*. México, INET. Cuadernos de Trabajo, Núm. 5, 1975.
- Rubin, I., *Essays on Marx's Theory of Value*. Detroit, Black and Red, 1972.



- Rubbo, A. y Taussig, M., "Up off their knees, servanthood in Southwest Colombia", en *Female Servants and Economic Development* Michigan Occasional Papers in Women's Studies, Núm. 1, Anne Arbor, University of Michigan, 1978, pp. 5-29.
- Ruiz Harrel, R., "Aspectos laborales de la mujer en México 1900-1970", *Revista Mexicana del Trabajo*, Núm. 2, 1978, pp. 77-108.
- Rutte García, A., *Simplemente explotadas: el mundo de las empleadas domésticas de Lima*. Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1973.
- Safa, H., "The changing class composition of the female labor force in Latin America", *Latin American Perspectives*, Vol. IV, Núm. 4 (15), 1977, Pp. 126 -135.
- Saffioti, H.I.B., *Emprego doméstico e capitalismo*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- Salazar, F., "Los sirvientes domésticos", en *Ciudad de México: ensayos de construcción de una historia*. México, INAH, Colección científica Núm. 61, 1978, pp. 124-137.
- "Los trabajadores del servicio doméstico en la ciudad de México en el siglo XIX", México, INAH, en *Cuadernos de Trabajo*, Núm. 29, 1979, Pp. 184-193.
- Smith, M., *Institutionalized Servitude: The Female Domestic Servant in Lima, Perú*. Tesis de Doctorado en Antropología, Indiana University, 1971.
- "Domestic Service as a Channel of Upward Mobility for the Lower-Class Woman. The Lima Case", en *Female and Male in Latin America: Essays*, ed. por A. Pescatello. Pittsburgh, Pennsylvania, University of Pittsburgh Press, 1973, Pp. 191-208. (en español en *Hembra y macho en Latinoamérica*, ed. por A. Pescatello, México. Ed. Diana, 1977).

## FUENTES ESTADISTICAS

- STPS, *Información básica sobre la estructura y características del empleo y desempleo en las áreas metropolitanas de México, Guadalajara y Monterrey*, México, 1979.
- SIC/DGE, *IX Censo General de Población, 1970 (Resumen general abreviado)*, México 1971.
- SEN/DGE, *VI Censo General de Población, 1940*.
- SEN/DGE, *V Censo General de Población, 1930*.
- STPS, *La ocupación informal en áreas urbanas, 1976*, México, 1979.

## Domitila Barrios de Chungara, “Una día de la mujer minera”,<sup>42</sup> 1982

...Mi jornada empieza a las 4 de la mañana, especialmente cuando mi compañero está en la primera punta. Entonces le preparo su desayuno. Luego hay que preparar las salteñas,\* porque yo hago unas cien salteñas cada día y las vendo en la calle. Hago este trabajo para completar lo que falta al salario de mi compañero para satisfacer a las necesidades del hogar. En la víspera ya preparamos la masa y desde las 4 de la mañana hago las salteñas, mientras doy de comer a los chicos. Los chicos me ayudan: pelan papas, zanahorias, hacen la masa.

Luego hay que alistar a los que van a la escuela por la mañana. Luego lavar la ropa que dejé enjuagada en la víspera.

A las 8 salgo a vender. Los chicos que van a la escuela por la tarde me ayudan. Hay que ir a la pulpería y traer los artículos de primera necesidad. Y allí en la pulpería se hacen inmensas colas y hay que estar hasta a la 11 aviándose.\*\* Hay que hacer fila para carne, para las verduras, para el aceite. Así que todo es hacer fila. Porque, como cada cosa está en un lugar distinto, así tiene que ser. Entonces, al mismo tiempo que voy vendiendo las salteñas, hago cola para pasar a la pulpería. Corro a la ventanilla para buscar las cosas y venden los chicos. Después los chicos van a hacer cola y yo vendo. Así.

De las cien salteñas que preparo, saco un promedio de 20 pesos diarios, ya que si las vendo todas hoy, me gano 50 pesos; pero si mañana vendo solamente 30 salteñas, entonces pierdo. Por eso digo que el promedio de mi ganancia es de 20 pesos por día. Y yo tengo suerte, porque la gente me conoce y compra de mí. Pero algunas de mis compañeras llegan a alcanzar solamente 5 a 10 pesos diarios.

De lo que ganamos mi marido y yo, comemos y vestimos. La comida esta bien cara: 28 pesos el kilo de carne; 4 pesos la zanahoria; 6 pesos de la cebolla... si pensamos que mi compañero gana 28 pesos por día, apenas da. ¿No?

La ropa, esto cuesta más caro. Entonces, trato de coser todo lo que puedo. Prendas para abrigarnos, no las compramos hechas. Compramos lana y tejemos. También, al principio de cada año, gasto unos 2000 pesos comprando telas y un par de zapatos para cada uno de nosotros. Y esto la empresa lo va descontando mensualmente del salario de mi

---

<sup>42</sup> En Moema Viezzer, “*Si me permiten hablar...*” testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia, 7ª edición, Siglo XXI, México, 1982.

\* Empanada típica boliviana, rellena con carne, papas, ají y otras especias.

\*\* Aviarse: abastecerse de alimentos.

esposo. A eso llamamos “paquete” en las papeletas de pago. Y ocurre que, antes que terminemos de pagar el “paquete” ya se nos acabaron los zapatos. Así es, pues.

Bueno, de las 8 hasta las 11 de la mañana yo vendo entonces las salteñas, hago las compras en la pulpería y también hago mi trabajo del Comité de Amas de Casa, conversando con las compañeras que también vienen a aviarse.

Al mediodía tiene que estar listo el almuerzo, porque otros chicos tienen que ir a la escuela.

En la tarde hay que lavar ropa. No tenemos lavaderos. Usamos bateas y hay que ir a agarrar agua de la pila.

También hay que corregir las tareas de los chicos y preparar todo lo necesario para las salteñas del día siguiente.

Hay veces que se presentan con urgencia cosas para resolver en el Comité por las tardes. Entonces hay que dejar de lavar para ir a atender esto. El trabajo del Comité es diario. Hay que darle siquiera dos horas por día. Es un trabajo totalmente voluntario.

Las demás cosas, hay que hacerlas de noche. Los chicos traen bastante tarea de la escuela. Y la hacen por la noche, sobre una mesita, una silla o un cajoncito. Y hay veces que todos tienen tarea y entonces a alguno le pongo una batea sobre la cama y en ahí trabaja.

Cuando mi marido va a trabajar en la mañana, duerme a las 10 de la noche y los chicos también. Cuando trabaja por la tarde, entonces está afuera durante la mayor parte de la noche, ¿no? Y cuando trabaja en la punta de noche, solamente el día siguiente vuelve. Así que yo tengo que adaptarme a estos horarios.

Generalmente no podemos contar con la ayuda de otra persona para la casa. Lo que gana el compañero como salario es demasiado poco y más bien nosotras tenemos que ayudarnos, como yo que hago salteñas. Otras compañeras se ayudan tejiendo, otras cosiendo ropa, otras haciendo tapetes, otras vendiendo en la calle. Otras no pueden ayudar y entonces la situación es realmente difícil.

Es que no hay fuentes de trabajo, pues. No solamente para las mujeres, sino también para los jóvenes que se vuelven del cuartel. Y la desocupación vuelve a nuestros hijos irresponsables, porque se van acostumbrando a depender de sus padres, de su familia. Muchas veces se casan sin haber podido conseguir trabajo, y con más su compañera se vienen a la casa a vivir.

Entonces, así vivimos. Así es nuestra jornada. Yo me acuesto generalmente a las 12 de la noche. Duermo entonces cuatro a cinco horas. Ya estamos acostumbradas.

Bueno, pienso que todo esto muestra bien claro cómo al minero doblemente lo explotan, ¿no? Porque, dándole tan poco salario, la mujer tiene que hacer mucho más cosas en el hogar. Y es una obra gratuita que le estamos haciendo al patrón, finalmente, ¿no?

Y, explotando al minero no solamente la explotan a su compañera, sino que hay veces que hasta los hijos. Porque los quehaceres en el hogar que hasta las wawas las hacemos trabajar, por ejemplo recibir carne, recibir agua. Y hay veces que tienen que hacer colas grandes, hacerse apretar y maltratar. Cuando hay escasez de carne en las minas, se hacen esas colas tan largas que hay incluso niños que mueren aplastados por recibir carne. Hay una desesperación terrible. Yo conocí a niños que así han muerto, sus costillitas fracturadas, ¿y por qué? Porque las madres, tanto tenemos que hacer en el hogar, que entonces mandamos a nuestros hijos a hacer colas. Y a veces hay una apretadura tan terrible, que eso ocurre: que aplastan a los niños. En esos últimos años hemos visto varios casos así. Y también hay otra cosa que se debería tomar en cuenta y que es el perjuicio que se hace a los niños que no van a la escuela por hacer mandados. Cuando durante dos, tres días se espera la carne y no llega, se está haciendo cola todo el día. Y las wawas, dos, tres días faltan a la escuela.

O sea que al trabajador tratan de no darle ninguna comodidad. Que se las arregle como pueda. Y listo. En mi caso, por ejemplo, trabaja mi marido, trabajo yo, hago trabajar a mis hijos, así que somos varios trabajando para mantener el hogar. Y los patrones se van enriqueciendo más y más y la condición de los trabajadores sigue peor y peor.

Pero a pesar de todo lo que hacemos, todavía hay la idea de que las mujeres no realizan ningún trabajo, porque no aportan económicamente al hogar, que solamente trabaja el esposo porque él sí recibe un salario. Nosotras hemos tropezado bastante con esa dificultad.

Un día se me ocurrió la idea de hacer un cuadro. Pusimos como ejemplo el precio del lavado de ropa por docena y averiguamos cuántas docenas de ropa lavábamos por mes. Luego el sueldo de cocinera, de niñera, de sirvienta. Todo lo que hacemos cada día las esposas de los trabajadores, averiguamos. Total que el sueldo necesario para pagar lo que hacemos en el hogar, comparado con los sueldos de cocinera, lavandera, niñera, sirvienta, era mucho más elevado que lo que ganaba el compañero en la mina durante el mes. Entonces en esa forma nosotras hicimos comprender a nuestros compañeros que sí, trabajamos y hasta más que ellos, en cierto sentido. Y que incluso aportábamos más dentro del hogar con lo que ahorramos. Así que, a pesar de que el Estado no nos reconozca el trabajo que hacemos en el hogar, de él se beneficia el país y se benefician los gobiernos, porque de ese trabajo no recibimos ningún sueldo.

Y mientras seguimos en el sistema actual, siempre las cosas van a ser así. Por eso me parece tan importante que todos los revolucionarios ganemos la primera batalla en

nuestro hogar. Y la primera batalla a ganar es la de dejar participar a la compañera, al compañero, a los hijos, en la lucha de la clase trabajadora, para que este hogar se convierta en una trinchera infranqueable para el enemigo. Porque si uno tiene al enemigo dentro de su propia casa, entonces es una arma más que puede utilizar nuestro enemigo común con un fin peligroso. Por esto es bien necesario que tengamos ideas claras de cómo es toda la situación y desechar para siempre esa idea burguesa de que la mujer debe quedarse en el hogar y no meterse en otras cosas, en asuntos sindicales y políticos, por ejemplo. Porque aunque esté solamente en la casa, de todos modos está metida en todo el sistema de explotación en que vive su compañero que trabaja en la mina o en la fábrica o en lo que sea, ¿no es cierto?

## Rigoberta Menchú,<sup>43</sup> 1982<sup>44</sup>

*“Nosotros somos los vengadores de la muerte  
Nuestra estirpe no se extinguirá mientras haya  
luz en el lucero de la mañana.”*

Popol Vuh

Así es cuando llega el momento en que yo salí de allí, feliz, pero, al mismo tiempo, me pasaba algo que nunca soñé. Me sacaron los compañeros por avión hacia México. Me sentía la mujer más destrozada, más deshecha porque yo nunca imaginé que me tocara

---

<sup>43</sup> Rigoberta Menchú Tun nació en Uspantán, Departamento de El Quiché, Guatemala, el 9 de enero de 1959, hija de Vicente Menchú Pérez, un activista en la defensa de las tierras y los derechos indígenas, y de Juana Tum Kótoja, partera y hierbera indígena. Desde muy joven se involucró en las luchas reivindicativas de los pueblos maya de Guatemala, lo que le valió la persecución política y el exilio. En 1979 estuvo entre las fundadoras del Comité de Unidad Campesina -CUC- y formó parte de la dirección de la Representación Unitaria de la Oposición Guatemalteca -RUOG-, hasta 1992. Ese mismo año le fue otorgado el Premio Nobel por la Paz en reconocimiento a su trabajo por la justicia social y el respeto a los derechos de los indígenas, coincidiendo con el quinto centenario de la invasión española de América, y con la declaración de 1993 como Año Internacional de los Pueblos Indios. En la Lectura del Premio, reivindicó los derechos históricos negados a los pueblos originarios y denunció la persecución sufrida desde la llegada de los europeos al continente americano, momento en que concluyó una civilización plenamente desarrollada en todos los ámbitos del conocimiento; asimismo insistió en la necesidad de paz, la desmilitarización y la justicia social en Guatemala, así como el respeto por la naturaleza y la igualdad para las mujeres. Su libro autobiográfico *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (1983) es resultado de unas conversaciones con Elizabeth Burgos, quien las grabó y transcribió. En él, explica cómo comenzó a trabajar en una finca de café a los cinco años de edad, en condiciones que causaron la muerte de hermanos y amigos suyos. Igualmente relata la represión de la que fue víctima su comunidad por parte de terratenientes y miembros del ejército de Guatemala. En la infancia, recibió cierta educación católica, cosa que la vincularía más tarde a colaboraciones con la Iglesia Católica. Ya adulta, participó en protestas contra el régimen militar por sus abusos contra los derechos humanos. La Guerra Civil de Guatemala (1962 y 1996), recrudeció a principios de la década de 1980, desatando la masacre de 200 000 mayas a mano del dictador Ríos Montt durante los primeros ocho meses de 1982. Entonces se vio forzada al exilio a México. Poco antes, en 1981, su padre fue asesinado en la embajada española de la Ciudad de Guatemala, donde se refugió cuando participaba en una marcha con líderes campesinos, sindicales y estudiantes universitarios. En su memoria, durante 1991, participó en la preparación de la declaración de los derechos de los pueblos indígenas por parte de las Naciones Unidas. En 1998 fue galardonada con el Premio Príncipe de Asturias de Cooperación Internacional, junto con Fatiha Boudiaf, Fatana Ishaq Gailani, Somaly Mam, Emma Bonino, Graça Machel y Olayinka Koso-Thomas “por su trabajo, por separado, en defensa y dignificación de la mujer”.

<sup>44</sup> En Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberto Menchu y así nació la conciencia*, Arcoiris, Madrid, 1982, pp. 266-269.

que un día tenía que abandonar mi patria por culpa de todos esos criminales. Pero también sentía la esperanza de regresar muy pronto. Regresar a seguir trabajando porque yo no quería suspender ni un solo momento mi trabajo porque yo sé que sólo puedo levantar la bandera de mis padres si también me entrego a la misma lucha que ellos no acabaron, que ellos dejaron a medias.

Estuve en diferentes lugares de México y allí sí que no sabía qué hacer. Nosotros los pobres nunca soñamos un viaje al extranjero, nunca soñamos con un paseo siquiera. Porque eso no lo tenemos. Entonces salí, conocí otros lugares, otras personas. Estuve con muchas personas que sí me quieren mucho y he recibido de ellos el mismo cariño que de mis seres queridos. Me recuerdo que me pedían testimonios sobre la situación en Guatemala y en ese tiempo yo estaba bastante herida. Me invitaron a participar a una conferencia de muchos religiosos de América Latina, de América Central y europeos, donde me pedían una explicación sobre la vida de la mujer y yo con justa razón y con tanto gusto, hablé de mi madre en esa reunión. Tenía que soportar muchas veces el gran dolor que yo sentía al hablar de ella; pero yo lo hacía con tanto cariño, pensando que no era mi madre la única mujer que ha sufrido, sino que hay muchas madres que son valientes como ella. Luego me avisaron que iban a tener visitantes y que iba estar junto con compañeros que iban a salir de Guatemala. Yo estaba feliz. No importaba quiénes fueran los compañeros y compañeras, porque yo tenía un gran amor hacia todo el pueblo y los siento igual que mis hermanos, cualquiera de ellos que sea. Poco tiempo después me dieron la sorpresa de mis hermanitas y así es cómo yo me sentí feliz. Y no importando, pues, que nosotros, no sólo yo, sino que todos mis hermanos, no conocimos la tumba de mi hermanito, de mis hermanitos muertos en la finca. No conocimos la tumba de mi hermanito torturado, ni de mi madre, ni de mi padre. Mis hermanos, a partir de la muerte de mis padres, no sé nada de ellos, tengo grandes esperanzas que estén vivos. Es que cuando nos separamos, mi hermanita pequeña andaba con mi madre, era como una colaboradora. La otra se había ido a la montaña, con los compañeros guerrilleros. Pero salieron las dos fuera del país simplemente porque mi hermanita, la que estaba en la montaña, pensó que tenía que ayudar a la otra, acompañarla para que ella no hiciera cualquier cosa fuera de lo normal. Mi hermana optó por la armas. Ocho años tenía mi hermanita cuando se fue de guerrillera. Ella pensaba como una mujer adulta, ella se sentía mujer, especialmente para defender a su pueblo. Así es como mi hermanita se fue a la montaña. Quizá porque ella había conocido primero a los guerrilleros que yo, porque yo empecé a salir de la comunidad e ir a otras comunidades, empecé a alejarme de la montaña, empecé a subir a otros pueblos más poblados donde ya no hay montañas como las maravillas que nosotros tenemos en casa. No era tanto que los guerrilleros venían a la aldea, sino que mi hermana bajaba a la finca de los Brol, al corte de café y llegó un momento en que la mayor parte de los mozos de los Brol eran guerrilleros, y a causa de la situación mi hermana tuvo contacto con la guerrilla. Y mi hermana sabía guardar todos los

secretos. Nunca contaba a mis padres que ella tenía contacto directo porque pensaba inmediatamente que podría causar la muerte de mis padres y arriesgaba todo. Pensaba en la vida de sus padres y pensaba también en la vida de ella, entonces ella guardaba todo ese secreto. Cuando nosotros supimos que mi hermana desapareció, inmediatamente se investigó y se buscó y mucha gente decía, ah, es que ella tenía relación con la guerrilla, entonces de plano que se fue a la montaña. No estábamos seguros y nosotros habíamos pensado que quizás ella se perdió, que la habían secuestrado o lo que sea. Porque las amenazas que recibíamos era que si no caía mi padre, caía uno de nosotros. Lo supe en el setenta y nueve, cuando una vez mi hermana bajó de la montaña y nos encontramos. Me dijo: “Estoy contenta y no tengan pena, aunque yo tenga que sufrir hambre, dolor, caminatas largas en la montaña lo estoy haciendo con tanto amor, y lo estoy haciendo por ustedes”. Fue en una celebración de misa de una población donde a ella le dieron permiso a escuchar la misa, a hacer su comunión y todo eso. Entonces, bajó a la población y de mera casualidad que estábamos en misa.

En México me encontré con unas personas que nos habían ayudado desde Europa; antes, cuando estaban mis padres. Nos encontraron las mismas personas. Nos ofrecieron ayuda para que nosotros viniéramos a vivir en Europa. Ellos decían que no era posible que un ser humano pudiera aguantar tanto. Y los señores de buen corazón, nos decían que, vamos allá. Allá les vamos a dar una casa, les vamos dar todo lo que quieran. Incluso habrá oportunidad para que tus hermanitas estudien. Yo no podría decidir por mis hermanitas, que consideraba que eran mujeres capaces de opinar y de pensar por su vida solas. Entonces, hablaron con mis hermanitas e inmediatamente ellas rechazaron las proposición que nos hacían. Que si querían ayudarnos, que nos mandaran la ayuda, pero no para nosotros, para todos los huérfanos que se han quedado. Entonces los señores no entendían por qué a pesar de todo lo que nos ha pasado, queremos vivir todavía en Guatemala. A pesar de todos los riesgos que tenemos. Claro, no lo entendían porque sólo nosotros que llevamos nuestra causa en el corazón estamos dispuestos a correr todos los riesgos. Después que le pasó un poco la rabia al ejército de buscarnos como locos, regresamos a Guatemala con la ayuda de otros compañeros. Regresamos a Guatemala y así fue cómo mis hermanitas optaron cada una por una organización. Mi hermanita, a última, decía, yo soy una compañera. Porque nos dijeron los compañeros que nosotros escogiéramos lo que más nos convenía donde fuera más favorable para nosotros aportar más. Entonces, yo amo al CUC y lo amo porque así es cómo he descubierto que teníamos que desarrollar lo que es la guerra popular revolucionaria, pelear contra nuestros enemigos y, al mismo tiempo, que como pueblo tenemos que pelear por un cambio. Yo estaba clara en eso. Ya entonces yo dije, yo amo al trabajo de masas aunque corra todos los riesgos que tenga que correr. Mi hermanita decía: “Hermana, desde ahora somos compañeras, yo soy una compañera como tú y tú eres una compañera como yo”.



Y yo tenía tantas penas porque mi hermanita creció en la montaña, creció en mi aldea, era una aldea muy montañosa, ella ama las montañas, lo verde, toda la naturaleza. Entonces yo pensé que ella quizás optaría por una tarea más dura todavía que la mía. Y es cierto, pues. Ella dijo: “Sólo puedo hacerle honor a la bandera de mi madre, cuando yo también tome las armas. Es lo único que me queda”, dijo mi hermanita, y lo tomó con tanta claridad, con tanta responsabilidad. Dijo, “Yo soy una mujer adulta.” Entonces, ellas tuvieron que buscar sus medios como llegar a sus organizaciones porque estábamos desconectadas de todo. Así es cómo mis hermanas se fueron a la montaña y yo me quedé en la organización de masas. Pensé mucho si regresaba al CUC, pero me di cuenta que en el CUC había suficientes dirigentes suficientes miembros campesinos y, al mismo tiempo, muchas mujeres que asumen tareas en la organización. Entonces yo opté por mi reflexión cristiana, por los Cristianos Revolucionarios, “Vicente Menchú”. No es porque sea el nombre de mi padre, sino porque es la tarea que me corresponde como cristiana, trabajar con las masas. Mi tarea era la formación cristiana de los compañeros cristianos que a partir de su fe están en la organización. Es un poco lo que yo narraba anteriormente, que yo fui catequista. Entonces, mi trabajo es igual que ser catequista, sólo que soy catequista que sabe caminar sobre la tierra y una catequista que piensa en el reino de Dios sólo para después de la muerte. Y así es como yo, con toda mi experiencia, con todo lo que he visto, con tantos dolores y sufrimientos que he padecido, aprendí a saber cuál es el papel de un cristiano en la lucha y cuál es el papel de un cristiano en la tierra. Llegábamos a grandes conclusiones con los compañeros. Reflexionando la Biblia. Hemos encontrado que la Biblia se ha utilizado como un medio para acomodarse y no para llevar la luz al pueblo pobre. El trabajo de los cristianos revolucionarios es más que todo la condena, la denuncia de las injusticias que se cometen con el pueblo. El movimiento no es clandestino. Es secreto porque somos masas y no podemos escondernos plenamente. Nosotros, por las condiciones que tenemos, decimos clandestinos a los compañeros que no viven en la población que viven en la montaña. Decimos secreto a todo trabajo que se hace escondidamente, pero viviendo en la población. Entonces, también denunciamos la postura de la iglesia como jerarquía, que muchas veces se toman de la mano con el régimen. Eso es precisamente lo que yo reflexionaba mucho, pues, porque se llamaban cristianos pero muchas veces son sordos y mudos ante el sufrimiento del mismo pueblo. Y eso es precisamente a lo que yo me refería anteriormente al pedir que los cristianos cumplan verdaderamente con la práctica de lo que es ser cristiano. Muchos se llaman cristianos pero ni merecen llamarse cristianos. Tienen toda la tranquilidad y una casa bonita y eso es todo. Por eso puedo decir que la iglesia en Guatemala está dividida en dos. En la iglesia de los pobres y muchos han optado por la iglesia de los pobres y tienen la misma convicción que el pueblo. Y la iglesia, como jerarquía y como institución que sigue siendo como una camarilla. La mayor parte de nuestro pueblo es cristiano. Pero, sin embargo, si sus

mismos pastores, como se llaman, son lo que enseñan los malos ejemplos, se toman de la mano con el régimen, tampoco vamos a soportarlos. A mí me da mucho que pensar todo eso. Por ejemplo, las monjas, su vida cómoda, me daba pena, porque eran mujeres desperdiciadas, que no hacen nada por los otros. Entonces mi participación a nivel de dirigencia, precisamente porque es el enemigo que conozco. Así es que mi tarea es más que todo transportar papeles al interior, o adentro de la ciudad y organizar a la gente al mismo tiempo practicando con ellos la luz del evangelio. Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano sino que será un ejemplo más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha, la violencia justa, así lo he aprendido en la Biblia. Eso traté de hacerle comprender a una compañera marxista que me decía que cómo quería hacer la revolución siendo cristiana. Yo le dije que toda la verdad no estaba en la Biblia, pero que tampoco en el marxismo estaba toda la verdad. Que ella debía aceptar eso así. Porque tenemos que defendernos en contra de un enemigo, pero al mismo tiempo, defender nuestra fe como cristianos, en el proceso revolucionario y, a mismo tiempo estamos pensando que después del triunfo nos tocarán grandes tareas como cristianos en el cambio. Yo sé que mi fe cristiana nadie me la va a quitar. Ni el régimen, ni el miedo, ni las armas. Y eso es algo que tengo que enseñar también a mi gente. Que juntos podemos hacer la iglesia popular, lo que verdaderamente es una iglesia popular, lo que verdaderamente es una iglesia, no como jerarquía, no como edificio, sino que sea un cambio para nosotras las personas. Lo opté, también, como contribución a la guerra popular del pueblo. Que el pueblo, como mayoría, seamos los que hagamos el cambio. Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. Y no es una teoría nada más. Opté por quedarme en la ciudad o en población, porque, como decía, hubiera tenido oportunidad de portar el arma, pero en cambio, aportamos en diferentes formas y todo va hacia un mismo objetivo. Esa es mi causa. Como decía anteriormente, mi causa, no ha nacido de algo bueno, ha nacido de algo malo, de algo amargo. Precisamente mi causa se radicaliza con la miseria que vive mi pueblo. Se radicaliza por la desnutrición que he visto y que he sufrido como indígena. La explotación, la discriminación que he sentido en carne propia. La opresión, no nos dejan celebrar nuestras ceremonias, y no nos respeten en la vida como somos. Al mismo tiempo, han matado a mis seres más queridos y yo tomo también entre los seres más queridos, a los vecinos que tenía en mi pueblo, y así es que mi opción por la lucha no tiene límites, ni espacio. Por eso es que yo he pasado por muchos lugares donde he tenido oportunidad de contar algo sobre mi pueblo. Pero yo necesito mucho tiempo para contar sobre mi pueblo porque no se entiende así. Claro, aquí, en toda mi narración yo creo que doy una imagen de eso. Pero, sin embargo, todavía sigo ocultando mi identidad

como indígena. Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos.

París, 1982

**Magdalena León, “Presentación” de Sociedad, subordinación y feminismo. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: Discusión acerca de la Unidad Producción-Reproducción,<sup>45</sup> 1982**

El debate sobre la mujer en el Tercer Mundo, especialmente en cuanto se refiere a los efectos que el proceso de desarrollo ha tenido sobre ella, o en cuanto a su promoción o a su incorporación al mismo proceso, ha venido creciendo en forma sostenida desde principios de la década de los sesenta, particularmente en América Latina. Durante estos últimos años ha ido apareciendo un número creciente de estudios y nueva documentación sobre el trabajo y posición de la mujer en la sociedad.

Sin embargo, la información sobre la mujer no está siendo leída y discutida en forma amplia. Una serie de reuniones regionales realizadas en la última década<sup>46</sup> han servido de impulso al trabajo investigativo y de medio para diseminar los resultados.<sup>47</sup> Pero ello no ha sido suficiente para que en los diferentes países los investigadores, los estudiantes universitarios, los profesionales interesados en temas colaterales, los integrantes de los amplios grupos feministas y los planificadores, hayan tenido la oportunidad de incorporar a su pensamiento la variada gama de puntos de vista y ejemplos concretos que se debaten.

El propósito de la colección de trabajos aquí presentada es llenar este vacío de información en la región de América Latina y el Caribe; tiene el carácter de debate, porque con ella se pretende estimular la discusión a nivel analítico-teórico, incorporar el

---

<sup>45</sup> Magdalena de León (editora), *Sociedad, subordinación y feminismo. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: Discusión acerca de la Unidad Producción-Reproducción*, Vol. III, Asociación Colombiana para el estudio de la población, Bogotá, 1982, pp.1-9

<sup>46</sup> En 1974 en el Instituto Di Tella se organizó la conferencia “Perspectivas Femeninas en la investigación de las Ciencias Sociales en América Latina”, la cual tuvo seguimiento con un seminario de entrenamiento en investigaciones en Cuernavaca, México; en 1977 se realizó en México el Primer Simposio Mexicano y Centroamericano sobre investigación de la mujer; en 1978 el Instituto Universitario de Pesquisas Sociais de Río de Janeiro celebró la conferencia sobre la mujer y la fuerza de trabajo en América Latina; en julio de 1981 se realizó en Bogotá en el Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, y en el mes de noviembre del mismo año se llevó a cabo el Primer Seminario Latinoamericano de Investigación sobre la Mujer en Costa Rica; finalmente, también en noviembre de 1981, se celebró el Seminario Regional Latino-Americano de Programas de Estudio sobre la Mujer en Río de Janeiro.

<sup>47</sup> Entre las publicaciones de las anteriores reuniones se cuenta: June Nash y Helen Icken Safa, eds. *Sex and class in Latinoamerica* (New York: Praeger Publisher, 1976), Elu de Leñero, ed. *La mujer en América Latina*, (dos volúmenes), México: Editorial Sepsetentas, 1975, *América Indígena*. Volumen XXXVIII, nº 2, Abril-Junio, 1978, *Demografía y economía*, Vol. XII, nº 1, 1978, *Nueva Antropología* 2, Nº 8, 1977, y editores Vozes prepara una publicación sobre Mujer y Fuerza de Trabajo.

conocimiento existente sobre la mujer a las corrientes encaminadas a la formulación de políticas y, por sobre todo, hacer de las mujeres sujetos actuantes en su propio proceso de liberación. Es así como esta publicación de cuarenta y cinco artículos busca encontrar respuestas a tres niveles que, aunque diferentes, conforman espacios esenciales para la transformación de la posición de la mujer en nuestras sociedades.

En primer lugar, se espera que las ideas debatidas estimulen en el futuro una respuesta analítica que permita incrementar el cuerpo teórico sobre el problema. En segundo lugar, se tiene el interés de que la reflexión del material empírico que se ventila sirva de voz de alerta a instituciones y personas que, con el sentido de “promover” a la mujer, actúan con una visión miope e inadecuada de la naturaleza de las desigualdades entre los sexos y de la estructura de la sociedad dentro de la cual ellas se dan, llegando a proponer políticas y programas con implicaciones prácticas amorfas y desfavorables. Finalmente, se quiere llegar a la mujer para que con el entendimiento de la dinámica social e ideológica que ha sido la base de su subordinación, sirva para desmitificar su rol social secundario y, de esta manera, pueda nutrir como sujeto militante con su respuesta agresiva el amplio movimiento de liberación. En este sentido, el material publicado señala que, además de las transformaciones en la estructura de la personalidad o del replanteo de la cultura, son necesarias conquistas políticas que implican cambios en las estructuras.

De esta manera, e llenar un vacío de información, la colección pretende acercar o hacer un puente, no bien trazado anteriormente, entre el floreciente y productivo movimiento académico de los años sesenta y setenta, y el más joven pero promisorio arranque de los grupos feministas militantes, tal como se describe en el artículo “El Primer Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe” que se publica en esta colección.

En lo que sigue de esta presentación se planteará, en forma muy sucinta, el carácter que ha tenido la investigación sobre la mujer en América Latina y sus tendencias más recientes. El material que aquí se publica, sobre el cual también se hará referencia más adelante, expresa este proceso de cambio, conservando elementos del inmediato pasado y proyectando posibilidades futuras.

Al revisar en 1979 la investigación sobre la mujer en América Latina,<sup>48</sup> Marysa Navarro caracterizaba la naturaleza de la misma como no feminista y la ubicaba dentro del marco de referencia de la dependencia estructural. Según Navarro, el carácter no feminista, aunque la mujer sea el sujeto de estudio, podría tener varias explicaciones, especialmente si se lo compara con el mismo fenómeno en los Estados Unidos y en algunos países europeos. Así, la investigación antecede a un movimiento fuerte de liberación de la mujer. No se partió de una militancia para entrar en el examen de las instituciones sociales o cuestionar los supuestos académicos. Además, los regímenes militares que gobernaban

---

<sup>48</sup> Navarro, Marysa, “Research on Latin American Women”, en *Sing*, 1979, Vol. 5, nº 1.

parte de los países latinoamericanos suprimían cualquier forma de actividad política, aparte de que el origen norteamericano del feminismo creaba sospechas sobre el carácter político del mismo. También, ante las condiciones de pobreza general de la población, las desigualdades originadas en las diferencias de los sexos fueron consideradas como secundarias.

En lo que respecta al carácter dependiente de la investigación sobre la mujer, habría que ubicarlo en el mayor énfasis dado en la formación social, en detrimento del análisis particular de la mujer misma. El objeto principal de los científicos sociales que han investigado a la mujer ha sido, entonces, analizar a través del estudio de la fuerza del trabajo femenina la formación social latinoamericana para entender cómo opera el modo de producción capitalista en su forma dependiente. Fue útil enfocar a la mujer dentro de esta amplia perspectiva, en el sentido de que su estudio no podía hacerse aislado de las condiciones del sistema a nivel macro, ni de los determinantes de clase o de los parámetros de la estructura familiar. Así, se definieron como necesarias las ligazones entre los diferentes niveles de análisis, para llegar a comprender mejor las relaciones entre los sexos. Desde esta perspectiva, se han hecho importantes aportes, al proponer nuevos conceptos que se aplican mejor a la realidad estudiada. También se han hecho insistentes críticas a conceptos tales como ocupación, mercado formal e informal de trabajo, fuerza de trabajo y empleo, y se ha avanzado para desagregar el concepto de actividad económica, en forma tal que tenga en cuenta la variada gama de aspectos en que trabaja la mujer, ya sea en forma remunerada o no, en el sector urbano o en el rural. El ampliar el concepto de trabajo y actividad económica, y refinar los instrumentos de medición, ha permitido dar cuenta de la reiterada subestimación hacia las labores realizadas por la mujer.

Observando otro aspecto, el número creciente de estudios que han aparecido o están en proceso de desarrollo en América Latina muestra que la dinámica en el análisis del tema de la mujer ha rebasado, en muy poco tiempo, tal vez los últimos tres años, las características que fueron planteadas por Navarro y que aquí se describieron. En efecto, el amplio marco de la dependencia estructural ha ido concentrándose cada vez más en reconocer la dimensión del análisis de clase como indispensable para la cabal comprensión de la situación de los diferentes grupos de mujeres en la sociedad. De allí se desprende que la categoría mujer no es de por sí homogénea, sino más bien el producto de la inserción de los diferentes grupos de hombres y mujeres en el sistema de clase que prevalece en una determinada sociedad, y que varían los papeles sociales de ama de casa, esposa, madre, hija, hermana, etc., que se le asignan a la mujer según dicha situación de clase. Al identificar distintos agrupamientos de mujeres y ubicar la naturaleza

social de los papeles que se les asignan, el llamado problema de la mujer (o de la situación de la mujer) no cae en un vacío social amorfo o indeterminable. Por otra parte, el análisis actual sobre la mujer, no en forma alternativa sino complementaria al análisis y clase, reconoce que el estudio del rol de la mujer en el proceso de desarrollo requiere un total entendimiento de su papel en la reproducción y de las consecuencias que esta trae para el desempeño de los diferentes aspectos de su vida económica y comunitaria. El análisis de la reproducción implica tener en cuenta no sólo el rol biológico, sino también las diferentes tareas relativas al mantenimiento diario e intergeneracional de la fuerza de trabajo, además de la reproducción social que equivale a la perpetuación del sistema social. Este enfoque ha permitido traer a primer plano el debate aspectos tales como el matrimonio y la familia, el trabajo doméstico, la sexualidad, la división sexual del trabajo dentro y fuera del hogar, las relaciones de dominación y subordinación entre sexos, las bases históricas de la ideología patriarcal, el sentido de lo cotidiano en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, y analizar la participación de la mujer en el proceso productivo según determinantes que le da su ubicación en la esfera de la reproducción.

La investigación desarrollada con este enfoque produce una fuente de conocimiento empírico de la que directamente se puede derivar una denuncia sistemática de las desigualdades vigentes en el campo de la división sexual del trabajo. En este proceso, la investigación pasa a tener un carácter marcadamente feminista y a nutrirse del pujante movimiento de liberación que surge en los diferentes países. Tanto las mujeres académicas como las militantes, si es que es válida la distinción para todos los casos, no ven la presente división sexual del trabajo como algo fijo, dado y “natural”, sin más bien como el punto focal en torno al cual deben ocurrir cambios de gran alcance.

Pasando al tema de la mujer y el desarrollo, a la luz de los avances en el estudio de la mujer ligado a los debates teóricos con los hallazgos empíricos, no es suficiente ni válido proponer como problema central la integración de la mujer al desarrollo. En la década de los años sesenta para América Latina, la corriente desarrollista, como la llama Jorge Graciarena,<sup>49</sup> propende por un tipo de desarrollo fundamentado en el crecimiento del producto interno bruto y sin ruptura política. Se visualiza a la mujer como un recurso humano no aprovechado, o se ve el proceso de modernización como desventajoso para la mujer. Como respuesta se plantea la necesidad de su “integración”, como si no se diera o como si el alcance del proceso la excluyera. El aporte de la creciente documentación sobre el tema de la mujer critica esta postura y plantea que no hay ausencia de integración, sino más bien que las mujeres están integradas y lo que cuestiona es la

---

<sup>49</sup> Graciarena, Jorge, “Notas sobre el problema de la desigualdad sexual en sociedades de clase” en CEPAL, *Mujeres en América Latina. Apuntes para una discusión*. México, Fondo de Cultura, 1975.

forma de integración. En otras palabras, no se plantea un problema de “desintegración” o “marginalización” de la mujer al proceso de desarrollo; se cuestiona la forma concreta cómo el proceso de desarrollo dependiente y las formas de producción capitalista utilizan la división sexual del trabajo para ubicar particularmente en el proceso a las mujeres de bajos ingresos. En efecto, la mayoría de las mujeres están integradas, pero en la parte más baja de un proceso que dentro de las estructuras actuales es inherentemente jerárquico y contradictorio, y que conlleva parámetros de dominación y subordinación entre clases y sexos.

En este contexto, tampoco es suficiente decir que para el desarrollo beneficie a la mujer ella debe convertirse en parte igual al hombre dentro del proceso. Sería utópico proponer que la mujer se convierta en contraparte igual al hombre en el proceso producido, a menos que las políticas de desarrollo se dirigieran tanto a la participación de la mujer en producción como en la reproducción. Los análisis demuestran que el papel que la mujer juega en la reproducción limita y condiciona su participación en la producción. Este punto reviste vital importancia, ya que aún en sociedades donde es evidente una ruptura política, no se ha considerado una redefinición del rol reproducido de la mujer. En este sentido, trabajos sobre la situación de la mujer en países socialistas y más específicamente en países del Tercer Mundo, dejan ver claramente que un cambio del sistema socio-político, aunque conlleva cambios favorables, no implica necesariamente una redefinición de la representación social de la esfera de la reproducción y de los papeles sexuales a ella asociados.

La unidad o interacción entre reproducción y producción impide considerar en forma independiente la supuesta integración de la mujer al desarrollo para convertirla en contraparte del hombre en pie de igualdad. Las políticas de desarrollo que no entienden esta unidad llevan consigo el incremento de la doble jornada de trabajo. Una perspectiva más integral implicaría unas políticas tendientes a cambiar la división sexual del trabajo dentro y fuera del hogar, el grado de responsabilidad de hombres y mujeres en las actividades de reproducción de la fuerza de trabajo, los factores que afectan la socialización de los roles sexuales y la relaciones de poder entre sexos.

La colección que aquí entregamos con el título “DEBATE SOBRE LA MUJER EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: DISCUSIONES ACERCA DE LA UNIDAD REPRODUCCIÓN-PRODUCCIÓN” se propone divulgar algunos trabajos que muestran nuevas perspectivas de estudio y que han iniciado o dan base para continuar con el debate. Se incluyen trabajos que señalan caminos hacia una teoría universal pero históricamente específica, trabajos empíricos sobre situaciones concretas en los países de la región y trabajo que aunque no se ubican concretamente a nivel regional, sí debaten la postura de sociedades del mundo desarrollado capitalista o socialista. La colección publica tres volúmenes con un total de



cuarenta y cinco artículos, cada uno de ellos dedicado a diferentes aspectos. Así, el Volumen I, “La Realidad Colombiana”, presenta 13 trabajos de estudiosos nacionales y extranjeros con relación a la sociedad colombiana; el Volumen II “Sociedad, Subordinación y Feminismo”, recoge 14 artículos que discuten sobre modelos de sociedad y el rol de la mujer, el matrimonio y la familia, y la ideología patriarcal. Además, se dan ejemplos ilustrativos de la penetración del capital internacional, el servicio doméstico, el papel de la ideología y los movimientos feministas como fuerza de cambio.

Este tercer volumen titulado “Sociedad, Subordinación y Feminismo” se divide en cuatro partes: 1) Discusiones sobre la familia y el patriarcalismo, 2) La mujer y el desarrollo, 3) Capital, trabajo y mujer en contextos urbanos, y 4) Perspectivas y luchas del feminismo.

En la primera parte, DISCUSIONES SOBRE LA FAMILIA Y EL PATRIARCALISMO, se publican tres artículos en los que se presentan tesis polémicas y contradictorias sobre el por qué del papel subordinado de la mujer, la función de la familia y la dominación patriarcal. La discusión contraponen, por una parte, el papel que cumple la familia, vista como la base de subordinación de la mujer al ejercer aquella el control sobre su sexualidad y centralizar el trabajo doméstico, y por otra, con aquella tendencia que ve en la familia de la clase obrera una base para la lucha de clases.

El primer artículo, escrito por Verena Stolcke y titulado “Los trabajos de las mujeres”, crítica el sesgo economicista que ha caracterizado en buena medida la polémica en torno a las raíces de la subordinación de la mujer, en cuanto se considera que el obstáculo básico para su emancipación lo constituyen las limitaciones que en el campo económico ejercen sobre ella el matrimonio y la familia: En este sentido, se ha olvidado que la definición de los papeles sexuales atribuidos a los sexos surge como efecto de la construcción ideológica de la reproducción en la sociedad de clases. Stolcke sostiene que la condición de la mujer está determinada fundamentalmente por el papel específico que juega el matrimonio y la familia en la reproducción de la desigualdad social; la reproducción de las relaciones de clase se logra esencialmente mediante el control ejercido sobre la capacidad procreadora de las mujeres, esto es, sobre la sexualidad. Es allí donde Stolcke encuentra la raíz y la determinación de todas las manifestaciones de la subordinación de la mujer. La autora también reconoce que las familias burguesas y obreras tienen papeles sociales diferentes. En efecto, el control sexual de la mujer a través del matrimonio tiene un significado social diferente según su clase social: Por lo tanto, estas instituciones traen distintas consecuencias para los papeles económicos de la mujer en la sociedad.

Continuando con el debate teórico se divulga el artículo “la familia de clase obrera, la liberación de la mujer y la lucha de clases” de Jane Humphries. Allí se plantea que en los

trabajos más recientes se ha hecho énfasis en la familia de la clase obrera como el centro del trabajo doméstico y el contexto donde se reproduce la fuerza de trabajo. Esta perspectiva ha llevado según la autora, a visualizar la familia básicamente en términos de los prerequisites funcionales del capitalismo y a localizar su reproducción conjuntamente con la reproducción del capital. Para Humphries mirar la familia sólo desde el punto de vista del capital es olvidar el rol de la lucha de clases, y que ya que la familia cumple un papel en la determinación del nivel de vida, en el desarrollo de la cohesión de la clase y en el aumento de la conciencia. Estos papeles que cumple la familia son importantes para su supervivencia y no sólo para la funcionalidad del capital.

Beatriz Shmukler, en su trabajo “Familia y dominación patriarcal en el capitalismo”, centra su análisis en la transición al capitalismo en Europa. Como caso histórico permite entender en su forma más pura la relación entre patriarcado y modo de producción. Este conocimiento es útil para comprender las modalidades de las combinaciones que se dan hoy día en el capitalismo latinoamericano y las expresiones de la dominación patriarcal.

En su segunda parte, relativa a la MUJER Y EL DESARROLLO, este volumen de la colección destaca los puntos centrales de las implicaciones teóricas y prácticas que ha dejado la discusión sobre la integración de la población femenina al desarrollo del mundo capitalista y socialista. En el artículo de Lourdes Benería y Gita Sen, titulado “Desigualdades de clase y género y el rol de la mujer en el desarrollo económico: implicaciones teóricas y prácticas”, se argumenta que es necesario un examen de la interacción de la formación de clase y de las relaciones entre los sexos, para entender las posibilidades y limitaciones que tienen las acciones prácticas que se llevan a cabo por individuos o instituciones en el Tercer Mundo. Los pilares teóricos que las autoras tienen para desarrollar su análisis son los conceptos de acumulación de capital y de reproducción.

Maxine Molyneux en su trabajo “Las mujeres en los estados socialistas actuales”, aunque demuestra que estos estados han promovido mejoras sustanciales en la posición de la mujer, señala que es muy difícil establecer una “unidad necesaria” entre socialismo y feminismo, especialmente cuando se mira el registro de los logros obtenidos, ya que persiste la desigualdad sexual en estos países. Molyneux entra en las explicaciones de los factores que dan cuenta tanto de la emancipación como de la continuación de la subordinación en algunas sociedades presentes.

La tercer parte del presente volumen, CAPITAL, TRABAJO Y MUJER EN CONTEXTOS URBANOS, contiene seis artículos, Helen I. Safa en su artículo “Las maquiladoras y el empleo femenino: la búsqueda de trabajo barato,” indica la gran expansión que ha tenido la empresa multinacional que se caracteriza por la manufactura de productos de exportación para mercados externos ubicada en países del Tercer Mundo. El artículo destaca la importancia que tiene evaluar el impacto de este tipo de empresas, no sólo en cuanto a criterios económicos convencionales (generación de divisas, niveles de empleo, acceso a

la tecnología), sino también en cuanto al impacto sobre la población femenina. Si bien es cierto que se ofrecen nuevos empleos industriales para la mujer, también se refuerzan las posibilidades de explotación por sexo.

El trabajo escrito por Marianne Scmink “La mujer en la economía urbana en América Latina”, presenta, a manera de síntesis y aceptando la dificultad de generalizar, la información existente sobre la posición de la mujer de bajos ingresos. Se presentan, a manera de marco dentro del cual se determinan los trabajos de la mujer, los aspectos más sobresalientes del desarrollo urbano industrial, encontrándose que las mujeres cumplen actividades productivas múltiples que van desde la generación directa de ingresos hasta las labores no remuneradas. También se presenta información sobre el acceso y la utilización, por parte de la mujer, de algunos tipos de servicios urbanos.

Patricia Fernández Kelly, en el artículo “Las maquiladoras y las mujeres en Ciudad Juárez (México): paradojas de la industrialización bajo el capitalismo integral”, analiza qué factores como la búsqueda de bajos salarios, abundante mano de obra y situación política estable, han estimulado el traslado de procesos productivos de Estados Unidos a la frontera mexicana. Aunque el fenómeno genera empleo, éste se da con marcadas tendencias de feminización y falta de calificación. Así mismo, estos empleos son en gran medida transitorios, mal remunerados y con agotadoras jornadas de trabajo. El artículo se detiene en el proceso de feminización en la división del trabajo y en sus consecuencias para la vida de las mujeres y sus familias.

Ilda Elena Grau escribe sobre “Trabajo y vida cotidiana de empleadas domésticas en la ciudad de México: un estudio cualitativo”. El artículo habla tanto de la e experiencias de trabajo como de los diversos aspectos de la vida diría de este grupo de la fuerza de trabajo que representa no sólo en México sino en los demás países de América Latina, una alta cuota del sector trabajador femenino. Aunque todas las empleadas comparten una misma situación generacional se hace distinción entre empleadas domésticas “residentes” y “no residentes”.

Heleieth Saffioti, en su artículo “La modernización de la industria textil y la estructura de empleo femenino, un caso en Brasil”, menciona los resultados contradictorios que tienen el desarrollo de la tecnología en la vida de la mujer. Por un lado, vuelve menos pesados los trabajos domésticos, pero, por el otro, expulsa mano de obra femenina de la industria. Saffioti en su estudio de caso, documenta la parte relativa a los cambios en el trabajo de la mujer, según las transformaciones en la estructura de la producción.

Para finalizar esta tercera parte, también con datos de un estudio de caso de Brasil, Mariza Correa, en su artículo “Fidelidad y trabajo, la definición de hombres y mujeres por la justicia, un caso en Brasil”, intenta reflexionar sobre cómo la sociedad brasilera expresa su visión de lo que es una mujer socialmente adecuada. La autora centra su análisis en

los casos de parejas llevadas a juicio por la acusación de haber asesinado a sus compañeras o compañeros de vida común. El seguimiento detallado del proceso y las bases de las decisiones del jurado permiten desenmascarar las normas y valores sociales que sirven de base ideológica para juzgar la actuación de hombres y mujeres: el valor principal de un hombre será *su trabajo* y el de la mujer su *fidelidad*.

La cuarta y última parte de este volumen, perspectivas Y LUCHAS DEL FEMINISMO, incluye tres artículos que cubren el tema del feminismo desde una perspectiva amplia. Se dibujan desde sus bases ideológicas hasta aspectos y casos concretos de la lucha feminista pasada y presente en América Latina. En contra de la idea corriente de que el feminismo es en sí mismo una ideología única y coherente o una visión del mundo, Norma Chincilla presente en su artículo “Ideologías del feminismo: liberal, radical y marxista”, las diferentes tendencias ideológicas dentro del movimiento feminista. Analiza en cada una de ellas las respuestas que dan a los siguientes interrogantes: 1) por qué son oprimidas las mujeres, 2) quién se visualiza como el enemigo principal, 3) ¿cuáles son las metas y la organización de cada tendencia? Las ilustraciones de los ejemplos son tomadas en su memoria de la experiencia del movimiento feminista de Estados Unidos.

Claudia von Werlhof, en su trabajo “Unidas como una banda de águilas furiosas... Luchas femeninas y machismo en América Latina”, analiza las relaciones entre las luchas de clase y de sexo. Encuentra que éstas se realizan simultáneamente, se impulsan entre sí, se contradicen, pero solamente son separables artificialmente, analíticamente; así por ejemplo, cuando se detiene una se paraliza la otra. Para ilustrar su análisis, la autora da ejemplos históricos de la Revolución Mexicana y del Movimiento Indígena de Colombia; también de casos más recientes del Perú rural, de Bolivia, de Venezuela de México.

Finalmente, Marysa Navarro, en su trabajo “El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe” da a conocer la realidad pujante del feminismo latinoamericano. Su trabajo permite divulgar lo que pasó en la reunión de Bogotá en julio de 1981, cuando más de doscientas mujeres se reunieron para conocerse,, intercambiar ideas y hacer proyectos para el futuro. El encuentro sirvió para demostrar que sí existe un movimiento feminista en América Latina, que ha crecido apreciablemente y que no representa una distracción de un pequeño puñado de mujeres sino más bien una fuerza inspiradora de un cambio comprometido con su sociedad.

El desarrollo del proyecto, que culmina con la publicación de los tres volúmenes fue posible por el esfuerzo de un equipo amplio de personas y la colaboración de diferentes instituciones. En primer lugar, la Fundación Interamericana apoyó con su financiación los diferentes pasos de esta empresa. En segundo término, la Asociación Colombiana para el

Estudio de la Población. ACEP, los miembros de su Junta Directiva y los directores ejecutivos Julio González Molina y Alfonso Santamaría Urrego, respaldaron decididamente este proyecto de publicación y divulgación. A estas instituciones y personas quiero manifestarles mi agradecimiento.

Por otra parte, la colaboración y entusiasmo de los autores fue siempre un estímulo. En el corto plazo de menos de un año se recogió, seleccionó, editó y publicó el material. Algunos artículos son traducciones de trabajos divulgados en otros idiomas pero de difícil acceso para los hispano-parlantes; sin embargo, la mayor parte de los artículos fueron escritos especialmente para esta colección y muchos representan la revisión de informes de investigaciones más amplias, con el fin de darle una amplia difusión y trascender el reducido número de lectores. Por toda la paciencia demostrada por los autores a través del amplio archivo epistolar durante el proceso de edición y mediante repetidas correcciones solicitadas y la revisión de traducciones, van mis amplios agradecimientos.

La responsabilidad de la selección temática y de la revisión del material fue compartida con Carmen Diana Deere y Nohra Rey de Marulanda, en su calidad de miembros del Comité Editorial, su dedicado e inteligente trabajo fue necesario para llegar a una escogencia final, dada la amplia gama de material remitido lo que prueba el interés en el tema. El periodo de trabajo del Comité constituyó una experiencia conjunta de creación y debate, pero, sobre todo, de aprendizaje como grupo, lo que además de útil y grato es poco común. A ellos se debe el enriquecimiento de buena parte del material en su proceso de revisión.

Debo destacar también la labor de quienes como secretarías, editores, diagramadores, traductores, y asistentes, apoyaron esta publicación. Para Nancy Castro L., Martha de Henríquez, Humberto Rojas, Francisco Leal, Patricia Prieto, Aída Martínez, María Cristina Suaza, Juanita Rivera H. y Mara Viveros V, mi gratitud. Finalmente, el esfuerzo que representa este trabajo va dedicado a los cientos de miles de mujeres para quienes deseamos una sociedad más justa y las que, en este momento, quiero personificar en Claudia María y Marta Biviana por ser ellas quienes más cerca están de mis afectos.

## Marysa Navarro,<sup>50</sup> “El primer encuentro feminista de Latinoamérica y el Caribe”,<sup>51</sup> 1982

En el mes de julio de 1981, más de doscientas feministas latinoamericanas se reunieron en Bogotá para conocerse, intercambiar ideas y hacer proyectos para el futuro. Hasta ese momento, América Latina había permanecido aparentemente ajena al movimiento de liberación de la mujer. Si bien había grupos feministas en algunos países como México, Colombia o Brasil, no parecía existir un movimiento de proporciones continentales. Los hechos daban ostensiblemente la razón a aquellos o aquellas que veían al feminismo como un fenómeno característico de los países industrializados pero sin futuro en América Latina y a las feministas como pequeñas burguesas que se habían entusiasmado con una moda y no se daban cuenta de que “le habían el juego a los Estados Unidos”. Sin embargo, el Primer Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe demostró que contrariamente a muchas predicciones, también existe un movimiento feminista en América Latina que ha crecido apreciablemente en los últimos años y no es una moda, no lo ha sido nunca.

El encuentro se realizó en las afueras de Bogotá, en el Instituto Nacional de Estudios Sociales, una escuela para trabajadores rurales pertenecientes al CGT. Las condiciones ofrecidas por INES para la discusión, el trabajo así como el esparcimiento, no podían ser mejores. Es un edificio moderno, de planta cuadrada, con un patio central lleno de flores rodeado de oficinas, un enorme salón de actos y un amplio comedor, y de costado, salas de clase y cómodos dormitorios. Para la llegada de las participantes, el patio estaba engalanado con grandes banderas moradas de bienvenida y desde el primer día, las paredes se fueron llegando de carteles: uno grande detallando las condiciones de la mujer en Chile bajo la dictadura de Pinochet; un mapa de América Latina que se fue cubriendo de nombres de representaciones (un total de cuarenta) y muchos otros ofreciendo información sobre grupos y actividades en cada país. Además, quien sentía la necesidad

---

<sup>50</sup> Marysa Navarro es una historiadora nacida en Pamplona que ha acompañado el feminismo nuestroamericano desde los inicios de su etapa de liberación, participando con ideas, presencia y acciones en la mayoría de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. Se interesa en la historia del feminismo latinoamericano, así como en la historia de las mujeres en la América precolombina y colonial, impartiendo cátedra sobre ello en el departamento de Historia del Dartmouth College en New Hampshire, Estados Unidos. Autora del primer libro histórico sobre Eva Perón (*Evita*, editorial Planeta argentina, Buenos Aires 1997) ha analizado las condiciones e ideas de las mujeres en el peronismo.

<sup>51</sup> En Magdalena León (ed.) *Sociedad, subordinación y feminismo. Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: Discusión acerca de la Unidad Producción-Reproducción*, Vol. III, Asociación Colombiana para el Estudio de la Población, Bogotá, 1982, pp. 261-266.

de expresar su pensamiento, conseguía un gran pedazo de papel, lápiz de color, escribía lo que quería y lo pegaba a la pared. Así lo hizo alguien: “hemos borrado las fronteras recorriendo nuestros caminos, atravesando el mar, colando, para reencontrarnos aquí en la solidaridad de mujeres que luchamos, no sintiéndonos extranjeras por nuestras diferentes nacionalidades, nuestras culturas, nuestras lenguas. Hemos logrado romper estos esquemas de pertenencia a un país, a un padre: lo que nos puede hacer sentir extranjeras es el Discurso!”.

A pesar de que todas las convidadas al encuentro no pudieron asistir al mismo, los siguientes países latinoamericanos estuvieron representados: México, República Dominicana, Puerto Rico, Panamá, Curaçao, Venezuela, Ecuador, Perú, Chile, y Colombia, claro está. Casi todas las participantes viajaron desde sus países de origen, pero algunas exiliadas chilenas, vinieron de Canadá, Panamá, Estados Unidos e Italia y una estudiante mexicana lo hizo desde París. Cada una pagó sus gastos de viaje y una cuota de inscripción que cubría la comida y el alojamiento durante cuatro días: 50 dólares para las latinoamericanas y 80 par las demás. Si bien la reunión de Bogotá fue concebida desde un principio para mujeres latinoamericanas, se permitió la asistencia a dos mujeres del Canadá, tres de los Estados Unidos y una docena de Europa (españolas, italianas, francesas, suizas, holandesas y alemanas). La prensa colombiana anunció el comienzo del encuentro y después decidió ignorarlo por completo. Sin embargo las siguientes publicaciones enviaron representantes: *El Socialista* (República Dominicana), *fem* (México), *Dones en Luita* (España), *ISIS* y *Noi Donne* (Italia), *des femmes* (Francia) y *Ms.* (Estados Unidos).

La planificación del encuentro estuvo a cargo de la Coordinadora de Bogotá, un grupo de feministas, algunas independientes y otras pertenecientes a grupos autónomos, creada con el propósito de llevar a cabo el proyecto de reunir por primera vez a las feministas latinoamericanas. El trabajo realizado por la Coordinadora fue realmente extraordinario pues implicó un esfuerzo continuo durante largos meses para buscar fondos, hallar un local, mandar publicidad al extranjero y preparar todos los detalles del encuentro en sí para que todo funcionara sin contratiempos.

Según la convocatoria enviada a diversas organizaciones de mujeres y anunciada en la Asamblea de la ONU en Copenhague, el objetivo del encuentro de Bogotá era “hacer una reunión de mujeres latinoamericanas, comprometidas en una práctica feminista, para intercambiar experiencias, opiniones, identificar problemas y evaluar las distintas prácticas desarrolladas, así como planear tareas y proyectos hacia el futuro”. Aunque la participación debía ser a “a título individual, esto no excluye a las delegadas de los grupos feministas autónomos. Las mujeres que allí (Bogotá) se encuentren tendrán una práctica

feminista y en particular interés por avanzar en el proceso de organización y liberación de la mujer”.

En su origen, la iniciativa del encuentro surgió del grupo venezolano La Conjura, hace dos años. Según explica un miembro de la Coordinadora, las venezolanas “plantearon la posibilidad de que asumiéramos su preparación, por cuanto era más viable, por muchas razones, hacerlo en Colombia”. La definición del encuentro provocó desde un principio numerosas y acaloradas discusiones: Sin embargo, la tarea de prepararlo “fue emprendida con entusiasmo por la mujeres independientes y de grupo, tales como el Círculo de Mujeres, Mujeres en Lucha, El Grupo, entre otros, las mujeres del PSR y en menor medida y por poco tiempo las del PST”. Esto en Bogotá, pues en ese momento, el proyecto de un encuentro feminista era un compromiso de alcance nacional. El 19 y 20 de abril de 1980, se llevó a cabo una reunión en Sopó, Cundinamarca, para coordinar a los distintos grupos de todo el país. Allí se acordó que el encuentro se realizaría en diciembre de este año, que estaría abierto a feministas, que sería amplio y que el temario consistiría en los siguientes puntos: feminismo y lucha política; sexualidad y vida cotidiana; la mujer y el trabajo y la mujer, la comunicación y la cultura.

A pesar de esos acuerdos, la definición del encuentro no quedó claramente resuelta, y siguió produciendo malestar. Tanto es así que de hecho se fueron paralizando los preparativos. La Coordinadora de Cali, integrada en su mayoría por militantes de partido, decidió entonces llamar a una reunión nacional para resolver la situación. Antes de asistir a la misma, la Coordinadora de Bogotá se reunió el 7 de agosto y acordó propiciar un encuentro “de mujeres latinoamericanas comprometidas en una práctica feminista” y que las participantes en el mismo lo harían a título personal: Este compromiso se llamó “el acuerdo de la Candelaria” y fue apoyado por las tres militantes del PSR que en ese entonces pertenecían a la Coordinadora de Bogotá.

En la reunión de Cali, en la cual predominaron mujeres militantes de partido, se decidió que el encuentro estaría abierto a todas aquellas “comprometidas en la lucha por su liberación”. Además se votó que la representación no sería a título individual sino en base a organizaciones partidarias o grupos. Estas decisiones polarizaron las posiciones y produjeron una escisión irreparable entre las varias coordinadoras, pues la de Bogotá (menos las tres militantes del PSR) y la de Medellín rehusaron aceptar los acuerdos de Cali y llevaron a recriminaciones y acusaciones de parte y otra. En octubre, la Coordinadora de Cali llamó a otra reunión nacional a la que solo asistieron representantes de Cali, Sincelejo, Barranquilla y Cartagena y en la que se decidió postergar el encuentro por no tener estos grupos las condiciones necesarias para llevarlo a cabo. Mientras tanto, la Coordinadora de Bogotá decidió continuar preparando un encuentro tal como había



sido aprobado en el acuerdo de la Candelaria y organizarlo para julio de 1981, del 16 al 19.

Cuando llegó el momento del encuentro, los ánimos de las colombianas no se habían calmado. Al contrario, pues un grupo de militantes quiso inscribirse para participar en la reunión pero la Coordinadora no la aceptó, dándoles razones poco convincentes. Aunque se reavivaron las divisiones, las militantes se presentaron de todos modos al encuentro. Durante la primera mañana se oyeron las dos versiones del conflicto y por lo tanto las denuncias por ambos lados, pero prevaleció el espíritu de conciliación, el cual por otra parte no dejó de imperar durante los cuatro días pues hubo una voluntad expresa en todas las participantes de explicar, compartir, escuchar y aprender, dejando de lado sectarismo y prejuicios.

El encuentro empezó con presentaciones de las distintas delegaciones (aparte de la colombiana, la más numerosa era la de República Dominicana, 16 personas) y con informes sobre el movimiento feminista en cada uno de los países representados. El segundo y tercer día las participantes se dividieron en comisiones para discutir el temario acordado, y volvieron a reunirse en sesión plenaria el último día. En alguna ocasión, las comisiones terminaron antes de lo establecido para que las participantes pudieran ver películas de corto metraje y audiovisuales, realizados por feministas mejicanas, ecuatorianas, colombianas y venezolanas. En el patio, a la espera del almuerzo o la cena, continuaban las discusiones, se podía adquirir material exhibido en una mesa, y entre improvisadas sesiones de canto y baile, se entablaban o fortalecían amistades.

La extraordinaria atmósfera de compañerismo y alegría que prevaleció durante los cuatro días no impidió que el debate de los temas fuera a veces acalorado. No podía ser de otro modo pues si bien lo que unía a todas las participantes era el trabajar en organizaciones de mujeres y para mujeres, esto no quiere decir que todas concibieran el feminismo de la misma manera o tuvieran el mismo compromiso con él. Venían además con experiencias personales muy distintas, de países que si bien comparten ciertas características comunes también tienen diferencias políticas, económicas, culturales y raciales entre ellos, así como las tienen en sus relaciones de dependencia con los Estados Unidos. La mayor parte se había iniciado en la actividad política, a través de un compromiso con partidos políticos de izquierda. Algunas habían abandonado la militancia en un partido para dedicarse de lleno al feminismo [...]. Algunas habían pasado temporadas de estudio o de turismo en los Estados Unidos o Europa y estaban en contacto con feministas de esos países desde hacía años. Muchas salían por primera vez de su país, no habían asistido en su vida a una reunión de feministas y no habían hablado nunca con lesbianas.

La comisión que suscitó mayores discusiones fue la de feminismo y lucha política. En ésta, se decidió dejar de lado las ponencias preparadas y discutir una serie de temas tales como la autonomía del movimiento feminista, la doble militancia, cómo ampliar y fortalecer

la participación de mujeres de los sectores populares y de clase media, feminismo e imperialismo y el lesbianismo como opción política. Este temario ambicioso no fue seguido punto por punto pero a pesar de que la discusión tuvo momentos de caos, se fueron planteando dos posiciones, ya clásicas por otra parte con algunas variantes son adoptadas por feministas en otras regiones. El punto de partida de la primera posición era que la mujer sufre una opresión específica y que por lo tanto tiene reivindicaciones concretas tales como la doble jornada de trabajo, la igualdad de salario, el derecho al trabajo, al aborto, a la maternidad libre y voluntaria, al control de su cuerpo, etc., etc. Estas reivindicaciones no han sido contempladas y no pueden ser resueltas ni por el capitalismo, ni por el socialismo de por sí y así lo demuestran los hechos tanto en los países capitalistas como en los socialistas. De allí que las mujeres tengan que crear un movimiento, el feminismo, para plantear sus reivindicaciones a través de una lucha política específica que vaya de lo socioeconómico hasta lo cultural. El feminismo es un cambio revolucionario que representa la primera alternativa de cambio integral ya que puede llevar a la transformación de las actuales relaciones de poder y dominación entre sexos, clases, razas y naciones.

Para las que defendían esta posición, su experiencia les había demostrado que militar en un partido político y en el feminismo, si bien teóricamente posible, presenta problemas prácticos imposibles de resolver por las estructuras y los valores machistas de los partidos y de sus integrantes masculinos. La única alternativa viable es crear organizaciones autónomas, es decir, grupos de mujeres independientes de partidos o sindicatos. Para algunas participantes, la existencia de grupos autónomos de mujeres no implicaba que en ciertas circunstancias no se pudieran establecer alianzas o cooperar con partidos de izquierda, mientras que para otras este tipo de colaboración no era viable, por lo menos ahora.

La segunda posición adoptada concordaba con el planteo de que la mujer sufre una opresión específica, que sus reivindicaciones no han sido resueltas por el socialismo y que las feministas de doble militancia enfrentan dificultades reales. Pero no coincidía con que el feminismo pudiera ser un proyecto de cambio integral, con la necesidad de crear grupos feministas autónomos independientes de los partidos políticos, como tampoco con la idea de que los problemas de la doble militancia no pueden ser solucionados. De hecho, para las defensoras de esta posición, la doble militancia no era solamente viable, sino que es deseable pues la única manera de liberar no sólo a la mujer sino a la clase obrera y todos los sectores más explotados de la sociedad. Además, esta estrategia representa una ventaja para el feminismo pues le permite tener mayor acceso a los sectores populares y así contar con una base de acción más amplia.

Lo más notable de esta discusión es que tuvo lugar; el debate de la comisión de feminismo y lucha política fue entre militantes dentro y fuera de partidos. Significa que se ha producido un cambio apreciable en el tradicional enfrentamiento entre militantes de partido y feministas. A pesar de los desacuerdos, se dieron varias coincidencias y esto no puede dejar de representar un avance importante. El encuentro de Bogotá marca indudablemente un hito en la historia del feminismo latinoamericano pues reveló este cambio cualitativo. Dejó además claramente establecido que la oposición de los partidos al feminismo se ha resquebrajado ante la lucha llevada a cabo por las feministas y que el movimiento ya no está compuesto por grupúsculos aislados sino que tiene dimensión continental.

En términos generales, cuando las feministas discuten de política, aparecen otras posiciones además de las mencionadas. Por un lado, están por ejemplo las que defienden la posibilidad de llevar a cabo conquistas políticas sin la necesidad de plantear el cambio de estabilidad, de llevar a cabo conquistas políticas sin la necesidad de plantear el cambio de estructuras o las que buscan ante todo la transformación de las estructuras de la personalidad o las que propician un replanteo de la cultura. En Bogotá, estas posiciones no estuvieron ausentes entre las mujeres latinoamericanas pero no tuvieron portavoces en la comisión de política. Las que compartían estos enfoques eran pocas y aún así concordaban con las demás en que el feminismo en Latinoamérica debe estar insertado en la realidad política y social del continente. Las condiciones históricas, socioeconómicas y políticas de América Latina exigen que el feminismo forme parte de la lucha antiimperialista. En lo concreto, debe centrar su lucha en los problemas enfrentados por la población femenina en lo que atañe a su salud, educación, discriminación y la violencia que sufre en el trabajo o en la falta de preparación para el mismo, a su sexualidad, a sus condiciones de vida, a la manipulación que hacen de ella los programas de desarrollo, etc., etc. El denominador común de las feministas que asistieron al encuentro es el convencimiento de que el feminismo latinoamericano debe estar comprometido con los cambios sociales profundos y debe dirigir sus actividades a las mujeres de los sectores más oprimidos. Sus componentes liberales o reformistas son reducidos. Tanto es así que algunas participantes recalcaron la necesidad de establecer contactos con mujeres de clase media para crear un movimiento feminista amplio en el que tengan cabida tanto las reformistas como las mujeres de posiciones más radicales porque los frentes de lucha son múltiples. Si en algún país como Venezuela el movimiento tienen grupos profesionales como la Federación Venezolana de Abogadas que se han movilizado para reformar el Código Civil, en su gran mayoría, el feminismo en América Latina se diferencia de los otros movimientos de liberación de la mujer por la ausencia de reformismo en sus planteos. Esto se debe al hecho de que las feministas latinoamericanas no han traspuesto indiscriminadamente conceptos, planteos o problemáticas, sino que los han adaptado a

las condiciones específicas en que vive la gran mayoría de las mujeres en este continente.

Las organizaciones que se han ido creando en estos últimos años son de varios tipos. Algunas son centros de crisis como CAMVAC, Centro de Apoyo a Mujeres Violadas, Asociación Civil, que funciona en la ciudad de México. Fue creado en 1980 para investigar y difundir información sobre el problema de la violación en México, crear conciencia en la población –especialmente en las mujeres- de la necesidad de enfrentar el mismo y proporcionar servicios de apoyo (médico, psicológico y legal) a mujeres que han sido violadas. Así mismo, CAMVAC funciona como centro para mujeres que han sido maltratadas y en este sentido es semejante al que existe en Sao Paulo, SOS Mulher, y al Centro de los Derechos de la Mujer creado en Belo Horizonte en 1980, a raíz del asesinato de dos mujeres por sus maridos. También en Puerto Rico hay centros de este tipo, el Centro de Ayuda a Víctimas de la Violación, la Casa para Mujeres Maltratadas y además un Taller de Salud donde se proporciona información a mujeres sobre sexualidad, se hacen demostraciones de autoayuda y se denuncian problemas como la esterilización forzada.

Otros grupos, como el Centro para Mujeres Flora Tristán, buscan organizar a las mujeres limeñas “e impulsarlas a tomar conciencia de su opresión y a luchar por sus reivindicaciones. Eso se logra a través de acciones permanentes: de jornadas, de talleres de discusión, de elaboración de materiales didácticos, publicación de separadas, etc. y a través de la implementación de algunos servicios: Servicio de documentación y biblioteca; Servicio de asesoría Legal para Mujeres”. La Conjura, un grupo de Caracas fundado en 1978, está constituido por estudiantes, empleadas profesionales, amas de casa, etc. Y tiene como propósito fundamental la difusión del feminismo a través de una revista, de artículos publicados en la prensa venezolana, afiches, piezas teatrales, foros, conferencias y seminarios. “Igualmente el grupo apoya todas las actividades que tiendan a mejorar las condiciones de vida de la mujer venezolana, tales como: reforma al Código Civil y Penal, legislación de ida de la mujer venezolana, tales como: reforma al Código Civil y Penal, legislación del aborto, reconocimiento del valor del trabajo doméstico, obligatoriedad de la instalación de guarderías infantiles, cese a las violaciones, etc. Desde 1969, en México funciona CIDHAL (Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina) un centro de documentación con material publicado en todas las partes del mundo sobre mujeres.

Hay también grupos que producen revistas tales como *Cuéntame tu vida* en Cali; *Herejías*, publicación de mujeres latinoamericanas que viven en París; *Una mujer*

*cualquiera*, “Boletín Lunático” publicado por *La Conjura* y en México *fem* y *La Revuelta*, revista ésta fundada por un colectivo de mujeres “hartas de que escriban sobre nosotras, ahora escribiremos de y para nosotras. Y hemos tomado la palabra y nos expresamos. Nuestra voz significa una rebelión contra el discurso masculino impuesto [...] estamos todavía en la fase de toma de conciencia de nuestra colonización cultural: buscar el camino hacia la descolonización representa una de las principales tareas. Queremos reivindicar nuestras formas de expresión, revalorizar nuestra espontaneidad ya consciente que no cabe dentro de las categorías reconocidas”. Otros grupos forman colectivos de cine, como Cine-Mujer, creado en México en 1974. En la actualidad trabajan en él seis mujeres que han hecho varias películas, tres de las cuales fueron llevadas al encuentro de Bogotá, una sobre aborto, otra sobre violación y la última sobre trabajo doméstico. El Grupo Feminista Miércoles de Venezuela es también un colectivo de cine que ha hecho un documental sobre alfareras del Táchira, titulado “Yo, tú, Ismelina”.

Hay también otros tipos de grupos como la Unión de Mujeres Trabajadoras de Ecuador, fundada en 1978 que aúna obreras y campesinas o el Centro de la Mujer que trabaja con mujeres de los barrios marginales de Guayaquil, organizando guarderías infantiles y apoyando la lucha por la luz, agua corriente o pavimentación entre esas poblaciones. En México, CASED, Colectivo de Acción Solidaria con Empleadas Doméstica, asesora a las empleadas domésticas que quieran acreditar su instrucción primaria y les proporciona ayuda para analizar críticamente su realidad. En la República Dominicana hay grupos que trabajan con mujeres del campo y otros como CIPAF (Centro de Instrucción para la Acción Femenina) que organizan talleres, hacen investigaciones y elaboran materiales didácticos para escuelas y organizaciones de mujeres.

El último día del encuentro, las participantes se reunieron en una sesión plenaria durante la cual se leyeron informes y resoluciones de las distintas comisiones. En la de Sexualidad, por ejemplo hubo dieciocho ponencias, algunas escritas y otras en forma de audiovisuales. Los temas principales discutidos fueron: liberación sexual, lesbianismo, el placer sexual, reproducción, maternidad, contracepción, violación y aborto. Una de las sesiones se transformó en un taller de autoayuda, en el cual se hizo una demostración del uso del espejo. Entre las recomendaciones presentadas a la sesión plenaria cabe mencionar la necesidad de impulsar la creación de centros de prevención y de ayuda a mujeres violadas y la de centros de autoconocimiento y autoayuda. Además, la propuesta de organizar actos en toda América Latina contra la violencia que sufre la mujer se concretó en la decisión de declarar el 25 de noviembre el Día Internacional de la NO Violencia contra la Mujer. Esa fecha fue adoptada en memoria de tres mujeres dominicanas, Minerva, Patria y María Teresa Mirabal, asesinadas en 1960 durante la dictadura de Rafael Trujillo.

Entre las numerosas resoluciones presentadas en la asamblea plenaria vale la pena mencionar: el pedido de igual salario por igual trabajo sin distinción de sexo; la maternidad libre y sin pérdida de empleo, el establecimiento de guarderías infantiles; el libre acceso a la preparación y capacitación sin distinción de sexo; la denuncia de la doble jornada, el desconocimiento del trabajo doméstico como trabajo; el repudio de la práctica implantada por el gobierno chileno actual del contrato a 28 días, la pérdida del fuero maternal y el aumento de las causas de despido para la mujer; el apoyo a las madres de la Plaza de Mayo en la búsqueda de sus hijos desaparecidos; la necesidad de construir una estética feminista, de buscar un lenguaje para crear una literatura por mujeres, para mujeres y criticada por mujeres; la denuncia de la literatura infantil por su refuerzo de los roles sexuales; de denuncia de la violación que se ejerce contra las mujeres a través del aborto, la violación, los golpes, la falta de condiciones materiales en los hospitales para la maternidad; la prostitución, la tortura y el derecho al trabajo; la solidaridad con las mujeres de Haití, Paraguay, Uruguay y Honduras; la solidaridad con las mujeres nicaragüenses y su incorporación cada día más militante al proceso revolucionario, con sus demandas específicas; la lucha contra la intervención imperialista, directa o indirecta, militar o de cualquier tipo en nuestros países, por el cese de la represión y las torturas a todas las compañeras presas políticas que cumplen condenas en el continente y por su libertad inmediata. La última resolución, adoptada entre abrazos, lágrimas y vivas al feminismo fue acordar que el encuentro debía repetirse en dos años y se eligió Lima para la próxima reunión.

## Claribel Alegría<sup>52</sup> y D.J Flakoll, “Prólogo” y “Capítulo 1” de *No me agarran viva. La mujer salvadoreña en lucha*,<sup>53</sup> 1983

### Prólogo

Eugenia, modelo ejemplar de la abnegación, sacrificio y heroísmo revolucionario, es un caso típico de tantas mujeres salvadoreñas que han dedicado sus esfuerzos, e incluso sus vidas, a la lucha por la liberación de su pueblo.

En estas páginas aparecen algunas de ellas: mujeres que conocieron y trabajaron estrechamente con Eugenia y otras, igualmente involucradas en la lucha, que sólo la conocieron por referencia.

Inés Dimas y “Eva” también cayeron junto con centenares de otras, cuyos nombres quizás seguirán para siempre en el anonimato de las “desaparecidas”.

La lista de las héroes y mártires reconocidas de la revolución salvadoreña es demasiado larga para reproducirla aquí, pero queremos dejar constancia de que este libro está dedicado a su memoria, y en igual medida a las miles de muchachas, mujeres y ancianas salvadoreñas que siguen de frente a la lucha, sin claudicar.

---

<sup>52</sup> Claribel Alegría es una de las escritoras salvadoreñas de mediados del siglo XX que más ha insistido en la (re)producción literaria de la vida de las mujeres en su lucha política, por la sobrevivencia y por el reconocimiento de sus derechos. Nació en Estelí, Nicaragua, el 12 de mayo de 1924 de padre nicaragüense y madre salvadoreña. Creció en la ciudad de Santa Ana, al occidente de El Salvador donde, a la edad de ocho años, en 1932, presencié la masacre de más de treinta mil indígenas. En 1943, fue a Estados Unidos para estudiar en la Universidad George Washington, en Washington D.C. En 1948 se graduó en Filosofía y Letras y poco después se casó con el escritor estadounidense Darwin J. Flakoll. Poco a poco adquirió fama internacional como poeta, en 1978 recibió el Premio Casa de las Américas de Cuba por su libro *Sobrevivo*. En 1985 Alegría regresó a Nicaragua, atraída por el proceso revolucionario y las reformas que iban dándose en el país. Desde ahí se comprometió, junto con su esposo, con la difusión de las violaciones a los derechos humanos de los pueblos de Centroamérica y redactaron varios libros sobre la lucha de las mujeres salvadoreñas. En 1995 Flakoll murió en Managua. Entre los libros de Alegría, pueden enumerarse la novela histórica *Somoza, expediente cerrado: La historia de un ajusticiamiento* (1993); y los poemarios *Anillo de silencio* (1948); *Vigilias* (1953); *Acuario* (1955); *Huésped de mi tiempo* (1961); *Vía única* (1965); *Aprendizaje* (1970); *Pasaré a cobrar y otros poemas* (1973); *Sobrevivo* (1978, Premio Casa de las Américas de Poesía); *Flores del volcán; Suma y sigue* (1981). Su narrativa recoge *Tres cuentos* (1958); *Álbum familiar* (1984); *Despierta, mi bien, despierta* (1986); *Luisa en el país de la realidad* (1987); *Cenizas de Izalco* (1966); *La encrucijada salvadoreña* (1980); *Nicaragua: la revolución sandinista* (1980); *No me agarran viva: la mujer salvadoreña en lucha* (1983); *Para romper el silencio: resistencia y lucha en las cárceles salvadoreñas* (1984). Su *Ars Poética. Antología*, publicada en 2007, abarca de 1948 a 2006.

<sup>53</sup> Editado en la Ciudad de México por editorial ERA (serie popular), en 1983.

## Capítulo 1

Eugenia se tumbó de bruces en el suelo, inspeccionó personalmente el lote de armas escondido debajo del vehículo y verificó que cada una de ellas estaba bien envuelta en trapos que las protegían del polvo. Extendió el brazo y trató de sacudir uno de los rifles. No pudo. Estaban bien sujetos y eran invisibles desde afuera.

Se puso otra vez en pie, sacudió el polvo de sus vaqueros y se limpió las manos cuidadosamente con un pañuelo. Metió de nuevo el pañuelo en el bolsillo y dijo con voz firme:

-es hora, compas, vamos.

Dos de los muchachos subieron a la parte trasera del pickup. El tercero se acomodó en el lugar del chofer y Eugenia abrió las puertas del garaje.

El camioncito arrancó, retrocedió hasta la calle y esperó mientras la muchacha volvía a cerrar las puertas y se sentaba al lado del chofer.

Partieron desde un barrio pequeñoburgués de San Salvador y tomaron la carreta hacia el aeropuerto de Ilopango. Era el 17 de enero de 1981. Hacía ocho días que la Ofensiva General del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) había comenzado. Las fuerzas guerrilleras paralizaron el país durante los tres primeros días, consiguiendo gran parte de sus objetivos militares en el interior. Varias guarniciones fueron inmovilizadas en cabeceras departamentales.

La huelga general se inició el día 13 de enero. Cerraron la mayor parte de las industrias en las afueras de San Salvador, pero la capital misma era un hueso duro de roer. Allí la Junta Militar democristiana tenía concentradas sus fuerzas estratégicas de élite y las tropas habían sido puestas en estado de alerta un día antes de la ofensiva. El gobierno reaccionó rápidamente, militarizó los servicios de transporte público y obligando a los comercios del centro a mantenerse abiertos. Las tropas gubernamentales controlaban las calles principales. Destacamentos móviles atacaron salvajemente los barrios donde la población intentaba levantar barricadas.

La Junta utilizó todos los medios de comunicación, incluso a los corresponsales extranjeros, para insistir en el fracaso de la huelga. Debido a la escasez de duros golpes de la guerrilla en San Salvador, la masa de la población capitalina no se había animado a apoyarla abiertamente.

Sin embargo, la lucha siguió arreciando en varias partes del país: Chalatenango, Morazán, San Vicente y Suchitoto. A este último lugar se dirigía la comandante Eugenia con sus tres compañeros, llevando un lote de armas y municiones de vital importancia para el combate que el FMLN sostenía allí.



Mientras dejaban a un lado el aeropuerto de Ilopango, Eugenia se esforzó en detectar evidencias del ataque a los hangares de la Fuerza Aérea Salvadoreña, ocurrido una semana antes.

Las cargas explosivas del FMLN destrozaron en algunos casos, o perjudicaron seriamente en otros, un número considerable de los aviones y helicópteros destinados a diezmar las poblaciones controladas por las fuerzas guerrilleras.

Por más que entrecerraba los ojos, Eugenia no pudo ver nada. Era miope la comandante, le fastidiaba llevar gafas. Más de una vez había confundido los camiones de Tropigas, repletos de bombonas, con camiones llenos de guardias.

Suspiró, Aún faltaban diez minutos para llegar a San Martín, donde empezaría lo difícil. Se recostó en el asiento, cerró los ojos, y sus pensamientos se deslizaron hasta la última reunión con Javier y Ana Patricia.

Ana Patricia no entendía de despedidas. ¿Quién va a entender de esas cosas a los trece meses? Se quedó muy seria, sin hacer comentarios, cuando Eugenia se la comió a besos, la sofocó en un último abrazo y se la entregó a su padre.

No era la primera vez. En muchas ocasiones, durante la corta vida de la niña, Eugenia la había dejado al cuidado de una u otra “tía” de la organización, mientras ella iba a cumplir una tarea urgente que la mantenía alejada varios días.

Esta vez la despedida había sido más intensa. Imposible pensar en retenerla a su lado en medio de la tensión, la incertidumbre, el peligro constante de la ofensiva.

Las responsabilidades de Eugenia se habían triplicado en las últimas semanas de preparativos para esta nueva fase de la guerra.

Mejor que se haya quedado con Javier, pensó, pero es tan linda la cipota, la echo tanto de menos.

Abrió los ojos. Miró hacia fuera. Miró su reloj pulsera —regalo de Javier para su último cumpleaños—y volvió a cerrarlos para revivir la despedida.

Fue el 4 de enero. Sólo hacía trece días. Apenas pudo estar con Javier dos horas y media. Conversaron intensamente mientras Ana Patricia jugaba con su muñeca de trapo.

Habían pasado revista a sus siete años juntos, cuatro de los cuales transcurrieron en la clandestinidad. Recordaron las amenazas de aborto y se felicitaron por ese desenlace feliz, que estaba allí frente a ellos, jalando de la mano a Eugenia e insistiendo que viniera a ver un pajarito enjaulado. ¿Sería el adiós definitivo?

Adelante se perfilaba San Martín donde tenían que tomar el cruce para Suchitoto.

Había combates bravos allí y al comandante Ricardo, jefe del Frente “Felipe Peña”, le urgían esas armas y ese parque para seguir enfrentando a la guardia.

Eugenia se había incorporado al estado Mayor del Frente “Felipe Peña”, hacia siete semanas a instancias del comandante Ricardo. Antes de eso se dedicaba a las tareas de organización política en las Fuerzas Populares de Liberación-FPL-Farabundo Martí, pero en vísperas de la Ofensiva general, el comandante necesitaba con urgencia una persona de probada capacidad organizativa para desenmarañar los difíciles problemas logísticos y de abastecimiento en la zona crucial de San Salvador, así como también en los departamentos de La libertad, Cuscatlán y parte de Cabañas.

Sin titubeos, Ricardo eligió a Eugenia como jefe de la Sección de Servicios del Estado Mayor del Frente.

Una semana antes, al comienzo de la ofensiva, se la responsabilizó también de la organización del transporte de armas y municiones que irían desde la capital hasta el lugar donde fueran más necesarias.

El viaje que hoy hacía la comandante era para cumplir un pedido específico de Ricardo. Dos días antes la había despertado a las dos de la madrugada, en el puesto de mando, para comunicarle que viajaría de nuevo a San Salvador a organizar el transporte de las armas hasta un punto cercano a Suchitoto.

Eugenia regresó a San Salvador. Despachó las armas el mismo día, pero los compañeros regresaron horas más tarde con la noticia de que el contacto que iba a recibir el lote no había aparecido. Al día siguiente hicieron un nuevo intento con los mismos resultados. Los tres combatientes encargados de la tarea no eran novatos, pero la zona entre San Martín y Suchitoto estaba vigilada por el ejército y peligrosamente infestada con miembros armados de la Organización Democrática Nacionalista (ORDEN) –grupos paramilitares de campesinos que sirven al ejército— y no era fácil detectar la causa de las fallas.

Evidentemente algo andaba mal. Eugenia tomó la determinación de acompañarlos en el tercer viaje para asegurarse de que estaban cumpliendo correctamente sus órdenes.

No era precisamente su obligación acompañar ese lote de armas, pero como dijo Ricardo meses más tarde: “Ella había asumido plenamente su papel en el ejército y en las estructuras militares. Una responsabilidad absoluta radica en el jefe. A la que yo le iba a pedir cuentas era a ella. No se podía presentar con la excusa de que fulano no le hizo esto”.

El pickup tomó la carretera a la izquierda en San Martín. Eugenia se enderezó y se puso alerta. La zona oriental del país seguía candente en esta segunda semana de ofensiva. Continuaban las batallas en Morazón, San Vicente, Zacatecoluca, San Miguel y Suchitoto, donde los guerrilleros de Ricardo controlaban los alrededores del pueblo y seguían haciendo presión sobre el cuartel. Imposible entrar a Suchitoto. Apenas había tránsito de vehículos en la carreta. El auto en que ahora viajaban Eugenia y los tres compañeros había hecho dos veces, en los dos días anteriores, un recorrido idéntico. Ésta era la

tercera vez y no podía menos que despertar las sospechas de cualquier retén militar. No había más remedio; Ricardo necesitaba las armas y el parque.

Los cuatro iban “legales” y desarmados. Su documentación estaba en orden y todos habían memorizado su “leyenda”, de la cual dependían para escaparse de un posible contratiempo. Según dicha leyenda, iban a la finca del tío de Ernesto para recoger pollos, huevo y verduras, ya que en San Salvador la comida empezaba a escasear.

Los minutos se hacían horas mientras avanzaban hacia el norte por la desierta carretera. Dejaron atrás el pueblo de Tecomatepe con su gran volcán asomándose a la izquierda, y tomaron la recta. Un yip con cuatro guardias apareció adelante. Venía en dirección a San Martín.

Sin cambiar de posición, Eugenia levantó la voz para que la oyeran los compañeros atrás: -El enemigo –dijo--. Tranquilos. Conversen.

El yip los pasó sin detenerse.

-¡Uf! –exclamó Mauricio cuando se perdió de vista--, no sospecharon nada, ni nos miraron siquiera.

Siguieron avanzando y unos minutos más tarde llegaron al cruce para Tenancingo.

--Aquí es –dijo--, a la derecha.

--Ya sé –se impacientó Ernesto-, conozco este camino de memoria -¿Perdón!! –sonrió Eugenia--, me lo decía a mí misma.

Tomaron el camino de tierra, dejando detrás una estela de polvo. Después de cinco minutos Ernesto frenó y giro a la izquierda para entrar a una pequeña finca con un letrero en que se leía: “Santa Teresita”.

Estacionó el coche bajo un árbol de fuego, invisible desde el camino.

--Llegamos –dijo--, ¿no es así, Eugenia?

--Sí –respondió ella mirando su reloj--, faltan diez minutos. ¿Por qué no bajamos a ver qué pasa?

Envió a Luz a vigilar la entrada, dejó a Ernesto detrás del volante y entró a la casucha con Mauricio. Levantó dos patas de la mesa y después las otras dos. Ningún mensaje. Regresaron al coche y subieron a esperar. Diez minutos. Veinte. Nada.

Eugenia escribió una nota: “estuvimos aquí tres veces. Probaremos alternativa domingo a la misma hora”.

Salió de nuevo del coche, dobló el papelito y lo colocó debajo de una de las patas de la mesa, en la casucha.

--Démonos prisa, Ernesto --dijo volviendo a subir al vehículo-, esto ya está quemado, no podemos esperar más.

Ernesto arrancó. Se detuvo a la entrada mientras Luis se materializaba entre los arbustos y subía de nuevo al coche.

Eugenia estaba sombría. Se mordisqueaba el labio inferior.

--Ojalá tengamos correo de Ricardo a la vuelta --dijo-, la alternativa es más peligrosa, pero por lo menos queda por otra carretera.

Los cuatro guardaron silencio. Ernesto giró a la izquierda cuando llegaron a la carretera asfaltada y tomó rumbo a San Martín.

De nuevo pasaron el volcán de Tecomatepe, esta vez a la derecha, y atravesaron el pueblo.

A la salida de Tecomatepe hay una curva suave a la derecha y luego otra más cerrada hacia la izquierda.

El sedán apareció de frente apenas Ernesto había enderezado después de la segunda curva. Iba a velocidad moderada.

--Tres civiles --les advirtió Eugenia Mauricio y a Luis--, vigílenlos.

El sedán pasó y desapareció en la curva.

-El hombre de atrás se volteó a mirarnos --dijo Mauricio con voz que delataba tensión.

--De prisa, Ernesto --ordenó Eugenia mirando por la ventanilla trasera.

--¡Mierda! --masculló Mauricio, mientras el sedán apareció de nuevo-. Nos persiguen.

-A fondo, Ernesto --dijo Eugenia apremiante-, tenemos que llegar al cruce para San Francisco.

El pickup aceleró, pero el sedán de atrás era más potente y lentamente cerraba la distancia que los separaba. Eugenia se volvió y miró hacia delante buscando el cruce de caminos. Estaba a la vista. Miró de nuevo hacia atrás.

-¡Otro! --gritó Ernesto--, ¡nos agarraron!

Un pick up parecido al suyo apareció frente a ellos en la intersección. Se detuvo bloqueando la carretera. Dos hombres con rifles saltaron de la parte de atrás y les apuntaron.

--¡Por el terraplén de la izquierda! --gritó Eugenia --. ¡Que no nos agarren vivos!

Sobre el rugir del motor sonaron las ráfagas de subametralladoras.

## **Receta del Grupo Polvo de Gallina Negra para hacerle el mal de ojo a los violadores, o el respeto al derecho del cuerpo ajeno es la paz**

Acción plática-política para el hemiciclo a Juárez dentro de la marcha feminista contra la violación del 7 de octubre de 1983.

Duración: 20 minutos ante 1000 espectadores.

### Ingredientes:

2 docenas de ojos y corazones de mujer que se acepte como tal.

20 kg. de rayos y centellas de mujer que se enoja cuando le agreden.

1 tonelada de músculos de acero de mujer que exige respeto a su cuerpo.

3 lenguas de mujer que no se somete aún cuando fue violada.

1 sobre de grenetina de mujer, sabor espinaca, que comprende y apoya a una mujer que fue violada.

30 grs. de polvo de voces que desmitifiquen la violación.

7 gotas de hombres que apoyen la lucha contra la violación.

1 pizca de legisladores interesados en los cambios sociales que demandamos las mujeres.

Unas cuantas cucharadas de familias y escuelas que no promueven los roles tradicionales.

3 docenas de mensajes de comunicadores responsables que dejen de producir imágenes que promueven la violación.

3 pelos de superfeminista.

2 colmillos de militante de partido de oposición.

½ oreja de espontáneo y curioso.

Siguiendo cuidadosamente las instrucciones sobre el modo de preparación lograremos tener como resultado final nuestra explosiva mezcla con la cual Ud. podrá sorprender a los violadores que habitan su misma casa o la de la vecina, los tímidos y los agresivos, los

pasivos y los activos, y los que la acechan en el trabajo o en el camión y finalmente a los que se esconden en la noche que hoy venimos a tomar.

GRUPO POLVO DE GALLINA NEGRA

(Fundado el 21 de junio de 1983.)

Maris Bustamante

Herminia Dosal

Mónica Mayer

**Grupo de Mujeres de Porto Alegre “Costilla de Adán”, “Presentación”, “Quiénes somos”, “Feminismo”, “Sexualidad homo”, “El sentido de la unión sexual”, *Escritos sobre feminismo*, nº 0, 2ª edición<sup>54</sup>, Porto Alegre, 1980**

Texto proporcionado y traducido por marian pessah

### **Presentación**

Esta es una publicación del Grupo de Mujeres de Porto Alegre “Costilla de Adán”. No tiene una periodicidad definida, pudiendo salir otro número en cualquier momento. Estos primeros escritos representan un homenaje al día 8 de marzo, Día internacional de la Mujer. Los contenidos aquí expresados representan nuestras ideas como hoy se presentan, mas sin carácter cerrado, definitivo. La intención es divulgar nuestras ideas y debatirlas.

### **Quiénes somos**

El grupo de Mujeres de Porto Alegre (GMPA) tuvo su origen en un grupo de personas que, de alguna manera ya se conocían y decidieron reunirse en torno de un tema que interesaba a todas: mujer. En ese entonces corría el año 1976, no era común, como hoy, la existencia de grupos feministas, de modo que no sabíamos por dónde comenzar, ni siquiera teníamos claro lo que un grupo de mujeres en Porto Alegre podría hacer. Nos parecía importante hacer reuniones con mujeres, sentir una problemática que es común,

---

<sup>54</sup> *ESCRITOS sobre feminismo* fue producido por las Mujeres de Porto Alegre en 1980. De ese trabajo dos de las integrantes de La Costilla de Adán, Clarisse y Áurea, quienes entregaron estos escritos a marian pessah, recuerdan ahora:

“El grupo feminista *Costela de Adão* surgió en Porto Alegre, extremo sur de Brasil, a finales de los 70, a partir de conversaciones entre amigas oriundas del medio universitario. Estábamos todavía bajo el régimen militar, pero la sociedad civil se organizaba en función de la lucha por las libertades democráticas en diversos campos. En 1988 fue promulgada la constitución que cerraría el período de la dictadura en Brasil.

La mayoría de las mujeres de *Costela de Adão* tuvo alguna actuación en el movimiento estudiantil –relacionado a la lucha contra la dictadura–, cuyos líderes eran predominantemente masculinos. En ese medio era casi imposible insertar temas feministas, teniendo en vista la hegemonía de las formas tradicionales de hacer política, que la izquierda proponía. Las banderas feministas eran vistas como un “desvío” de los objetivos fundamentales de la lucha política, cuando no una “reivindicación burguesa”.

*Costela de Adão* buscaba comprender las transformaciones sociales en un sentido, al mismo tiempo, más amplio y más profundo. Así, las cuestiones feministas estaban necesariamente integradas en este contexto, por la simple razón de que la situación de las mujeres es específica a cada sociedad, a cada momento histórico, siendo por lo tanto, condicionada por el tipo de organización social en que se vive”.

intercambiar experiencias, discutir sobre nuestra situación concreta. Paralelamente, hicimos seminarios sobre el libro de Heleieth Saffioti *La Mujer en la Sociedad de Clases*, con reuniones semanales, lo que nos trajo contribuciones importantes a nivel intelectual y también suscitó la abertura de nuevos caminos de investigación.

Con interrupción durante el período de vacaciones, el grupo demostraba tendencias a continuar su trabajo en esta línea durante el año de 1977. Fue, entretanto interrumpido por una dispersión de sus integrantes, causada por la represión policial que, por motivos hasta hoy poco claros, nos envuelven cuestiones cuya investigación nada tenía que ver con nosotras. De cualquier forma, eso nos intimidó por mucho tiempo.

Volviendo a reunirse esporádicamente en el primer semestre de 1978, el grupo no mantuvo actividades regulares hasta agosto, luego de una reunión anual de la Sociedad Brasileira para el Progreso de la Ciencia –SBPC, de la cual participaron algunas integrantes. Contando con la participación de nuevas compañeras, el grupo se rearticuló en torno a varios frentes de trabajo, que fueron llevados paralelamente, incluyendo actividades prácticas y de reflexión. En este sentido, se mantuvieron contactos por correspondencia con otros grupos de mujeres de Brasil y diarios feministas para intercambio de ideas y de experiencias. En esa época, mantuvimos contactos con el Centro de la Mujer Brasileira, de Río de Janeiro, y con el diario *Nós Mulheres*, de Sao Paulo.

Mientras tanto, el sector femenino del MDB de Porto Alegre, nos solicitaba para colaborar en la preparación de un forum de debates que pretendía promover. Presentamos una sugerencia de temarios y un pequeño texto sobre la situación de la mujer que sería publicado en un boletín a ser distribuido en los debates. Los debates no se realizaron por razones que desconocemos en profundidad. Así, el grupo buscó nuevamente dinamizar sus actividades más reflexivas, en la tentativa de abrir un espacio donde se pudiese discutir más abiertamente los problemas que, en el día-día, nos afligen como mujeres.

Cuando fuimos informadas por el CMB de la realización, en marzo del 79, del I Encuentro Nacional de Mujeres, en Rio, el grupo fue absorbido por actividades preparatorias, desde lecturas de textos, redacción, hasta organización de promociones (fiestas, rifas) para recaudación de fondos que viabilizasen nuestra participación en el Encuentro.

Dentro de nuestra propuesta de implementar el debate sobre la situación de la mujer, decidimos ampliar el grupo, y a partir de enero del 79, ya contaba con un número de participantes mayor a lo esperado. En un inicio nos pareció muy bueno, pero con el tiempo, aparecieron dificultades de adaptación que no pudimos prever y una diversidad de puntos de vista respecto a las maneras de acción, que sólo pudieron ser resueltas con la división del grupo recién formado. Estas divergencias surgieron en medio de la



preparación de nuestra participación en el Encuentro, y fueron resueltas definitivamente después de él. A pesar de todo esto, la experiencia tuvo su lado positivo, trajo mayor unidad al núcleo ya existente, generando mayor conciencia y seguridad más consistente en cuanto a la defensa de nuestras ideas. También, proporcionó el surgimiento de nuevos grupos feministas en Porto Alegre, lo que por sí solo, ya es muy bueno.

Entre las actividades del grupo, a partir de marzo de 1979, destacamos nuestra correspondencia con las personas del diario *Nós Mulheres*, que se intensificó y profundizó. Abrimos una nueva frente, esta vez con el diario *Lampião*, que se mostró bastante serio cuando trataba de feminismo, que inclusive, publicó un artículo de *Escritos*.

Internacionalmente, se buscó un tema específico para estudios, que fue el de la sexualidad. Al comienzo, leímos y discutimos algunas partes del libro de Sulamith Firestone *A Dialética do Sexo*, partes del *Relatório Hite*, entre otros.

A partir de ahí, nuestras preocupaciones fueron dirigidas para afuera del grupo, en el sentido de promover debates abiertos, con personas invitadas y que no tuvieran compromiso directo con las actividades del grupo. Los temas seleccionados fueron: relaciones “paralelas”, sexualidad, homosexualidad, “vida autónoma” y anticoncepción. El primer asunto, trataba de analizar la situación de una persona que se relaciona afectivamente con más de un compañero al mismo tiempo. Bajo el título “vida autónoma”, las atenciones se dirigían a las alternativas de la convivencia familiar, o sea, vivir sola o en grupo. En los demás temas, el contenido de las discusiones está más claro. La importancia de estos debates está más en la innovación de la actitud, que en el agotamiento propio de los temas, sabemos que quedaron muchas cosas para ser debatidas y profundizadas. Nuestra intención es dar continuidad a estas iniciativas, en el 80, con la inclusión de nuevos asuntos.

[Comentarios sobre algunos conceptos claves]

## **FEMINISMO**

1

La idea de feminismo está vestida de tantos preconceptos y prejuicios que provoca una aversión, a veces tan grande, incluso en personas aparentemente abiertas, que es preciso insistir con el tema más de la cuenta. De todos los movimientos más o menos revolucionarios que buscan formas de organización no necesariamente partidarias, el

feminismo es donde se encuentra mayor resistencia a ser aceptado, incluso por parte de quienes se pretenden contrarios al “sistema” por pensamientos, palabras y obras.

Por cierto, la resistencia no se queda apenas con los preconceptos de los “otros”, pero se justifica, a veces, por la actuación prejuiciosa de las propias feministas que se encargan de ofrecer argumentos preciosos a la crítica del feminismo como movimiento.

De todas formas, las críticas a los posibles equívocos de una práctica feminista no pueden ser extendidas al feminismo como un todo. Y si esa generalización indebida parte más comúnmente de los hombres, es bueno recordar que el feminismo trae en sí una nueva manera de pensar la realidad tanto para la mujer cuanto para el hombre. Entonces, si bien por motivos obvios nació entre las mujeres, es una lucha tanto del hombre cuanto de ella, porque quiere libertarlos de los papeles rígidos que son obligados a representar, tanto uno para el otro, cuanto en las respuestas que dan a las exigencias sociales.

Tal vez sea natural la casi total ausencia de hombres en ritos primeros pasos del feminismo en Brasil. Natural porque en esta rígida división de roles, el del hombre es aparentemente mejor. Más fácilmente el dominado se rebela y no el dominador, pero seguramente ninguna de las dos posiciones es feliz. Y es justamente eso lo que se precisa descubrir: más felicidad en las formas de relación, relacionamientos no basados en el poder y en la dominación de un ser humano por otro, sea hombre o mujer.

Ésta es una tarea fundamental del feminismo: encontrar una forma nueva de pensar, sentir y vivir las diferencias entre los seres humanos. Entenderlas no como opuestas irreconciliables, sino como una pluralidad de manifestaciones de la vida, y luchar para que esta riqueza encuentre su espacio.

2

La lucha feminista está inserta en un plano más amplio de transformaciones estructurales de la sociedad que conocemos, a modo de reconducir al hombre a su propia naturaleza, esto es, desalienarlo, darle condiciones necesarias para que él haga su propia felicidad.

La condición actual de sumisión de la mujer es apenas una parte de toda una situación en que vive la raza humana. Concientizarse de su situación de opresión específica es concientizarse de una situación de dominación, de autoritarismo en todos los niveles de la sociedad, en sus diversas manifestaciones.

Es contra eso que luchamos, contra una situación que transforma las diferencias de la naturaleza en discriminación social.

Nuestro objetivo no es conseguir un lugar al lado del hombre, sino mostrarle a él que también conseguimos lo que queremos o hacer ver a la sociedad que también podemos hacer lo que el hombre hace, y tan bien como él. No creemos en la competencia como

camino para la liberación. Creemos en la búsqueda de nuevas formas de relacionamientos entre las criaturas, y queremos mostrar a los hombres que no es el lugar de ellos que nos interesa, en una sociedad que negamos, basada en valores que no creemos. Queremos que la exigencia de un nuevo espacio sea también la existencia de los hombres, un nuevo espacio que pensamos recuperar para nuestra identidad como mujeres y ellos como hombres, y los niños como niños. Queremos que la simple característica del sexo, o de edad, no sea motivo de dominación/sumisión, mas simplemente una manifestación de la vida en sus diversos aspectos.

De esta forma entra la conciencia feminista en un campo que puede abarcar más y más profundo que simplemente reivindicar un lugar al sol en una sociedad autoritaria y represiva. Es tarea del movimiento feminista poner en jaque los elementos fundamentales que permiten la manutención de la sociedad en esos moldes.

Al cuestionar el papel secularmente impuesto a la mujer, la conciencia feminista trae a luz uno de los pilares de sustento económico e ideológico del sistema capitalista, y con él toda una gama de contradicciones se transparentan con mayor nitidez. Son cuestionados los padrones de comportamiento sexual, la moral burguesa, la religión, la ciencia (que descubrió tantas explicaciones “científicas” para la inferioridad femenina), la organización familiar monogámica, etcétera.

Es cuestionado también el uso del cuerpo como objeto, esto es, como instrumento de trabajo y de reproducción. En este sentido, por ejemplo, la lucha feminista es contra el propio concepto de trabajo productivo, que aliena el cuerpo del individuo que lo posee, en función de la producción de una mercadería completamente extraña a su productor.

En el caso específico de la mujer, el sistema capitalista hace uso de su cuerpo con la finalidad de reproducción, pues a través de la educación, la mujer es dirigida a cumplir las funciones de reproductora, de una forma también ajena a su propia elección. Por eso es que los movimientos feministas reivindican la liberación del aborto, lo que haría que las mujeres pudiesen asumir la maternidad como una opción, y no resignarse al cumplimiento de un deber socialmente impuesto. Además, reivindicar el aborto legalizado significa exigir el derecho al placer, relacionado con el ejercicio libre de la sexualidad, y no delimitado por la máxima de la procreación, que es lo que boga actualmente en la sociedad que conocemos.

Considerando el feminismo en su acepción más amplia y profunda, se observa que tiene condiciones de proponer un nuevo orden social, que trasciende la simple transformación de orden político y económico, que no se limita a la exigencia de igualdad social entre las personas. La situación de sumisión social de la mujer no comenzó en el siglo pasado, viene desde mucho tiempo atrás, y persistió, si bien asumiendo formas diferentes, en varios tipos de organización económica. Por lo tanto, se trata de una cuestión de carácter

diferente, y la liberación de la mujer no vendrá como simple consecuencia de una transformación socio-económica, exige cambios más profundos.

Luchamos por un feminismo radical, o sea, que vaya a las raíces de la situación de la mujer; situación que está muy lejos de ser resuelta quemando corpiños, haciendo “huelga a los hombres” y otras prácticas de semejante tenor. El feminismo que defendemos es aquel que tiene condiciones de negar radicalmente la situación de opresión femenina (y todo lo que de ahí resulta y que con eso se relaciona), para así sembrar una nueva forma de relacionamiento entre los seres vivos, que los haga menos condicionados y más felices.

## **SEXUALIDAD HOMO**

Las relaciones afectivo-sexuales entre personas del mismo sexo,<sup>55</sup> han recibido las más diversas interpretaciones -desde perversión hasta el sinónimo de más alto grado de liberación. Si bien es cierto que ya se ha teorizado mucho al respecto, en la práctica todavía hay una enorme espina atravesada en la garganta de la famosa “moral occidental y cristiana”. La existencia de este prejuicio sería más que suficiente para justificar la necesidad de debate en torno al tema. Entretanto, es más grave la manera como gran parte de los “homosexuales” interpreta y vive este tipo de relación. Es por eso que nos parece extremadamente pertinente, en los días que corren, no solamente levantar cuestiones relativas a la represión social institucionalizada (aquella claramente expresada por el pensamiento conservador) sino, también, analizar la manera cómo tal represión fue interiorizada y asumida por quienes establecen relaciones homosexuales.

Hecha esta observación, nos parece que el primer paso a ser dado, para la comprensión real del significado de la homosexualidad, es que este hecho sea visto a partir de una problemática más amplia, cuya esencia es la sexualidad humana en su totalidad. De la misma manera, la explicación de las razones de su represión por la sociedad, pasa necesariamente por las mismas que la sociedad rechaza y se asquea con cualquier manifestación sexual que escape a la normalidad.

La interpretación de la homosexualidad como una cuestión aparte y como consecuente división de la sociedad en dos categorías sexuales distintas y sin mezclarse –lo “homo” y lo “hétero”– encierra una visión altamente prejuiciosa. El presupuesto por detrás de tal afirmación, es que los individuos se dividen en normales y pervertidos. Normales serían

---

<sup>55</sup> Usaremos los términos “homosexual” y “heterosexual” para designar, además de las relaciones, los individuos que establecen ese tipo de relación, siendo que en este caso las palabras estarán entre comillas. Estamos en total desacuerdo con la clasificación de los individuos en homosexuales, bisexuales, heterosexuales, etc. Nos estaremos refiriendo al respecto, más adelante.

aquellos cuya sexualidad es coherente con la conformación de sus órganos genitales, de donde se originarían los impulsos sexuales, siendo su meta natural otro aparato genital anatómicamente complementario. En otras palabras, normal sería la búsqueda de una complementariedad sexual donde la genitalidad femenina funcione como receptáculo de una genitalidad masculina destinada a la penetración, unión que para ser todavía más natural, no debe tener más objetivo que la procreación. Por otro lado, los perversos o “anti-naturales”, serían aquellos cuyas actividades sexuales se extienden en un sentido anatómico, más allá de las regiones del cuerpo que se destinan a la unión sexual, o se demoran en las relaciones preliminares con el objeto sexual (la otra persona), que deben normalmente ser atravesadas rápidamente en el camino directo al objetivo sexual final (la penetración).

## **EI SENTIDO DE LA UNIÓN SEXUAL**

Esta tentativa de delimitar nítidamente los patrones de comportamiento sexual, conduce a una forma de relacionamiento que saca de foco el placer, una vez que ya está determinado lo que está bien y lo que está mal, sin tener en cuenta la amplia gama de potencialidades de cada relación y la originalidad de cada una de ellas. El resultado último de la imposición de este comportamiento restrictivo es la negación del placer, en tanto elemento profundamente cuestionador del orden moral vigente. Lo que tendrá como consecuencia la negación del hecho de que cualquier persona puede vivir su sexualidad íntegramente, de la cabeza a los pies, e irá a determinar la definición sexual de cada uno, en cada momento. Según fue escrito en el libro “Sexo y Poder”: “La reivindicación básica es el placer, [...], la sexualidad del individuo es un abanico abierto. No existe, por lo tanto, el homosexual con determinadas características; existe el homosexual como adjetivo, en la relación que acontece en la cama”.

Otra cosa que nos parece de extrema importancia y bien merece ser profundizada, es la manera cómo los “homosexuales”, en general, a partir de la represión existente, pasaron a asumir determinadas posturas a través de las cuales piden ser aceptados por la sociedad. Una de las formas de manifestación de este comportamiento oprimido es la auto-exclusión, a través de la formación de “guetos homosexuales”. El primer paso, en este sentido, es exactamente la aceptación de la clasificación dada por el pensamiento conservador, de que aquel que establece relaciones de este tipo sea un homosexual, como una categoría estancado. Siendo así, el precio de su existencia -de una forma no disfrazada- es el aislamiento en grupos, bares, *boites*, hoteles, etc. Esta forma de vivir, clandestinamente, a la que el “homosexual” es empujado y acaba por aceptar, no sólo funciona en el sentido de no amenazar la vida de los “normales”, así también de otorgar al “homo” una falsa idea de liberación, altamente esquizofrénica y alienada.

Este sabor de desafío a las normas vigentes empaña la cuestión central ya planteada anteriormente, que es la necesidad del ser humano de vencer las barreras de aquello que es conocido y aceptado, en términos de relacionamiento interpersonal. Lejos de esto, es común observar entre los pares afectivos del mismo sexo, de la misma manera que entre los “heterosexuales”, la tentativa de adoptar para sí una forma de comportamiento adecuada a los patrones vigentes. O sea, en general, se intenta reproducir una relación heterotradicional, con sus características conservadoras, donde uno es el elemento-activo-en la-cama-y-en la-calle (este es el hombre) y el otro es el elemento-pasivo-en-casa-y-en la-cama (es la mujer).

De esta forma, en la medida que el homosexual, o se asume como categoría aparte (a través de la auto-exclusión), o busca copiar los modelos morales vigentes (llegando a reivindicar cosas como casamientos y religiones “gay”), está apenas asegurando para sí nada más que la mediocridad existencial garantizada para los demás reprimidos.

Vamos entrando ahora en el último tema que es exactamente donde se encuentra el punto de unión entre los movimientos homosexuales y los de liberación de la mujer. Al estudiarse la historia de las civilizaciones, es posible percibir el profundo vínculo existente entre la manera en que la sociedad trata la relación entre los sexos y la forma como considera las relaciones homosexuales. En las sociedades donde las mujeres y hombres se encuentran estrechamente asociados y dividen entre sí el trabajo y las responsabilidades, sin que ninguno de los dos sexos pretenda dominar o vencer al otro, la homosexualidad es mucho más fácilmente aceptada, porque no implica una ruptura en las concepciones habituales, en la medida que los papeles masculino y femenino no obedecen a estereotipos.

Mientras que en las sociedades de tipo patriarcal, como las contemporáneas, en las cuales los sexos son nítidamente separados y donde la supremacía del hombre está afirmada por la ley y por la costumbre, las cosas se dan de otra manera. Dentro de estos modelos, el hecho de que un hombre ame a otro –por lo tanto, asumir el rol inferior de mujer- ofenderá profundamente la virilidad vigente. De la misma forma, la mujer que mantiene relaciones homosexuales, siendo por esta causa doblemente oprimida, tenderá a asumir un estereotipo masculino en el sentido de adquirir mayores posibilidades de existir, pues sólo el hombre ocupa un lugar privilegiado en este tipo de sociedad.

Es por esto que los movimientos feministas y homosexuales, cuando se unen contra los fundamentos de su opresión, van a identificarse necesariamente una vez que, al reivindicar el placer en su sentido más profundo– se opongan a los modelos morales de las sociedades machistas en que, al hombre y a la mujer, le fueron atribuidos lugares rígidamente delimitados e inconfundibles.

**Nela Martínez Espinoza, “En busca de una historia: contarla, escribirla, cantarla es necesario. Antes hay que rescatarla”, Quito, 1985<sup>56</sup>**

Texto encontrado y transcrito por María Augusta Calle

1985: fin del decenio de la mujer. La historia que se hace, que se vive, es como un prisma. Los colores van del violeta al rojo. No es -con perdón de los físicos- descomposición de la luz. Es que esta luz, que sube de las tinieblas de los milenios del autoritarismo, del patriarcalismo, de la sumisión y la obediencia, se divide en clases, en culturas, en religiones, en tradiciones, en nacionalidades. Las escalas de diferentes procesos de desarrollo social determinan hasta donde se alumbró el ojo de la conciencia para percibir toda o parte de esa coordenada de la liberación de la mujer. La ideología, indudablemente, juega con el espectro, se proyecta; abarca todo el conflicto, o lo subdivide y bifurca; lo limita o extiende hasta alcanzar a comprender que el problema responde y está sumergido en el océano de las contradicciones y las luchas de la humanidad. Y ahí el sexo -ser mujer- de un carácter esencial a todo el conjunto de las relaciones de la sociedad por su determinismo biológico, que no se queda al margen sino traspasa todas las otras leyes del convivir y el quehacer de la prehistoria al decenio de la mujer; el matriarcado y el patriarcado superviviente, hasta las superestructuras de la democracia real, o de la simplemente formal.

Acabo de asistir a un Encuentro de Mujeres para “*evaluar*” -la palabra no es de mi uso- precisamente este DECENIO, que nos regaló la ONU, pero que obedece al proyecto de encausar las corrientes, agitadas por la incongruencia de la socialización del trabajo de hombres y mujeres, y de la persistencia del hecho de la discriminación en contra de la mujer, que fluían en todas las direcciones del ancho mundo moderno.

Desde el feminismo reivindicador de la persona, en revancha contra el machismo, hasta aquel en que se pide humildemente el reconocimiento de que es una fuerza de trabajo no remunerado, hay todo un universo de conceptos, de vivencias, de realidades, que se insertan en el hecho de que es cierto ese peso de desajuste y de contradicción que carga la mujer como ser humano, como parte de la sociedad y de la clase, como pareja, como reproductora de la especie y preservadora de la vida y de la familia. Las razones históricas y económicas que hacen de nuestro país una nación dividida y dependiente; con extremos antagónicos en su sociedad, que se polarizan; con el desarrollismo capitalista que se trata de impulsar sobre un trasfondo de colonialismo interno y de

---

<sup>56</sup> Texto escrito por Nela Martínez, primera mujer diputada de Ecuador, y feminista socialista, a los 81 años.

anclajes semif feudales, de abundancia y pauperización, de estabilidad y marginalidad, de modernismo con aculturación y de conservadorismo sin solución de continuidad, porque ya los ejes del poder y la conducta de los dueños de la riqueza y de la tierra pasan por los polos de las transnacionales y están -también ellos- sujetos a la política imperial de los Estados Unidos, que se transmite desde el intercambio desigual y la imposición del Fondo Monetario Internacional a lo que debe y no debe hacerse en el país, con su secuela de agudización de la crisis, decíamos que todo este urdimbre del tejido social se traslada, de una u otra forma, a esto que quiere ser un diálogo, pero después de pasar por muchas instancias y circunstancias, por diversas urgencias y angustias.

La joven que trabajó con una Pastoral Eclesiástica, que ha llegado de una provincia lejana, ha descubierto la fuerza de miles de mujeres reunidas bajo la convocatoria limitada a alguna ayuda que les permita desenvolver, con cierta aparente autonomía, el tradicional trabajo de costura. La maquina para coser, los materiales, el mercado posible, se vuelve, de pronto, un estímulo para tantas y tantas jóvenes sin porvenir. Las experiencias de allá y de aquí la vuelven más sensible para comprender que el horizonte no termina en esa instancia.

Las esforzadas, aquellas para quienes lo elemental es un reto, se mueven en el mundo - ¿qué categoría es posible darle?- donde todo hay que arrancar de la nada. Inhóspita la ciudad les condena a la marginalidad. Entonces ese ancestral deber de clueca les da las alas. Como en las épocas primitivas y en medio de una naturaleza empobrecida, deben procurarse el agua a distancias y quebradas caminadas y saltadas, la magra alimentación, ese espacio que se llama hogar: mínimo espacio para la familia entera. No hay canalización, ni electricidad, ni pisos ni techos que den aseo o seguridad. Decenas de miles de familias expulsadas de las zonas campesinas por la falta de tierras y trabajo se esconden en las abras del Pichincha, en sus riscos, en los cuartitos sin aire y sin luz, verdaderos conventillos -en los que la anarquía municipal y las necesidades- han ido convirtiendo las grandes casas del **“Patrimonio de la Humanidad”**. Quito. Solamente quedan las fachadas con azul añil. Adentro la miseria, la promiscuidad. Las mujeres continúan la lucha para que sobreviva el núcleo, la familia. Enfrentan la desocupación, las enfermedades, el hambre. Ponen a volar la imaginación. De vendedoras de cualquier cosa a lavanderas o sirvientas, o peonas de la construcción.

Pero también están las que han aprendido que hay que organizarse. Tienen experiencia y tradición de lucha. La ciudad se ha estremecido al paso de sus pies, al grito de sus protestas y reclamos. Han edificado sus *“ciudadelas”*, sus calles, sus escuelas y colegios. La auto-gestión es un hecho. Pueden, y ellas están conscientes, hacerse reparos y críticas. Pero el pueblo ha podido vencer, asentarse, arrancar, con sus pequeños recursos individuales, que se suman en la organización, las condiciones de una vida más digna, más posible de sobrellevarse. La conciencia, a este nivel, se vuelve crítica; apoyada en la



experiencia interna, por razones objetivas de la violencia sufrida, cuestiona a los que mandan: al poder económico, político, social, que discrimina, reprime y contradice el proyecto de la gente pobre. Su reivindicación como mujeres depende de esta práctica. Han pasado a ser sujetos activos de su propia historia de lucha y supervivencia. Les falta, quizás, ganar su propia conducción.

Otras organizaciones populares, con otras experiencias, aspiran a llegar a los Cabildos, a la dirección comunitaria. Sus motivaciones nacen también de las propias necesidades del conjunto de la población humilde y pobre a la que se pertenecen, y de las movilizaciones y gestiones hechas ante los órganos del poder nacional o municipal, para alcanzar una ayuda. El agua, el alcantarillado, las escuelas, las calles son el bien de todos, pero han sido las mujeres las más activas impulsoras y gestoras de las obras. De allí arranca su fuerza, su toma de conciencia. No más colaboradoras del hombre que va a la dirección de la organización, o del Cabildo. Dentro de la organización, en las luchas conjuntas, se trazan otras perspectivas, como es el reconocimiento de sus capacidades para representar al grupo, para asumir también su dirección, igual que el varón.

Esta rica experiencia múltiple, de las que se descubren como seres autónomos en las movilizaciones por alcanzar un hospital, o una guardería, o una biblioteca, algún bien cultural o social, se vuelve aleccionadora. No solamente para las mujeres relegadas a obedecer la guía que el hombre está acostumbrado a imponer, en todos los órdenes de la vida, sino para quienes aspiran a que este inmenso caudal oculto, soterrado, llegue a mover sus molinos. Quiero decir que la masa femenina de este país nuestro traspasó los umbrales del destierro de su propio ser. Ahora quiere asumir lo suyo, ser. En el Guasmo o en Santa Teresita, o en las decenas de barrios clandestinos, con sus miles y miles de habitantes rastreadores de todo, menos del aire, junto al improvisado fogón de piedra o de barro han asentado su hogar las extranjeras. Las que no nacieron en Quito, ni en Guayaquil, ni en las otras ciudades, para quienes adaptarse y sobrevivir con la familia es una aventura de todos los días en la inhóspita región de los desterrados. Digo sobrevivir y aunque de hecho esa condición precaria se da, hay que señalar la fuerza de resistencia al infortunio de lo que está por debajo de la pobreza, fuerza vital, de la especie, elemental y por lo mismo cargada de humanidad naciente. Sometidas a las normas del Estado y la sociedad, en combate obligado por la necesidad, los sectores más humildes, que asumieron los prejuicios sustentados por los que dominan, como algo propio -como han asumido muchos de los esquemas ideológicos- de pronto, por las circunstancias, ganan un espacio de decisión y cierta autonomía. Este cambio pasa por lo cotidiano, por la praxis, sin propósito previo. Pero como nada hay más violento y dinámico que la realidad, ésta se convierte en maestra y guía. ¿Hasta dónde subirá esta espiral? La experiencia nos dice que pasada la urgencia, cuando la contradicción se amortigua -momentáneamente- en lo coyuntural, lo espontáneo, que salió a la superficie vuelve, en reflujos, a la aparente quietud, hasta que otra ola, en marea, ascienda en sacudida social.

¿Quedarán estas esforzadas luchadoras anónimas solamente alumbrándose, con su luz de luciérnaga a la hora de las sombras?

Aquí hay que señalar la ausencia de la educación política, del proyecto común de los pobres, desposeídos y trabajadores, para el cambio estructural del sistema y la sociedad, como una de las fallas, la más grave, del quehacer político de la izquierda ecuatoriana. Y la ausencia del compromiso liberador de los propios dirigentes en su relación hombre-mujer, comenzando por la pareja y el hogar, hasta llegar a la supresión de la supremacía patriarcal incrustada en el pensamiento y la práctica, como se puede constatar por la carencia de cuadros dirigentes de mujeres, en lo sindical, en lo partidario, en las organizaciones de masas. Ninguna disculpa es válida cuando advertimos la presencia de la mujer en múltiples y complejas actividades y luchas.

Hay que señalar también la intromisión de un elemento neutralizador en gran parte de las organizaciones de mujeres: la llamada **ayuda exterior**, que viene a través de las Fundaciones Internacionales, sean de la social-democracia, o de la democracia cristiana, o del social-cristianismo, sean de cualesquiera de las diversas facetas en las que se subdivide, y a veces se oculta, la intervención extranjera. Tener a las mujeres adocenadas y sometidas al taller de costura, o a las clases de nutrición y cocina, o al estudio y práctica de primeros auxilios, bajo el control y dirección de “*cooperación caritativa*” es, en mucho, aceptar conceptos, cánones y obligaciones dependientes de los centros de poder mundiales. El afianzamiento de determinada supremacía -algunas veces en pugna partidista a nivel internacional-, por la dependencia económica, significa un riesgo siempre y conlleva una renuncia a lo propio, perjudica la toma de conciencia de clase y la libertad de acción.

Diversos estadios determinantes existen en esta práctica. Desde proyectos de educación popular, sujetos a límites de un desarrollo conveniente para marcar el paso dentro del mismo espacio, hasta otros de más alto nivel para mujeres ilustradas, sin opciones para realizar algunas buenas intenciones, a las que se les permite una cierta autonomía, siempre que no traspasen la frontera. Es decir mientras no proyecten una ruptura con el compromiso del apoliticismo. Progresar dentro del subdesarrollo sí, pero no cuestionar sus causas. Menos incorporarse a la subversión indispensable en el tercer mundo dependiente, saqueado y hambreado por esos mismos centros del poder mundial, que tienen una larga deuda de quinientos años de conquista, colonización y expoliación sobre sus pueblos. La mujer, una escala más abajo que el varón, en la cuarta frontera de la humanidad, no puede luchar por su liberación sino partiendo de su realidad. El hábito de considerarla menor, inferior, incapaz; de explotarla perennemente en medio de la sublimación de la domesticidad; de persuadirla de su debilidad y de darle las cargas más pesadas, se parece ciertamente a la conducta de los colonizadores en todo tiempo y lugar. Por eso decimos que van parejas, en nuestro mundo dependiente y desestimado y

ofendido, las razones de la una y la otra subversión. ¿Acaso no tenemos la larga experiencia heredada de nuestra pretendida inferioridad física, moral, intelectual, de pueblos a los que había que civilizar y mandar? Por estas consideraciones de la doble dependencia generada en la misma fuente, las mujeres, y más si **son feministas**, no pueden sino luchar para abolir, de un solo golpe, esa supervivencia de un pasado oprobioso, que legitima la opresión de la nación como del sexo. Cada día se comprueba más que la riqueza del primer mundo capitalista obedece a las leyes económicas y políticas que han sido impuestas a ese tercer **mundo subdesarrollado**, que le procura desde la materia prima y la fuerza de trabajo hasta los capitales, en base a las armas que un día sirvieron para matar y oprimir a indios o negros, y que hoy constituyen, con todo su desarrollo científico y técnico, el negocio más rentable y la amenaza más brutal. Igual, la debilidad e incapacidad, atribuida a las mujeres, se convierte en el mito de los guerreros primitivos, que, tras la apariencia moderna de muy civilizados, tratan de explotarla como en el pasado, remozando supuestos ya en decadencia: la fuerza, viril = la debilidad femenina. En el fondo, las murallas son de otro material que las que protegían el predio señorial. Invisibles ahora, conservan todos los caracteres medioevales en la práctica. La jornada se ha triplicado pues ya la mujer adquirió **el derecho** al otro trabajo rentado, pero igual sigue presionada por toda la sociedad patriarcal para que alimente a la familia, cuide la casa, vista a los niños, asuma la maternidad como un deber impuesto, no como una decisión libre. Por otro lado la técnica y la cultura, necesarias para la opción del ascenso, aún en el cuidado del animal doméstico y la planta, o en la carrera universitaria y el ejercicio de la profesión, la presionan con las urgencias necesarias para su propio desarrollo.

Pero, a pesar de todo esto, la mujer sigue dependiendo del prejuicio al que se le ha dado calidad moral o religiosa. El padre o el marido deciden, ella obedece. En el hogar todos los mecanismos psicológicos e instintivos -diferenciación biológica trasladada por siglos a la conciencia de la mujer madre, procreadora y multiplicadora de la especie, como un hecho que la obliga, en forma inherente a su naturaleza, a sostener los muros y consecuentemente a depender del varón- se ha vuelto ley irreversible. La mujer aporta a la economía del hogar, pero continúa siendo la sierva, interviene en el partido político, da el **voto democrático** en las justas electorales, trabaja y lucha en los conflictos de su clase, pero no tiene posibilidad de decisión, de poder, de autonomía, sino en poquísimos y determinados casos. Esta contradicción tiene que ver con toda la estructura de la sociedad, en donde teóricamente se es libre, pero en la que esa libertad está condicionada, tanto económica como ideológicamente. El presente pugna, cada vez más angustiosamente, por la agudización de sus contradicciones, con el pasado, pero aún lo derrota. Y la mujer, como el proletariado, está inmersa en la ola.

Aparte de ésta, o mejor dentro de esta realidad, ¿qué deja el decenio y cómo lo afronta la mujer ecuatoriana? Encuentros sucesivos y múltiples de las 300 organizaciones, o más,

en todo el país. Puntos de vista y resoluciones que comprueban un avance de conciencia y organizativo, de puertas afuera del hogar. Conciencia de que como mujer puede ganar un espacio para enfrentar sus problemas inmediatos en tanto se organice como tal, en una especie de acto de fe como persona a la que las propias necesidades de su clase la empujan y determinan. Comienzan a darse intentos de unidad comprometida, dentro de la situación política, social, económica e histórica del Ecuador. Si se logra un programa único para avanzar en esta unidad de acción, que sea coherente en los dos aspectos de la liberación social y nacional, volviéndola a la mujer eje de su propio destino, en tanto que persona y ciudadana, se dará un salto hacia arriba, hacia el futuro.

Dos aspectos hay que destacar en estos encuentros: la presencia dinámica de la mujer campesina, de la mujer indígena, que ha enriquecido los análisis sobre la realidad ecuatoriana, y el alto nivel de acción y expresión de la solidaridad con los pueblos de nuestra América en lucha. El rechazo a la intervención norteamericana en Centro América y la comprensión de lo que la violencia imperialista quiere en Nicaragua, al desatar la acción de la CIA en contra de su soberanía, y el consecuente pronunciamiento en defensa de la paz, de la autodeterminación y de respeto a los pueblos hermanos, y al propio, por parte de las organizaciones populares y campesinas es un signo alentador y de esperanza para lo que viene.

El mundo siempre ha pertenecido a los hombres.

S. DE BEAUVOIR

*El segundo sexo*

## 1. LA SITUACIÓN ACTUAL

La categoría central aplicable a la condición femenina actual, a mi juicio, es la señalada por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*: la de "ser para otro".

Este atributo básico se manifiesta en todos los aspectos de la vida femenina y la define de un modo singular, situándola en un nivel de inferioridad respecto del otro sexo; esto se debe a que, por una parte, tiene como cualquier ser humano la posibilidad ontológica de trascendencia, y se descubre y elige en un mundo donde los hombres le imponen una forma de asumir su propia vida. Desde tiempo inmemorial pretenden destinarla a una inmanencia que nunca puede ser trascendida, ya que hay otra conciencia, la masculina, que se le impone como esencial y soberana y le impide ser "para sí", y alcanzar la condición propiamente humana. Por consiguiente, el drama de la mujer lo constituye el conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que se plantea siempre como lo "esencial" y las exigencias de una situación vital que la constituye como "inesencial". Tal como lo aclara Beauvoir en su libro ya clásico para explicar la condición femenina.<sup>59</sup>

El "ser para otro" del que nos habla Beauvoir, se manifiesta concretamente en la mujer a través de su situación de *inferiorización, control* y *uso*. Son éstos los atributos derivados de su condición de opresión, como ser humano, a quien no se le concede la posibilidad de

---

<sup>57</sup> Graciela Hierro fue una de las primeras filósofas mexicanas en asumir abiertamente una posición feminista al interior de la universidad. Desde 1972 impartió clases de filosofía de la educación y de ética desde una perspectiva crítica del pensamiento masculino acerca de las mujeres y contra la doble moral sexual. Organizó simposios, seminarios y coloquios nacionales y latinoamericanos sobre Ética feminista, Filosofía de la Educación y Género y Ética del placer. Fue directora del Programa Universitario de Estudios de Género desde su fundación en 1992, hasta su muerte en 2003. Consideraba la enseñanza como un instrumento de formación política y organizaba grupos de estudio con mujeres de diversas procedencias y profesiones; particularmente importante fue su activismo con las enfermeras, para rescatar el valor de su trabajo como mujeres en el ámbito de la salud, en un mundo que lo usa y desconoce a la vez. Durante los últimos veinte años de su vida conformó el grupo Las Reinas, para rescatar el valor de la vejez y la experiencia para la plenitud de la vida de las mujeres.

<sup>58</sup> Publicado en *Ética y Feminismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985.

<sup>59</sup> S. de Beauvoir, *Le Deuxieme Sexe*, p. 17.

realizar un proyecto de trascendencia. Ahora bien, dado que la categoría de "ser para otro" puede y *debe* ser superada por parte de la mujer, se recurre a la *mistificación* de la condición femenina.<sup>60</sup> La expresión concreta de esta *mistificación* se da a través de dos procedimientos: el de *los privilegios femeninos* y el *trato masculino galante*. Por su parte, la mujer, a fin de no perder ni los privilegios ni el trato galante, sostiene el *statu quo* de la condición femenina, se constituye en el baluarte de la ideología que mantiene su condición de opresión. Las características negativas de la condición femenina (*inferiorización, control y uso*) subsisten independientemente de los privilegios y el trato galante, y fomentan los rasgos que se consideran positivos para la mujer, como son: la pasividad, la ignorancia, la docilidad, la pureza y la ineficacia. Las características de *inferiorización, control y uso*, sólo aparecen en forma descarnada en el personaje femenino más devaluado: el de la prostituta; y los rasgos que se presentan como positivos, son inherentes al modelo femenino más valorizado: el de la madre.

Estas dos imágenes, la de la prostituta y la de la madre, se enfrentan y dividen *socialmente* a las mujeres. A las llamadas "decentes" se les obliga a conformarse al modelo valioso de la madre, bajo amenaza de perder sus privilegios. En esta forma, se intenta convencer a la mujer de que acepte el papel de madre, el cual no implica que las características de opresión, a través de conferirles el "privilegio" central de la mujer valorada: el de ser *mantenida* por el hombre. Sin embargo, en su papel de madres (hijas y esposas), la opresión se enmascara, pero persiste con los atributos a los que hacemos referencia, que la condiciona y sostiene. Lo cierto es que todas las mujeres albergan las dos imágenes y la tarea de alcanzar el "para sí", dentro de la condición femenina, tendrá que asumirla y reivindicarla en lo que ambas tienen de positivo, y superar lo que conllevan de negativo.

La *inferiorización* femenina es producto indirecto de su biología, por las necesidades culturales. La mujer siempre ha estado sujeta a la servidumbre de la especie, por su papel central de procreadora. Y dado que la humanidad es más que una especie animal, cuyo fin último sea la mera perpetuación, la procreación impuesta es sólo una función natural, y nunca puede alcanzar el rango de una actividad o trabajo humano.

En efecto, no supone un conocimiento especial, no es una habilidad adquirida, tampoco conlleva un proyecto de creación y transformación del mundo que suponga el ejercicio del razonamiento, características del trabajo propiamente humano. Y, puesto que los hombres han escogido que ese sea el destino de las mujeres, se los reduce a un "ser para los otros", impidiendo así la realización de su vocación ontológica humana del "ser para sí", como lo sostiene Simone de Beauvoir.

---

<sup>60</sup>El concepto de "mistificación" de lo femenino y sus variadas implicaciones han sido desarrolladas ampliamente en: B. Frieday, *The Feminine Mystique*.

Cada vez se comprenden mejor las relaciones humanas, como producto del condicionamiento social. Para muchos pensadores resulta ya innecesario remontarse a la escala biológica para intentar explicar algún hecho de la conducta humana. Por esta razón los ejemplos del mundo animal, desde el avance de la sociología, han dejado de ser pertinentes para explicar el mundo humano. El *materialismo histórico*, en ese sentido, aporta verdades de gran importancia. El hecho de que la humanidad no es una especie animal, sino una realidad histórica que no sufre pacientemente la presencia de la especie, la toma por su cuenta, y la transforma mediante su acción creadora de acuerdo con los fines culturales que propone cada sociedad histórica. De lo anterior deduce Beauvoir que la maternidad como único proyecto de vida, resulta el intento más pobre que se puede plantear un ser humano.

En vista de lo anterior, la mujer se encuentra *controlada sexualmente* por las fuerzas culturales que la destinan a la procreación a través de la supresión del impulso sexual femenino y de su capacidad orgásmica. Todo esto, en nombre de la monogamia y al servicio de una civilización centrada en el hombre.

Sherfey, estudiosa de la sexualidad femenina, afirma que el vigor del impulso erótico de las mujeres determina la cantidad de fuerza que la sociedad ha debido ejercitar para suprimirlo. En efecto, si observamos las restricciones que se han ejercido sobre la sexualidad femenina, tendremos la evidencia de su potencialidad erótica. La despiadada sujeción de la sexualidad de las mujeres es también la causa de la subyugación de su vida intelectual, y es por ello que, en gran medida, se constituyen en parásito de la vida emocional e intelectual de los hombres.<sup>61</sup>

Kate Millet interpreta este control de la sexualidad femenina en su medida real. Lo visualiza como el producto de la lucha política entre ambos sexos. Millet sostiene: "si la palabra 'política' se define en base a métodos o tácticas envueltas en el manejo de un estado o un gobierno, esta definición puede extenderse al grupo de medidas diseñadas para mantener un sistema de control de un sexo sobre el otro".<sup>62</sup>

El control de la sexualidad femenina y su limitación a la maternidad (como única salida lícita de su necesidad orgásmica), es el *uso* que se le da a la mujer en su función de pareja sexual del hombre y encargada del cuidado de la especie. Lo anterior hace que la mujer no pueda asumir su sexualidad como la culminación del deseo sexual o como el deseo de tener hijos, sino que dependa de la sexualidad masculina y sea usada por su

---

<sup>61</sup>Consúltese Mary J. Sherfey, *The Nature and Evolution of Female Sexuality*. La autora critica la concepción freudiana tradicional de la sexualidad femenina, a partir de los descubrimientos últimos de la genética humana.

<sup>62</sup>K. Millet, *Sexual Politics*. Sostiene la idea de que toda relación sexual es una relación de fuerza, es decir, política.

pareja ya sea como objeto sexual, sujeta al deseo de placer de las hombres, o como madre, respondiendo a la exigencia de perpetuación de la especie.

A través de la mistificación de "lo femenino", se garantiza la permanencia del *statu quo* de la condición femenina, la cual adquiere su expresión concreta en el "privilegio femenino" y el "trato galante". El primero es la ventaja económica de ser mantenida y el segundo, la obtención de un rango social de trato preferente. Y, para conservar ambos, las mujeres desarrollan la actitud concomitante de "conservadoras" del orden social establecido; por esta razón, la mujer se convierte en el principal defensor y transmisor de la ideología patriarcal.

Por otra parte, la mistificación, nos dice Beauvoir, surge de la divinización del principio femenino reproductor que evoluciona a una mística desacralizada donde ya no se venera a las deidades de signo femenino, sino al principio reproductor, encarnado en las mujeres concretas.<sup>63</sup> La mística femenina conserva un rasgo de la religiosidad primitiva; venera la sexualidad femenina controlada, lo cual permite la manipulación de la capacidad sexual de las mujeres.<sup>64</sup>

A los llamados "valores femeninos" de pasividad, docilidad, pureza e ineficacia, se les confiere un significado profundo, cuando en realidad no son más que rasgos negativos y el instrumento de manejo ideológico de la mujer; en efecto, si se tratara de valores humanos, deberían ser compartidos también por los hombres. Desde el Concilio de Nicea (325 d.C.) se exhorta a las mujeres a que conformen su vida a la imagen de la Virgen María.<sup>65</sup>

La mística femenina tiene aún otro objetivo que señala Friedan: *Mantener a las mujeres fuera del mercado de trabajo productivo* y como mano de obra gratuita para el trabajo hogareño; en una sociedad de consumo como la norteamericana, la cual analiza esta autora, se intenta asimismo reducirlas al papel de "compradoras de cosas"; son ellas, generalmente, las encargadas de la economía doméstica. En comunidades no opulentas, como la nuestra, el objetivo de la mistificación se centra primordialmente en conservar a

---

<sup>63</sup>S. de Beauvoir, *Le Deuxieme Sexe*, pp. 355-383.

<sup>64</sup>Erich Fromm, en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, p. 44, señala el gran número de diosas madres y su significación: La Venus de Willendorf, la Diosa-Madre de Mohenjo-Daro, Isis, Istar, Rea, Cibele, Ator, la Diosa Serpiente de Nippur, Ai, Diosa Acuática de los acadios, Demeter y la diosa hindú Kali, dispensadora y destructora de vida; no son sino algunos ejemplos de la veneración del principio reproductor. Esta constelación de deidades femeninas, así como la evidencia de vestigios matriarcales en la organización de la herencia y los matrimonios en sociedades actuales, permiten suponer que en épocas remotas, las mujeres tuvieron una importancia mayor que la que alcanzaron en las sociedades patriarcales históricas a juicio de Fromm.

<sup>65</sup>M. Warner, *Alone of all Her Sex*, p. 68.



las mujeres como mano de obra gratuita para el trabajo doméstico y en menor medida como "consumista".<sup>66</sup>

La calidad de "mantenida" se confiere como un privilegio, y no como lo que es en realidad: el pago a su función reproductora y trabajadora doméstica; actividades que no se valorizan como trabajo, porque no generan dinero; la condición de "mantenida" hace que las mujeres no puedan considerarse como una clase socioeconómica. Su dependencia - económica- hace que, en general, la pertenencia a una clase socioeconómica sea tangencial, vicaria y temporal. Por tanto, si la mujer pierde la protección de su pareja, con frecuencia desciende de nivel económico dada su escasa capacidad productiva. Tradicionalmente la maternidad se ha considerado como el "destino femenino"; tal hecho dificulta alcanzar una personalidad valiosa por medio de la realización de su trabajo fuera del hogar. De ahí que la identidad femenina se da con base en sus funciones de esposa y madre y, por tanto, dependa siempre de un hombre.

Me refiero ahora al otro factor que mencioné dentro de la mistificación de lo femenino: "el trato galante" por parte de los hombres que, al parecer, es una relación de respeto del hombre frente a la mujer. En realidad este pretendido respeto sólo es superficial; no es, en efecto, diferencia, sino "galantería", que en el fondo encubre un desprecio burlón al inferior. Sin embargo, esta galantería sólo se confiere a las mujeres que están dispuestas a ajustarse, en la apariencia y en el fondo, a los rasgos y tareas que se consideran útiles para los propósitos culturales masculinos. La mujer que por cualquier circunstancia deja de ajustarse a la supuesta "femineidad" pierde, junto con otros privilegios, el trato galante y se convierte en el blanco de la agresividad masculina.

En todas las sociedades actuales, el Estado sostiene la ideología masculina dominante, y profesa una actitud paternalista sobre la condición femenina, sosteniendo los privilegios económicos de las mujeres en las legislaciones vigentes. Asimismo, tradicionalmente han existido, dentro de la sociedad, dos instituciones que defienden el estado de cosas existentes en lo que se refiere a la situación femenina. Por un lado la *familia* patriarcal y por el otro la iglesia *crisiana*; de ahí que ambas instituciones, familia e iglesia, sean el *baluarte* de la mística femenina.

He hablado de dos tipos de rasgos de la imagen femenina que la mistificación ideológica propone y defiende; unos son positivos y otros negativos. Los primeros (la mujer mantenida y la que recibe trato galante) se personifican hasta en sus últimas consecuencias en la imagen de la madre; los segundos (inferiorizada, controlada y usada) también se personifican totalmente en el modelo femenino más desvalorizado, el de la prostituta. Las dos imágenes se enfrentan como polo negativo y positivo de la condición femenina. Socialmente se pide a la mujer que conserve sus privilegios, su abanderización

---

<sup>66</sup>B. Friedan, *The Feminine Mystique*, p. 58.

con el modelo de la madre; la mujer que se ajusta a este modelo, gracias a la mística femenina, se autoconvence de que no posee los atributos negativos de *inferiorización control y uso*. Sin embargo, como ya apunté, el hecho de ser mantenida y ser sujeta de trato galante, no supera su condición de opresión. El enfrentamiento de las dos imágenes produce en la prostituta sentimiento de inferiorización mayor, puesto que no posee los privilegios de la mujer decente pero, por otra parte, ésta envidia secretamente la libertad sexual y el poder económico de la prostituta, al mismo tiempo que la desprecia.

Hemos visto en forma esquemática la condición femenina actual. Y cómo ésta ha surgido con base en el control ancestral de la sexualidad femenina y su limitación a la maternidad. Estos dos factores han condicionado, en gran medida, su estado actual de *inferiorización, control y uso*. En el siguiente apartado intentaré profundizar en la investigación de los procesos culturales que han fundamentado la condición femenina actual.

## 2. LOS FACTORES CULTURALES

¡Confórmate mujer! Hemos venido a este valle  
de lágrimas que abate, tú como paloma  
para el nido y yo como león para el combate.

SALVADOR DÍAZ MIRÓN

La condición femenina actual obedece a factores culturales; en efecto, las causas de la opresión femenina no son de ninguna manera biológicas, como se ha pretendido mostrar. Se trata de la situación histórica que vive la mujer actual y que obedece en forma primaria, a los requerimientos culturales de la vida sedentaria cuando se hace indispensable una prole numerosa, el cuidado infantil concomitante y la necesidad de que se realice la tarea doméstica. Esto unido a los requerimientos de satisfacción erótica masculina son los factores que han condicionado el sometimiento femenino a su misión de madres, esposas y amantes, en las sociedades llamadas por ello *patriarcales*.<sup>67</sup>

Para lograr los objetivos culturales que arriba se señalan, el medio utilizado ha sido: el control de la sexualidad femenina; este hecho se ha intentado justificar a través de la mistificación de lo femenino, la identidad femenina que se ha desarrollado no permite la realización de las mujeres como seres humanos completos, ya que su sentido de vida ha sido restringido al amor (erótico y maternal) que, paradójicamente, no puede alcanzarse en plenitud por la condición de opresión en que viven las mujeres sometidas a la

---

<sup>67</sup> Las sociedades patriarcales existen en el oriente y en el occidente. La condición femenina es la misma en todos los estratos socioeconómicos. Las variantes de acuerdo con la época, localización geográfica, nivel socioeconómico conservan los rasgos básicos del control femenino: madre, esposa, trabajadora doméstica y objeto erótico.

reproducción. En suma, la condición femenina actual se deriva del hecho de que la mujer es *diferente* al hombre; la naturaleza confiere esta diferencia y la sociedad produce la opresión.

Inicio la exploración en tomo a la diferencia biológica de la condición femenina, estableciendo así la relación que puede encontrarse entre la idea de "diferencia sexual" y la situación de opresión en las sociedades patriarcales. Pienso que esta circunstancia y su interpretación, da razón de la calidad de inferiorizadas, controladas y usadas -que sufren las mujeres- a la que hice alusión en la primera parte de esta sección.

**II**  
**LA REVISIÓN DE LAS DISCIPLINAS ACADÉMICAS**  
**POR EL FEMINISMO NUESTROAMERICANO:**  
**ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y DERECHO**  
**EN LAS UNIVERSIDADES DE LA DÉCADA DE 1980**

**Sueli Carneiro y Thereza Santos,<sup>68</sup> *Mulher negra. Política governamental e a mulher*,<sup>69</sup> São Paulo, Nobel, Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985**

Rescate y traducción del portugués de Sandra Escutia

## **1. INTRODUCCIÓN**

La intención inicial de este trabajo era emprender un análisis de la evolución de la situación socio-económica de la mujer negra brasileña en la “Década de la Mujer”, en conformidad con los objetivos expresados en la “Conferencia del Año Internacional de la Mujer”, realizada en México en 1975.

Sin embargo, el análisis quedó sesgado por algunos problemas característicos de los censos nacionales, algunos de ellos son:

- La recolección sistemática, por los órganos responsables, de datos estadísticos desagregados en la pregunta por el color para el censo de la población brasileña. La ausencia de la pregunta por el color en el censo de 1970 es un ejemplo de esto.
- Las pocas tablas que son divulgadas cuando existe esta pregunta. El caso del censo de 1980.
- Los cambios de criterio entre un censo y otro. Esto dificulta la comparación o compatibilidad. El caso de los censos de 50, 60 y 80.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Sueli Carneiro es brasileña, feminista, doctora en Pedagogía y directora del Instituto GELEDES de la Mujer Negra en Sao Paulo. Participó en el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género organizado por Lolapress en Durban, Sudáfrica, el 27 y 28 de agosto de 2001. Thereza Santos es una afrobrasileña nacida en 1930 que abordó desde la década de 1960 la negritud como una categoría política al interior del Partido Comunista Brasileño. Feminista y antirracista, es una escritora, maestra, publicista, actriz y directora de teatro comprometida con darle voz a la experiencia negra en Brasil. Participó de los procesos de Independencia de varios países africanos en la década de 1970. Viajó por trece meses a Guinea Bissau y a Cabo Verde para desarrollar proyectos de arte negro en África; fue maestra de teatro por veintinueve meses en Angola. En 2008, la Universidade Federal de Sao Carlos publicó *Malunga Thereza Santos –história de vida de uma guerreira*, de su autoría.

<sup>69</sup> En: Sueli Carneiro y Thereza Santos. *Mulher negra. Política governamental e a mulher*, São Paulo, Nobel, Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985.

<sup>70</sup> El censo de 1960 apenas nos ofrece la variable color por sexo y edad.

Las Investigaciones Nacionales de Domicilios –PNAD- realizadas entre los Censos observan los mismos problemas de falta de continuidad en el levantamiento de la pregunta, alteraciones de criterio o simple omisión.

La PNAD de 1976, aun cuando es la que ofrece mayor información sobre la población negra y, en la que más se apoyan los estudios recientes sobre lo negro, tampoco nos ayudó mucho en cuanto a la intención de hacer un diagnóstico evolutivo sobre la mujer negra, ya que, posteriormente, sólo en la PNAD de 1982 nos fue posible encontrar datos desagregados por color, pero en menor cantidad a los existentes en la PNAD de 1976. Eso no permitió que la comparación entre ambas ofreciese una caracterización amplia de las alteraciones existentes en la situación de la mujer negra brasileña.

Frente a la precariedad de los datos estadísticos existentes sobre la población negra, y, en particular, sobre la mujer negra, es inevitable que se reiteren las críticas, ya expuestas en otras ocasiones por el Movimiento Negro brasileño, acerca del carácter político e ideológico que se reviste esa “entrada” y “salida” arbitraria de la pregunta por el color en los censos oficiales y del número insignificante de tablas que, a partir de ellos, son divulgadas cuando esta pregunta es recogida.

Este “tratamiento” dispensado a la población negra en las estadísticas oficiales forma parte de un repertorio de estrategias que han determinado la invisibilidad del negro en las diferentes esferas de la vida nacional, a través de conocidos mecanismos socialmente instituidos de discriminación racial.

Los esfuerzos de integración del negro en la sociedad brasileña se encuentran constantemente con la ausencia, por parte de esta misma sociedad, de un proyecto efectivo de integración social, como se ha demostrado exhaustivamente en los estudios relativos al negro brasileño.

Otro rasgo característico de las prácticas discriminatorias presentes en Brasil consiste en que prevalecen designaciones arbitrarias en cuanto a la atribución de la pregunta por el color a la población negra, por la recurrencia a una tipificación que tiene por objetivo fundamentalmente establecer fisuras en la identidad étnica y cultural a través de su división en: pretos,<sup>71</sup> pardos,<sup>72</sup> etc. El IBGE define a propósito del Censo de 1980: “en la

---

<sup>71</sup> Preto, es el negro. La denominación “preto” es despectiva y racista en el cotidiano, aunque sea usada en los censos.

<sup>72</sup> Pardo: es el que tiene la piel morena, de color indígena, pero en el caso de los brasileños, no son indígenas sino gente mestiza.

investigación fueron discriminadas las siguientes respuestas: blanca, negra,<sup>73</sup> amarilla<sup>74</sup> y parda (mulata, mestiza, india, cabocla<sup>75</sup>, mameluca, cafuza, etc.).<sup>76</sup>

Estas diferenciaciones han funcionado como:

- Factor que disminuye la importancia numérica de la población negra en el conjunto de la población brasileña.
- Factor de fragmentación de la identidad racial del negro brasileño.
- Instrumento indispensable en el esfuerzo oficial del emblanquecimiento del país.

El segundo nivel de esta cuestión, y complemento a la anterior, reside en el hecho de que los estudios más actuales sobre el negro brasileño revelan que las desigualdades sociales existentes entre blancos y no blancos (inclusive los amarillos) en Brasil, inciden de manera aguda sobre el segundo grupo, volviendo irrelevantes las diferencias socio-económicas perceptibles entre pretos y pardos, tal como se percibirá también a lo largo de este trabajo, lo que cuestiona el “valor” del mestizaje como factor de movilidad social para el negro brasileño. Pretos y pardos se vuelven un grupo homogéneo respecto a las desventajas sufridas en la sociedad brasileña.

Por lo tanto, se evidencia el carácter político e ideológico que estas diferenciaciones tienen al interior de esta sociedad, así como sus consecuencias para la población negra en general.

Por otro lado, el Movimiento Feminista Brasileño produjo, aunque en un ámbito menor al de los censos oficiales, innumerables investigaciones y estudios de caso sobre la mujer durante diez años. La variable color no fue incorporada de manera sistemática en esta producción teórica de manera tal que las mujeres negras se pudieran beneficiar de los estudios en cuestión.

La displicencia con que el color ha sido tratado, sea en las estadísticas oficiales o en la producción teórica feminista, indica los niveles de contradicción existentes entre negros y blancos en la sociedad brasileña en general, y entre las mujeres blancas y negras en particular.

---

<sup>73</sup> Negro: afrodescendiente.

<sup>74</sup> Amarillo: descendiente de, fundamentalmente, japoneses.

<sup>75</sup> Cabocla: mestizo de blanco con indio.

<sup>76</sup> Censo demográfico. Datos Generales – Migración, Instrucción, Fecundidad, Mortalidad. Sao Paulo, vol. 1, tomo 4 n° 19 p. xxxviii.

## 1.1 Procedimientos/objetivos

La recolección de datos secundarios para la elaboración del presente trabajo nos condujo a obtener, junto al Departamento de Indicadores Sociales (DEISO) del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), los datos referentes a la Población Económicamente activa (PEA) de Sao Paulo y de Brasil, desagregados según color, sexo, grupos ocupacionales y rendimiento medio mensual. La relevancia de esta información se debe a la riqueza de datos en ella contenidos y porque no forma parte de las tablas publicadas por el IBGE en el Censo de 1980, esto determinó que la tomásemos como fuente básica de apoyo para el presente trabajo.

Tal opción se volvió más relevante al considerarse que estos datos se constituyen en un importante instrumento para la reflexión y actuación política del Movimiento Feminista y del Movimiento Negro, en cuanto a la elaboración de directrices políticas que buscan la erradicación de esas dos perversiones básicas de la sociedad brasileña: el racismo y el sexismo.

De esta forma aquí se privilegia el análisis de:

- Situación educacional de la mujer negra en Sao Paulo y en Brasil, a partir de las informaciones ofrecidas por el Censo de 1980 sobre la "Población residente, por color y sexo, situación del domicilio y años de estudio"; donde se buscó identificar desventajas raciales presentes en el acceso a la educación entre las mujeres;
- Estructura ocupacional, teniendo como universo de nuestro estudio la Población Económicamente Activa (PEA) en Sao Paulo por la importancia económica que este Estado tiene, pues resulta que residir en él conlleva acceder a mejores oportunidades en términos de mercado de trabajo, siendo utilizados todavía los mismos datos para el conjunto del país. Se busca explicar a partir de estos datos, diferencias en la participación de la mujer negra en relación a las demás en el mercado de trabajo;
- Se considera que debe mantener la desagregación de los datos recogidos, tal como ellos aparecen en las tablas elaboradas por el IBGE, por mujeres negras pues está aquí designada la agregación de pretas e pardas, apareciendo todavía en las tablas que serán presentadas los resultados de este trabajo:
- Finalmente, se procuró acentuar las repercusiones políticas e ideológicas, manifestadas a partir del perfil socio-económico encontrado para las mujeres negras.



## **2. SITUACIÓN SOCIO-ECONÓMICA**

### **2.1 Educación**

Presentamos, en primer lugar, los datos relativos a la educación pues observamos que esta variable se constituyó en uno de los factores de movilidad social. La Tabla 1 muestra un cuadro general de la situación de cada grupo étnico en el proceso educacional. Las desigualdades educacionales entre los grupos anticipan las desigualdades percibidas en su participación en la estructura ocupacional y en la obtención del rendimiento medio mensual.

Las diferencias percibidas entre los grupos étnicos en relación al nivel de escolaridad en Sao Paulo indican que cerca del 30% de la población negra paulista es prácticamente analfabeta pues no rebasan la franja de un año de estudio; para negros y amarillos este porcentaje disminuye hacia el 20 y el 12,4 % respectivamente, en la misma condición. Cuando consideramos los mismos datos para el país, tenemos que casi el 50% de la población negra brasileña se encuentra en estado de semi-analfabetismo, contra el 25 % de los blancos y el 15,3% de los amarillos en igual situación.

La mayoría de la población negra, sea en Sao Paulo o en Brasil se concentra en términos de educación, en la franja de 0 a 4 años de estudio y es prácticamente inexistente en la franjas de escolaridad equivalente al nivel universitario.

En los niveles medios de educación hay un porcentaje aproximado del 18,5% de los negros en Sao Paulo y el 13,6% en Brasil, en promedio tiene de 5 a 11 años de estudios comparados con un 28% de los blancos de Sao Paulo y el 25% en Brasil; y el 39,7% de los amarillos en Sao Paulo y el 41% en Brasil.

Tabla 1 Distribución porcentual de los Grupos Étnicos según años de estudio. (Personas de 5 años o más)

Años de estudio	Blanco		Preto		Pardo (mulato)		Amarillo (asiáticos)		Negro		Total	
	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil
Sin instrucción/ 1 año	20,0	25,0	31,0	47,7	30,0	48,0	12,4	15,3	30,2	48,0	22,1	35,0
de 1 a 4	46,0	44,4	50,9	39,6	50,3	37,2	32,8	31,5	50,4	37,5	46,7	41,3
de 5 a 8	18,4	16,5	14,1	9,5	15,4	10,1	20,1	22,2	15,1	10,0	17,7	13,7
de 9 a 11	9,7	9,2	3,2	2,6	3,4	3,7	19,6	18,9	3,4	3,6	8,5	6,8
Más de 12	5,9	4,9	0,8	0,5	0,8	0,9	15,0	12,1	0,8	0,8	5,0	3,2
Años de estudio no determinados	0,06	0,05	0,02	0,02	0,02	0,03	0,1	0,04	0,02	0,03	0,05	0,04
Sin declaración	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Total %	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
por mil	16.449	56.583	1.032	6.185	3.995	38.693	439	698	5.028	44.879	21.994	102.421

Fuente: IBGE, Censo 1980.

(\*) preto + pardo

(\*\*) inclusive sin declaración (Brasil: 260.1222) (Sao Paulo: 77.034)

“En 1980 los blancos tenían 1,6 veces más oportunidades que los negros y mulatos de realizar entre 9 y 11 años de estudio y seis veces más oportunidades de completar 12 años o más de estudio”.<sup>77</sup>

En cuanto al desempeño superior de la población de origen asiático en relación a los demás grupos raciales en el proceso educacional, Eduardo M. Suplicy indica que: “[...] en Japón, especialmente a partir de 1870, con la Revolución Meiji, hubo un esfuerzo educacional que fue fundamental para arrancar a aquel país del subdesarrollo. Por lo tanto, era de esperar que sus descendientes en Brasil se encontraran con relativa ventaja en esta ponderación respecto a la población a la que le fue negada, por mucho tiempo, las condiciones de acceso hasta de la educación primaria.

### **2.1.1 Desigualdad entre mujeres en la estructura educacional**

Si se toman como referencia los valores relativos encontrados para los diversos niveles de educación por color y sexo para el Estado de Sao Paulo (Tabla 2), se percibe que las desigualdades entre los sexos a nivel de educación son menores que las desigualdades raciales.

En el grupo blanco, las diferencias entre hombres y mujeres varían de 0 a 3% en contra de las mujeres; en el grupo negro, tal variación es de 0 a 5% y entre los amarillos de 2 a 5%. Por tanto, si se comparan mujeres y hombres según color, estos porcentajes aumentan de manera significativa, es decir, “las disparidades educacionales entre los sexos evolucionan de manera muy diferente con una tendencia clara que mostraría que las mujeres se estarían aproximando a una situación de igualdad educacional respecto a los hombres. Este proceso está claramente relacionado a la desigual distribución de mujeres y negros en la estructura de clases y estratificación social y, posiblemente, a una mayor flexibilidad en la redefinición en el plano político y cultural de los papeles sociales de las mujeres.”<sup>78</sup>

En la Tabla 2 observamos que alrededor del 32% de las mujeres negras paulistas tiene hasta un año de estudio. Si este cuadro es alarmante por sí solo es catastrófico cuando observamos que esta tasa se eleva hasta casi el 50% en Brasil (Tabla 3)

---

<sup>77</sup> Carlos Hasenbalg y Nelson do Vale Silva, *Industrialização, emprego e estratificação social en Brasil*, p. 37.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 7.

Tabla 3				
Distribución porcentual de las mujeres en años de estudio en Brasil				
(personas de cinco años o más)				
<b>Años de estudio</b>	<b>Blancas</b>	<b>Negras</b>	<b>Pardas</b>	<b>Amarillas</b>
Sin instrucción o hasta un año	25,6	48,6	47,8	16,9
De 1 a 4	44,2	38,5	36,8	34,4
De 5 a 8	16,1	9,4	10,3	21,7
De 9 a 11	9,6	2,8	4,0	17,5
12 años o más	4,2	0,4	0,8	8,5
Total %	100	100	100	100
(en mil)	28.988	3.076	19.203	335
Fuente: IBGE, Censo de 1980				

En este nivel de escolaridad, los datos relativos a las mujeres blancas y amarillas de Sao Paulo sufren una disminución en relación al conjunto del país de 3 a 4%, en cambio para las mujeres negras éste aumenta al 15%, lo cual significa que casi la mitad de las mujeres negras brasileñas son prácticamente analfabetas.

En los niveles superiores de educación (más de 12 años de estudio o equivalente al grado universitario) tanto para Sao Paulo como para el resto del país las mujeres negras presentan porcentajes inferiores al 1%. En cambio este porcentaje se eleva al 5,2% para las mujeres blancas paulistas y al 4,3% de las mujeres blancas de todo Brasil quienes se encuentran en este nivel de escolaridad. Las amarillas aparecen con un 12,7% en Sao Paulo y un 8,5% en Brasil para el nivel equivalente al grado universitario.

En síntesis, casi el 90% de las mujeres negras brasileñas sólo llega a tener hasta 4 años de educación, porcentaje que disminuye al 69,8% para las mujeres blancas y al 51% para las mujeres amarillas.

Si los niveles de educación son indicadores del potencial de cada grupo racial en relación al lugar que ocupan en la estructura ocupacional, los datos presentados sobre la situación educacional de la mujer negra permiten preveer sus perspectivas en el mercado

de trabajo, así como las condiciones materiales de existencia a la que se encuentra sometida.

## **2.2 Mercado de trabajo**

Según la Tabla 4, la fuerza de trabajo negra se distribuye fundamentalmente en tres grupos ocupacionales:

Ocupaciones agropecuarias; industria y transformación, construcción y civil; prestación de servicios. Estas ocupaciones concentran el 66,1% de mano de obra negra en Sao Paulo y 70,6% en el país. En estas mismas actividades están concentrados 47% del grupo blanco en Sao Paulo y 52,1% en Brasil, Los amarillos se representan en estas ocupaciones con apenas 28% en Sao Paulo y 32,4% en el país.

Esos datos son suficientes para demostrar el lugar del negro en la estructura ocupacional del país, o sea, en las actividades reconocidas como peor remuneradas y, en conformidad, con los niveles más bajos de escolaridad vistos anteriormente, características que se encuentran localizadas en la mano de obra menos calificada.

En ocupaciones administrativas, técnicas, científicas, artísticas se encuentra localizada la mano de obra más calificada, con mayor nivel de instrucción y, por consiguiente, con mayor rendimiento mensual. Estas ocupaciones, que representan a la elite de la estructura ocupacional brasileña, se encuentran casi totalmente monopolizadas por los grupos blancos y amarillos.

En ocupaciones administrativas se encuentran agregadas, tal como las define el IBGE, las categorías profesionales de los empleadores, directores y jefes en la administración pública; administradores y gerentes de empresas; jefes y encargados de servicios administrativos de empresas y funciones burocráticas o de oficina.

Por ocupaciones técnicas, científicas, artísticas y semejantes, están designadas las categorías de técnicos de nivel superior o profesiones liberales en general.

Tabla 4. Población económicamente activa por color, según los grupos ocupacionales para Sao Paulo y Brasil

Ocupaciones	Blanco		Preto		Pardo		Amarillo		Total		Negra*	
	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil
Administrativas	19,5	16,1	6,2	4,1	8,0	6,4	30,1	28,4	16,8	11,8	7,6	6,1
Técnicas, científicas/artísticas	8,4	8,6	2,8	2,4	2,4	3,6	14,9	13,9	7,1	6,4	2,5	3,4
Agropecuaria	10,0	21,	12,9	30,3	10,9	37,0	9,6	14,6	10,3	28,0	11,3	36,0
Producción minera	0,06	0,2	0,1	0,4	0,1	0,4	0,009	0,05	0,07	0,3	0,1	0,4
Industria de transformación y construcción civil	25,5	19,9	32,3	23,1	35,3	20,2	13,6	12,8	27,5	20,2	34,6	20,7
Comercio y actividades auxiliares	9,4	8,7	3,8	3,9	5,9	6,3	18,0	16,4	8,6	7,5	5,4	5,9
Transporte y comunicación	5,4	4,9	4,2	3,3	5,1	3,9	3,3	3,2	5,2	4,4	4,9	
Prestación de servicios	11,5	10,3	24,9	21,7	18,9	12,5	4,9	5,0	13,5	11,8	20,2	13,9
Defensa Nacional y Seguridad Pública	1,3	1,5	1,0	1,4	1,2	1,4	0,3	0,4	1,2	1,4	1,2	1,4
Otras mal definidas o no declaradas	7,3	5,8	9,9	6,9	10,3	5,6	4,1	3,9	8,1	5,8	10,2	5,8
Buscando trabajo	1,6	2,0	1,8	2,4	1,9	2,6	1,2	1,4	1,7	2,2	1,9	2,6
Total %	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
En mil	7.609	24.036	547	2.876	2000	15.861	218	294	10.411	43.235	2.548	18.738

Fuente: IBGE, Censo 1980. (\*) preto + pardo

Participan en estas ocupaciones el 28% de los blancos de Sao Paulo y el 24,7% en Brasil; los amarillos tienen en Sao Paulo el 45% y, en el conjunto del país, el 42%; los pretos aparecen apenas con 9% en Sao Paulo, disminuyendo para Brasil a 6.5%; y los pardos con el 10% en ambos casos.

Los grupos blanco y amarillo muestran en estas ocupaciones una participación porcentual por encima de la importancia poblacional relativa a estas ocupaciones en la estructura ocupacional, lo que indica que, para ellos, entre los grupos étnicos, está destinado el monopolio de las actividades de mejor “status” social y a quienes se destina a niveles inferiores en la jerarquía ocupacional, pues, los “empleos relacionados con las ocupaciones técnicas cuentan con más prestigio, más renta y mayor probabilidad de movilidad... los empleos relacionados a las ocupaciones no manuales de rutina también generan innumerables oportunidades de movilidad aunque sus participantes recorren menos distancia en la estructura social. ¿Y el tercer grupo? Por un lado, estos empleos son potencialmente más limitados en términos de movilidad estructural, de otro, es necesario considerar que la movilidad va a depender del punto de partida de los individuos. Migrantes de la zona rural pueden encontrar en el bajo terciario urbano una oportunidad para la ascensión social. Por tanto, la actividad terciaria sería perversa para la movilidad de los individuos que están en la zona urbana y facilitador de movilidad para los que proceden de una zona rural.<sup>79</sup>

Considerando, por lo tanto, que la mayoría de la población negra brasileña se encuentra asignada en las ocupaciones manuales, fundamentalmente en la agricultura y en la prestación de servicios, las posibilidades de cambio estructural en su situación ocupacional son desalentadoras, pues, considerando las desventajas iniciales del grupo negro en términos de nivel de instrucción, además de los mecanismos socialmente instituidos de discriminación racial actuando constantemente en el mercado de trabajo.

Vale la pena recordar que en un estudio que se elaboró con base en datos de la PNAD de 1973, José Pastore demuestra que era “[...] elevado el número de individuos bien colocados en la estructura social cuyo nivel de escolarización formal es relativamente básico. Por ejemplo, cerca del 20% de los individuos que componían el estrato alto de 1973 tenían apenas la educación primaria, o menos. Entre los miembros del estrato medio superior, la asociación entre desigualdad social y desigualdad educacional es alta, pero no es perfecta”.<sup>80</sup>

A partir de esto se puede inferir que las diferencias existentes entre negros y blancos, en términos de instrucción, no son suficientes para explicar cabalmente sus diferencias en términos ocupacionales y de rendimiento (que veremos a continuación). Y tampoco se

---

<sup>79</sup> José Pastore, *Desigualdade y Mobilidade Social no Brasil*, p. 61.

<sup>80</sup> José Pastore, *op.cit.*, p. 99.

explican a partir de la tasa de actividad de estos grupos ya que la participación relativa de negros en la Población Económicamente Activa es superior a su participación relativa en el conjunto de la población.

### **2.2.1 Desigualdad entre mujeres en la estructura ocupacional.**

La tabla 5 muestra la distribución porcentual de las mujeres económicamente activas en la estructura ocupacional por color para Sao Paulo y Brasil. La comparación entre los datos referentes a las mujeres negras, blancas y amarillas, revelan el acceso diferenciado en el mercado de trabajo según el color y el confinamiento al que la mujer negra está destinada en las actividades terciarias, a pesar de los significativos cambios ocurridos en la estructura ocupacional de la PEA Femenina en los últimos veinte años, tal como lo han apuntado Carlos Hasembalg y Valle Silva:

En cuanto a la inserción de la mujer en la estructura ocupacional, a pensar de que todavía existe un grado elevado de segregación ocupacional vertical y horizontal, la creciente división técnica del trabajo, a través de la generación de nuevas posiciones ocupacionales llevó a una mejor distribución de fuerza de trabajo femenina en la estructura ocupacional y a una disminución de la concentración de mujeres en grupos específicos de ocupación. Basta señalar algunas tendencias en este sentido. La participación relativa en la PEA femenina en las ocupaciones administrativas aumenta del 8,2% en 1960 al 15,4% en 1980. Cabe destacar que este aumento, tanto en términos relativos como absolutos, ocurre, principalmente en posiciones subordinadas, esto es, en las funciones burocráticas y de escritorio. Dentro de las ocupaciones técnicas y científicas disminuye en 10%, dentro del periodo considerado la proporción de mujeres en dos ocupaciones sexualmente tipificadas: profesoras de primer y segundo grado y enfermeras. En contrapartida, el número de mujeres en profesiones de prestigio más elevado (ingenieras, arquitectas, médicas, dentistas, economistas, profesoras universitarias y abogadas) aumenta. De la misma manera disminuye la proporción de mujeres ocupadas en la industria textil y del vestido entre aquellas ocupadas en la industria y la proporción de las empleadas domésticas entre las mujeres ocupadas en la prestación de servicios.<sup>81</sup>

La cita extensa nos permite tener el cuadro evolutivo de la situación de la mujer brasileña en general en la estructura ocupacional del país en los últimos veinte años. Aún así, en la

---

<sup>81</sup> Hasembald, C. e Valle Silva, N., *op.cit.*, pp. 39-40.



Tabla 5, es posible inferir que la redistribución de las mujeres en la estructura ocupacional se dio de forma desigual entre los diferentes grupos étnicos.

En 1960, el 30,1 % de la PEA femenina realizaba actividades relacionadas con la agricultura, cosecha y pesca y el 36,3% a la prestación de servicios. En 1980 tales porcentajes caen hacia el 14,8% y el 33, 8% respectivamente.

En la misma tabla podemos verificar que en 1980 la participación de las mujeres en estas dos ocupaciones era significativamente desigual si comparamos mujeres blancas, pretas y pardas. El 9,6% de las mujeres blancas permanecen en la agricultura; el 15,3% de las pretas y el 19,6% de las pardas. En la prestación de servicios la distribución es: el 24,2% de las blancas, 56,4% (sic) de las pretas y 35,7% de las pardas.

Podemos deducir a partir de estos datos que la movilidad de las mujeres pretas y pardas se dio básicamente en el sector primario para el bajo-terciario, como reflejo del proceso de urbanización. La movilidad vertical experimentada por la mujer brasileña en general habrá sido un proceso vivido fundamentalmente por las mujeres blancas.

En Sao Paulo, el 84% de las mujeres pretas y el 78,2 de las pardas se distribuyen entre las actividades de prestación de servicios, agricultura y de la industria de transformación y construcción civil o en ocupaciones mal definidas o no declaradas. Para el país estos mismos porcentajes son del mismo orden para las pretas y caen hacia el 72% para las pardas.

La presencia de las mujeres blancas en Brasil en el total de estos grupos ocupacionales es de 51% y las amarillas en un porcentaje en torno al 30%. Debemos observar que las mujeres de estos dos últimos grupos étnicos aparecen excesivamente representadas en los sectores nobles de la estructura ocupacional (ocupaciones administrativas, técnicas, científicas y artísticas) concentrándose en el 36,9% de las mujeres blancas de Sao Paulo y el 36,4 en el resto del país.

El porcentaje de las mujeres amarillas es de 53,2% en Sao Paulo y el 51, 6% en Brasil. La participación de las mujeres negras en estos dos grupos ocupacionales es de 10, 6% en Sao Paulo y hasta el 8,8% en Brasil, quedando las pardas con 13,2% y 17,5% en Sao Paulo y en el Brasil respectivamente.

Tabla 5

Distribución porcentual femenina económicamente activa en la estructura ocupacional según color

Ocupaciones	Blancas		Pretas		Pardas		Amarillas		Total	
	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil
Administrativas	23,5	19,6	6,0	3,9	9,1	8,2	36,0	34,0	19,9	14,6
Técnicas/científicas/artísticas	13,4	16,8	4,6	4,9	4,1	9,3	17,2	17,6	11,1	13,4
Agricultura/extractiva vegetal y Animal	5,2	9,6	8,2	15,3	6,9	19,6	5,2	6,9	5,7	13,7
Producción minera	0,004	0,007	-	0,03	0,004	0,04	-	-	0,0004	0,002
Industria de Transformación y construcción civil	16,4	13,2	14,8	9,5	20,4	12,7	11,0	10,4	16,9	12,7
Comercio y actividades auxiliares	8,8	8,8	2,9	3,5	5,7	6,8	15,7	15,2	8,0	7,8
Trasportes y comunicaciones	1,1	1,0	0,5	0,4	0,7	0,6	0,5	0,5	1,0	0,8
Prestación de servicios	24,4	24,2	56,3	56,4	45,0	35,7	8,8	9,8	30,1	30,3
Defensa Nacional y Seguridad Pública	0,09	0,06	0,06	0,03	0,05	0,04	0,08	0,08	0,08	0,05
Mal definidas o no declaradas	5,0	4,1	4,7	3,3	5,9	3,7	3,9	3,7	5,2	3,9
Buscando empleo	2,1	2,6	1,8	2,5	2,2	3,4	1,4	1,8	2,0	2,8
Total (%)	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
en mil	2.280	6.824	199	897	608	3.988	68	86	3.166	11.842
Fuente: IBGE. Censo 1980										

### **2.3 Rendimiento**

La primera constatación que recorre el análisis de los datos referentes a los niveles de rendimiento medio mensual, percibidos por el grueso de la Población Económicamente Activa brasileña, es que somos, antes de todo, una población sobre-explotada. El 82% de la mano de obra empleada del país no rebasaba en 1980 la franja de los 5 salarios mínimos.

Aún así, tal estado de pobreza no se distribuye, como era de esperar, en los datos presentados anteriormente, uniforme e igualitariamente entre los grupos raciales.

Tabla 6

Distribución porcentual de los grupos raciales según el rendimiento medio mensual para Sao Paulo y Brasil. PEA

	Blanco		Amarillo		Preto		Pardo		Negro (*)		Total	
	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil
Hasta 1 S.M	15,3	24,6	5,2	9,5	26,5	47,1	21,4	44,4	22,6	44,8	16,8	33,2
De 1 a 5 S.M	62,9	54,0	49,7	48,1	67,0	44,2	69,9	42,0	69,3	42,3	64,4	48,7
Más de 5 S.M	180	13,8	38,1	34,6	3,5	2,0	5,1	3,7	4,7	3,4	15,2	9,4
Sin rendimiento/ Sin declaración/ Buscando empleo	3,6	7,6	7,0	7,8	2,9	6,7	3,5	9,9	3,4	9,4	3,4	9,4
Total (%)	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
En mil	7.609	24.036	218	294	547	2.876	2.00	15.861	2.548	18.738	10.411	43.235

Fuente: IBGE, Censo de 1980

(\*) Preto + pardo

La Tabla 6 nos permite observar los efectos concretos de la desigualdad racial en lo relativo a las posibilidades de gozar de una renta de los diversos grupos raciales, evidenciando, por lo tanto, los niveles diferenciados de explotación presentes en la sociedad brasileña además de señalar los grupos raciales donde es mayor la distribución injusta de renta. Toca a los negros, evidentemente, la mayor participación en la franja inferior de rendimientos (hasta un salario mínimo). El 44,8% de los negros brasileños ganaban en 1980 hasta un salario mínimo comparado con el 24,6% de los blancos y 9,5% de los amarillos. Con el 92% en Sao Paulo y 87% en Brasil de la fuerza de trabajo negra no pasaba de la barrera de los 5 salarios mínimos, siendo que para Brasil más del 9,4% de negros corresponden a personas que trabajaban y no ganan, o que no declaran rendimiento o estaban en esa época buscando trabajo. Para el grupo blanco, en la misma franja de rendimiento, los porcentajes disminuyen sensiblemente, quedando en general en torno del 78%, mientras que los amarillos comparecen con 55% en Sao Paulo y 58% en Brasil. En consecuencia, en la franja que rebasa los 5 salarios mínimos están solamente los blancos y los amarillos tienen una participación porcentual considerable, quedando el grupo negro con menos del 5% de participación relativa en esta franja de rendimiento, sea en Sao Paulo o en el total del país. En Sao Paulo los blancos aparecen en esta franja con el 18% y con 13,8% en Brasil y los amarillos con 38% y 34,6% respectivamente.

### **2.3.1 Desigualdad entre mujeres a nivel de Rendimiento Medio mensual**

Los datos generales relativos al rendimiento medio mensual percibido por las mujeres económicamente activas son presentados en la Tabla 7. Aquí también, como era de esperar, persisten las desventajas de las mujeres negras y pardas en relación a las demás.

Si en la primera franja de renta, hasta  $\frac{1}{4}$  de salario mínimo, para Sao Paulo, los porcentajes entre las mujeres muestran pequeñas diferencias, cuando observamos los datos para Brasil la diferencia es de cerca del 15%: Ya que las mujeres negras brasileñas ganan hasta  $\frac{1}{4}$  de salario mínimo mientras que el 5,6% de las mujeres blancas brasileñas y el 1,5% de las amarillas se encuentran en tal condición. El 26,3% de las mujeres blancas paulistas ganan hasta un salario mínimo, subiendo este porcentaje hasta un 34,8% en para el resto del país.

Tabla 7								
PEA femenina según color y rendimiento medio mensual para Sao Paulo y Brasil								
Rendimiento	Blanca		Preta		Parda		Amarilla	
	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil
Hasta ¼	2,2	5,6	3,2	13,7	3,1	14,8	0,3	1,5
De ¼ a ½	6,1	9,1	10,0	19,1	8,8	17,4	1,3	2,6
De ½ a 1	18,0	20,1	30,0	29,9	27,0	26,0	6,6	8,6
De 1 a 2	35,2	29,4	42,0	23,9	44,0	21,3	21,4	21,7
De 2 a 5	25,2	19,4	11,0	5,5	12,0	7,3	38,8	35,4
De 5 a 10	6,7	5,4	0,8	0,5	1,1	1,2	15,5	14,4
De 10 a 20	1,7	1,5	0,09	0,07	0,1	0,2	4,1	3,7
Más de 20	0,3	0,3	0,0	0,007	0,03	0,004	0,09	0,8
Sin rendimiento	2,1	6,2	0,9	3,9	1,5	7,5	9,1	9,5
Sin declaración	0,2	0,4	0,3	0,7	0,3	0,6	0,4	0,4
Buscando trabajo	2,1	-	1,8	-	2,1	-	1,4	-
Total (%)	100	100	100	100	100	100	100	100
(en mil)	2.280	6.824	199	897	608	3.988	68	86
Fuente: IBGE. Censo de 1980								

Entre las negras el 43,2%, en Sao Paulo, ganan hasta un salario mínimo y 62,7% de las pretas brasileñas están en esta franja de rendimiento. Los pardos participan en esta franja (de ¼ a 1 salario mínimo) en Sao Paulo con 38,9% de su fuerza de trabajo y en Brasil con el 58,2%

En términos generales, dos salarios mínimos representan el máximo de rendimiento medio mensual que la mayoría de las mujeres negras consiguen obtener en el mercado de trabajo, ya que en esta franja de rendimiento se encuentran el 85,2% de las pretas y el 83% de las pardas en Sao Paulo, manteniendo porcentajes semejantes para el resto del país. En las franjas superiores, los números absolutos son más expresivos que los porcentajes. En Sao Paulo, apenas 7 mujeres pretas y 195 pardas ganan encima de los 20 salarios mínimos. Para Brasil esos datos aumentan para 64 pretas y 1 693 pardas, en una población económicamente activa de cerca de 900 000 y de 4 millones de mujeres respectivamente.

### **2.3.2 Desigualdad entre mujeres a nivel de rendimiento dentro del mismo grupo ocupacional**

Hasta aquí hemos presentado las desventajas socio-económicas sufridas por el grupo negro, en general, y de la mujer negra en particular. Constatamos que tales desigualdades están presentes en el acceso diferenciado al proceso educacional; en la asignación en la estructura ocupacional y en la obtención de rendimientos. Se podría suponer que las diferencias a nivel educacional del grupo negro y, en relación a los demás grupos, tendría como consecuencia natural la dificultad en la participación en mejores franjas del mercado de trabajo, lo que relativizaría el peso de la discriminación racial en este proceso.

Por eso nos parece importante ahora averiguar cuál es la situación de la mujer negra a nivel de rendimiento medio mensual percibido dentro de los grupos ocupacionales,

El análisis de las desventajas sufridas por las mujeres negras en las ocupaciones superiores que exigirían mayor escolaridad, especialización, etc., tal como las ocupaciones administrativas, técnicas, científicas y artísticas, resentirían posiblemente las restricciones señaladas arriba. Así, tomaremos como referencia para la percepción de las desigualdades raciales presentes en el interior de los grupos ocupacionales, la prestación de servicios, caracterizada por ser un sector ocupacional concentrado en mano de obra de baja cualificación profesional, bajos niveles de instrucción y rendimiento. Este grupo es definido ya agregado por el IBGE a las categorías profesionales de los propietarios en los servicios, ocupaciones de los servicios de hospedaje y alimentación; ocupaciones de los servicios de higiene personal; atletas profesionales y actividades similares, porteros, elevadoristas, vigilantes y sirvientes.

La participación de la mujer negra en esta ocupación es del 47,8% en Sao Paulo y 53,5% en Brasil, en tanto que la mujeres blancas tienen un 24,8% en los dos casos. Evidentemente, gran parte de esta mano de obra esta localizada en el empleo doméstico.

En la Tabla 8 se muestran los rendimientos medios mensuales percibidos por las mujeres en esta categoría. El primer dato chocante es el número de mujeres brasileñas que reciben hasta  $\frac{1}{4}$  de salario mínimo: 18,1%. El porcentaje de mujeres negras en esta franja sobrepasa 7% al de las mujeres blancas.



Tabla 8

Distribución porcentual de las mujeres en la prestación de servicios para Sao Paulo y Brasil

	Blancas		Pretas		Pardas		Negras (*)		Total (**)	
	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil	S. Paulo	Brasil
Hasta ¼ a ½	6,8	14,5	4,7	17,7	5,7	22,5	5,4	21,2	6,2	18,1
De ½ a 1	16,9	22,3	14,7	23,1	15,1	24,2	15,0	24,0	16,0	23,1
De 1 a 2	34,7	33,5	37,9	34,6	37,8	31,7	37,8	32,5	35,8	32,9
De 2 a 5	6,0	3,4	4,7	1,9	4,0	1,7	4,2	1,9	5,5	2,7
De 5 a 10	0,5	0,4	0,07	0,005	0,1	0,1	0,1	0,09	0,4	0,2
De 10 a 20	0,1	0,08	0,03	0,01	0,03	0,02	0,03	0,01	0,08	0,05
Más de 20	0,01	0,01	-	0,00	0,004	0,00	0,003	0,003	0,009	0,006
Sin rendimiento	0,8	1,1	0,4	0,8	0,5	1,0	0,5	0,9	0,7	1,0
Sin declaración	0,2	0,7	0,2	1,0	0,2	1,2	0,2	1,1	0,3	0,9
Total (%)	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
(en mil)	557	1.652	112	505	274	1.423	386	1.929	952	3.605

Fuente: IBGE. Censo de 1980

(\*) pretas + pardas

(\*\*) inclusive amarillas y sin declaración

En las franjas entre  $\frac{1}{4}$  a 1 salario mínimo, la participación de las mujeres es porcentualmente semejante. El próximo corte significativo ocurre en la franja de 1 a 2 salarios mínimos, donde disminuye la presencia porcentual de las mujeres negras en relación a las blancas con el 23,8% y las negras 18,4%. Para esta ocupación, esta franja de rendimiento representa niveles superiores de rendimiento que pueden ser percibidos por las mujeres en general y que se constituye prácticamente en la barrera de nivel de rendimiento, para las mujeres negras, pues en la franja posterior, de 2 a 5 salarios mínimos, participan menos del 2% contra el 3,6% de las mujeres blancas.

Por lo tanto, a través de esta actividad podemos concluir definitivamente que el color no solo funciona en relación a las mujeres negras como un factor de expulsión de la población femenina negra hacia las peores actividades del mercado de trabajo sino que también determina los rendimientos más bajos asimismo en estas funciones subalternas, lo que ocurre de manera sistemática en el interior de las demás ocupaciones.

En aquellos grupos ocupacionales tradicionalmente tenidos como el lugar natural del negro como la prestación de servicios o la agricultura/vegetal y animal, las desventajas sociales persisten agudizando las condiciones de existencia de pretos y pardos en el país.

No nos fue posible recoger la información en cuanto al peso del empleo doméstico en esta ocupación. Es frecuente, que sean mujeres quienes estén en él colocadas y sean mayoritariamente empleadas domésticas. Admitiéndose tal hipótesis podríamos inferir que las desigualdades raciales continúan determinando los rendimientos inferiores de las mujeres negras hasta en esta categoría profesional. La fuerte presencia de las mujeres negras en la prestación de servicios ratifica que, tal como en el pasado pos-abolicionista, ésta continua siendo para las mujeres negras la principal modalidad de actividad económica a la que tienen acceso, a pesar de estar próximos a cien años de la Abolición de la Esclavitud y, por tanto, ni la “tradicción” ni “kno how” (sic) que históricamente hemos acumulado en tales funciones, son suficientes para que, al menos en estas ocupaciones, las mujeres negras perciban rendimientos semejantes al de las mujeres blancas. Al contrario, participamos mayoritariamente en este grupo ocupacional y dentro de él ganamos proporcionalmente menos y estamos más desprotegidas en términos de garantías sociales. Según los datos de la PNAD de 76, “el rendimiento medio mensual encontrado en 76 para las mujeres negras que estaban en la categoría de los

empleados en la prestación de servicios era cerca de 476,20 cruzeiros. Ese rendimiento equivalía a cerca de 79,5% del que ganaban las blancas, 598.00 cruzeiros". Y aún más, "en la prestación de servicios apenas el 22,4% de las mujeres negras tienen credencial de trabajo, siendo el 30,9% la proporción encontrada para las blancas".<sup>82</sup>

En la Tabla 9 se señala la distribución porcentual de las mujeres negras y blancas trabajadoras en ocupaciones de agricultura, extracción vegetal y animal. Se observa que en las franjas de rendimientos inferiores (hasta ½ salario mínimo) las mujeres negras aparecen representadas el doble que las mujeres blancas, siendo que en torno al 19,3% de éstas ganan hasta ½ salario mínimo, tal porcentaje para las mujeres negras para un 40,9% en esta misma franja de rendimiento. Se incrementa hasta un 58,4% la mano de obra femenina negra y que además tiene rendimientos desproporcionadamente inferiores dentro de un grupo ocupacional caracterizado por la actividad manual y por el bajo grado de instrucción.

La mujer blanca percibe ventajas en todas las franjas de rendimiento y, en su mayoría aparecen sin rendimiento, lo que puede ser indicador o reflejo del acceso privilegiado del grupo blanco a la tierra.

Tabla 9		
Mujeres económicamente activas colocadas en la Agricultura, Cosecha y animal		
Salario Mínimo	Blancas	Negras
Hasta ¼	6,2	14,5
De ¼ a ½	13,1	26,4
De ½ a 1	18,0	20,9
De 1 a 2	7,9	5,0
De 2 a 5	1,5	0,6

<sup>82</sup> Lúcia Elena G. Oiveira. *Algumas questões sobre o trabalho da mulher negra*, mimeo, p. 16,

De 5 a 10	0,2	0,05
De 10 a 20	0,09	0,01
Más de 20	0,04	-
Sin rendimiento	52,6	32,1
Sin declaración	0,2	0,3
Total (%)	100	100
(en mil)	652	917
Fuente: IBGE. Censo Demográfico de 1980.		

### 3. CONSECUENCIAS POLÍTICAS/IDEOLÓGICAS

En el esfuerzo de configuración de un movimiento de mujeres negras está reflejado el sentido y la complejidad de la problemática de la mujer negra en la sociedad brasileña. Al situarse en la intersección del Movimiento Negro y del Movimiento Feminista, identifica la identidad como la problemática entre el racismo, la discriminación racial y hasta con las cuestiones generales señaladas por el sexismo.

Sin embargo, tales identidades no son suficientes, ni para la erradicación del machismo en la población negra ni para la superación del racismo como ideología introyectada en la población blanca en general y la feminista en particular.

De esto ha resultado el surgimiento de grupos feministas en las diversas entidades negras o la emergencia de entidades negras en diversos estados del país en función de las dificultades, tanto del Movimiento Negro como del Movimiento Feminista al asimilar, de manera efectiva, la problemática específica de la mujer negra.

### 3.1 Desigualdades Interraciales

Los datos estadísticos presentados anteriormente permitirán visualizar que los negros en general tienen acceso limitado al mercado de trabajo y a la movilidad social por causa o en función de formas de discriminación racial presentes en nuestra sociedad. Con todo, el hombre negro a pesar del racismo y de la discriminación racial, al ser comparado con la mujer negra presenta ventajas relativas que sólo pueden ser atribuidos a su condición sexual. Apartir del análisis de algunos indicadores sociales, que evidencian que nacer como hombre negro, en términos de oportunidades sociales, es menos desastroso que nacer mujer negra.

El carácter de la desigualdad basada en la diferenciación de sexo se acentúa cuando se considera que las diferencias existentes entre hombres negros y mujeres negras, en cuanto a la educación (ver Tabla 2), son irrelevantes para justificar las diferencias presentes entre ambos en cuanto a disfrute de renta.

Oliveira, Porcaro y Araújo Costa, en el estudio: “Repensando o lugar da mulher negra”, presentan en el cuadro siguiente, los diferenciales de rendimiento encontrados entre hombres negros y mujeres negras en los diversos grupos ocupacionales.

En todos ellos, la mujer negra se encuentra en situación de inferioridad, percibiendo en términos de rendimiento medio mensual un 29,5% en comparación con el 72,0% de lo que gana el hombre negro.

En Sao Paulo, como muestra la Tabla 10, tales disparidades entre hombres y mujeres negras son más evidentes en dos franjas de rendimiento: pasa de 1/2 a 1 salario mínimo y más de 2 a 5. En la primera, las mujeres negras aparecen representadas más del doble en relación a los hombres negros. En la segunda, la situación se invierte (la mayoría de las negras quedan en las franjas anteriores) correspondiendo a un tercio de los hombres negros.

Considerando que 5 salarios mínimos representa, en Sao Paulo o en Brasil, el límite de que la mayoría de la población negra llega a ganar, los efectos del sexismo se evidencian puesto que ganan de 2 a 5 salarios mínimos 33,4% de los hombres pretos y 37,2% los pardos, contra el 11% de las mujeres pretas y 12,0% de las pardas. En la franja superior (de 5 a 10) salarios mínimos), las mujeres negras comienza a desaparecer, mientras que los hombres pretos y pardos aparecen respectivamente con 4,1 y 5,6%.

Categorías socio-ocupacionales	Diferencias de rendimiento Mujeres negras / hombres negros
Total	57,5
1. Ocupaciones de nivel superior, empresarios y administradores	65,8
2. Ocupaciones de nivel medio y personal administrativo	61,4
3. Empleados en ocupaciones de agricultura vegetal	68,7
4. Trabajadores autónomos y no remunerados en ocupaciones de Agricultura	29,5
Trabajadores autónomos en ocupaciones de la agricultura y la cosecha	46,0
5. Empleados en ocupaciones de la industria de transformación y extractiva mineral	56,4
6. Empleados en ocupaciones de la construcción civil	65,8
7. Empleados en ocupaciones de comercio	72,0
8. Empleados en ocupaciones de transporte	63,5
9. Empleados en ocupaciones de prestación de servicios	52,7
10. Trabajadores autónomos y no remunerados en ocupaciones de la industria y del comercio de las prestaciones de servicios y de los transportes	34,2
Trabajadores autónomos en ocupaciones de la industria, comercio y prestación de servicios y transportes	35,6
Trabajadores autónomos en ocupaciones de la prestación de servicios	56,8
11. Otros	53,11
Fuente: Resultados preliminares del censo demográfico	

En relación a Brasil, estas diferencias asumen proporciones brutales, habiendo, manteniendo tal porcentaje en la franja posterior (de ¼ A ½). En la franja de 2 a 5 salarios mínimos la diferencia, ahora alta, disminuyó significativamente en relación a Sao Paulo, ya que para el resto del país hay un empobrecimiento mayor todavía en el hombre negro. Debe notarse que en Brasil 2,2% de los pretos y 3,2 de pardos en la franja de 5 a 10 salarios mínimos, aunque en Sao Paulo estos porcentajes suben hasta un 4, 1% y 5,6 respectivamente.

En síntesis, las mujeres y hombres negros en Sao Paulo aparecen mejor distribuidos en relación a Brasil en las franjas de rendimiento, expresando las “ventajas” relativas ofrecidas por Sao Paulo, dada su importancia económica, grado de urbanización y desarrollo en relación al resto del país.

Sin embargo, es todavía en Sao Paulo donde las diferencias entre hombres y mujeres negras son más acentuadas en términos de goce de reta, haciendo suponer que las mejores oportunidades de trabajo encontradas en Sao Paulo van a acompañadas de la exacerbación de los efectos tanto del racismo como del sexismo, considerando que tanto la competencia entre hombres y mujeres se agudiza en el mercado de trabajo tanto como la competición entre los grupos raciales, ya que en el resto del país el confinamiento de los dos grupos a sus lugares “naturales” es mayor. Por lo tanto, la lógica racista y machista presente en el mercado de trabajo determina que, así como el racismo establece ventajas sociales para el grupo blanco en general, la ideología machista de manera similar garantiza las ventajas de los hombres en general, beneficiando indirectamente segmentos masculinos de los grupos estigmatizados racialmente.

Tabla 10												
color	sexo	localidad	Hasta ¼	De ¼ a ½	De ½ a 1	De 1 a 2	De 2 a 5	De 5 a 10	De 10 a 20	Más de 20	Otros	Total
	Hombres	S. Paulo	0,6	1,7	8,2	27,5	36,5	13,2	6,0	2,7	3,8	100
Blancos		Brasil	1,5	4,2	15,0	28,0	28,0	9,5	4,7	2,1	6,9	100
	Mujeres	S. Paulo	2,2	6,1	18,0	35,2	25,2	6,7	1,7	0,3	4,4	100

		Brasil	5,6	9,0	20,1	29,4	19,4	5,4	1,5	0,3	9,2	100
	Hombres	S. Paulo	0,9	2,6	13,5	41,7	33,4	4,1	0,6	0,1	3,0	100
Pretos		Brasil	3,1	8,7	28,2	33,3	17,5	2,2	0,4	0,08	6,4	100
	Mujeres	S. Paulo	3,2	10,0	30,0	41,8	11,8	0,8	0,09	0,003	3,0	100
		Brasil	13,7	19,1	29,9	23,9	5,5	0,5	0,08	0,007	7,2	100
Pardos	Hombres	S. Paulo	0,7	2,1	11,0	38,8	37,2	5,6	0,9	0,2	3,4	100
		Brasil	3,4	9,4	26,9	28,7	17,3	3,2	0,9	0,3	9,4	100
	Mujeres	S. Paulo	3,1	8,8	27,0	44,1	12,0	1,1	1,1	0,03	3,9	100
		Brasil	14,8	17,4	26,0	21,3	7,3	1,2	0,2	0,04	11,6	100
amarillos	Hombres	S. Paulo	0,2	0,6	3,1	11,8	33,1	23,3	15,7	7,1	5,2	100
		Brasil	0,6	1,7	5,7	13,5	30,8	20,6	14,0	6,8	6,1	100
	Mujeres	S. Paulo	0,3	1,3	6,6	21,4	38,8	15,5	4,1	0,9	10,9	100
		Brasil	1,5	2,6	8,6	21,7	35,4	14,0	3,7	0,8	11,7	100

Fuente: IBGE

Censo de 1980

Entre los negros, este mecanismo determina que las diferencias entre hombres y mujeres, en cuanto a la obtención de renta, sea más significativa que entre los demás grupos raciales, haciendo suponer que uno de los efectos de la conjugación de racismo y sexismo está en el incremento de distancia entre hombres y mujeres de este grupo racial, exponiendo a las mujeres negras a niveles de mayor dependencia, disminuyendo la importancia en su participación en las estrategias de sobrevivencia del grupo negro.

Nótese que tales dispositivos determinan que en las franjas de rendimiento consideradas anteriormente, el hombre negro aparezca más próximo de los



porcentajes entrados para las mujeres blancas, o sea, el hombre negro presenta diferencias menores en relación a la mujer blanca que en relación a la mujer negra.

Esas desigualdades en el interior del mismo grupo racial resultan en contradicciones políticas e ideológicas de las cuales las palabras de un militante negro son ilustrativas:

[...] el blanco posibilita a un negro paulatinamente ganar espacios y cuando el gana ese espacio, le hace aquello que es una cosa terrible: corta la mejor cabeza que la comunidad negra produjo y lo copta para su grupo, sea un ingeniero, profesor, lo que sea, él pasa a colaborar... el tiene un espacio cultural, el tiene acceso al ocio al bienestar. Ahí el mira para si y dice: “estoy solo aquí, no existen mujeres negras para mí”. En verdad, es una ideología al mismo tiempo racista pero al mismo tiempo fundada en la supuesta desigualdad entre los individuos. “Yo no puedo ir a San Mateo para conversar con una mujer negra porque ella no va a entender nada de los filósofos que leí”. O sea, es proceso es aquello que la gente llama acefalía de la comunidad negra, es decir, e corte de las mejores cabezas que existen en el Movimiento Negro para que ellas figuren dentro del universo blanco y pérdidas en relación al Movimiento Negro. Es una violencia terrible.<sup>83</sup>

Por lo tanto, y paradójicamente, las ventajas percibidas socialmente por el hombre negro frente a la mujer negra, se introducen en aquellos considerados como “los mejor colocados” de la población negra, o a través de cooptación o de alienación en relación a la comunidad negra.

Estas cuestiones han sensibilizado de manera especial a las mujeres negras en lo relativo al hecho de que esta alienación tiene como resultado la preferencia manifiesta de este tipo de hombre negro por mujeres blancas como consecuencia de este proceso de alienación y colonización en los valores estéticos blancos.

La expresión de tal comportamiento pude ser mensurada por las tasas de matrimonios interétnicos encontrados por Oliveira, Porcaro y Araújo Costa que indican que:

---

<sup>83</sup> Vanderlei José Maria, Ponencia presentada em el “Encontro Estadual de Mulheres Negras”. Sao Paulo, agosto de 1984.

la tendencia de homogamia racial también se aplica a los negros de forma más nítida, es decir, verificamos en la medida en que aumenta el nivel de rendimiento de los jefes negros (pretos y pardos) y el nivel educacional, hay una proporción expresada de que éstos se casan con mujeres blancas – cerca del 36,9% de los jefes negros que tienen entre ocho y diez años de estudio y 43,2% de los que tienen once años o más. Es interesante mostrar que de los jefes blancos en igual situación, apenas el 8.7% y 4,8% respectivamente, se casan con mujeres negras.<sup>84</sup>

La demostración de la desigualdad en las oportunidades existentes entre hombres y mujeres negras no debe conducir a que se piense que estamos relativizando el peso de la discriminación racial sobre el hombre negro. Los datos aquí presentados son suficientes para demostrar que los hombres negros, en general, y el designado preto en particular, se encuentran en situación de mayor marginalidad que las mujeres blancas o amarillas.

De igual manera, no cabe todavía la suposición de que una perspectiva feminista para el movimiento de mujeres negras pase por la oposición o el distanciamiento del hombre negro. El propósito, recordémoslo, de Lélia Gonzales cuando, evalúa la importancia de la participación de la mujer negra en los movimientos negros, enfatiza que “la presencia de la mujer negra ha sido de fundamental importancia, una vez que, comprendiendo que el combate al racismo es prioritario, ella no se dispersa en un feminismo que apartara a sus hermanos y compañeros”.<sup>85</sup>

Por lo tanto, lo que se expone aquí es la necesidad de destacar los efectos perversos que la ideología machista tiene contra la lucha emprendida por el grupo negro en general, en la medida, en que objetivamente, tanto el racismo o el sexismo actúa como componente intrínseco de subalternidad de expresión contingente de la población negra que son las mujeres negras, generando entre otras condiciones, la fragmentación de la identidad racial.

El incremento todavía de este conjunto de desventajas sufridas por las mujeres negras ha retardado el surgimiento de cuadros negros actuantes políticos en la escala y proporción que la lucha del negro exige, lo que resulta en un factor de

---

<sup>84</sup> Oliveira, Porcaro y Araújo Costa. *O lugar do negra na força de trabalho*, p. 100.

<sup>85</sup> Lélia Gonzales, *op. cit.*

debilitamiento del Movimiento Negro como un todo. Este será, entonces, claro y contundente cuando pueda contar políticamente con todo el coraje y combatividad que la mujer negra ha demostrado históricamente en la vida cotidiana de la gente negra.

Desde este punto de vista, el combate a la ideología machista dice: respeto a hombres y mujeres negras en general, pues la opresión que tal ideología promueve sobre las mujeres en general, entre nosotros, los negros, tiene un significado especial.

Así lo define el poeta negro Arnaldo Xavier: “el machismo es, por excelencia, el espacio de la solidaridad existente entre hombres negros y blancos” y el resultado principal de esta “solidaridad” es la ampliación de los niveles de explotación sobre la mujer negra, pues el hombre negro sólo se beneficia concretamente de ella delante de la mujer negra, ya que cuando está en cuestión la disputa por las mejores oportunidades del mercado de trabajo, lo más altos dividendos generados socialmente, la cosa se vuelve “pelea de blancos y/o asiáticos”, donde el negro no entra, sea hombre o mujer.

Los hechos presentados revelan la impotencia del hombre negro delante de los mecanismos de discriminación racial para superar, por ejemplo, la barrera de los 5 salarios mínimos. En Brasil, en las franjas superiores de rendimiento, perciben más de 10 a 20 salarios mínimos de entre los hombres económicamente activos, 14% de los amarillos, 4,7% de los blancos, 0,9 de los pardos y 0,4% de los pretos y todavía 1,5% de las mujeres blancas.

Percibiendo más de 20 salarios mínimos se encuentran el 0,8% de los hombres pretos, 0,3% de los pardos, 0,3 de mujeres blancas, 2,1% de blancas y 6.8% de amarillos.

### **3.2 La mujer negra y el Movimiento Feminista**

Tal como se puede apuntar, la fragilidad de la identidad racial para sustraer la ideología machista del interior de la población masculina negra, igualmente la identidad femenina no es elemento suficiente, como vimos anteriormente a partir del análisis de algunos indicadores socio-económicos, para ofrecer a las mujeres en general un perfil semejante en tanto a las desigualdades sufridas socialmente, hemos visto que son evidentes las ventajas significativas percibidas especialmente

por las mujeres blancas (dada su importancia numérica al contrario de las amarillas) en cuanto al acceso a la educación, la estructura educacional y la obtención de renta. Se supone que a partir de ahí, que ellas hayan sido las principales beneficiarias de la diversificación de las posiciones ocupacionales ocurridas en el país en las últimas dos décadas por el incremento de la división técnica del trabajo y, por consiguiente, aumento de la PEA femenina en el periodo especialmente de la década de los 70.

En definitiva, las mujeres no sólo tienden a conseguir una mejor distribución en la estructura ocupacional, sino que también abandonan los sectores de actividades que absorben la fuerza de trabajo menos calificada o peor remunerada, para ingresar en proporciones crecientes en la industria y en los servicios modernos. Las tendencias observadas permiten sugerir, de manera provisional, la posibilidad de una diferenciación de los mercados de trabajo para las mujeres: mientras las mujeres oriundas de clases populares, con bajos niveles de escolaridad, tienden a concentrarse en la prestación de servicios y en los empleos ligados a la producción en la industria, las mujeres de clase media, que cuentan con mayores niveles de educación formal, se dirigen hacia los servicios de producción y de consumo colectivo.<sup>86</sup>

Por lo tanto, las tendencias observadas por los autores, junto con los datos presentados, permiten inferir (en vista que está claro que quien dice respecto de manera mayoritaria ya que habla desde el concepto de clase populares), que el cuadro verificado en relación a las mujeres negras será difícilmente revertido a mediano y largo plazo sin la intervención de medidas concretas que permitan romper con las desventajas acumulativas resultado de la discriminación racial que expone al negro en general, y a la mujer, en particular, en la sociedad brasileña a un círculo vicioso de desventajas en cualquier aspecto de la vida social.

Las desigualdades apuntadas entre negras y blancas anticipan por sí mismas las tensiones que política e ideológicamente acarrearán, colocando en la mayoría de las veces a blancas y negras en contradicción política, mal logrando la condición femenina.

Innegablemente, el Movimiento Feminista Nacional viene luchando históricamente contra a diferentes formas de discriminación sexual que alcanzan a las mujeres en

---

<sup>86</sup> Hasembalg, C. e Valle Silva, N., *op. cit.*, p. 40.

general. Y es precisamente en este *en general* que residen las dificultades en la medida en que

[...] el presupuesto que afirma la identidad femenina como un campo de significaciones particulares incurre en el riesgo de no considerar la complejidad de las relaciones sociales. Tal complejidad, implica en la inexistencia de totalidades femeninas y masculinas exentas de diferenciación. Lo que equivale a decir que el feminismo al reivindicar el derecho a la diversidad, se refiere a la valorización de determinados trazos del comportamiento femenino (emotividad, fragilidad) destinado al silencio del conjunto de actitudes femeninas que es contradictorio, ambiguo repleto de matices.<sup>87</sup>

La prevalencia de estos trazos en el interior del discurso feminista si, por un lado, se cuestionan ciertos niveles de realidad femenina, aprisionan otros dentro de este cuadro de referencias, generalizando una "identidad femenina" a *femeninos* históricamente contruidos de manera diferenciada, esto es, presenta a las mujeres en una problemática de uniformidad que aparentemente explica y rescata estandarizando experiencias diversas.

El primer efecto de este discurso es de colonización, o sea, las portadoras de problemáticas distintas tienden a ajustar sus complejidades al campo explicativo fortalecido por esa hipotética identidad femenina. Las dificultades de tal ajuste han resultado unas veces en una adecuación a la crítica: otras, en oposición racial, o de demarcación de especialidades al interior de este discurso que funcionan como elementos "perfeccionadores" del mismo, tal y como los programas de los partidos políticos, se constituyen en subtemas de las cuestiones generales del Movimiento Feminista: la mujer negra, la mujer india, la mujer lésbica, etc.

Al hablar de mujeres negras y de discriminación racial no se está hablando de ninguna minoría, o subtema. Hablamos casi del 50% de la población femenina nacional en vista de que el 44% de la población brasileña está compuesta por negros, sus descendientes de los diversos matices e indios y que todos sufren procesos semejantes de discriminación racial, tal como afirman los datos ya presentados.

---

<sup>87</sup> Heloísa Pontes. Notas sobre el problema de la violencia, desde el punto de vista antropológico y feminista. En: Seminario Zahide Machado Neto Fundação Carlos Chagas e Neim. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a mulher. Salvador, maio 1984, p. 116.

Por lo tanto, dada la importancia numérica de la población femenina descendiente de negros, bien como de los problemas resultantes del racismo que alcanza tal contingente femenino, la variable color debería de introducirse necesariamente como componente indispensable en la configuración efectiva del Movimiento Femenino Brasileño.

La desaparición de esta cuestión o de su relativización tiene entre otras cosas, imposibilitado la explicitación de contenidos originales presentes en el segmento de las mujeres brasileñas y establece para nosotras, las negras, la necesidad de privilegiar la cuestión racial sobre la sexual incluso porque la opresión sobre la mujer negra en la sociedad brasileña no sobreviene originalmente de diferencias biológicas sino raciales.

Tal y como afirma Lélia Gonzalez, “el sistema (colonial) no suavizó el trabajo de la mujer negra. La encontramos en las dos categorías citadas: trabajadora de eito<sup>88</sup> o mucama.<sup>89</sup> Su condición biológica propicio una extensión en sus niveles de explotación a la que estaba sometido el negro en general, ya que a la mujer se le podía extraer la leche para amamantar a los futuros opresores y aliviar taras sexuales de los amos.

El discurso feminista sobre la opresión de la mujer oriunda de las relaciones de género que establece la ideología patriarcal no da cuenta de la diferencia cualitativa que este tipo de opresión tuvo y tiene todavía en la construcción de la identidad femenina de la mujer negra. En el interior del discurso feminista “la opresión gana... un carácter ‘universalista’ pues supone que por detrás de las diferencias sociales existe una identidad que se afirma por la interdicción. Se observa todavía descrita la idea de que esa opresión se sustenta en los valores que le son atribuidos a diferencias biológicas culminando en la manera por la cual se efectúa la división de papeles sociales”.<sup>90</sup>

Las condiciones de anomia en que vivía la población negra durante la esclavitud no permitieron al hombre negro ejercer sobre la mujer negra la opresión “paternalistamente protectora” a la que estaban sometidas las mujeres blancas. Igualmente las relaciones establecidas entre hombre blanco y mujeres negras,

---

<sup>88</sup> Mujer que acompaña al marido en el trabajo de campo.

<sup>89</sup> Lélia Gonzalez, *op. cit.*

<sup>90</sup> Heloísa Pontes, *op. cit.*, p. 115.

evidentemente estaban lejos de reproducir las formas de opresión características de las relaciones de género entre blancos.

La constitución de la familia negra en los moldes de la familia nuclear burguesa o monogámica es un fenómeno históricamente reciente y no totalmente consolidado, expresado antes en el idea de patrón familiar de estar ligado a aquello que él representa ideológicamente como indicador de integración social de lo que una estructura concretamente posible dadas las precarias condiciones de existencia de la población negra.

Por lo tanto, las mujeres negras vienen de una experiencia histórica diferenciada, marcada por la pérdida de poder de dominación del hombre negro por su situación de esclavo, por la sujeción al hombre blanco opresor y por el ejercicio de diferencias estrategias de resistencia y sobrevivencia. Mientras la relación convencional de dominación y subordinación social de la mujer tiene como complementariedad la elección del hombre como proveedor, tenemos al hombre negro castrado de tal poder mientras esclavo y, posteriormente, mientras alejado del proceso de la industrialización reciente. La recuperación de la condición de proveedor familiar es para el hombre negro históricamente también un fenómeno reciente y los datos presentados revelan aún en el presente la precariedad de tal condición.

El carácter antifeminista atribuido a las mujeres negras brasileñas resulta fundamentalmente de la incapacidad del Movimiento Feminista de contemplar este abanico de cuestiones generadoras de diferencias de oportunidades efectivas que existen entre blancas y negras en todos los sectores de la vida social, pues las críticas y las reivindicaciones resultado de la actuación de las mujeres blancas feministas, ahora denunciando los estereotipos que estigmatizan a las mujeres socialmente, se eximió de la denuncia contundente sobre los aspectos de que tales estereotipos mantienen elementos de privilegio racial. Un ejemplo concreto de esto es la exigencia de “buena apariencia” tan frecuente en los anuncios de empleo, eufemismo utilizado para esconder el imperialismo y etnocentrismo de la estética blanca, actuando como un actor de la asignación de recursos humanos en la estructura ocupacional.

Tal pregunta, cuando está dirigido a las mujeres, indica la reserva de parcela del mercado de trabajo para las mujeres blancas o sea, tanto para las funciones socialmente consideradas subalternas como las destinadas a las mujeres dentro de las ocupaciones de mejor status o no, el grupo blanco garantiza para sus cuadros

considerados inferiores, como las mujeres blancas, el monopolio de las mejores funciones existentes en el mercado de trabajo reservado a las mujeres tal como ya se ha visto en la parte 2.

Por lo tanto, “está bien resaltar que la lucha de la mujer blanca por su equiparación al hombre ante los medios de desarrollo del pensamiento y acción de la diferencia de la mujer negra ya que la mujer blanca está asegurada históricamente una cierta movilidad vertical en la sociedad, lo que la contra pone no solo al mujer negra sino más bien al hombre negro [...] en el sentido explícito que: la libertad por la que se luchó por la mujer blanca implica la exclusión de la mujer negra ya que ésta no está identificada con la otra por el sistema de valores racial-etnocéntrico que delega a la mujer negra a las tareas más ínfimas de la sociedad brasileña”.<sup>91</sup>

Así, si la división sexual del trabajo configuro papeles a la mujer que el Movimiento Feminista busca cuestionar y redefinir, la división racial del trabajo instaure papeles y funciones diferenciadas en el interior del grupo femenino donde la validación de los costos y beneficios ganados expresa los niveles diferenciados de explotación y opresión que cabe a las mujeres de los diferentes grupos raciales.

Se concluye que la “visión según la cual el racismo sólo genera ganancias materiales para la clase capitalista y pérdida para todos los trabajadores subestima los beneficios económicos y no económicos acumulados a lo largo del tiempo por una parcela significativa de la población blanca por el simple confinamiento del negro a las posiciones inferiores de jerarquía social. De hecho, el resultado de las prácticas racistas de selección social y el acceso preferencial de los blancos a las posiciones de clase que comportan mayor remuneración, prestigio y autoridad”.<sup>92</sup>

Estas condiciones procesan desdoblamientos ideológicos y, de la misma forma, la crítica feminista no actuó sobre el aparato ideológico machista y racista en aquello en que él, al no instituir a la mujer negra como patrón estético e ideal femenino, se constituyó en forma de opresión para las mujeres no blancas en general, actuando de forma imperialista sobre las demás mujeres en la medida en que él refleje también a quien está delegando el estatus de patrón o ideal femenino en este tipo de sociedades.

---

<sup>91</sup> Arnaldo Xavier, Ponencia presentada en el 1er encuentro Estatal de Mulheres Negras, Sao Paulo, agosto 1984.

<sup>92</sup> Lélia Gonzalez y Carlos Hasembalg, *Lugar del Negro*, p. 80.



Como apunta un militante negro: “[...] toda construcción ideológica, toda la representación europea del romancen, del romanticismo, de la pasión y del amor, fue siempre pensando en la mujer blanca como musa. A la mujer negra nunca le fue dada la condición de musa... en relación a la mujer negra, cómo debemos mirarla. La mirada que tenemos de la mujer negra, es una mirada donde ella es un fruto erótico, una cosa para ser comida. Es la representación que Affonso R. Sant’Ana hace –a mulher negra nao é musa, ela é um fruto, uma coisa a ser comida”.<sup>93</sup>

Reflexionar sobre estos estereotipos indica que ellos actúan también como factores de preservación de mercado afectivo de las mujeres blancas, en el cual hombres negros y no blancos en general se insertan como mercado alternativo por la descalificación estética de negra y no blanca en general, asociado al grado de compromiso del sector de los hombres negros en los valores estéticos occidentales.

En la investigación realizada por Irene Barbosa, la autora constata que “cuando el matrimonio es mixto, la tendencia mayor es del conyugue blanco es de clase inferior al del negro, se observa esta tendencia en las relaciones de noviazgo”.<sup>94</sup>

Por lo tanto, la blancura es, por sí sola, capaz de nivelar diferencias sociales y de clase. Este aspecto de deserción del hombre negro en relación a la mujer negra, indica que la mujer blanca, además de beneficiarse de la hegemonía económica del hombre blanco, su sector natural, puede, en caso de fracaso en su mercado afectivo principal, echar mano de los sectores masculinos negros mejor colocados económicamente (evidentemente no ideológicamente), pues tal como ilustra Vanderlei Jose María:

[...] cuando un hombre negro opta por una mujer blanca, lo que está funcionando ya en su cabeza son todas as estructuras que dictan esa opción para él [...] es que la representación ideológica, blanca, llegó a tal nivel en el interior de ese negro, que es imposible retroceder, hasta en su intimidad, de la representación blanca [...] esa representación me parece extremadamente violentadota y racista [...] porque en esta relación en que esta escamoteada la relación de dominación blanca, de la mujer blanca, porque ella tiene el privilegio de la raza, porque ella detenta el mérito estético para mantener el mérito físico [...] Quiero dejar claro que la peor cosa que existe en una

---

<sup>93</sup> Vanderlei José Maria, *op. cit.*

<sup>94</sup> Irene María Barbosa, *Socialização y relaciones raciales: un estudo da família negra en Campinas*, p. 119

relación amorosa, en una relación de blancos y negros es no percibir que existe una tensión ideológica, que el blanco mantiene privilegios, independientemente de cualquier cosa, por ser blanco o el negro posee desventajas por ser negro.<sup>95</sup>

El carácter devastador que este conjunto de prácticas discriminatorias que van desde las restricciones sufridas en el mercado de trabajo a los estereotipos negativos que estigmatizan de manera especial a las mujeres negras, puede ser medido por las palabras de la militante negra Adélia Santos a propósito del bajo grado de expectativa encontrado en las mujeres negras cariocas a propósito de su inserción en el mercado de trabajo: “la gente comenzó a ver principalmente a las niñas, o que ellas pedían como iniciación profesional eran las profesiones más bajas, querían preparación para ser empleada del hogar, cocineras, manicurista y la gente empezó a ver por qué eso, y ahí comenzó un trabajo de arte escénico con ellas y se llegó a la conclusión que la autoestima de estas niñas era bajísima porque ellas no esperaban nada [...] por ejemplo, si la madre era empleada del hogar, ellas creen que deben serlo y muchas de ellas ya están insertas en la prostitución (14 o 15 años), cobradoras de autobuses, etc.”.<sup>96</sup>

En otro nivel, el testimonio valeroso de Benedicta Silva da cuenta de secuelas de este proceso de opresión: “quiero contarles una cosa muy dura. Yo ya me he bañado mucho y lo hacía con agua clorada; era apenas era una niña y lo hacía porque tenía que clarear mi piel y el agua clorada clareaba la ropa. Cuando había un casamiento, yo recogía los trozos de velos que quedaban y los ataba a mi pelo para que fuera bien largo, porque lo que yo quería era un cabello liso, largo hasta que entendí mi negritud, mi cabello duro”.<sup>97</sup>

Como consecuencia de este abanico de contradicciones, mujeres negras y blancas se enfrentan en el espacio del Movimiento Feminista de forma conflictuante y desconfiada, resultado de referencias históricas, políticas e ideológicas diferenciadas que determinan ópticas diferentes en cuanto a problemas comunes.

---

<sup>95</sup> Venderlei, José María, *idem*

<sup>96</sup> Adélia Santos, militante negra feminista del IPCN, Rio de Janeiro, en el I Encontro Estadual de Mulheres negras. Sao Paulo, agosto 1984.

<sup>97</sup> Benedita Silva, testimonio dado en el I Encontro Estadual Mulheres Negras. Sao Paulo, agosto 1984.

Veamos como ejemplo concreto de estas divergencias, las cuestiones referentes al planeamiento familiar y control de la natalidad.

Son diversas las experiencias etnocidas emprendidas históricamente contra la población negra que van desde las normas arcaicas de mestizaje racial por la utilización de la mujer negra como objeto sexual, a las acciones criminales en la cotidiana violencia policial sufrida por la población negra, de las cuales, el proyecto elaborado por Benedito Pio del GAP, durante el gobierno de de Paulo Maluf en Sao Paulo, con vistas a la esterilización de las mujeres negras bajo el argumento de que si no se contenía el crecimiento poblacional negro, en el año 2000 constituiríamos la mayoría de la población brasileña y podríamos ascender al poder y, aún más, las sucesivas y escandalosas denuncias de esterilización masiva de mujeres de clase subalterna a través de clínicas clandestinas o por la distribución arbitraria de anticonceptivos.

Todas estas estrategias han desarrollado una actitud fóbica, especialmente en las mujeres negras militantes en relación a la política natalista, en la medida en que el blanco principal se dirige sobre nosotras las negras.

Para nosotras, las mujeres negras, la conjugación de las discriminaciones de raza, sexo y clase implica una triple militancia, en vista de que no hay una solución efectiva para los problemas que nos afligen y puede resultar en la alienación de cualquiera de estos tres factores.

Es la emergencia de este tipo de conciencia entre las mujeres, lo que permite a Benedita Silva afirmar que la reivindicación de un grifo de agua es para la mujer negra de zonas marginales una cuestión principal desde el ejercicio satisfactorio de la sexualidad que está condicionado, entre otras cosas, por la no existencia de agua en la favela, por ejemplo, para la asepsia del acto sexual.

Igualmente, la alianza entre negras y blancas en el propio avance del Movimiento Feminista Nacional depende fundamentalmente de la asimilación de las cuestiones aquí expuestas, bien como una búsqueda de soluciones conjuntas de forma tal que “[...] sugerir un camino distinto del que ha sido señalado por muchos de aquellos y aquellas que piensan poder realizar una ruptura con la construcción de una historia que no sea machista, pero que sigue siendo blanca”.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Elizabeth K.C de Magalhaes e Sonia M. Giacomini. A Escrava ama de leite –anjo ou demônio, en *Mulheres*, Cortez Editora/Fundação Carlos Chagas, p. 74.

#### 4. CONCLUSIONES

Este trabajo es apenas una re-evaluación de la mujer negra en los años ochenta bajo el prisma de su participación en la estructura ocupacional, en cuanto al nivel de instrucción y rendimiento. Busca contemplar también las condiciones en que vive específicamente la población negra en Sao Paulo y en Brasil, consustanciando la existencia de una división racial y sexual en el trabajo que acentúan las desigualdades sociales en el ámbito de la estructura socio-económica y cultural del país. Retomando diversos estudios ya realizados sobre el negro brasileño se constata que:

1º La mujer negra no participa en el proceso productivo en igualdad de condiciones con hombres blancos, negros, amarillos y mujeres blancas y amarillas, situándose así en la base de la jerarquía social, penalizada en la relación de oportunidades y movilidad en la estructura ocupacional.

2º Las diferencias abruptas que generan esas distorsiones pernearon en la lucha de la mujer negra imprimiéndole un carácter específico, determinado y elaborado por fuerzas políticas y económicas bien vivas y atenuantes resultado de una práctica social etnocida, que se extiende al hombre negro con intensidad semejante.

3º El cuadro abajo expuesto representa el cociente de distribución de oportunidades sociales/raciales en Brasil, donde, en términos de renta y educación, las mujeres blancas estaban mejor que los hombres negros en 1980, evidenciando el peso del privilegio de raza sobre la condición sexual.

	<b>Blancos</b>	<b>Negros</b>
<b>Hombres</b>	1	3
<b>Mujeres</b>	2	4

La distancia entre hombres y mujeres negras se expresa de manera diferente, en el resultado del machismo y del sexismo presentes en los mecanismos de selección social para posiciones de jerarquía, donde el sexo y la raza actual

acumulativamente para configurar las desventajas de la mujer negra en relación al hombre negro y que las ideologías de ascensión social y de emblanquecimiento tienden a crecer.

4º En este contexto, al margen del proceso de educación y del proceso de lucha en torno de la relación hombre/mujer, una vez que el peso de su participación en el mercado de trabajo es definido por las desigualdades impuestas por el prejuicio de la discriminación etnosexual; contradicciones mucho más antiguas que la lucha de clases.

5º Resalta que los modelos económicos que dirigieron las políticas gubernamentales en las últimas décadas ampliaron las desigualdades regionales y, en este contexto, también tuvieron sus connotaciones discriminatorias y genocidas, especialmente en relación a los negros. Del enriquecimiento ilícito a la institucionalización de la corrupción; la excesiva especulación del capital financiero al privilegio (en turnos) de determinados sectores de la economía, se estableció una sociedad de consumo de bienes artificiales bajo los impactos de la modernización de los medios de producción y comunicación, principalmente en los grandes centros urbanos, contrastando con las ínfimas condiciones de subsistencia, acentuando las profundas desigualdades entre individuos y grupos.

Si bien el presente estudio no posee una amplitud que posibilite detectar la situación de la mujer negra en otros aspectos inherentes a su supervivencia, se debe concluir o inferir sobre la precariedad en lo relativo a la salud y habitación de la población negra en Brasil. Dispersada en el trágico recorrido de la senzala<sup>99</sup> a la favela en la periferia de las grandes ciudades.

De los datos presentados resulta que la revisión de este cuadro negativo de los negros en general y de las mujeres negras en particular, entre otras cosas, de un esfuerzo educacional centrado en la población negra de la instauración de medidas legislativas y punitivas eficaces en el combate a la discriminación racial en todas sus manifestaciones, y, en especial, en el mercado de trabajo, del combate sistemático a los estereotipos negativos vinculados sobre el negro en los medios de comunicación de masa, en los libros didácticos, etcétera.

---

<sup>99</sup> Senzala: alojamiento de esclavos. Favela: barrio marginal de bajas condiciones.

En el momento en que la sociedad brasileña se organiza en torno del restablecimiento de las libertades democráticas, a través de la convocatoria para una Nueva Constituyente, se introduce como pre-requisito para el pleno ejercicio de la democracia, que se “erradique el más grave arbitrio de esta sociedad que es la discriminación racial contra los negros que se ha constituido en un práctica social, independiente de coyunturas”,<sup>100</sup> tal como se expresó en el documento del “Coletivo de Mulheres Negras de Sao Paulo”:

“En nosotras, las mujeres negras, representamos la mayor violencia que una sociedad machista y racista tiende a perpetuar...”, por eso luchamos por los derechos de la mujer, que para nosotros significa antes que todo el derecho y el respeto a la diferencia... por eso luchamos también por la Constituyente, confiadas de que la igualdad entre los sexos y el reconocimiento de la equivalencia racial concretaran los anhelos de todas nosotras por una sociedad democrática, que sólo puede ser consolidada a través del pleno ejercicio de los derechos civiles.

Por lo tanto, creemos que la conquista en la equiparación entre los sexos y las razas, aliados a la creación de formas democráticas de convivencia social y racial son las condiciones necesarias para alcanzar la pacificación social, que para nosotros significa, entre otras cosas, la supresión de la violencia policial contra la población negra, el fin del desempleo que nos alcanza en trágica escala y la garantía de participación igualitaria en los bienes y valores producidos socialmente”.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Documento del Colectivo de Mulheres Negras de Sao Paulo, marzo 1985.

<sup>101</sup> *Idem.*

**Laura Rita Segato,<sup>102</sup> La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afrobrasileña, 1986<sup>103</sup>**

Texto proporcionado por la autora

## **1. Introducción**

Cada sociedad humana o época tiene, de manera manifiesta, un núcleo de preocupaciones o temas alrededor de los cuales se construyen aspectos importantes de sus sistemas simbólicos. El trabajo del antropólogo, como intérprete, consiste en detectarlos, exponer analíticamente su tratamiento en la cultura en cuestión y arrojar luz sobre el modo como orientan la interacción social. Según intentaré demostrar, en los cultos *xangô* de la tradición *nagô*, uno de los motivos recurrentes en las representaciones y la organización social de sus miembros es un esfuerzo sistemático por liberar las categorías de parentesco, personalidad, género y sexualidad de las determinaciones biológicas y biogenéticas a las cuales están ligadas en la ideología dominante de la sociedad brasileña, así como desplazar a la institución del matrimonio de la posición central que ocupa en la estructura social, de

---

<sup>102</sup> Rita Laura Segato es una de las voces más importantes y originales del feminismo nuestroamericano contemporáneo. De una extrema sensibilidad a la hora de acercarse a las formas de construir la dominación por parte del poder, ha desarrollado mediante una prosa sutil y vivificante una metodología feminista de comprensión de la violencia contra las mujeres, incorporando al análisis el aspecto de "otredad" que otorgan ciertas condiciones como la etnia, la religión y la clase. Nacida en Argentina y expulsada de su país por la violencia dictatorial a finales de la década de 1970, trabaja en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia. Entre sus estudios más destacados están aquellos en que ha abordado el feminicidio de Ciudad Juárez, las formaciones de la diversidad, la colonialidad de la desconstrucción, en el ámbito de una misoginia social difusa y omnipresente.

<sup>103</sup> El texto fue originalmente publicado como: "Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife". *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986. Republicado en portugués en Carlos Eugênio Marcondes de Moura (ed.): *Meu Sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989; y en Carlos Eugênio Marcondes de Moura, (org.). *Candomblé: Religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. Publicado en inglés como: "Inventing Nature: Family, Sex and Gender In the Xango Cult" *Acta Americana* (Estocolmo) Vol. 5, No 1, 1997. Publicado en castellano como "La invención de la naturaleza: familia, sexo y género en la tradición religiosa afro-brasileña" en Rita Laura Segato: *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre Género, entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*. Buenos Aires, Prometeo y Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

acuerdo con esa ideología. A mi entender, estas dos características de la visión del mundo del *xangô* pueden relacionarse con la experiencia histórica de la sociedad esclavista en Brasil, ya que de ella surgió el grupo humano creador del culto.

Esta temática suscitó mi atención debido al énfasis espontáneo puesto por algunos miembros con quienes me vinculé en ciertos aspectos de su vida social y de la mitología del *xangô*, así como por los asuntos que mencionan con mayor frecuencia en sus conversaciones. Como trataré de demostrar, tanto el principio de indeterminación biogenética como la concepción del matrimonio y la familia propios del *xangô* pueden identificarse en: 1) la práctica de atribuir “santos hombres” y “santos mujeres” a hombres y mujeres, indistintamente, como tipo de personalidad; 2) el tratamiento dado por los mitos a los roles femeninos y masculinos de los *orixás* que componen el panteón y a las relaciones de éstos entre sí; 3) la visión crítica de los miembros con respecto a los derechos deducidos de la maternidad de sangre o biogenética; 4) la importancia asignada a la familia ficticia constituida por la “familia de santo” y a la adopción de “hijos de crianza”, en desmedro del parentesco basado en lazos de sangre; 5) la definición de los roles masculinos y femeninos dentro de la familia de santo, y 6) la bisexualidad de la mayoría de los integrantes masculinos y femeninos del culto, así como las nociones relativas a la sexualidad que se revelan en el discurso y la práctica. En las siguientes secciones me referiré a cada una de estas cuestiones, señalando lo que tienen en común, y las vincularé a las vicisitudes de la familia negra durante y tras el régimen de la esclavitud, con el propósito de identificar un contexto histórico que permita comprender esta visión del mundo. Por otra parte, es importante destacar que los aspectos mencionados describen nociones y comportamientos de los miembros iniciados o iniciantes y no de las personas que se acercan al culto como clientes esporádicos, en busca de soluciones para problemas específicos o con el fin de pedir una lectura del oráculo de cauris (caracoles).

Antes de continuar, querría advertir que parte de mis datos podrán sorprender a los estudiosos del tema; así sucederá, por ejemplo, con las referencias a la aversión que muchos de mis informantes expresaron por el carácter de Iemanjá, y con mi énfasis en la homosexualidad, sobre todo femenina, como un aspecto estructural y no accidental o superfluo para comprender la visión del mundo del culto. Con respecto a Iemanjá, la literatura siempre la describe como la venerada *orixá* madre, en cuyo honor se depositan con devoción espléndidas ofrendas florales en todas las playas de Brasil. De acuerdo con mis informantes, ésta es apenas la faceta



estereotipada y folclórica del *orixá*, cuyas cualidades negativas se ocultan a las miradas del gran público. En cuanto a la homosexualidad femenina, las mujeres de los cultos afrobrasileños han sido caracterizadas reiteradas veces como poderosas e independientes (Landes, 1953, 1967; Bastide, 1978a; Silverstein, 1979, entre otros), pero poco se habló de su sexualidad. De hecho, la alta incidencia de homosexuales masculinos entre los integrantes del culto ya es bien conocida y fue señalada y analizada en muchos trabajos antropológicos realizados en varias ciudades de Brasil (Landes, 1940, 1967; Bastide, 1945, pp. 93-94; Ribeiro, 1969; Leacock y Leacock, 1975; Fry, 1977, entre otros), mientras que la presencia del comportamiento homosexual entre las mujeres fue objeto de menor divulgación y no ha merecido más de tres líneas en total dentro de la vasta literatura sobre las religiones afrobrasileñas (Ribeiro, 1970, p. 129; Fry, 1977, p. 121). Sin embargo, durante mi tercer período de trabajo de campo en Recife, luego de haber vivido algunos meses en una casa de culto, y como resultado de mi creciente intimidad con el pueblo del santo, llegué a interiorizarme de la práctica tradicional y muy generalizada de amor sáfico entre la gran mayoría de las hijas de santo de las casas en las cuales trabajé. En líneas generales, estas mujeres son bisexuales; los casos de homosexualidad exclusiva son escasos. La homosexualidad femenina constituye una tradición, una costumbre transmitida de generación en generación y, de acuerdo con mis observaciones, las madres no la ocultan a sus hijos y aun sus compañeros masculinos la conocen. Su negación, por parte de algunos padres o madres de santo interesados en ganar buena reputación frente a los legos que se acercan al culto, se debe a que conocen la contradicción existente entre este aspecto de la tradición del *xangô* y el sistema de valores dominantes en la sociedad brasileña.

Es posible que las peculiaridades del culto a las cuales aludo, tales como la aversión a lemanjá y la aceptación de la homosexualidad, sólo estén presentes en Recife. En realidad, como es sabido, existen diferencias que caracterizan el culto de los *orixás* en cada una de las ciudades donde éste se manifiesta. Por ejemplo, algunos *orixás* que son muy importantes y suelen manifestarse en posesiones en otras partes del país, como Odé (Oxossi), Obaluiê, Nanã, Oxumaré y Exu, tienen pocos o ningún adepto exclusivamente consagrados a su culto en la tradición *nagô* de Recife. También difieren los repertorios musicales y los tambores utilizados. Pero las prácticas fundamentales, como la atribución de un *orixá* a cada miembro como patrono de su identidad personal y clasificador de la personalidad (el *dono-do-ori* o

“dueño de la cabeza”; véanse Bastide, 1973a, p. 42, 1978, pp. 257 y 280; Ribeiro, 1978, pp. 126-129; Motta, 1977, p. 17; Binon-Cossard, 1981; Lépine, 1981; Augras, 1983; Verger, 1981; Segato, 1984), así como el estilo de vida de los integrantes del culto, parecen no mostrar variaciones dramáticas en lugares distantes. Las diferencias mencionadas por los miembros que suelen viajar se refieren, sobre todo, al código de etiqueta, los comportamientos obligatorios durante los rituales y, como ya dije, los *orixás* que descienden en las posesiones y se utilizan normalmente como modelos de identificación; también se alude a algunos de los mitos que hablan de la vida de los santos. Sin embargo, a pesar de los cambios en algunas cuestiones de credo, los valores, las concepciones y el estilo de vida que los viajeros de Recife dicen encontrar en casas de culto visitadas en otras ciudades parecen perfectamente compatibles con los suyos propios y les permiten una rápida familiaridad.

## **2. Los *orixás* como descriptores femeninos y masculinos de la personalidad**

Uno de los aspectos fundamentales del culto es la relación de equivalencia que se establece entre sus miembros y los *orixás* del panteón sobre la base de las similitudes de comportamiento entre unos y otros. Así, los *orixás* hacen las veces de una tipología para clasificar a los individuos según su personalidad.

En Recife son seis los *orixás* entre los cuales suele escogerse al santo que será adscrito mediante el proceso de iniciación que vincula, de manera ritual y definitiva, a cada nuevo miembro y su “dueño de la cabeza”. En la mayoría de los casos también se designa, entre esos seis, a un segundo *orixá* o *ayuntó* (adjunto) para completar el cuadro de las afinidades espirituales del nuevo hijo de santo. De los seis, tres son masculinos y tres femeninos; la clasificación remite a su psicología, con prescindencia del sexo.

En general, cuando una persona se acerca por primera vez a una casa de culto, los miembros de ésta observan su comportamiento e intentan darle el santo “con la cabeza”, es decir, intuir cuál es su santo sin apelar al oráculo o juego de cauris. Tanto el padre como la madre de santo de la casa, al igual que otros miembros, se empeñan en esa búsqueda de similitudes entre el recién llegado y uno de los *orixás* del panteón. En muchas ocasiones, cuando es difícil definir al santo desde el comienzo, se intenta ver si la persona en cuestión tiene un “santo hombre” o un

“santo mujer”. Con ese fin se tienen en cuenta especialmente ciertos aspectos, como la expresión facial y la actitud de la persona al tomar decisiones.

Así, es posible decir que los *orixás*, en su primera subdivisión en masculinos y femeninos, constituyen estereotipos de género. La posición entre ambos estereotipos se basa en unos pocos rasgos que cada grupo posee con exclusividad. Los “santos hombres” —y, por lo tanto, sus hijos e hijas— se caracterizan como “autónomos” en la manera de actuar, mientras que los “santos mujeres” son “dependientes”. La “autonomía” se señala como una característica de los santos masculinos, aun en el caso de Orixalufã, el viejo Orixalá, que es sumamente paciente y calmo; su opuesto, la “dependencia”, caracteriza a los santos femeninos, incluida *lansã*, que tiene un temperamento “caliente” y es voluntariosa, luchadora y agresiva. Aunque la autonomía, entendida como la capacidad de tomar decisiones y resolver problemas sin necesidad de orientación o estímulo externo, sea vista como un rasgo ventajoso, se dice que convierte a las personalidades masculinas en muy inflexibles y refractarias a las críticas. Por otro lado, los hijos e hijas de santos femeninos tienen la debilidad de depender de la aprobación o la dirección de los otros, y en muchos casos esa aprobación constituye el objetivo mismo de sus actos, pero se dice que esto no sólo les permite conseguir ayuda y consejo sino también cooperar y participar en iniciativas conducidas por otros. Debido a las ventajas y desventajas de cada uno de los grupos, el pueblo siempre considera mejor tener una combinación de un santo masculino y un santo femenino como “dueño de la cabeza” y *ayuntó*, respectivamente, o a la inversa.<sup>104</sup> Sea como fuere, se estima que todo miembro tiene siempre una personalidad predominantemente masculina o femenina; la fisonomía de la primera es “áspera”, en tanto la segunda muestra rasgos faciales más delicados.

---

<sup>104</sup> Una mujer del culto que tenía dos santos femeninos —Oxum y *lansã*— como dueño de la cabeza y *ayuntó*, respectivamente, se quejaba de no tener un santo hombre, diciendo:

Me sentiría mucho más segura si tuviese a Xangô [su tercer santo] en segundo lugar y no a *lansã*; así tendría un hombre a quien recurrir: un [santo] hombre siempre es un brazo fuerte para apoyarse. *lansã* es una santa muy fuerte, muy decidida, pero ¿no necesita a un hombre [Xangô] para ir a la guerra? [...] Con dos santas mujeres siempre siento dentro de mí un vacío que no consigo explicar. Entonces, cuando quiero resolver un problema difícil, fijo los pensamientos en mi tercer santo, Xangô, y parece que estoy con él, actúo como él. Xangô es masculino, y quien es masculino siempre es más autónomo, más capaz de tomar una decisión rápida y arreglárselas solo en cualquier situación.

Dentro de cada categoría se habla asimismo de grados relativos de femineidad y masculinidad. Entre los *orixás* mujeres, Oxum, la última hija, es considerada como el epítome de lo femenino: sensual, ingenua, dócil e infantil, deseosa de curar, ayudar y cuidar a los débiles. Iemanjá parece un poco menos femenina porque es la madre de los *orixás* y, por esa razón, más vieja e inhibida. A pesar de sus gestos cariñosos, se muestra menos interesada en darse a los otros o prestarles atención. En general, es más distante y su afabilidad se interpreta simplemente como “buenos modales” o “cortesía” en el trato. En el otro extremo, se describe a Iansã como una mujer masculina, con una personalidad casi andrógina. No ahorra esfuerzos para alcanzar sus objetivos y, en el papel de esposa de Xangô, es su compañera y colaboradora en la guerra pero no acepta cohabitar con él. Aun así, si bien Iansã difiere de los otros *orixás* femeninos por su temperamento agresivo y la voluntad de vencer, comparte con ellos la disposición de acompañar a Xangô y cooperar con él en la empresa de conquistar la tierra de los Males (un célebre mito de Xangô), así como un sentido de identidad definido como femenino.

Por otra parte, entre los santos hombres, Ogum es considerado como el epítome de la masculinidad, el señor del trabajo y la guerra, un hombre solitario de la selva que no se relaciona humanamente con nadie; es tenso, sesudo, serio y objetivo. A Xangô se lo ve como algo menos masculino que Ogum, por su carácter más emocional y afectivo. También tuvo que apelar algunas veces a la protección de su padre, Orixalá, y su madre, Iemanjá. Por último, Orixalá, el padre de todos, a pesar de describirse como muy masculino por su grado de autonomía y la inflexibilidad de sus opiniones, muestra igualmente algunos rasgos comunes a Iemanjá y Oxum, entre ellos la suavidad y la ternura; es más paciente y tolerante que Ogum y Xangô. En resumen, aunque Orixalá tenga grandes diferencias temperamentales con respecto a Ogum y Xangô, se asemeja a ellos en la percepción de su propia persona como un agente fundamentalmente autónomo. Por consiguiente, la cualidad esencial para definir el género de la personalidad, esto es, el género del santo, no es el temperamento sino su sentido como agente autónomo o dependiente. Sólo esta última cualidad se interpreta como un componente relevante de la identidad de género del sujeto, indicada por el santo que se le asigna.

En realidad, las cualidades clasificadas en esta cosmovisión como femeninas y masculinas no difieren en exceso de los estereotipos occidentales de comportamiento masculino y femenino, tal como se presentan en la literatura psicológica (véanse, por ejemplo, Williams y Bennett, 1975, y una síntesis en Archer

y Lloyd, 1982). El abordaje del xangô también se aproxima a la psicología occidental en su reconocimiento de la existencia de componentes masculinos y femeninos en la psique de hombres y mujeres (Freud, 1962; en Mitchell, 1982, se encontrará un análisis actualizado de la teoría freudiana sobre la constitución bisexual congénita de la psique humana). La misma preferencia del pueblo del xangô por una combinación de un santo masculino y uno femenino en “la cabeza” de cada hijo o hija de santo también parece coincidir con descubrimientos recientes de la psicología occidental, relacionadas con las ventajas presentadas por los individuos de personalidad “andrógina” con respecto a quienes exhiben atributos exclusivamente masculinos o femeninos (Lipsitz Bem, 1974, 1975; Williams, 1979).

A pesar de estas semejanzas, no obstante, el culto destaca la peculiaridad de poner al alcance de sus miembros un sistema de clasificación de las personalidades como predominantemente femeninas o masculinas, en el cual se distingue con claridad este aspecto psicológico de otros componentes de la identidad de género de la persona. De hecho, el santo de ésta es independiente no sólo de su sexo anatómico sino también de su modo predilecto de expresar la sexualidad, vale decir, de su preferencia por compañeros homosexuales o heterosexuales (rasgo bien señalado por Binon-Cossard, 1981, p. 132). Yo misma escuché a varios padres y madres de santo comentar el deseo de algunas mujeres y homosexuales masculinos de ser iniciados como hijos de Oxum, y criticar esa preferencia como una muestra de ignorancia de los “fundamentos” del culto; a su juicio, Oxum describiría la personalidad y no la sexualidad del hijo. Por otro lado, hay hombres de definida orientación heterosexual que son hijos de Oxum, así como no es infrecuente que un homosexual tenga a Ogum como dueño de la cabeza.

Para terminar, conviene advertir que no existe una preferencia generalizada por santos femeninos o masculinos. Cada uno de ellos tiene ventajas y desventajas, virtudes y defectos, y muestra asimismo un tipo de talento específico que le permite ejercer un estilo propio de liderazgo. En este sentido, el culto difiere de lo que Jean Miller (1979) caracteriza como una desvalorización sufrida por los atributos del carácter femenino en la cultura occidental.

### 3. Roles masculinos y femeninos en las relaciones entre los miembros de la familia mítica

La familia mítica de los *orixás* combina elementos típicos de la familia patriarcal característica de la clase dominante brasileña con concepciones claramente no patriarcales. Por su edad y posición, Orixalá, el padre, tiene una autoridad potencial sobre las otras deidades, pero debido a su temperamento pasivo, casi femenino, sólo la ejerce en contadas ocasiones. De hecho, con frecuencia sufre abusos de su nuera, *lansã*,<sup>105</sup> y de su propia mujer, *lemanjá*, que lo “engañó” con un *orixá* de estatus superior, *Orumilá*, con quien tuvo una hija, *Oxum*.<sup>106</sup> Pero Orixalá, lejos de rechazarla, adoptó a *Oxum* y la crió con los mayores cuidados. Esta hija de crianza se convirtió entonces en la favorita y protegida del padre de los *orixás*, a quien retribuyó con mucha devoción, cocinando y lavando para él y atendiendo solícitamente todas sus necesidades. Por eso ambos muestran tanto afecto mutuo.<sup>107</sup>

A *lemanjá*, la madre, se le reconoce la segunda posición de autoridad, pero se la concibe como apática, falsa y poco dispuesta a velar por las necesidades de los demás. Por lo tanto, la autoridad de que disfruta como madre de los *orixás* es vista por los miembros como un privilegio inmerecido. *Oxum*, por el contrario, representa a la madre de crianza que se ocupa de los hijos de los otros *orixás*. Se dice que es “proveedora”, atiende las necesidades de los otros y, en consecuencia, merece el reconocimiento dado a una madre. Mientras que *lemanjá* se hace acreedora a odiosidad y respeto, los sentimientos despertados por *Oxum* son el cariño y la gratitud. De hecho, los adeptos del culto cuestionan en innumerables

---

<sup>105</sup> Dos episodios relatan abusos infligidos por *lansã* a Orixalá. En uno de ellos, la primera tomó una *moringa* perteneciente al segundo (un recipiente de barro, elemento del complejo ritual de este *orixá*) y lo arrojó al mar (ningún elemento de Orixalá puede entrar en contacto con la sal o tocar el agua marina). En otra oportunidad, *lansã* vio que Orixalá se quejaba de una herida en la pierna y, diciendo que lo curaría, le puso sal y pimienta y cubrió la lesión con una venda. En ambos casos dejó a Orixalá llorando de dolor, por lo cual *Oxum* tuvo que acudir a socorrerlo.

<sup>106</sup> Se dice que *lemanjá* fue una esposa falsa y fría con Orixalá; no lo cuidaba ni se encargaba de la casa y los hijos. También se comenta que “engañó al viejo con *Orumilá*” (un *orixá* de “títulos” superiores a los de aquél) y tuvo con él a *Oxum*, que no es hija “legítima” (en el sentido “de sangre”) de Orixalá, sino hija de crianza.

<sup>107</sup> Se habla además de otro caso de adopción paterna: *Idou*, un hijo de *Oxum*, habría sido criado en la selva por *Obaluaiê*. Un día, al ver que *Idou* se había convertido en un joven fuerte y apuesto, *Oxum* pretendió que volviera con ella, pero él se negó y prefirió permanecer con *Obaluaiê*.

conversaciones la maternidad “de sangre” como fuente de legitimidad para la autoridad de lemanjá. Esta legitimidad y los derechos derivados de ella son objeto de intensas críticas porque, según se argumenta, se fundan en su papel meramente biogenético de procreadora. Sólo los miembros iniciados como hijos o hijas de lemanjá discrepan con este punto de vista y, en la tradición nagô de Recife, suelen ser vistos con cierta antipatía. De acuerdo con los testimonios, se parecen a lemanjá por apelar con frecuencia a privilegios y prerrogativas, así como por su apego a las normas y formalidades.<sup>108</sup> Este tipo de comportamiento se asocia a la

---

<sup>108</sup> A continuación transcribo algunos de los testimonios que recogí sobre lemanjá y sus hijos:

C.: No me gusta hablar de esto y, la verdad, pocas veces conté lo que pienso sobre lemanjá, pero ya escuché a más de mil personas decir las mismas cosas: fui a San Pablo, fui a Río, y en todas partes veo que la gente tiene la misma opinión. Frente a un hijo de lemanjá me inhibo completamente y no soy capaz de actuar con espontaneidad, no siento ninguna vibración. ¡Es que son tan educados! Usted sabe qué quiere decir la palabra “madre” [“*mãe*”]: ella da esa protección, ese cobijo, y el hijo se siente engreído, dueño de la verdad. Por un lado, parecen muy tranquilos, muy afables y tienen esa humildad, pero en el fondo son muy arrogantes y uno nunca sabe qué están pensando. Jamás revelan lo que piensan de uno. Tienen buenos modales, pero no son sinceros. Esto es exactamente lo que significa ser madre, la mentalidad de madre: se sienten superiores a todo el mundo.

J.: Cuando estoy frente a un hijo de lemanjá nunca me siento cómoda. Parece que siempre están juzgando a la gente. Es como si hablaran con una por cortesía, por obligación. Nunca son capaces de ayudar incondicionalmente a otra persona. No son abiertos. Cuando dan un golpe, es como el golpe del mar: nunca se sabe de dónde ni cuándo viene. Pero los hijos de lemanjá nunca desordenan, nunca discuten o se divierten libremente. No les gusta la anarquía. Todos los *orixás* deben rendir homenaje a lemanjá, aunque no les guste, porque es madre. Tiene influencia y autoridad porque es madre.

L.: Un hijo de lemanjá jamás habla verdaderamente bien de nadie. Parece que se compadecen de sus problemas, pero por atrás a lo mejor se ríen de uno. No se puede leer la mente de un hijo de lemanjá: son falsos. Muchos de ellos no pueden tener sentimientos verdaderos. Son cuadrados, conformistas, mezquinos, escrupulosos, pero no dudarían en traicionar para conseguir algo.

Lu (hija de lemanjá): lemanjá es melancólica pero también feroz. [...] Es una sirena, un ser mixto, con dos cualidades: mujer y pez. Si sobrevivió tanto tiempo en el fondo del mar es porque, a pesar de ser mujer, tiene autoridad. En este sentido, tiene belleza por un lado y domina por otro. Es la reina del mar, domina sobre los peces. Tiene una personalidad fuerte, autoritaria, pero mantiene los buenos modales, la afabilidad. El pueblo dice que los hijos de lemanjá son falsos, pero eso es porque tienen una apariencia tranquila aunque en el fondo sean toscos, mal humorados. En este sentido, pueden engañar.

maternidad “legítima” de Iemanjá, en oposición a la maternidad “verdadera” de Oxum.

Ogum, el hijo mayor, es señalado como la deidad que goza del derecho de primogenitura y, por lo tanto, puede llevar la corona. Exhibe las maneras, el porte y la responsabilidad de un rey.<sup>109</sup> Sin embargo, Xangô, gracias a su astucia y por medio de un ardid, se apoderó de la corona de Ogum,<sup>110</sup> a pesar de no poseer ninguna de las tres cualidades de su hermano. Una vez más se pone en duda el principio del nacimiento y la sangre.

Según el mito, Iansã fue hombre en un pasado remoto y se convirtió en mujer en tiempos más recientes. Pero, como mujer, rechaza la maternidad y algunos la califican de estéril; otros, en cambio, dicen que dio a luz hijos que entregó a Oxum para que los criara (la entrega de hijos para que otro los críe es mencionada como una práctica habitual entre los *orixás*). Además, Iansã comanda a los espíritus de los muertos o *eguns*, lo cual es visto como la más masculina de todas las actividades posibles (sólo los hombres pueden officiar y ayudar en los rituales dedicados a los espíritus de los muertos). Se la describe como un *orixá* guerrero, que lleva una espada y muestra un temperamento agresivo. En el extremo opuesto, como ya lo señalé, Orixalá es visto como un padre con temperamento femenino.

Por último, es interesante analizar el comportamiento de las dos parejas constituidas: la de los progenitores, formada por Orixalá y Iemanjá, y la compuesta

---

<sup>109</sup> Sobre Ogum, un miembro me dice lo siguiente:

Iemanjá iba a dar la corona a Ogum, pero Xangô hizo una artimaña y se quedó con ella. Ogum es muy conservador; Xangô es extrovertido, encantador, y llegó a ser rey. Pero Ogum tiene esa apariencia de rey, y Xangô no. Ogum nunca perdió la compostura, la seriedad, la apariencia solemne de un rey, porque tiene nobleza. Xangô es exactamente lo contrario: es rey pero no tiene nada de rey. Uno ve que los hijos de Ogum son sesudos, serios.

<sup>110</sup> El mito cuenta que Xangô, ávido de apoderarse de la corona de Ogum, puso un somnífero en el café de éste y se apresuró a ir al lugar donde iba a realizarse la ceremonia. Allí, Iemanjá ordenó apagar la luz para comenzar y Xangô, al abrigo de la oscuridad, se cubrió con una piel de oveja y se sentó en el trono. La piel del animal le servía para hacerse pasar por Ogum en el momento en que la madre lo tocara, porque este último, por ser el primogénito, es considerado un hombre prehistórico cubierto de pelos. Una vez puesta la corona sobre su cabeza y vuelta la luz, todo el mundo vio que se trataba de Xangô, pero ya era tarde para desandar el camino. Los miembros del culto muestran la imagen de san Juan niño cubierto con una piel de oveja como representación sincrética de Xangô. Un aspecto digno de señalarse es que quien entrega la corona, como legitimación de la investidura de rey, es Iemanjá y no Orixalá.



por Xangô y Iansã. Según demostraré, en ambas una incompatibilidad esencial separa a los esposos. De acuerdo con los mitos, la pareja progenitora es incompatible debido a sus diferencias en torno del uso de la sal. Mientras que Iemanjá es en Brasil la señora del mar y del agua salada, Orixalá abomina de la sal, el mar y la comida salada. Las comidas para las ofrendas de Orixalá se preparan sin sal y se dice que un hijo o hija de este santo puede llegar a morir si acude a la playa o algún elemento ritual de ese *orixá* entra en contacto con el agua de mar. De manera similar, Iansã y Xangô, a pesar de ser los únicos formalmente casados, discrepan con ferocidad en relación con el carnero y también son incompatibles en lo tocante al mundo de los muertos. Por un lado, Iansã aceptó casarse legalmente con Xangô pero nunca aceptó cohabitar con él, porque éste come carnero y ella detesta la mera mención de ese animal. Por otro, Xangô es el único *orixá* que no puede entrar a la habitación de Igbalé (donde, después de la muerte, residen los *eguns* o espíritus de los antepasados) y tiene aversión a la muerte y los *eguns*, espíritus sobre los cuales reina justamente Iansã.

Todas las otras parejas mencionadas por los mitos, sean heterosexuales u homosexuales, son inestables. Xangô seduce a Oxum, a quien rapta del palacio de su padre, según unos, o bien se la saca a Ogum, según otros, pero ambos mantendrán una relación esporádica como amantes. Iansã fue mujer de Ogum pero “estuvo, no obstante, con Xangô”. Oxum sedujo a Iansã pero luego la abandonó; por último, algunas versiones hablan de una relación entre Ogum y Odé, quienes, a pesar de ello, siguieron con su vida solitaria en la selva.

Todas esas relaciones entre los *orixás* expresan una negación coherente de los principios sobre los cuales la ideología dominante en la sociedad brasileña basa la constitución de la familia. El matrimonio y el parentesco de sangre son desplazados de la posición central que ocupan en el marco de esa ideología. En la sección anterior pusimos de manifiesto que la atribución de un *orixá* a la “cabeza” de la persona subvierte el determinante natural del sexo biológico en la definición del género de la personalidad. En esta sección veremos que la determinación biológica de los roles familiares presupuesta por la ideología patriarcal es sistemáticamente transgredida por el aspecto andrógino de Iansã y la pasividad del padre; esa transgresión también se pone de relieve en la existencia de un caso de adopción paterna por parte de Orixalá y en la importancia asumida por la relación entre éste y su hija de crianza, Oxum. Del mismo modo, se relativizan los derechos “de sangre” de Iemanjá y Ogum, la primera en posición de madre y el segundo en posición de

heredero. Por otra parte, en la incompatibilidad simbólica de las parejas míticas se expresan conceptos relacionados con el matrimonio que caracterizan la visión del mundo del culto.

En las próximas secciones intentaré mostrar la reaparición de estos mismos temas en la organización social. Quiero aclarar que no pretendo haber agotado el contenido de los mitos del xangô; sólo extraje los fragmentos que suelen invocarse en el transcurso de la interacción social, a modo de comentario por parte de los miembros.

#### **4. Matrimonio, familia y familia de santo entre los miembros del culto**

Mientras que la familia patriarcal siempre fue característica de las clases altas brasileñas, entre las clases bajas y sobre todo en la población negra y mulata se encuentran formas de organización familiar similares a las consideradas típicas del parentesco afroamericano. El pueblo del culto refleja esta tendencia y muchos miembros pertenecen a familias del tipo descrito en la literatura como “matrifocal” (Smith, 1956), “familia materna negra” (King, 1945) o “unidad doméstica consanguínea” (en oposición a la “unidad doméstica familiar”, Clarke, 1957). De todas maneras, la organización de las unidades domésticas exhibe una enorme variedad de formas. La mayor parte de las casas son habitadas por una mezcla de personas relacionadas por parentesco consanguíneo, llamado “legítimo” por los integrantes del culto, y personas no relacionadas por ese parentesco de sangre.

Un patrón común es, por ejemplo, una unidad doméstica liderada por una madre de santo, que podrá vivir con hijos de crianza pertenecientes a más de una generación y/o algunos hijos “legítimos”. En general, algunos de los hijos de crianza también serán sus hijos de santo; es posible que otros hijos de santo vivan igualmente en la casa. La madre de santo podrá tener o no un compañero sexual masculino que viva con ella o la visite, y mantener al mismo tiempo una compañera femenina. Como alternativa, quizá sólo viva en compañía de otra mujer, que podrá actuar como “madre pequeña” o segunda persona a cargo de la casa; este último es un patrón muy común. Puede haber también otros residentes: amigos, parientes de sangre o parientes “de santo”, que la ayudarán en las tareas necesarias.

Otras unidades son encabezadas por padres de santo, aunque esta situación es menos frecuente porque el culto cuenta con más mujeres que hombres. En este caso, el jefe de la casa podrá tener hijos “legítimos” y/o de crianza, muchas veces

de distintas generaciones, además de una mujer o un compañero sexual masculino y, durante algunos períodos, los dos al mismo tiempo. Algunos de sus hijos de crianza podrán ser hijos de santo. Es igualmente posible que vivan en la casa y colaboren con él algunos amigos y parientes de sangre y/o de santo, pero es importante advertir que en todos los casos la composición de las unidades domésticas es muy inestable, a causa de la gran movilidad de los miembros. También quiero destacar que todas las variantes mencionadas se constataron en casos concretos.

Las casas de madres de santo y la mayoría de las casas donde viven hijas de santo son encabezadas por mujeres, incluso cuando tienen marido. En general, los esposos de las mujeres del culto, cuando viven con ellas, no ejercen autoridad alguna en el hogar ni toman decisiones. Entre los miembros del culto predominan las uniones consensuales, por lo común de breve duración (llamadas relaciones de concubinato en Bahía y analizadas en Frazier, 1942; Herskovits, 1943, 1966, y Ribeiro, 1945). Los padres de santo de orientación preponderantemente heterosexual y que tienen esposa suelen visitar alguna otra casa o "filial" en la cual tienen otra mujer. Como ya dije, los parientes ficticios, sean hijos de crianza o miembros de la familia de santo del jefe de la casa, en general forman parte de la unidad doméstica; también es frecuente la presencia de residentes temporarios. El cuadro se complica, además, por la costumbre muy habitual de dar y recibir hijos de crianza, con carácter temporal o permanente, y la presencia frecuente de compañeros homosexuales de los líderes de las casas. La adopción (no legal) de niños es una actitud sumamente valorizada por madres y padres de santo; las parejas homosexuales acostumbran colaborar en la crianza de los hijos, situación más común entre las mujeres pero en modo alguno desconocida entre los hombres.

A la luz de mis observaciones y de los testimonios recogidos, llegué a la conclusión de que, en el medio social del culto, las uniones consensuales pueden definirse simplemente como acuerdos más o menos estables entre dos individuos cualesquiera que deciden convivir, cooperar y mantener una interacción sexual. En síntesis, la bisexualidad es a mi juicio la orientación predominante entre los miembros del culto, impresión reiteradamente confirmada en los testimonios de mis informantes y que encuentra eco en las informaciones obtenidas por Peter Fry en Belém de Pará:

Un padre de santo fue más explícito: en todo Brasil y especialmente en Pará y Maranhão, si uno observa con cuidado, se verá en dificultades para encontrar un padre de santo o una madre de santo totalmente ortodoxos en materia de sexo. Todos tienen alguna falla. El candomblé nació, en parte, en provecho de la homosexualidad. (1977, p. 121.)

Otro aspecto fundamental para la comprensión del tema en cuestión es la idea de los miembros de que la vida del culto es virtualmente incompatible con el matrimonio, tal como éste es definido por la sociedad en general. Por otra parte, habida cuenta de que la ideología dominante de la sociedad brasileña ve a la mujer como subordinada al marido, esa incompatibilidad se destaca particularmente con respecto a las mujeres y se expresa de distintas maneras. En primer lugar, la mayor parte de las mujeres que tenían una relación estable con un hombre en el momento de acercarse al culto contaron que sus compañeros mostraron una terminante oposición a ese acercamiento. En estos casos, sólo cuando el santo, en su insistencia en “hacerse”, llega a arriesgar la vida de la hija con enfermedades, desmayos repentinos o pruebas de desequilibrio mental inminente, los maridos, preocupados por la opinión pública, se someten a su deseo y aceptan la iniciación de la mujer. De todos modos, en muchos de los casos registrados esas uniones terminan poco después de la entrada de la mujer al culto. Padres y madres de santo advierten antes y a veces consagran una breve charla inaugural, durante el primer ritual de la iniciación, a recordar que las responsabilidades y la dedicación exigidas por el culto están en abierto conflicto con las expectativas de obediencia y devoción relacionadas con la vida de casada de acuerdo con los valores vigentes. Como suelen decir, las periódicas salidas del hogar durante varios días para ayudar en los rituales de la casa de santo, así como la frecuente demanda de abstinencia sexual requerida tanto para entrar al cuarto del santo (donde se guardan las piedras de basamento y los símbolos rituales) como para que éste pueda bajar en posesión, y los largos períodos de reclusión durante la iniciación y los rituales de su renovación, exigen un grado de libertad no permitida por un matrimonio ortodoxo. Los dirigentes del culto reiteran hasta el cansancio la prioridad del santo sobre el marido y esperan que éste acepte perder una parte significativa de la influencia que tenía sobre la mujer.

Además, el desaliento activo de la institución del matrimonio por parte del culto se indica en la ausencia de toda forma de ritual para la legitimación religiosa de ese

vínculo. Por otra parte, se proclama con insistencia que, una vez que una persona (sobre todo una mujer) entra en el culto, sólo el santo gobernará su vida y a él, antes que a nadie, se debe lealtad y obediencia.<sup>111</sup> En muchos casos, la autoridad del santo llega a actuar como una protección para ella frente al marido, y no es infrecuente que el santo de una mujer poseída amenace con gravedad o dé consejos imperativos al marido, lo cual genera situaciones que serían impensables en el contexto fuertemente patriarcal de la sociedad nordestina en su conjunto.

---

<sup>111</sup> El siguiente testimonio ilustra con claridad esta situación. Habla una famosa y exitosa madre de santo de Recife:

T.: Una vez viví con un hombre que ya murió. Ese hombre me había dicho que si no aceptaba vivir con él, me iba a matar. Pero Orixalá, mi santo, ya había dicho que no debía quedarme con él dentro de la casa porque no la pasaría bien. Pero el hombre insistió. Era un hijo de Xangô. Un día, yo estaba con él y Orixalá “me pegó” [tomó posesión de mí] y dijo: “hijo de Xangô: soy Orixagogiã Bomim [se da a entender la autoridad paterna de Orixalá sobre Xangô], el  *dono-do-ori*  de mi hija [la mujer poseída y ahora narradora de la historia]. ¿Qué día es hoy?”

“Miércoles.”

“Bueno, no verás otro día como éste con ella.” Había mucha gente presente que lo vio y todavía hoy se acuerdan, pero yo no lo creí. Al domingo siguiente, estaba comiendo con él cuando perdí la voz, las piernas se me quedaron como muertas y me empezaron a brotar lágrimas. Él me preguntó qué pasaba. No pude hablar. Tenía un dinero para darle y que se fuera, pero me daba lástima echarlo. Me quedé sin poder decir nada durante un tiempo y me llevaron a la cama. Un poco después conseguí hablar otra vez y dije que no era nada serio y que le daría algo de dinero para que se fuera; que estaba muy triste por tener que echarlo, pero el santo no quería vernos juntos, así que debía irse. Inmediatamente me agarró aquello y me quedé sin voz. Ahí habló él:

“¡No, no, si es así yo mismo me mando a mudar!” Cuando dieron las seis junté las cosas de él y tiré todo lo que pudiera necesitar. Y cada vez que la fuerza de Orixalá me dejaba por un momento, lloraba. Él dijo: “Pero T., si es para vivir conmigo, vives, y si no, no vives. ¡Quédate tranquila, deja de sufrir!” Se fue a las cuatro de la mañana. Lo acompañé hasta el portón sin llorar ni decir una palabra. Yo no estaba en mí. Cuando volví, lloré tanto que creí que me iba a dar un ataque. Todo el mundo lloró. Dos días después Ogum bajó [en posesión] y dijo: “No quiero ver a mi hija derramar lágrimas por ningún hombre. Mi hija no debe pensar ni preocuparse por causa de ningún hombre”. [Ogum es el cuarto santo de la cabeza de T.] Entonces todo se terminó y no lloré más. Enseguida bajó Orixalá en un toque y me dijo que de ahí en adelante podría gustarme cualquier otro hombre porque yo era de carne, era materia, pero que ningún hombre podría entrar a mi casa para ser dueño: los dueños de mi casa eran sólo ellos, mis santos. Podría salir con un hombre, un hombre podría visitarme, me iba a poder “gustar” alguno [...] pero ningún hombre podría quedarse para ser el jefe, el dueño de la casa.

Entre los hombres también son notorias algunas regularidades. Todos los padres de santos que conocí mantenían o habían mantenido más de una compañía sexual simultáneamente, lo cual solía ser de conocimiento público. Los miembros del xangô consideran que ese tipo de promiscuidad (que no incluye el incesto) tiene el mismo papel que el celibato de los sacerdotes entre los católicos. De hecho, la libertad sexual de los padres de santo, sólo vedada con respecto a las relaciones con sus propios hijos e hijas de santo, asegura que su disponibilidad no sea inhibida por las exigencias de vínculos familiares intentos y excluyentes. Como argumenta Fry, al intentar explicar la presencia de muchos homosexuales en las casas de culto de Belém, un líder que carece de familia dispone con mayor libertad de sus ganancias y puede reinvertirlas constantemente en el culto (Fry, 1977, p. 118).

Las polémicas sobre el carácter sistemático o asistemático del parentesco afroamericano comenzaron a principios de la década de 1940. En esos primeros años, Franklin Frazier caracterizó las clases pobres de Bahía que se agrupaban en torno de los candomblés como carentes de una base familiar consistente y reconocible (Frazier, 1942, pp. 470-478), y consideró el casamiento y los arreglos de compañías sexuales como prácticas fortuitas. Por ejemplo, decía lo siguiente sobre un importante padre de santo del candomblé bahiano: “el comportamiento sexual de mi informante era notoriamente promiscuo” (Frazier, 1943, p. 403). Herskovits pretendió contradecir las apreciaciones de Frazier e intentó atribuir lo que parece casual o desorganizado en el parentesco afroamericano a la persistencia de concepciones africanas sobre la organización familiar en un nuevo medio social; la familia poligínica africana habría sido “reinterpretada en términos de compañías sexuales múltiples sucesivas y ya no simultáneas” (Herskovits, 1966, p. 58). En el caso de las poblaciones negras del Caribe y Estados Unidos, la variabilidad e inestabilidad de los arreglos domésticos se vieron en general como una consecuencia negativa de factores económicos (Smith, 1956; Clarke, 1957), históricos (King, 1945) o demográficos (Otterbein, 1965). Las unidades domésticas matrifocales fueron juzgadas como defectuosas y el parentesco, como una consecuencia del derrumbe social.

Más recientemente, Raymond Smith, quien en la década de 1950 acuñó el término “matrifocal”, reaccionó contra ese enfoque y volvió a destacar el carácter sistemático del parentesco afronorteamericano. Según este autor, las clases bajas en general y las poblaciones afroamericanas en particular no hacen hincapié, como las clases medias, en la familia nuclear, sino en la solidaridad entre madre e hijo (Smith, 1970,

p. 67), lo cual no debe interpretarse como una falta de sistema sino como una forma de organización alternativa.

En esta misma línea de pensamiento, autoras como Stack (1974) y Tanner (1974) procuraron encontrar un modelo para demostrar que las relaciones de parentesco entre los negros norteamericanos de clase baja son sistemáticas y no desorganizadas. Según Stack, la coherencia de este sistema de parentesco puede comprobarse si se toman en cuenta las estrategias articuladas en él para expandir y fortalecer los lazos de afinidad y, de ese modo, ampliar la red de relaciones con las cuales podrá contarse en caso de necesidad. En los términos utilizados por Tanner, “el sistema de parentesco afro(norte)americano prioriza la flexibilidad” y depende de redes extensas y relaciones “que pueden ponerse en juego según las necesidades”; “muchas veces, parientes (consanguíneos) viven juntos y unos se ocupan de los hijos de otros” (1974, p. 153). Una de esas estrategias reconocibles consiste en la existencia de “unidades domésticas con fronteras elásticas” (Stack, 1974, p. 128), vale decir, adaptables a cambios frecuentes en su composición y abiertas para dar cabida a tantos parientes como sea necesario, al extremo de que a veces es difícil decir en qué casa vive un individuo determinado (ibíd., p. 116). Otra estrategia observada es la de limitar de manera sistemática las posibilidades de éxito de las uniones conyugales, ya que todo matrimonio estable y que constituya una familia nuclear implica la pérdida de un pariente para la red de parentesco consanguíneo de la cual proviene uno de los cónyuges. Sin embargo, y a pesar de que las relaciones verticales entre madre e hijos y las relaciones horizontales entre hermanos son los ejes del sistema y desplazan al matrimonio de la posición de pivote, los vínculos de afinidad con la red consanguínea del cónyuge siguen disponibles y pueden activarse.

En Recife, esa sistematicidad aflora y asume características similares a las mencionadas por Stack y Tanner en la familia de santo y la importancia atribuida a las formas de parentesco ficticio. La gran diferencia entre el parentesco descrito por estas autoras y el que me interesa aquí es que el primero todavía se apoya en la consanguinidad como fundamento de los vínculos familiares, mientras que el segundo no atribuye a la sangre ese significado relevante. Intentaré mostrar dos puntos importantes en relación con la familia de santo. El primero retoma la cuestión de la negación del matrimonio como institución central de la organización social, una cuestión que, como quedó claro, además de ser importante para entender el comportamiento social de los miembros del culto, está señalada por la

incompatibilidad simbólica de las parejas míticas y también es designada por Stack y Tanner como una de las estrategias cruciales para comprender el parentesco de los negros de clase baja de América del Norte. Como trataré de demostrar, este tema está igualmente presente en la estructura de la familia de santo. El segundo punto consistirá en exponer la irrelevancia de las determinaciones biológicas en la definición de los roles sociales dentro de la familia de santo, en contraste con el intenso determinismo biológico que gobierna la definición de los papeles rituales.

La familia de santo representa la cristalización de un sistema de normas básicas de interacción expresadas en términos de parentesco. El núcleo de esta familia religiosa ficticia está compuesto por una “madre” o un “padre de santo” y sus “hijos de santo”; su lugar es la “casa de santo”, donde vive el padre o la madre, aunque no es necesario que en ella residan todos los hijos. Lo que caracteriza este lugar es que en él se guardan las piedras de basamento y los símbolos materiales pertenecientes al *orixá* del líder de la casa —madre o padre de santo—, así como los pertenecientes a algunos de sus hijos de santo (véase Carvalho, 1984). El eje de esta estructura de parentesco ficticio es la relación vertical existente entre el líder de la casa de santo y sus hijos de santo. La relación entre hermanos de santo ocupa el segundo lugar en importancia. Aunque toda iniciación requiere la participación ritual de un padre y una madre de santo del nuevo hijo, éste sólo se considerará miembro de la casa de uno de ellos: en general, la casa donde se celebró la ceremonia. Por consiguiente, puede decirse que hay familias de santo encabezadas por hombres y otras encabezadas por mujeres, sin que esto implique diferencia alguna en su estructura. Si el líder de la casa es hombre, él o el iniciante designará una madre de santo para cooficiar en el ritual de la “hechura”; si el líder es una mujer, se invitará a un padre de santo.

Después de la iniciación, padre, madre, hermanos y hermanas “legítimos” —de sangre, según el vocabulario de los miembros— del nuevo hijo de santo, si los hay, quedan relegados a una posición secundaria, y los nuevos parientes ficticios comienzan a ser designados con esos términos y sustituyen a aquéllos en todas las prerrogativas que tengan: lazos de solidaridad, obediencia, respeto, etc. Una vez más, las normas del culto relativizan los factores biológicos. No puede haber —y, curiosamente, nunca hay— superposición entre el parentesco religioso y el parentesco “legítimo”. Esa superposición se considera como una especie de incesto, aunque no se emplee este término ni otro equivalente. Una persona no puede ser madre o padre de santo de sus hijos legítimos, ni de su padre o madre legítimos, ni



de su cónyuge o compañero sexual actual o anterior. Un padre o madre de santo no puede convertirse en compañero sexual de uno de sus hijos de santo, y cuando esto ocurre, la situación termina en general con el alejamiento voluntario del hijo o la hija.

Debe señalarse una omisión significativa: no hay nada prescripto en cuanto a la superposición entre parentesco de santo y parentesco legítimo en las personas que actúan juntas como padre y madre de santo en una iniciación. En realidad, no existe regla alguna, sea para prescribir o prohibir cualquier tipo de relación entre un padre y una madre de santo que ofician juntos en una o más iniciaciones: podrán ser hermano y hermana legítimos, padre e hija, cónyuges o compañeros sexuales o, simplemente, amigos y colegas. A pesar de existir un concepto para cada uno de los roles sociales dentro de la familia de santo —madre, padre, hijo, hija, hermano y hermana de santo—, no existe noción alguna de marido y mujer dentro del parentesco religioso, y ningún término indica la existencia de un rol social relacional entre estas dos personas dentro de la familia de santo. Además, cada uno de los integrantes del par cooficiante en uno o más rituales de “hechura de santo” puede participar individualmente en otras iniciaciones, en las cuales cooficiará con distintos compañeros rituales sin limitación de número. En otras palabras, el padre y la madre de santo de un miembro no son concebidos como una pareja desde el punto de vista del parentesco ficticio. La fragilidad de la relación conyugal dentro de la familia de santo, en contraste con la importancia de la relación vertical entre la madre o el padre de santo y sus hijos de santo, se asemeja al principio de organización ya identificado por Stack y Tanner en el parentesco afronorteamericano.

Como una unidad social, la familia de santo pone al alcance de sus miembros un sistema de parentesco alternativo que es organizado y estable, a pesar de ser bastante esquemático, y que libera a las personas de la incertidumbre de tener que contar únicamente con la cooperación y la solidaridad de las relaciones de parentesco legítimo, en general frágiles y poco articuladas. En este sentido, la familia de santo imita a una familia afroamericana simple y completamente confiable, dado que se apoya en sanciones sobrenaturales y se legitima ritualmente. En algunos casos, cuando el miembro proviene de una familia bien constituida en términos de la ideología dominante de la sociedad brasileña, la familia de santo funciona como una extensión de ella y amplía la red de personas a quienes puede acudir en busca de ayuda en caso de necesidad. Este sistema tiene la peculiaridad de no excluir a las mujeres del liderazgo familiar, como sucede en la familia patriarcal, ni a los hombres, como en la familia matrifocal, ya que cualquier

hombre o mujer iniciados dentro del culto tienen la posibilidad de convertirse en jefes de una familia de santo.

Las estrategias que, de acuerdo con Stack y Tanner, dan consistencia y regularidad al parentesco afronorteamericano, también pueden identificarse en el sistema normativo de la familia de santo, aunque expresadas en términos religiosos y rituales. El parentesco ficticio religioso se extiende flexiblemente a lo largo de una amplia red de casas emparentadas, cuyos miembros pueden ser llamados a colaborar. A pesar de la insistencia en las relaciones verticales entre madre o padre de santo e hijos de santo, en desmedro de la relación entre madre y padre de santo, un hijo puede contar con la ayuda y la solidaridad de cualquiera de los dos lados (de cualquiera de sus familias ficticias de orientación). Así, por ejemplo, un hijo iniciado por un padre de santo en colaboración con una madre de santo en una casa determinada podrá disponer, a veces, de la ayuda de otro hijo de santo “hecho” en otra casa por el mismo padre, en colaboración con otra madre. Una serie de estrategias que, en general, invocan la voluntad de los *orixás* y sus poderes para castigar la desobediencia, suelen implementarse comúnmente para reclutar nuevos miembros y evitar el alejamiento de los más veteranos. El objetivo es la preservación y la expansión constante de la red de relaciones ficticias como recurso de supervivencia. Dentro de esas redes, los líderes de las casas de santo, como sucede con los afronorteamericanos, se consideran obligados a brindar alojamiento y servicios —incluida la aceptación de hijos para criar— a cualquier miembro relacionado, si éste lo solicita.

Por último, es importante destacar que la casa de santo es, al mismo tiempo, un centro de culto en el cual se celebran varios tipos de rituales, y el *locus* de una unidad social, la familia de santo. Estos dos aspectos no deben confundirse. Por lo demás, es necesario distinguir los roles sociales de los roles rituales atribuidos a los miembros de la familia de santo. No obstante, como mostraré, estos últimos se asignan estrictamente de conformidad con el sexo biológico de la persona; no sucede así con los primeros. De hecho, aunque durante un ritual una madre y un padre de santo tengan bajo su responsabilidad la realización de actividades específicas, en la esfera propiamente social cualquiera de ellos, como ya dije, puede ser de manera indistinta el líder de una casa y, en ese carácter, tener a su cargo las mismas obligaciones y disfrutar de los mismos derechos, así como satisfacer el mismo tipo de necesidades de sus hijos de santo. Una de las debilidades de los

estudios afrobrasileños ha sido la dificultad para diferenciar entre roles sociales y roles rituales dentro de la familia de santo.

Si consideramos la familia de santo como una unidad social, los roles masculinos y femeninos no están diferenciados. De acuerdo con mis informantes, las funciones de madre y padre de santo son roles sociales equivalentes y no es posible señalar ninguna atribución que distinga el desempeño social de cada uno de ellos. Ninguno de mis informantes aceptó jamás la sugerencia de que la madre y el padre de santo, en cuanto dirigentes de una comunidad, actuaran de maneras específicas, y toda variación de conducta se atribuyó siempre a idiosincrasias personales o a los santos (personalidad) del líder. Aunque se diferencien y se opongan en materia de atribuciones rituales, socialmente sus responsabilidades son idénticas: ambos dan orientación y consejo a los hijos, hacen de intermediarios entre los *orixás* y los hijos o clientes a través de la consulta del oráculo de cauris y recogen y redistribuyen los recursos disponibles en la red de relaciones religiosas (Silverstein, 1979, describe adecuadamente esta función con referencia a las madres de santo de Bahía). Del mismo modo, se espera que hijas e hijos de santo, indistintamente, obedezcan las directivas del líder y comparezcan cuando son llamados a cooperar. En realidad, tanto los roles sociales de conducción como los de subordinación pueden describirse como papeles andróginos y hombres y mujeres pueden desempeñarlos con más comodidad si muestran en su comportamiento una combinación de actitudes y habilidades masculinas y femeninas. En otras palabras, se estima que los hombres que presentan facetas femeninas y las mujeres con facetas masculinas acumulan una gama más amplia de experiencias y son capaces de comprender las necesidades espirituales de una mayor cantidad de hijos y clientes. De allí, también, la preferencia antes mencionada por una combinación de un santo masculino y un santo femenino en la cabeza de los miembros.

Por otra parte, y en franco contraste con todo lo expuesto hasta aquí, todas las actividades ejecutadas en los rituales se distribuyen estrictamente de acuerdo con el sexo de la persona. Tuve repetidas muestras de que en la esfera ritual las categorías naturales de macho y hembra adquieren una significación de la cual carecen en todas las demás esferas de interacción. Si hacemos una rápida revista de la distribución de roles en la organización de los rituales, comprobaremos que sólo los hombres pueden sacrificar los animales ofrendados a los *orixás*, hacer los *oberés* (incisiones en la piel) y rapar la cabeza de los iniciantes, entrar en la "habitación de Igbalé", donde habitan los espíritus de los muertos, y oficiar para

ellos, tocar los tambores, cantar para Exu y abrir y cerrar los “toques” o rituales públicos, si bien fui testigo de ocasiones en las cuales las tres últimas prohibiciones no fueron respetadas, lo cual hace pensar que son menos rigurosas que las cuatro primeras, siempre observadas. A su vez, los roles rituales femeninos se consideran indispensables y complementarios de los masculinos, pero las responsabilidades asociadas a ellos consisten en la ejecución ritualizada de tareas domésticas. Las *iabás* (ayudantes rituales) asisten al oficiante en lo que sea necesario, cuidan a las personas en estado de posesión y preparan las comidas que se ofrecerán a los santos. Las madres de santo supervisan todas estas actividades y ayudan al padre de santo y a su *acipa* (su ayudante) en la manipulación de los materiales necesarios para la ofrenda. La prohibición que impide a las mujeres con menstruación recibir al santo en posesión o entrar a la “habitación de santo” (donde se guardan las piedras de los santos y sus símbolos rituales) parece confirmar los fundamentos “naturales” de las categorías destacadas por el orden ritual. Además, en los toques, la distribución espacial de los danzantes se organiza de acuerdo con el sexo: los hombres bailan en el círculo interior y las mujeres, en el círculo exterior. Una persona sólo puede dejar esta formación e ir a bailar frente a los tambores cuando es poseída por su santo. De hecho, con la posesión, el sexo biológico vuelve a ser irrelevante y sólo el sexo del santo se expresa en los gestos, los símbolos materiales y la ropa exhibidos en la danza del *orixá* que “ha bajado”.

El énfasis del ritual en categorías basadas en el sexo biológico se opone a la falta de una división sexual del trabajo en la familia de santo como unidad social y a la irrelevancia de ese sexo para la definición de la personalidad individual y la sexualidad. Volveré a referirme a la sexualidad en la próxima sección y las conclusiones, pero es importante señalar que en los rituales, los hombres exclusivamente homosexuales asumen papeles masculinos y actúan como padres de santo o *acipas*. De este modo, el ritual pone de manifiesto que la esfera de la sexualidad se concibe como íntegramente separada de las categorías naturales de macho y hembra. Además, la rigurosa abstinencia sexual que deberán respetar las personas que tomen parte en los rituales indica, asimismo, que la esfera ritual está al margen de la esfera de la sexualidad, con su relativización del sexo biológico.

El ritual apunta a la naturaleza como un horizonte de referencia inmutable, pero lo hace para contrastarla con la fluidez de las opciones humanas: macho y hembra son datos de la naturaleza y como tales cuentan en el ritual, pero son irrelevantes en el mundo humano de la cultura, vale decir, en los roles sociales, la personalidad y las

preferencias sexuales. Todos estos niveles aparecen vinculados en la ideología dominante, que los fuerza a ajustarse a equivalencias convencionales; pero, a través de la visión del mundo característica del xangô, resulta evidente el carácter arbitrario de esas equivalencias.<sup>112</sup>

## **5. La sexualidad y los conceptos que expresan la identidad sexual**

En sus muchos años de investigación en las casas de culto de Recife, Ribeiro comprobó que un gran porcentaje de los hombres experimentan lo que describen de manera valorativa como “dificultad en la identidad sexual” (Ribeiro, 1969, p. 8) y que la homosexualidad entre mujeres del culto no es infrecuente (Ribeiro, 1970). Por mi parte, escuché reiteradas veces a mis informantes opinar que la homosexualidad “es una costumbre” en el “pueblo del santo”, sobre todo entre las mujeres. Esto se considera a tal punto un hecho cierto que, cuando dos mujeres viven juntas y se ayudan una a otra, se presume automáticamente que también son compañeras sexuales; así sucedía, al menos, con todas las parejas de amigas que conocí.

No obstante, es habitual que estas mismas personas declaren que la homosexualidad es una costumbre indecente y acusen a otras de practicarla, haciéndolas objeto de sus burlas. Como ya dije, a lo largo de muchos meses, durante mi tercer período de trabajo de campo, las afirmaciones de mis informantes parecieron ajustarse a la ideología dominante de la sociedad brasileña y estar en

---

<sup>112</sup> A título de curiosidad, recuerdo aquí que Lévi-Strauss indica una oposición entre ritual y mito, en la cual el primero es visto como una reacción al modo como el hombre piensa el mundo. Con la salvedad de que en el texto de Lévi-Strauss, el rito, por su sintaxis, corresponde a la fluidez del vivir, mientras que el mito refleja las unidades discontinuas del pensar (Lévi-Strauss, 1983, p. 615). En los términos de Leach:

Ritual, according to Lévi-Strauss, is a procedure we adopt to overcome the anxieties which are generated by this lack of fit between how things really are and how we would like to think about them. (Leach, 1976, p. 13.)

[El ritual, según Lévi-Strauss, es un procedimiento que adoptamos para superar las angustias generadas por esa falta de correspondencia entre las cosas tal como son en la realidad y el modo como nos gustaría pensarlas.]

Desde mi punto de vista, esta oposición existe en el xangô, pero invertida: en él, el ritual enfatiza la discontinuidad de ciertas categorías recortadas sobre la base de las discontinuidades del mundo de la naturaleza, mientras que el pensamiento mítico refleja la versatilidad de las combinaciones posibles en el mundo humano del pensamiento y la cultura.

franca contradicción con su propio estilo de vida. Esto me enseñó a no limitarme nunca al nivel del discurso enunciado o suponer que éste representa de manera lineal la ideología del grupo; aprendí también la importancia de diferenciar la conciencia discursiva de la conciencia práctica (Giddens, 1979, pp. 5 y 208). Luego advertí que, sin conflicto aparente, las personas reconocen y aceptan los méritos y ventajas de los valores imperantes pero, de algún modo, no se consideran alcanzadas por ellos. Así, no surge culpa, aflicción o resentimiento por la certeza de “estar errado”. Hay apenas la precaución y la prudencia de aclarar que se conocen las reglas (aunque no se juegue con ellas).

Por muchas razones, en su mayor parte concernientes a la asimetría de los roles femeninos y masculinos tal como los concibe la ideología dominante, la homosexualidad no es en hombres y mujeres un fenómeno totalmente equivalente. Esto se advierte con claridad, por ejemplo, en el hecho de que para los hombres existen algunos términos que reifican la preferencia sexual en una identidad, es decir, hay ciertos conceptos indicativos de la identidad en relación con la preferencia sexual, mientras que en las mujeres no se aplica ninguna noción de este tipo.

No se utilizan las expresiones “amor” o “estar enamorado”, y al describir sus relaciones amorosas, sean de corta o larga duración, la gente habla de “gustar de alguien”. Las mujeres, sobre todo, cuando no mencionan el nombre de la persona que les gusta o les gustó en otro tiempo, sustituyen ese nombre por el término “criatura”. Así, por ejemplo: “en esa época me gustaba una criatura de la casa de la madre”, para señalar así, con una pizca de humor, la irrelevancia del sexo de la persona aludida. La palabra “lesbiana”, aunque conocida, no se emplea jamás y, de hecho, no existe término alguno que denote una idea de oposición entre una mujer que tenga relaciones homosexuales y otra que no las tenga, o que indique la pertenencia de ambas a distintas categorías. El siguiente ejemplo muestra con claridad el punto de vista del pueblo del santo: en una casa de santo que estudié, había una hija de santo cuya madre había sido una famosa hija de Xangô, conocida en todo Recife. La madre mantuvo una relación con otra hija de santo de la casa durante muchos años y ambas criaron a una niña que, en la época de mi investigación, ya tenía unos treinta y cinco años y había sido iniciada dos décadas antes. Esta última mujer se había casado legalmente pero estaba separada y era madre de un niño y de una hija de crianza. La gente solía comentar que “nunca le gustó ninguna mujer” y hacían bromas entre sí y delante de ella, en las cuales expresaban la convicción de que tarde o temprano eso iba a suceder. Este caso es

una buena ilustración de que, al menos en lo concerniente a las mujeres, la homosexualidad no es considerada en sí misma como una cuestión de identidad separada, sino en relación con la gama de experiencias susceptibles de vivirse. Además, la norma para las mujeres es más la bisexualidad que la homosexualidad o la heterosexualidad exclusivas, y muchas de ellas viven en compañía de un hombre y una mujer simultáneamente.

Existe, es cierto, la idea de que algunas mujeres son más masculinas que otras, pero esto surge de una evaluación global de su identidad de género y no de su mera sexualidad. Por ejemplo, conocí a una madre de santo a quien algunas personas calificaban de “mujer hombre”, y argumentaban que su santo dueño de la cabeza, su *ayuntó* y un tercer *orixá* que tenía eran “santos hombres”; agregaban que nunca había tenido relaciones sexuales con hombres y ya no menstruaba. Pero también existen mujeres que declaran preferir las relaciones homosexuales, aunque sean consideradas muy femeninas en función de sus santos.

El caso de los hombres es diferente: en ellos, la preferencia sexual se traduce en términos que expresan identidad. Si bien no existe una palabra equivalente al término inglés *straight*, en contraste se utilizan apelativos como “mariquita” [“*bicha*”], “pollo”, “*adéfero*” o “*akuko adie*”; estas dos últimas son palabras de la lengua yoruba.<sup>113</sup> Los *adéferos* son hombres que tienen preferencia por las relaciones homosexuales y, en general, expresan esa orientación por medio de gestos

---

<sup>113</sup> Mi colega yoruba Yemi Olaniyan me enseñó la ortografía y traducción de las palabras *adéfero* y *akuko adie*. Olaniyan también dice estar convencido de que entre los yorubas de Nigeria no existe la homosexualidad y jamás conoció ningún caso. Más aún, dice no conocer término alguno en la lengua yoruba que sirva para designar ese tipo de comportamiento. Informaciones recogidas por Ribeiro (1969, p. 118) parecen confirmar esa afirmación. *Akuko adie* significa “pollo” y es, por lo tanto, la traducción literal del término vulgarmente empleado en Recife para denominar a los hombres con preferencia por las relaciones homosexuales. *Adéfero* tiene dos traducciones posibles, según la entonación original de la palabra, perdida con su paso al contexto portugués. Ambas traducciones son nombres personales. La palabra puede significar “la corona se extiende hasta la corte” o “el hombre que lleva la corona se convirtió en parte de la corte”, y en general indica que la persona así llamada pertenece a una familia cuya posición se elevó gracias a un miembro de la corte. Por otro lado, puede tratarse de la contracción de la expresión “*ade fe oro*”, que significa “la corona se extiende hasta el culto de Oró” o “el hombre que lleva la corona ama el culto de Oró”. El culto de Oró es un ritual de enmascarados consagrado al espíritu de los muertos, en el cual sólo participan los hombres, quienes asustan a las mujeres utilizando una matraca. De hecho, es el único culto yoruba bajo la exclusiva responsabilidad de los hombres, ya que aun en el Egungun, también con la presencia de enmascarados y dedicado a los muertos, las mujeres pueden tener alguna participación. En la época de mi investigación, ningún miembro sabía la traducción literal de estas palabras ni conocía el culto de Oró.

diacríticos de fácil reconocimiento. Sin embargo, esos gestos no se consideran indicadores de la personalidad sino de la preferencia sexual del hombre y, de hecho, existen muchos *adéferos* cuyo dueño de la cabeza es un *orixá* masculino. Del mismo modo, como ya dije, los *adéferos* offician en roles rituales masculinos y tienen mucho éxito en el papel andrógino de líderes de casas de santo. Con sus explicaciones, el personal del santo deja en claro que los *adéferos* no son transexuales. En rigor de verdad, la transexualidad sólo puede existir en el seno de una cosmovisión en la cual los atributos del género femenino, así como los del género masculino, se conciben en bloque; vale decir, una visión del mundo en la cual la personalidad, el rol social y la sexualidad están indisolublemente vinculados a uno u otro género.

Si profundizamos un poco más, es importante aclarar que, aunque la identidad del *adéfero* se defina por la preferencia por las relaciones homosexuales, muchos de ellos mantienen, por lo menos, una relación heterosexual durante una etapa de su vida, y otros —entre ellos, algunos famosos padres de santo de Recife— tienen mujer e hijos. La mayor parte tiene o procura tener un *okó* (palabra yoruba que significa “marido”). Es preciso señalar que *okó* no designa un estatus sino un tipo de relación; esto es, nadie es *okó* de por sí sino en relación con otra persona, sea ésta un *adéfero* o una *obinrin* (“mujer” en yoruba). Por lo demás, puede decirse que en estas categorías existe un margen de movilidad; conocí por lo menos un caso de un hombre que había sido un notorio *adéfero* y se convirtió en *okó* de una mujer, abandonando aquella identidad. De hecho, en el transcurso de mi investigación llegó un momento en que tuve la nítida impresión de que la sexualidad, vale decir, las preferencias sexuales de los miembros del culto, no tienen su fundamento en el sexo biológico, ni en la personalidad, ni en el rol social, y que la actividad sexual es, en última instancia, un tipo específico de interacción establecida entre dos individuos, con prescindencia de sus atributos genéricos, biológicos, caracterológicos o sociológicos. En el caso de las mujeres, esta fluidez en las opciones sexuales se expresa con claridad en las opiniones de los miembros del culto, pero en lo concerniente a los hombres, como ya dije, está encubierta por la superposición de categorías procedentes de la ideología dominante que congelan la preferencia sexual en una identidad que podríamos calificar de pseudosocial, porque se traduce en términos de una categoría social.

De esta manera, la compleja composición de la identidad de un individuo resulta de su desempeño en cuatro niveles o esferas que, aunque vinculados por



equivalencias forzosas en la visión del mundo dominante, se muestran independientes en la experiencia de los miembros del xangô; se trata de los niveles biológico, psicológico, social y sexual. Con referencia a la identidad de género, el individuo se sitúa en algún punto de un *continuum* que va de lo masculino a lo femenino, de conformidad con una combinación de rasgos que le es peculiar; alguien con una anatomía masculina, que tiene dos santos hombres y sólo se relaciona como *okó* con sus compañeros sexuales, estará cerca del polo masculino, mientras que otra persona con una anatomía femenina, dos santos femeninos y que sólo “gusta” de hombres, se encontrará próxima al polo femenino. Además, si la primera de estas personas tiene a Ogum como primer santo, estará aún más cercana al polo correspondiente, y si la segunda tiene a Oxum como dueña de la cabeza, quedará más próxima al extremo femenino. En el caso de las mujeres también se toma en cuenta un cuarto factor: como sucede en muchas sociedades africanas, una mujer que ya ha atravesado la menopausia se sitúa en una posición más cercana al polo masculino que otra que todavía menstrúa.

La relevancia de este sistema complejo de composición de la identidad de género radica en que una persona situada en la parte central del espectro, como puede ser el caso de quien combina un santo hombre y un santo mujer y tiene una orientación homosexual, podrá invocar los componentes masculinos y femeninos de su identidad, de acuerdo con la situación y como parte de estrategias de acumulación de roles sociales y rituales. Este tipo de personas, por consiguiente, además de ser más numerosas en el culto, también tienen más éxito como líderes dentro del parentesco religioso. Un buen ejemplo de ello es el caso antes mencionado de la mujer considerada por algunos como “mujer hombre”: ella invocaba su proximidad al polo masculino para legitimarse en la ejecución de algunos roles reservados a los hombres en el ritual, aunque nunca lograra sustituir por completo al varón en tareas más “pesadas”, como la manipulación de los espíritus de los muertos o *eguns*.

## **6. Los posibles efectos de la esclavitud en las categorías de hombre y mujer**

En esta sección se analizan las posibles consecuencias de la esclavitud en Brasil, con su ruptura de los patrones de comportamiento tradicionales y de las concepciones relativas al casamiento, el vínculo de sangre y los roles sexuales. En una revisión crítica del concepto de casamiento, Rivière concluye que:

las funciones del matrimonio, así como el matrimonio mismo, son simplemente una expresión, una consecuencia de una estructura subyacente más profunda. A mi juicio, el principio ordenador de esta estructura profunda [...] es la distinción universal entre macho y hembra, y el matrimonio es un aspecto de la relación consiguiente entre estas dos categorías. (1971, p. 70.)

Según este autor, también las parejas homosexuales serían una expresión de la relación estructural entre los “roles conceptuales de macho y hembra” (ibíd., p. 68). Por mi parte, me valgo del argumento de que la experiencia de la esclavitud puede haber alterado la oposición estructural entre los conceptos de masculino y femenino que servía de base a la institución de la familia en las sociedades africana y portuguesa, una oposición que luego parece haber sido reinterpretada por algunos grupos de descendientes de esclavos en Brasil, al mismo tiempo que desalojaban al casamiento de su posición central en la estructura social. De hecho, la familia negra se deshizo con la esclavitud, lo cual puede haber resultado en una transformación del significado y los valores tradicionalmente asociados a la oposición entre estas categorías.

Degler, en su bien documentada comparación de la esclavitud en Brasil y Estados Unidos, saca a la luz algunas evidencias sobre el probable desarrollo de este proceso. Según este autor, los propietarios de esclavos no sólo podían vender —y, sin duda, vendían— separadamente a los cónyuges (Degler, 1971, p. 37) sino que, además, la mayor parte de la población esclava jamás se casó ni vivió en uniones consensuales estables:

Antes de 1869 [...] la ley no daba protección alguna a la familia esclava en Brasil [...] un vigoroso comercio interno de esclavos deshizo muchas familias, se tratara de uniones legitimadas por la Iglesia o no. El comercio interno de esclavos fue especialmente activo después de 1850, cuando el tráfico externo quedó interrumpido. (Degler, 1971, pp. 37-38.)

Por otra parte, el tráfico también separaba a los niños de sus madres, y hubo incluso casos en los cuales los propietarios vendieron a sus propios hijos tenidos con mujeres esclavas (Degler, 1971, p. 38). Durante un largo período histórico, la gran

mayoría de los esclavos no formó uniones estables ni familias. La falta de interés de los esclavistas en la producción de esclavos fue otro factor fundamental. Mientras en Estados Unidos prevaleció una preocupación por mantener el equilibrio entre la cantidad de mujeres y hombres, así como el reconocimiento y la expectativa de que la formación de parejas derivaría, naturalmente, en la procreación de hijos (ibíd., p. 63) y, por lo tanto, en la reproducción de la fuerza de trabajo, en Brasil esto no se consideró económicamente ventajoso y se optó por la compra de esclavos adultos ya capaces de trabajar, en vez de inclinarse por su reproducción local, más onerosa a corto plazo. La consecuencia de esta política más o menos generalizada en el país fue que

de hecho, aun las horas durante las cuales hombres y mujeres podían permanecer juntos [...] eran deliberadamente limitadas. Algunos propietarios restringieron *ex profeso* la posibilidad de que los esclavos se reprodujeran, encerrándolos en compartimientos separados durante la noche. (Degler, 1971, p. 64.)

Otra característica de esta estrategia fue un enorme desequilibrio en la proporción de hombres y mujeres, a tal punto que

En algunas plantaciones nunca llegó a haber mujeres esclavas y, en la mayoría de los casos, los hombres fueron, con mucho, más numerosos que ellas. (Degler, 1971, p. 66.)

En Brasil, ese desequilibrio acarrió otras dos consecuencias. Una de ellas fue una mayor cantidad de esclavos fugitivos, lo cual incidió en la ya vasta movilidad horizontal (geográfica) de la población negra en este país, mientras que en Estados Unidos,

al estar los esclavos más o menos distribuidos en unidades familiares, huir significaba para uno de ellos una gran pérdida personal, ya que debía dejar atrás a mujer e hijos. (Degler, 1971, p. 67.)

La otra consecuencia probable fue tal vez la curiosa disminución, tantas veces mencionada en la literatura, de la población negra de Brasil (Fernandes, 1969; Saunders, 1958; Bastide, 1974*b*; en Hutchinson, 1965, se encontrará una visión crítica). El desequilibrio aludido puede haber influido sobre las concepciones tradicionales de los esclavos acerca de la oposición de los sexos.

Otro aspecto que quizá ocasionó una transformación de las nociones que rigen las relaciones entre los sexos es lo que podemos calificar de enemistad o antagonismo generalizado entre ellos. Gilberto Freyre, en su clásico libro sobre la familia esclavista (1973), aporta pruebas suficientes de las tensiones que caracterizaban las relaciones entre hombres y mujeres de las dos razas enfrentadas por la esclavitud. Otros autores como Bastide (1972*b*, 1974*a*), Fernandes (1969), Soeiro (1974), Russell-Wood (1977) y el propio Degler analizaron diferentes facetas de este aspecto característico de la historia brasileña (la sociedad norteamericana lo experimentó en mucho menor magnitud; el Caribe, en cambio, tiene ciertas semejanzas con el caso brasileño, según lo muestran, por ejemplo, Patterson, 1967, y M. G. Smith, 1953).

En primer lugar, la explotación de las mujeres negras por sus amos es bien conocida y abundan en la literatura detalles de sus aspectos aberrantes e inhumanos. En segundo lugar, las relaciones entre los blancos esclavistas y sus mujeres también se caracterizaban por la tensión y, en muchos casos, por un odio manifiesto. Las mujeres de estas familias eran obligadas a llevar una vida de reclusión que ya fue comparada con el *pardah* de las sociedades islámicas, lo cual aseguraba la pureza de raza de los descendientes y garantizaba, por ende, la concentración de la riqueza en el grupo de los blancos (Russell-Wood, 1977). Ellas estaban exclusivamente destinadas al papel reproductor y en muchas circunstancias observaban con impotencia y resentimiento a sus maridos buscar placer en la compañía de esclavas (la obra de Gilberto Freyre menciona crueles casos de venganza por este motivo).

En tercer lugar, las relaciones entre las mujeres y los hombres de raza negra también eran tensas y a la escasez numérica de las primeras se sumaban otros inconvenientes. Por un lado, los hombres no podían brindar protección ni ningún otro beneficio a sus posibles mujeres; al contrario, muy probablemente éstas podían transformarse en una responsabilidad y una carga para ellos. Así, muchas mujeres

negras se negaban a casarse o intentar cualquier tipo de unión con esclavos o sus descendientes. Por otro lado, cuando los hombres negros adquirían medios económicos y podían escoger a sus cónyuges, se negaban de manera sistemática a casarse, unirse consensualmente o tener hijos con mujeres de su color, fenómeno que ya fue señalado en la literatura como una “desventaja” de las mujeres negras en la búsqueda de compañeros. Este último es un factor frecuentemente invocado por los autores para intentar explicar el llamado “blanqueamiento” de la población brasileña, vale decir, la declinación relativa de la población negra del país (Fernandes, 1969; Saunders, 1958; Bastide, 1974*b*).

Por último, las condiciones de la esclavitud y de los períodos posteriores liberaron a la mujer esclava y sus descendientes de una relación de subordinación con respecto a sus pares, a la cual habrían sido relegadas en sus sociedades de origen. Ellas tenían más posibilidades de emplearse en el servicio doméstico o de ser tomadas como concubinas por sus amos y, por esa razón, disfrutaron en general de un contacto más cercano que los hombres con el estilo de vida de las clases altas. Así, pudieron adquirir ciertas habilidades y conocimientos que les permitieron tratar mejor con los poderosos. Siguieron disponiendo de estos recursos para su supervivencia, incluida la posibilidad de apelar al comercio ocasional del sexo en situaciones de necesidad, aun después de terminada la esclavitud, mientras que los hombres fueron masivamente condenados a la desocupación y, en muchos casos, hasta expulsados de los trabajos en los cuales habían servido durante tres siglos, para ser sustituidos por inmigrantes europeos. Al respecto, Landes llegó a sugerir lo siguiente:

Debido a que sigue modelándose sobre la base de las necesidades primarias de la familia y los hijos, la personalidad femenina tal vez sufra menos o quede menos expuesta que la de los hombres cuando se derrumba el orden social, mientras que la destrucción social desarraiga violentamente a la personalidad masculina de las empresas del gobierno, la propiedad y la guerra, prestigiosas e intrincadas aunque socialmente secundarias. Bajo el régimen de la esclavitud, entonces, los hombres

negros experimentan una humillación probablemente más profunda e inconsolable que las mujeres. (Landes, 1953, p. 56.)<sup>114</sup>

En realidad, las leyes de la esclavitud socavaron en Brasil el poder y la autoridad que los hombres podían ejercer tradicionalmente sobre sus mujeres y descendientes, incluso en las sociedades africanas en las cuales ellas tenían un mayor acceso a la independencia económica y las posiciones de alto estatus. Esos hombres, en consecuencia, perdieron todo tipo de control sobre esposas e hijos y fueron desalojados de los roles sociales que siempre habían desempeñado. En lo que se refiere a las relaciones familiares, no se dejó a su alcance ninguna identidad alternativa. El modelo del *pater familias* blanco también quedó fuera de sus posibilidades. Con ello, uno de los productos sociales de la esclavitud fue, probablemente, no sólo la transformación de los patrones de comportamiento sino, sobre todo, una modificación de la conciencia de las personas, en particular en lo concerniente a las concepciones de la actuación de hombres y mujeres en el plano cultural y las expectativas sobre su papel en el plano social. Esta situación se prolongó tras el fin de la esclavitud como consecuencia de la marginalidad económica a la cual quedaron condenados los afrobrasileños.

Como parte de este proceso, la misma sexualidad parece haber adquirido un nuevo significado. Florestam Fernandes atribuyó el llamado “erotismo” del negro brasileño a la desorganización social resultante de su condición; si bien discrepo con el tono valorativo de sus expresiones, vale la pena citarlas:

había relaciones heterosexuales entre hermanos y hermanas y entre primos y también se formaban parejas y grupos homosexuales de los cuales podían participar amigos del vecindario [...] Privados de las

---

<sup>114</sup> En este punto, una digresión. Siento la tentación de relacionar esta cita de Ruth Landes, por un lado, con su caracterización del *candomblé* de Bahía como un ejemplo de matriarcado (1940) y, por otro, con su sensibilidad ante la cuestión femenina y una postura de vida que la llevó a sufrir enemistades e incomprensión entre los antropólogos de la época, no sólo brasileños sino también norteamericanos. En Landes, 1970, se encontrará una descripción de las dificultades que debió superar, como etnógrafa y como autora (véase también Carneiro, 1964, pp. 223-231). Resonancias de la animosidad contra ella también pueden advertirse en la reseña de Herskovits (1948) de su libro *A Cidade das Mulheres*.

garantías sociales que merecían y necesitaban con urgencia, y separados de los centros de interés vitales para el crecimiento económico y el desarrollo sociocultural, descubrieron en el cuerpo humano una fuente indestructible de autoafirmación, resarcimiento del prestigio y autorrealización [...] Ninguna disciplina interna o externa sublimó la naturaleza emocional o el significado psicológico del placer sexual [...] la esclavitud derribó esas barreras [...] al impedir la elección de compañeros y hasta los momentos de encuentros amorosos, forzar a una mujer a servir a varios hombres y alentar el coito como un mero medio de aliviar la carne [...] El hecho de que el sexo se convirtiera en el tópico central de interés de la gente y dominara sus relaciones sociales, transformándose en una esfera de expresión artística, competencia por el prestigio y confraternización (y, por lo tanto, de asociación comunitaria), indica con claridad la falta de ciertas influencias socializadoras originadas y controladas por la familia [...]; pero la familia no consiguió establecerse y no tuvo un efecto sociopsicológico y sociocultural sobre el desarrollo de la personalidad básica, el control del comportamiento egocéntrico y antisocial y el despliegue de los lazos de solidaridad. Esto puede confirmarse históricamente con una simple referencia a la principal política de la sociedad propietaria y esclavista de Brasil, que siempre procuró impedir la vida social organizada de la familia entre los esclavos. (Fernandes, 1969, pp. 82-85.)

Tal vez el cambio del comportamiento sexual de los afrobrasileños en comparación con sus antepasados africanos y, en particular, la frecuencia de las conductas homosexuales característica de algunos grupos, como es el caso del xangô, puedan atribuirse a la igualdad impuesta a todos los esclavos, hombres y mujeres, por el sistema esclavista y la consecuente pérdida de poder de los primeros. Esta igualdad fue la resultante de la virtual erradicación de la familia, ya que cada individuo era propiedad de un amo. Esta sujeción directa al propietario y el desaliento sistemático de la procreación anularon legalmente cualquier forma de organización jerárquica tradicional basada en el parentesco entre esclavos o, al menos, representaron un serio obstáculo a su continuidad. Es probable, entonces, que los esclavos y sus descendientes se hayan transformado, como grupo, en la más elemental y menos socializada de todas las sociedades posibles: una sociedad en la cual tanto las

viejas instituciones africanas como las nuevas instituciones lusobrasileñas sólo pudieron dejar huellas superficiales. Si así fue, sería comprensible que la verdadera naturaleza indiferenciada de la pulsión sexual se liberara de la represión impuesta por la cultura para traslucirse en las prácticas de los miembros de esos grupos.

Al reseñar críticamente el tratamiento reservado por Lévi-Strauss (1971, p. 348) a la mujer en sus trabajos sobre parentesco, Rubin analiza la afirmación de este autor en el sentido de que la división sexual del trabajo no es sino un artificio para instituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos (y, de tal modo, garantizar la procreación), y hace el siguiente comentario:

[Al decir que] los individuos son encerrados en categorías de género para garantizar el coito, Lévi-Strauss se acerca peligrosamente a afirmar que la heterosexualidad es un proceso instituido. Si los imperativos biológicos y hormonales fuesen tan determinantes como los supone la mitología popular, no sería necesario promover uniones heterosexuales por medio de la interdependencia económica. (Rubin, 1975, p. 180.)

De esta manera, para Rubin, la oposición entre hombres y mujeres, “lejos de ser una expresión de las diferencias naturales [...], es la supresión de similitudes naturales” y “exige en los hombres la represión de todos los rasgos caracterizados como «femeninos» en la versión local y, en las mujeres, de los rasgos localmente definidos como «masculinos»”, con la finalidad cultural de oponer unos a otros. Este proceso desemboca en un “sistema sexo/género” que la autora describe como “el conjunto de dispositivos por medio de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en un producto de la actividad humana y se satisfacen las necesidades sexuales” (Rubin, 1971, p. 159). Según Rubin, en todas las sociedades la personalidad individual y los atributos sexuales “se generalizan”, vale decir, la cultura los obliga a adecuarse a la “camisa de fuerza del género” (*ibid.*, p. 200). Esos sistemas sexo/género “no son emanaciones ahistóricas de la mente humana” sino “productos de la actividad humana, que es histórica” (*ibid.*, p. 204). Entonces, el componente homosexual de la sexualidad humana se suprime históricamente como parte del proceso de imposición del género sobre los individuos, con el objeto de garantizar la existencia y la continuidad de la institución matrimonial. De acuerdo con este punto de vista, es comprensible que, a pesar de que muchas sociedades



humanas aceptaron la existencia de homosexuales (en Fry y MacRae, 1985, pp. 33-45, se encontrará la reseña del registro antropológico sobre los casos más conocidos) y otras, incluso el casamiento entre personas del mismo sexo (es clásico el ejemplo relatado en la literatura por Evans-Pritchard, en 1945 y 1951; véase la reseña sobre el tema en O'Brien, 1977), esto no altere el proceso mismo de "generización" ya que, para existir, estas parejas deben, otra vez, transformarse en equivalentes sociales de las parejas heterosexuales, es decir, traducir su relación en términos de género. Sus miembros son vistos, entonces, como hombres y mujeres sociales: "una unión de sexos opuestos socialmente definidos" (Rubin, 1975, p. 181) o un casamiento "entre los roles conceptuales de hombre y mujer" (Rivière, 1971, p. 68).

Sin embargo, en el caso brasileño, los factores que acabo de vincular al régimen esclavista pueden haber determinado un relajamiento de los imperativos que, tradicionalmente, rigieron la construcción del género y la consiguiente determinación genérica de la sexualidad. Esto no significa que la homosexualidad haya sido promovida directamente, sino que la heterosexualidad, conforme a lo señalado por Rubin, perdió quizá su papel central y dejó abierta la elección de alternativas individuales.

Desde otra perspectiva, Ortner y Whitehead sugieren que "en sí mismo, un sistema de género es, en primer lugar y sobre todo, una estructura de prestigio [...] Y los hombres, en cuanto tales, son superiores [...] en toda sociedad conocida" (Ortner y Whitehead, 1981, p. 16). De acuerdo con estas autoras, las estructuras de prestigio son tan relevantes para "generizar" la sociedad que la forma misma adoptada por la sexualidad depende de ellas. Así, el erotismo está tan condicionado por preocupaciones de orden social que, al investigar las estructuras subyacentes de la fantasía en diferentes sociedades, los estudiosos encuentran "un universo de psiques inquietas por el estatus, donde por un lado se insiste en una dirección en la cual lo erótico amenaza el acceso a las posiciones sociales anheladas y, por otro, se intenta descubrir de qué manera puede evitarse esto último" (ibid., p. 24). Si fuera así, es posible que el derrumbe de la estructura jerárquica familiar y la consiguiente nivelación de las relaciones entre hombres y mujeres esclavos hayan tenido un efecto liberador sobre su erotismo. El hecho de que los esclavos, en especial los hombres, tuvieran poco acceso a las estructuras de prestigio vigentes, motivó quizá que el erotismo perdiera entre ellos la orientación jerárquica.

Por otra parte, no debe olvidarse que, a pesar de ser frecuentes las relaciones sexuales entre blancos y negras o mulatas, los casamientos racialmente mixtos fueron y siguen siendo muy raros; podemos decir que la mezcla de las dos sociedades nunca fue efectiva en el plano institucional y los negros, como grupo social, fueron mantenidos masivamente al margen de las estructuras de prestigio existentes y de las familias de la sociedad blanca brasileña (véase, por ejemplo, Ianni, 1972, pp. 123-129, 137). Por lo demás, como ya se dijo, la familia negra no logró abrirse camino durante los años de esclavitud ni después. Por ello, es posible que la sexualidad y sus formas prescritas de expresión se hayan liberado del filtro ideológico que transforma el erotismo en medio apto para la negociación de prestigio.

Por lo tanto, si no desapareció, el énfasis en la heterosexualidad probablemente se debilitó y, tal como se desprende del análisis de Rubin, cuando los mecanismos de la cultura dejaron de promoverla activamente, persistió apenas como una de las opciones posibles y ya no como la práctica exclusiva y “natural”.

Hay escasos datos históricos sobre la sexualidad durante la esclavitud. En su intento de abordaje psicoanalítico del *cafuné*,<sup>115</sup> Bastide sugiere que constituyó una sublimación de la inclinación homosexual entre las mujeres y menciona la presentación de abundantes denuncias de lesbianismo entre muchachas y mujeres de diferentes clases sociales ante los tribunales de la Inquisición en Bahía y Pernambuco (Bastide, 1959). En otro texto, el mismo autor procura dar una explicación a la gran cantidad de hombres homosexuales del culto y para ello alude a la presencia de esclavos islamizados entre los cuales la homosexualidad habría sido frecuente, así como a la práctica de encerrar separadamente a hombres y mujeres durante las horas de descanso (Bastide, 1945, pp. 93-94). Y agrega que la práctica contemporánea de atribuir santos femeninos a hombres puede reforzar esa propensión a la homosexualidad, ya que induce a los varones del culto a desarrollar los aspectos femeninos de su personalidad. Más recientemente, Mott (1982a, 1982b) hizo un relevamiento de los casos de homosexualidad en el Brasil colonial y esclavista. João Silvério Trevisan también brinda abundantes ejemplos de las acusaciones de sodomía y homosexualidad en los tribunales coloniales de la Inquisición y sostiene la tesis de que el vigor de un “deseo indómito” (1986, p. 34) sería una característica de la experiencia histórica brasileña.

---

<sup>115</sup> Cosquillas placenteras que las esclavas hacían a sus amas en la cabeza, originadas en el movimiento de los dedos para despiojarlas.

Más allá de las explicaciones de índole histórica proporcionadas por Bastide, otros autores intentaron entender la importancia numérica de los homosexuales apoyándose en aspectos contemporáneos de los cultos afrobrasileños en Bahía (Landes, 1940), Recife (Ribeiro, 1969) y Belém (Fry, 1977). En el primer caso, Landes supone que, por ser el culto un “matriarcado” (las mujeres son poderosas en su papel de madres de santo), “el candomblé brinda amplias oportunidades” a los hombres que “quieren ser mujeres” (1940, p. 394). En el segundo caso, se argumenta que el culto recibe la adhesión de homosexuales u hombres “con problemas de adaptación sexual” porque satisface su necesidad de estar en compañía de mujeres y “exhibir sus manierismos o identificarse con deidades femeninas” y es un modo de resarcirse de las frustraciones que sufren en la sociedad en general. Así, nos dice Ribeiro, el culto “no puede ser considerado como responsable de sus desvíos sexuales” (1969, p. 119); la visión prejuiciosa del autor resulta evidente en los términos de su argumentación. Por último, Fry, inspirado en Mary Douglas, Peter Brown e Ioan Lewis, sugiere que, a causa de la relación de los poderes mágicos con la periferia de la sociedad, no sorprende que éstos también se asocien a personas definidas como marginales (1977, pp. 120-121). Todos estos autores señalan, en algún punto de sus argumentos, que los hombres pueden bailar poseídos por espíritus femeninos e identificarse con ellos, y que el culto les brinda la posibilidad de destacarse en el desempeño de tareas domésticas, reservadas para las mujeres en la sociedad más amplia. Ninguno de ellos se ocupa de la fuerte presencia de la homosexualidad femenina.

Por mi parte, veo la homosexualidad masculina y femenina como parte de la gama de comportamientos normales de los componentes de las casas estudiadas y, por ello, me parece apropiado buscar la raíz de esta peculiaridad en la historia del grupo. Quiero advertir que esto no significa procurar una explicación para la homosexualidad en sí misma, que forma parte de la naturaleza humana, sino tratar de entender por qué lo que contraviene las normas de la sociedad brasileña no transgrede las normas del xangô. Si lo que propongo aquí es correcto, el trauma impuesto por la esclavitud a los viejos sistemas de parentesco permitió el surgimiento de las formas de sexualidad que éstos reprimían. Esas formas, entonces, se tradicionalizaron y muchos de mis informantes las describieron como “una costumbre” entre el pueblo del culto. Más que un cambio aparente de comportamiento, intento señalar lo que considero una reformulación de las categorías cognitivas relativas al género y la sexualidad y, por lo tanto, a la

concepción del yo y la identidad entre los miembros del culto xangô de la tradición nagô de Recife.

Aún resta analizar de qué manera ciertos factores como los que pretendí dilucidar pueden haber afectado esas mismas categorías y los comportamientos ordenados por ellas entre clases que no sufrieron la experiencia directa del sometimiento en el régimen esclavista, así como evaluar el impacto de dicha experiencia sobre la visión del mundo y el comportamiento de esos otros sectores de la sociedad brasileña.

Al parecer, el colapso social causado por la esclavitud no sólo modificó los patrones tradicionales de casamiento y sexualidad, sino también la noción de vínculo “de sangre” o sustancia biogenética. De hecho, como ya dije, no sólo comprobé la difusión de la costumbre de la homosexualidad y una actitud militante contra el matrimonio, sino también una preferencia explícita por las relaciones de parentesco ficticio, fueran las de madre o padre de crianza con sus hijos de crianza, fueran las constituidas por la familia de santo. De manera consecuente, la ideología, las normas y las prácticas de los miembros del culto relativizan los datos biológicos relacionados con el sexo y el nacimiento. Los rasgos de la personalidad individual, expresados a través de la atribución de un santo, tienen preeminencia sobre los atributos biológicos del sexo, así como los parientes “de santo” prevalecen sobre los parientes “de sangre”. Como vimos al principio de este trabajo, todas estas nociones y valores están representados en las descripciones de los *orixás* contenidas en los mitos.

Las raíces del énfasis en el parentesco ficticio pueden buscarse en el proceso histórico de la esclavitud. En una tentativa conjunta de aplicar el análisis antropológico al pasado afronorteamericano, Mintz y Price verifican que los esclavos

Enfrentados a la ausencia de parientes verdaderos [...], modelaron de todos modos sus nuevos vínculos sociales de acuerdo con los lazos del parentesco, tomando prestados con frecuencia los términos utilizados por sus amos para designar su relación con personas de la misma edad y otras más viejas: *bro*, *uncle*, *auntie*, *gran*, etc. (Mintz y Price, 1976, p. 35.)

En realidad, esas personas, que a veces tenían que soportar “imposiciones terribles y en general inevitables”, así como “el poder total” de los amos, necesitaron

“engendrar formas sociales que permitieran su adaptación, aunque en estas difíciles condiciones” (Mintz y Price, 1976, p. 35). Este mismo tipo de formas de parentesco ficticio, a menudo transitorio, acaso fue también el antecedente de la familia de santo en Brasil. Por otra parte, la separación de madres e hijos, de acuerdo con los intereses del tráfico, o la imposibilidad de aquéllas de criarlos debido al duro régimen de trabajo, las enfermedades y la muerte prematura, pueden haber originado el valor positivo atribuido al parentesco de crianza por encima de lo que ellos califican de parentesco “legítimo”, esto es, biogenético. El hecho de que muchas veces las mujeres negras tuvieran que desempeñarse como niñeras de los niños blancos, a quienes dedicaban largos años de su vida, puede ser asimismo uno de los orígenes de esa preferencia.

### **7. Movilidad (o transitividad) de género: la relativización de lo biológico en el complejo simbólico del xangô**

Como espero haber aclarado en las anteriores secciones, a pesar de que los lazos de sangre son considerados de importancia secundaria, se utilizan empero los términos de parentesco y las relaciones familiares sirven de modelo para la red de relaciones llamada “familia de santo”. Del mismo modo, también se usan las nociones de masculino y femenino, tal como las define la ideología de las instituciones brasileñas, pese a que su significado es subvertido por su aplicación a individuos particulares para clasificarlos. Debido a este último aspecto, el culto xangô es un caso útil para verificar si el “género como esquema cognitivo” (Lipsitz Bem, 1979, p. 1052) tiene carácter histórico o es inmanente a la naturaleza humana.

Mediante el empleo del modelo de Bateson, Archer y Lloyd sostienen que “el potencial para clasificar y actuar sobre la base de categorías como macho y hembra” es innato (Archer y Lloyd, 1982, pp. 211-212), aunque el contenido asociado a ellas dependa de influencias ambientales externas. Con respecto a esta cuestión, Lipsitz Bem adopta la posición exactamente contraria, al señalar que la práctica de la heterosexualidad y la “omnipresente insistencia de la sociedad en la importancia de la dicotomía de género” llevan a los individuos a “organizar la información, en general, y sus ideas de sí mismos, en particular, en términos de género” (Lipsitz Bem, 1981, p. 362). Así, esta autora argumenta que, en una sociedad constituida por individuos andróginos —vale decir, individuos “no tipificados por sexo” que son “flexiblemente masculinos o femeninos según las

circunstancias” porque “incorporan dentro de sí lo masculino y lo femenino”—, los conceptos de masculino y femenino quedan superados junto con el “énfasis gratuito” en el “procesamiento basado en el esquema de género” (ibíd., pp. 362-363).

En resumen, las conductas humanas y los atributos de la personalidad deberán dejar de tener género y la sociedad tendrá que dejar de proyectar el género en situaciones que son irrelevantes para la genitalidad [...] Quedarán eliminados los imperativos artificiales del género sobre la combinación singular de temperamento y conducta propia de cada individuo. (Lipsitz Bem, 1981, p. 363.)

Como demostré, el desaliento de la reproducción propiciado por la política esclavista en Brasil, junto con una serie de factores conexos, parece haber liberado las prácticas sexuales, al menos en algunos medios, del interés funcional en la heterosexualidad. A mi juicio, con ello surgió una sociedad en la cual la opción por la heterosexualidad y la opción por la homosexualidad quedaron igualmente abiertas a la preferencia individual y hasta circunstancial, y se generó así una nueva manera de actuar con la oposición femenino-masculino. De hecho, los miembros del culto xangô pueden ser considerados un ejemplo de la “sociedad andrógina” postulada por Lipsitz Bem. Sin embargo, invalidando la predicción de la autora, el esquema cognitivo de género no desapareció pero sí se liberó, en efecto, de la camisa de fuerza de las asociaciones obligatorias entre datos de la naturaleza —representados en la distribución de los papeles rituales—, roles sociales —desempeñados en la familia de santo—, personalidad —expresada en el santo de la persona— y sexualidad. Por consiguiente, entre los miembros del xangô la identidad personal se caracteriza por cierto grado de lo que podríamos denominar “movilidad de género” —en lugar de lo que Lipsitz Bem llama androginia—, lo cual significa que los individuos pueden, en momentos diferentes y de acuerdo con la situación, invocar distintos componentes de género que forman parte de su identidad y, de ese modo, pasar fluidamente de la identificación con una categoría de género a otra.

Ese tipo de pasaje parecería ser lo que Patricia Birman describe como una ambigüedad de los atributos de género resultante de la combinación de aspectos

masculinos y femeninos en el plano social y en el de las identidades espirituales de la persona (Birman, 1985, p. 20).<sup>116</sup>

Para resumir, aunque los miembros del culto sigan empleando categorías polares de género, su concepción de la sexualidad puede calificarse de “no esencialista”:

El “esencialismo” [...] es la comprensión de la sexualidad o la práctica sexual como “una esencia”, “una parte de la naturaleza humana” o “inherente” [...] En otras palabras, se considera que lo sexual tiene que ver con una característica permanente basada en la constitución biológica de la persona. Es fijo e inmutable. (Ettorre, 1980, p. 26.)

Una postura de carácter no esencialista impregna tres grupos de nociones de la visión del mundo del xangô: 1) la negación del imperativo del fundamento natural (lo que Schneider, 1977, denominó “sustancia física compartida” o “emparentamiento biológico”) como base de vínculos caracterizados por la solidaridad mutua y organizados de acuerdo con el modelo de la familia; 2) la negación del fundamento “natural” de las categorías de género, vale decir, la descomposición del sistema sexo/género en sus partes constituyentes, que no se consideran interdependientes, y 3) la negación del fundamento “natural” de la relación materna, esto es, la descomposición de la equivalencia entre madre progenitora y madre de crianza. Además, el axioma no esencialista del culto encuentra su expresión más sintética en la figura de *lansã*, “la reina de los espíritus”: *lansã* fue hombre y se transformó en mujer, tiene cuerpo de mujer y determinación masculina, rechaza la maternidad y es un *orixá* guerrero y defensor de la justicia.

Con su relativización de lo biológico y su peculiar tratamiento de la identidad de género, los miembros del xangô postulan la independencia de la esfera de la sexualidad y dejan traslucir la premisa implícita de la fluidez y libertad del deseo humano, subordinables sólo con dificultad a categorías esenciales o identidades rígidas. Esa premisa acerca el pensamiento del xangô al pensamiento occidental contemporáneo que descubre el “nomadismo” del deseo y recela de cualquier

---

<sup>116</sup> Birman llega a esta conclusión tras examinar casos de posesión por Pomba-Gira, pero identifica un tipo de ambigüedad semejante —en el sentido de la inclusión de atributos dispares en la personalidad— a lo que caracterizo aquí como movilidad o transitividad de género.

intento de “reterritorialización” de lo sexual en el cual “la multiplicidad nómada de los vínculos circunstanciales” (Perlongher, 1986, p. 10) sea sustituida por identidades de orden social o psicológico. Es posible, entonces, que esa premisa fundamental de la visión del mundo del xangô esté en el centro de la afinidad, tantas veces mencionada en la literatura, entre este tipo de culto y la vivencia homosexual.

## **Bibliografía**

- Archer, John y Barbara Lloyd (1982), *Sex and Gender*, Londres: Penguin.
- Augras, Monique (1983), *O Duplo e a Metamorfose. A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*, Petrópolis: Vozes.
- Bastide, Roger (1945), *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, Río de Janeiro: O Cruzeiro.
- \_\_\_\_\_ (1959), “Psicanálise do cafuné”, en *Sociologia do Folclore Brasileiro*, San Pablo: Anhambi.
- \_\_\_\_\_ (1972), “Dusky Venus, black Apollo”, en P. Baxter y B. Sansom (comps.), *Race and Social Difference*, Londres: Penguin.
- \_\_\_\_\_ (1973), “Le principe d’individuation”, *Colloques Internationaux du C.N.R.S. 544, La Notion de personne en Afrique noire*, pp. 3-43.
- \_\_\_\_\_ (1974a), “Introduction”, en Roger Bastide (comp.), *La Femme de couleur en Amérique Latine*, París: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1974b), “Les données statistiques: Brésil”, en Roger Bastide (comp.), *La Femme de couleur en Amérique Latine*, París: Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1978), *O Candomblé da Bahia*, San Pablo: Companhia Editora Nacional.
- Binon-Cossard, Giselle (1981), “A filha de santo”, en Carlos E. Marcondes de Moura (comp.), *Olórisà. Escritos sobre a Religião dos Orixás*, San Pablo: Agora.
- Carvalho, José Jorge (1984), “Ritual and music of the Sango cults of Recife, Brazil”, tesis de doctorado, Belfast: The Queen’s University of Belfast.
- Clarke, Edith (1957), *My Mother who Fathered Me*, Londres: George Allen & Unwin.



- Degler, Carl (1971), *Neither Black Nor White. Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, Nueva York: The Macmillan Company.
- Ettorre, Elizabeth M. (1980), *Lesbians, Women and Society*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Evans-Pritchard, E. E. (1945), *Some Aspects of Marriage and the Family Among the Nuer*, Rhodes-Livingstone Papers n° 11, Londres: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1951), *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Londres: Oxford University Press.
- Fernandes, Florestan (1969), *The Negro in Brazilian Society*, Nueva York: Columbia University Press.
- Frazier, E. Franklin (1942), "The negro family in Bahia, Brazil", *American Sociological Review* 7(4), pp. 465-478.
- \_\_\_\_\_ (1943), "Rejoinder" al artículo de M. Herskovits, "The negro in Bahia, Brazil", *American Sociological Review* 8(4), pp. 402-404.
- Freud, Sigmund (1962), *Three Contributions to the Theory of Sex*, Nueva York: Dutton. [Traducción castellana: *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, vol. 7, Buenos Aires: Amorrortu, 1978.]
- Freyre, Gilberto (1973), *Casa Grande e Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Río de Janeiro: José Olímpio. [Traducción castellana: *Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil: Casa-Grande y Senzala*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.]
- Fry, Peter (1977), "Mediunidade e sexualidade", *Religião e Sociedade* 1, pp. 105-125.
- Fry, Peter y Edward MacRae (1985), *O que é Homossexualidade*, San Pablo: Abril/Brasiliense.
- Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory*, Londres: The Macmillan Press Ltd.
- Herskovits, Melville J. (1943), "The negro in Bahia, Brazil: a problem of method", *American Sociological Review* 8, pp. 394-402.
- \_\_\_\_\_ (1966), *The New World Negro* (compilado por Frances Herskovits), Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

- Hutchinson, Bertram (1965), "Colour, social status and fertility in Brazil", *América Latina* 8(4), pp. 3-25.
- Ianni, Octavio (1972), *Raças e Classes Sociais no Brasil*, Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- King, Charles E. (1945), "The negro maternal family: a product of an economic and a culture system", *Social Forces* 24, pp. 100-104.
- Landes, Ruth (1940), "A cult matriarchate and male homosexuality", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 25, pp. 386-397.
- \_\_\_\_\_ (1953), "Negro slavery and female status", *Journal of the Royal African Society* 52, pp. 54-57.
- \_\_\_\_\_ (1967), *A Cidade das Mulheres*, Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leach, Edmund (1976), "Social anthropology: a natural science of society?", Radcliffe- Brown Lecture 1976, *Proceedings of the British Academy*, vol. LXII, Oxford: Oxford University Press.
- Leacock, Seth y Ruth Leacock (1972), *Spirits of the Deep. A Study of an Afro-Brazilian Cult*, Nueva York: Doubleday Natural History Press.
- Lepine, Claude (1981), "Os estereótipos da personalidade no candomblé Nago", en Carlos E. Marcondes de Moura (comp.), *Olórisà. Escritos sobre a Religião dos Orixás*, San Pablo: Agora.
- Lévi-Strauss, Claude (1971), "The family", en H. Shapiro (comp.), *Man, Culture and Society*, Londres: Oxford University Press. [Traducción castellana: "La familia", en *Hombre, cultura y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.]
- \_\_\_\_\_ (1983), *El hombre desnudo*, México: Siglo XXI.
- Lipsitz Bem, Sandra (1974), "The measurement of psychological androgyny", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 42, pp. 155-162.
- \_\_\_\_\_ (1975), "Sex role adaptability, one consequence of psychological androgyny", *Journal of Personality and Social Psychology* 31, pp. 634-643.

- \_\_\_\_\_ (1979), "Theory and measurement of androgyny: a reply to the Pedhazur-Tetenbaum and Locksley-Colten critiques", *Journal of Personality and Social Psychology* 37(6), pp. 1047-1054.
- \_\_\_\_\_ (1981), "Gender schema theory: a cognitive account of sex typing", *Psychological Review* 88(4), pp. 354-364.
- Miller, Jean Baker (1979), *Towards a New Psychology of Women*, Londres: Penguin. [Traducción castellana: *Hacia una nueva psicología de la mujer*, Barcelona: Paidós, 1992.]
- Mintz, Sidney y Richard Price (1976), *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues, Occasional Papers in Social Change.
- Mitchell, Juliet (1982), *Psychoanalysis and Feminism*, Londres: Penguin. [Traducción castellana: *Psicoanálisis y feminismo*, Barcelona: Anagrama, 1982.]
- Mott, Luis (1982a), "Escravidão e homossexualidade", Salvador, mimeografiado.
- \_\_\_\_\_ (1982b), "Os sodomitas no Brasil colonial", Salvador, mimeografiado.
- Motta, Roberto (1977), "Proteína, pensamento e dança. Estratégias para novas investigações antropológicas sobre o Xangô do Recife", *PIMES, Comunicação de Cultura e Economia da Universidade Federal de Pernambuco* 16, pp. 13-29.
- O'Brien, Denise (1977), "Female husbands in southern Bantu societies", en Alice Schlegel (comp.), *Sexual Stratification. A Cross-Cultural View*, Nueva York: Columbia University Press.
- Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead (1981), "Accounting for sexual meanings", en S. Ortner y H. Whitehead (comps.), *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.
- Otterbein, Keith (1965), "Caribbean family organization: a comparative analysis", *American Anthropologist* 67, pp. 66-79.

- Patterson, Orlando (1967), *The Sociology of Slavery. Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, Nueva York: Macgibbon and Kee.
- Perlongher, Néstor (1986), "O Michê é homossexual?, ou: A política da identidade", comunicación presentada en la XV Reunión de ABA, Curitiba.
- Ribeiro, René (1945), "On the amaziado relationship and other problems of the family in Recife (Brazil)", *American Sociological Review* 10, pp. 44-51.
- \_\_\_\_\_ (1969), "Personality and the psychosexual adjustment of Afro-Brazilian cult members", *Journal de la Société des Américanistes* LVIII, pp. 109-119.
- \_\_\_\_\_ (1970), "Psicopatología e pesquisa antropológica", *Universitas* 6/7, pp. 123-134.
- \_\_\_\_\_ (1978), *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*, Recife: IJNPS.
- Rivière, Peter (1971), "Marriage: a reassessment", en Rodney Needham (comp.), *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres: Tavistock Publications.
- Rubin, Gayle (1975), "The traffic in women notes on the «political economy» of sex", en Rayna Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Russell-Wood, A. J. R. (1977), "Women and society in colonial Brazil", *Journal of Latin American Studies* 9(1), pp. 1-34.
- Saunders, J. V. D. (1958), *Differential Fertility in Brazil*, Gainesville: University of Florida Press.
- Schneider, David (1977), "Kinship, nationality and religion in American culture: toward a definition of kinship", en J. Dolgin, D. S. Kemnitzer y D. Schneider (comps.), *Symbolic Anthropology*, Nueva York: Columbia University Press.
- Segato, Rita Laura (1984), "A folk theory of personality types: gods and their symbolic representation by members of the Sango cult in Recife, Brazil", tesis de doctorado, Belfast: The Queen's University of Belfast.
- Silverstein, Leni M. (1979), "Mãe de todo mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia", *Religião e Sociedade* 4, pp. 143-171.

- Smith, M. G. (1953), "Some aspects of social structure in the British Caribbean about 1829", *Social and Economic Studies* 1(4), pp. 55-79.
- Smith, Raymond (1956), *The Negro Family in British Guiana*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_ (1970), "The nuclear family in Afro-American kinship", *Journal of Comparative Family Studies* 1, pp. 55-70.
- Soeiro, Susan A. (1974), "The social and economic role of the convent: women and nuns in colonial Bahia, 1777-1800", *Hispanic American Historical Review* 54, pp. 209-232.
- Stack, Carol B. (1974), "Sex roles and survival strategies in an urban black community", en M. Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Tanner, Nancy (1974), "Matrifocality in Indonesia and Africa, and among black Americans", en M. Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Trevisan, João Silvério (1986), *Devassos no Paraíso*, San Pablo: Ed. Max Limonad.
- Verger, Pierre (1981), *Orixás. Deuses Iorubás na Africa e no Novo Mundo*, Salvador: Corrupio.
- Williams, Jennifer A. (1979), "Psychological androgyny and mental health", en O. Hartnett, G. Boden y M. Fuller (comps.), *Women, Sex Role Stereotyping*, Londres: Tavistock Publications.
- Williams, John y Susan Bennett (1975), "The definition of sex stereotypes via the adjective check list", *Sex Roles* 1(4), pp. 327-337.

**Gabriela Cano y Verena Radkau,<sup>117</sup> “Lo privado y lo público o la mutación de los espacios (historias de mujeres 1920-1940)”, 1988<sup>118</sup>**

## **1. Los antecedentes**

### **La ampliación de la mirada histórica**

Un primer paso hacia nuevos enfoques historiográficos ha sido el reconocimiento por parte de algunos historiadores, muchas veces implícito, de que –en principio-cualquier asunto humano puede y merece ser historiado. Hubo pioneros que dieron este paso hace ya varias décadas. Sin embargo, de corrientes alternativas que impactaron y provocaron en el gremio y entre su clientela, no podemos hablar sino hacia los años sesenta y, en grado creciente, los setenta.

Cuestionar la jerarquía de la historicidad implica para los innovadores deshacerse, no siempre de manera fácil, de una serie de costumbres intelectuales aprendidas a su vez en defensa ante añejas quimeras (idealismo, positivismo, etc.) y, precisamente por ello, queridas.

Hay que reconocer por ejemplo que dentro de las estructuras macro, lo micro tiene su lugar y a menudo posee mayor valor explicativo también para aquellas que expresan las grandes fórmulas como “el modo de producción”, “el Estado”, “la clase”, “la conciencia de clase” etc. Estos conceptos muchas veces pretenden captar estructuras, pero estructuras carentes de los actores sociales, de los sujetos

---

<sup>117</sup> Historiadoras feministas preocupadas por el nivel, la calidad y la universalidad de la “historia de las mujeres”, Cano nació en México y es actualmente profesora en el COLMEX y la Universidad Autónoma Metropolitana, además que autora de diversos libros, mientras Radkau nació en Alemania en 1946 y ha sido investigadora del CIESAS. Juntas publicaron *Ganando espacios. Historias de vida*, UAM-I, México, 1989. En la década de 1980, enfrentaron estudios formales y enfrentaron la doble tarea del trabajo de archivo y de la recopilación de historias orales, hasta asumir la importancia del estudio desde una “perspectiva de género” sea de los sujetos y la temática como de la acción de historiar.

<sup>118</sup> En: Vania Salles y Elsie McPhail (comp.) *La investigación sobre la mujer: informes en sus primeras versiones*, Programa de Investigación y Estudios de la Mujer-COLMEX (Serie documentos de investigación núm.1), Programa de financiamiento para investigaciones y tesis de maestría y doctorado, 1986-1987, México, 1988, pp. 514-562.

históricos, quienes se mueven dentro de ellas y también las modifican. Asimismo resulta poco productivo mantener una artificial dicotomía entre una base material y una superestructura; a consecuencia inmaterial; la primera es generalmente sinónimo para datos económicos “objetivos”, la segunda, lugar de “desviaciones” ideológico-subjetivas y demás manifestaciones espirituales imprecisas. Por más que se acuda a la determinación, al reflejo o aun a la dialéctica para construir el puente entre ambos campos, ello en la mayoría de los casos no da resultados positivos. Es preciso entonces cerrar la brecha y ver nuestra concepción del mundo como una fuerza material que participa en la construcción de la realidad y no “descubre” o “refleja” simplemente algo ya dado. (Nun, 1981: 21; Meiksins, 1983:99)

El británico Raymond Williams –sin ser historiador, cercano a los planteamientos de historiadores como E. P. Thompson por ejemplo-, señala en este contexto:

La futilidad que implica la seriación de la conciencia y el pensamiento del proceso social material. [...] Esto conduce directamente a un reduccionismo simple: la ‘conciencia’ y ‘sus productos no pueden ser nada más que ‘reflejos’ de lo que ya ha ocurrido en el proceso social material. [...] ‘la conciencia y sus productos’ siempre forma parte, aunque de formas muy variables, del propio proceso social material (Williams, 1980:78s)

Este punto de vista tiende a borrar la separación entre objeto y sujeto e incorporar la subjetividad como elemento digno de análisis; y también borra los límites entre espacios: si antes la vida pública, y de preferencia en sus momentos heroicos y culminantes, ha monopolizado el interés de los historiadores, ahora se descubre la vida privada y la vida cotidiana en general en su significado histórico. Evidentemente, este ensanchamiento espacial hace visibles a actores sociales escondidos en la sombra de la ahistoricidad, especialmente a las mujeres.

Todos estos cambios y aperturas aquí sintetizadas permiten hablar de una verdadera “ruptura epistemológica” en la ciencia histórica a la cual, por cierto, han contribuido otras ciencias sociales, sobre todo la antropología social. Entre las corrientes que reflejan de alguna manera esta ruptura, habría que mencionar una de las nuevas corrientes de la historia social representada básicamente por historiadores ingleses, la “historia de las mentalidades” proveniente de Francia sobre todo, la “historia oral” también de cuna anglosajona y, más recientemente

todavía, lo que –forzando un tanto la diversidad real- podríamos llamar “historia de las mujeres”.<sup>119</sup> Son estas dos últimas vertientes las que intentaremos conjugar en nuestro trabajo.

### **Esas voces que nos hablan del pasado**<sup>120</sup>

La historia oral surge de una necesidad práctica y de una carencia metodológico-teórica.

¿Dónde encontrar los rastros de aquellos agentes históricos silenciados doblemente: en su propio tiempo y por los historiadores de épocas posteriores? Los documentos usados tradicionalmente por la historiografía hablan poco o nada de ellos o requieren de una laboriosa lectura a contrapelo para descubrir algo más detrás del discurso obvio.

Con sus evidentes limitaciones en el tiempo, la historia oral puede mitigar este problema de fuentes al crear su propia materia prima con características *sui generis*, como veremos más adelante.

En un plano menor, la historia oral puede proporcionar datos no contenidos en otras fuentes que permiten ampliar o modificar la información disponible. Pero su principal tarea es contribuir a un conocimiento histórico al cual las fuentes usuales no dan acceso.

Los testimonios individuales y subjetivos de la historia oral son instrumentos clave para desentrañar la compleja relación entre el proceso social y la vida individual en un momento histórico determinado o, en otras palabras, para superar las ya mencionadas dicotomías estériles entre lo macro y lo micro, lo material y lo inmaterial, lo objetivo y lo subjetivo, lo público y lo privado.

La historia oral sirve poco o nada a los coleccionistas de datos o hechos históricos, ni a los buscadores de la “verdad” en el sentido historicista del “como realmente

---

<sup>119</sup> Muchas feministas no dudarían en llamar a estas corrientes “historia feminista”. Tomando en cuenta la falta de definición del término “feminismo” y su frecuente cercanía a un panfleto coyuntural, preferimos la etiqueta menos cargada de connotaciones previas de “historia de la mujer” o “historia de mujeres”.

<sup>120</sup> Este subtítulo plagia el título del libro de Philippe Joutard, *Esas voces nos llegan del pasado*. Pero con una variante que rebasa lo meramente lingüístico. La historia oral se ocupa del pasado; lo hace, sin embargo, desde el presente. Esto es importante para la discusión sobre cómo se reconstruye el pasado.



sucedió”. Nos dice menos sobre los eventos, y más sobre su significado, de qué manera perciben los actores sociales lo que conocemos como historia. A menudo la imaginación, el simbolismo y los deseos establecen una divergencia, narran otra historia. Se amplía la noción misma de “hecho histórico”. Los procesos individuales y colectivos de simbolización constituyen tanto un hecho como los hechos tradicionalmente reconocidos como tales (Portelli, 1981:100)

### **La construcción del pasado: subjetividad y memoria**

Aquí cabe profundizar en dos problemas especialmente presentes en la historia oral que han sido objeto de acaloradas y más o menos bizantinas polémicas en el gremio de historiadores: la subjetividad (y con ella el papel del individuo) y la memoria.

La subjetividad inherente a las fuentes orales implica el riesgo de un nuevo mito. Muchos de quienes trabajan con material oral sostienen que la particular riqueza de ésta reside en su carácter subjetivo en el sentido “único” e “irreductible”. Esta verdad a medias aísla consciente o inconscientemente al individuo en su contexto social y abre la puerta de regreso hacia el culto al gran personaje igualmente “único”.

Debemos comprender la subjetividad misma como un producto histórico y no como alguna ominosa “esencia humana” extemporal o como una segregación entre lo individual y lo social. Sólo así podemos establecer la relación entre los procesos sociales macro y la narración personal micro (Popular Memory Group, 1982:207). La narración individual resulta representativa y significativa para un contexto mayor, no porque exprese una humanidad general y abstracta o una subjetividad particular única, sino porque es producto de individuos sociales (*op. cit.*, p. 234).

Vale la pena recordar aquí el texto clásico que quizá haya contribuido en mayor grado a una interpretación esquemática del problema de base-superestructura y del papel del sujeto histórico: *La ideología alemana* (1945/1946). Pero precisamente en este trabajo, Marx no tuvo empacho en insistir en lo que puede ser un lugar común, pero que no por ello deja de ser cierto:

“La primera condición para toda la historia humana es, desde luego, la existencia de *individuos humanos vivientes*.” (*La ideología alemana*, MEW 3, 1969:20). (Subrayado nuestro)

A nuestro modo de ver, Marx se refiere aquí al mero “dato obvio”, mencionado por otros autores mucho después, de que la “existencia humana sólo se realiza bajo la figura individual” (Pereyra, 1984:36) Esta figura individual desde luego no es un individuo abstracto o natural en un sentido de pre-social. Las relaciones sociales se entienden a través de los seres humanos quienes se mueven en ellas, son producidas, reproducidas o cambiadas a través de la acción de individuos sociales concretos. Entenderlas de otra manera implicaría colocarlas detrás o fuera de la actividad práctica y revivir así el determinismo mecanicista ya mencionado.

Centrarse en los papeles y caracteres de los individuos no significa en sí mismo esconder o disfrazar las relaciones sociales o las causas estructurales de fondo. Estas últimas, tienen que verse precisamente en su acción a través de la actividad y subjetividad humanas (Popular Memory Group, 1982:247).

Profundicemos en este aspecto de la relación sociedad-individuo, acudiendo nuevamente a Raymond Williams:

... la “sociedad” nunca es solamente una “cáscara muerta” que limita la realización social e individual. Es siempre un proceso constitutivo con presiones muy poderosas que se expresan en las formaciones culturales, económicas y políticas y que, para asumir la verdadera dimensión de lo “constitutivo”, son internalizados y convertidas en “voluntades individuales”. (Williams, 1980:107)

Estamos aquí en el fondo frente al problema de que los conjuntos sociales son abstracciones (para una crítica ver Pereyra, 1984: 27) y que para captarlos en un nivel concreto tenemos que acudir a sus integrantes individuales concretos. En este contexto se ubica por ejemplo la crítica de E. P. Thompson de un concepto de clase ortodoxo, en el fondo cosificado.

Es pertinente, para deslindarnos de cualquier voluntarismo en la interpretación de la historia, insistir de nuevo en que las voluntades individuales que aparecen en la cita de Williams:

no son átomos desestructurados en colisión, sino que actúan con, sobre y contra cada una de las otra como 'voluntades' *agrupadas*: como familias, comunidades, grupos de interés y, sobre todo, como clases. (Thompson, 1981:145)

En suma, podemos afirmar que entre los antecedentes que dieron origen a las actuales preocupaciones por el sujeto y por la subjetividad en los procesos históricos contamos en menor grado una historiografía tradicional que deja fuera del acontecer histórico a la mayoría de la humanidad. De mayor alcance para la discusión resulta ser una corriente de la tradición marxista misma que privilegia las condiciones económicas o en el mejor de los casos a grupos sociales abstractos que devienen en categorías estáticas, tan generales que su distancia de los procesos y sujetos históricos concretos las convierten en disfuncionales.

Distanciándose de las experiencias concretas de los individuos, puede quizá con mayor facilidad mantenerse una supuesta objetividad científica, lo que explicaría la renuencia aún de historiadores marxistas arriesgarse con términos escurridizos como "subjetividad", "experiencia", etc. Ante ello, enfoques como la historia oral pretenden reconstruir el sujeto concreto, el individuo "real" y "viviente" como diría Marx, a la historia, frente a un sujeto abstracto como por ejemplo "el Estado", "la clase dominante", etc. Ello permite dar su peso y su significado dentro de los procesos históricos a las relaciones interpersonales, a las representaciones colectivas, a lo personal y a lo cotidiano frente a las que la tradicional historiografía política, institucional o económica considera como fuerzas motrices.

En la historia oral es central una aceptación de historia como construcción, lo que permite descubrir o construir la subjetividad como objeto de la investigación histórica (Ortu 1985: 175). Luisa Passerini, protagonista de la *storia orale* en Italia, ofrece una definición de subjetividad que puede ser útil, a pesar de ser (o quizá por ello) deliberadamente amplia, como reconoce la propia autora: "subjetividad es aquella esfera de acción simbólica que abarca –tanto en el nivel individual como colectivo– aspectos cognoscitivos, culturales y psicológicos". (Passerini, 1985:290)<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Una muestra de que esta preocupación no es exclusiva de la ciencia histórica es esta definición de subjetividad proveniente de un estudio sociológico: "Primero significa –en comparación con enfoques objetivistas y materialistas –la referencia al 'significado', a las estructuras del conocimiento, a los modelos de interpretación etc. Inclusión de la

En la historia oral de la subjetividad se expresa en niveles tangibles y susceptibles al análisis histórico a través de la memoria. Ésta no registra simplemente el pasado como una sucesión lineal de hechos y acontecimientos acabados. Siguiendo la misma idea ya expresada de que no existe ninguna realidad fuera de nuestra percepción humana, debemos reconocer que la memoria re-construye el pasado. Este proceso de creación e interpretación está lleno de silencios, de contradicciones y aún de inconsistencias. Ello más que mostrar las fallas de la memoria como fuente histórica (crítica sostenida por no pocos adversarios de la historia oral), muestra la complejidad de la experiencia y conciencia humanas (“Oral history”, en *History Workshop Journal*, núm. 8, otoño, 1979, pp. i-iii.)

Los testimonios recopilados por la historia oral –repetimos- no son un simple “record” –más o menos preciso- de eventos pasados, sino productos culturales complejos; incluyen interrelaciones entre memorias privadas y representaciones públicas, entre experiencias pasadas y situaciones presentes. La memoria como proceso no es un campo estático y cerrado que se abre una vez encontrada la clave mágica del método y de las preguntas adecuadas.

Al entender la memoria y sus narraciones como construcciones culturales tanto a nivel individual como social, lo que para los críticos de la historia oral constituye un obstáculo para el análisis científico: el carácter no objetivo de las fuentes,<sup>122</sup> se convierte para los historiadores orales en un recurso, lo que para aquéllos es el fin,

---

‘subjetividad’ significa también la percepción científica de las estructuras de significado de los mismos sujetos analizados [...] Finalmente la inclusión de la subjetividad puede referirse a la percepción de las peculiaridades individuales en las condiciones de vida. Con ello se señala que las abstracciones generalizantes usuales, no captan de manera adecuada las condiciones de vida reales en su respectiva expresión concreta [...] El fin [...] debe ser [...] el de analizar la ‘subjetividad’ en su mediación con las condiciones ‘objetivas’”. (Becker-Schmidt, 1983:31)

<sup>122</sup> Detrás de esta crítica se esconde la mitificación de la fuente documental escrita como algo supuestamente acabado y objetivo. Tanto las fuentes escritas como las orales son originadas por seres humanos y por ello sujetas a un complejo proceso de selección y representación, tanto en su producción original como en su interpretación posterior. Muchas de las críticas a la selectividad, parcialidad, imprecisión, etc., de las fuentes orales se podrían hacer igualmente a las escritas.

para éstos es el punto de partida. (Popular Memory Group 1982:226; Portelli 1981:103)

En este contexto se ubica también la ya mencionada problemática de la “verdad” y “falsedad” históricas.<sup>123</sup> Si no se trata de contrastar hechos objetivos con percepciones subjetivas y de tomar un mayor o menor acercamiento a los primeros como criterio de la verdad, estamos en libertad y –por qué no reconocerlo- en riesgo de encontrar varias verdades.<sup>124</sup> Por ejemplo cuanto una historiografía tradicional percibe el transcurrir del tiempo como algo lineal, en la narración personal se convierte quizá en circular; la periodización según grandes acontecimientos políticos, en su impacto sobre la vida cotidiana, puede tomar matices muy diferentes;<sup>125</sup> en general, un mismo suceso tiene diferente significación para diferentes personas dependiendo de muchos factores, como por ejemplo la clase, la edad, el género, etcétera.

### **Mujeres -¿una historia olvidada?**

Precisamente en esta última tesis de la especificidad de una historia vivida y percibida por las mujeres se basa en la historiografía dedicada a ellas. En nuestra opinión se trata no tanto de una “historia olvidada”,<sup>126</sup> sino de una historia que aún no ha sido escrita.

---

<sup>123</sup> Véase acerca de los “errores en la historia”, también Bloch, 1981:84 ss)

<sup>124</sup> Como matices quizá diferentes pero apuntalando en el fondo hacia el mismo fenómeno se afirma en un reciente trabajo mexicano basado en historia oral: “La utilidad social de lo que *se cree* y de lo que *se dice que pasó* –tan importante para los historiadores como lo que *realmente pasó*- es el motor interno de una actualización discursiva que nunca se detiene. La utilidad social es la semilla de la *verdad*, esto es, de la interpretación de la realidad en diferentes momentos [...] verdad y realidad son cosas distintas: la realidad factual valorada y representada imaginariamente es la que se convierte en verdad accesible, recordada y aceptada, con usos presentes que explican los hechos pasados a la luz de su impacto en las personas vivas [...] esta gran cadena de procesos mentales de percepción, de recuerdo, de interpretación, de selección y de narración como verdad, es decir, todo el gran proceso de la *memoria*...” (Prieto, *et al* 1987: 6, subrayados del original).

<sup>125</sup> Hechos consagrado del registro histórico oficial, como el fascismo italiano o el frente popular francés, simplemente desaparecen de las narraciones de la gente como muestran por ejemplo Luisa Passerini y Philippe Joutard –no porque la gente no los haya vivido y los recuerda de manera diferente.

<sup>126</sup> Así lo supone el subtítulo del recién aparecido libro de Julia Tuñón, *Mujeres en México. Una historia olvidada*.

En la visión androcéntrica también en la historiografía mexicana, las mujeres aparecen como caso especial y muchas veces marginal de una historia masculina declarada “general” Se les toma ocasionalmente en cuenta cuando invaden espacios de varones y en consecuencia pueden analizarse con los criterios utilizados para éstos. Más en general, se las recluye en espacios femeninos “privados” y como tales por definición ahistóricos. Aquí está la raíz de la tan evocada “invisibilidad histórica” de las mujeres.

Con los instrumentos usuales de la historiografía (aun de la marxista) en el mejor de los casos se hace visibles a las escasas heroínas que lograron abrirse paso hacia la vida pública y con ello hacia la historicidad. Para encontrarlas hay que cambiar los criterios mismos que asignan esta historicidad. Ello implica, como ya dijimos, cambios de óptica, redefiniciones, conceptualizaciones heterodoxas.

Las características de la historia oral que intentamos resumir, su énfasis en la vida cotidiana y personal (a diferencia de la vida “pública” y los grandes conjuntos sociales) la convierten en instrumento idóneo para realizar el encuentro mencionado.

Nos interesa en este contexto destacar que en la conformación de las experiencias narradas en las historias de vida, confluyen tanto el género, como la ubicación social y la generación, además de los innumerables factores individuales constituidos de la personalidad del sujeto. Desde nuestro punto de vista, la manera cómo nuestras entrevistadas viven los procesos de socialización escolar, el trabajo remunerado, el matrimonio y la maternidad (por mencionar sólo algunas de las experiencias y momentos históricos particulares. El género, la ubicación social y temporal pueden visualizarse como algunas de las múltiples coordenadas que cruzan las experiencias humanas y al hacerlo las van conformando según el momento, en que ocurren: no hay que perder de vista que el género, la clase social, la generación son abstracciones que nos permiten aislar y clasificar diversos aspectos de la vida humana, para el análisis. Pero en la realidad, los factores genéricos, sociales y generacionales existen como una unidad. De ahí que pequen de artificialidad aquellos esfuerzos explicativos que encuentren factores únicos, la clase o el género, para interpretar las experiencias humanas e incluso las interpretaciones lulistas (patriarcado/capitalismo), tan empleadas por estudiosas feministas, que Benería y Roldán han criticado acertadamente en un trabajo reciente. (Benería y Roldán, 1987:11-12)

Las experiencias humanas están entonces inscritas en y son indivisibles de los procesos históricos. Si bien nuestro interés específico es el análisis del género en las historias de vida que hemos recopilado y esta categoría constituye el eje ordenador siempre tenemos presentes los otros factores, la ubicación social y la generación. La puntualización de la categoría género por parte de Benería y de Roldán en el mencionado trabajo, resulta adecuada para los fines del presente trabajo:

El género puede definirse como una red de creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, comportamientos, y actividades que hacen diferente a los hombres de las mujeres mediante un proceso de construcción social que tiene una serie de características distintas. Es un proceso histórico, que se desarrolla en diversas esferas macro y micro, como son el estado, el mercado de trabajo, las escuelas, los medios de comunicación masiva, la legislación, la familia, la unidad doméstica y las relaciones interpersonales. Supone la jerarquización de los rasgos personales y actividades de tal manera que normalmente, se les dé un mayor valor a aquellas acciones y características asociadas a los hombres. (Benería y Roldán, 1987: 11-12)

Queremos hacer hincapié en la idea de que el género se expresa en una amplia gama de aspectos de la vida humana, tanto en aquellos que tienen que ver con la conciencia, con creencias, sentimientos y valores, como también con actividades de la vida social. La categoría de experiencia, también central en nuestra investigación, nos permite captar esta variedad de manifestaciones de la existencia humana el historiador inglés E.P. Thompson ha explicado el sentido de emplear la categoría de la experiencia para el análisis histórico:

(La experiencia es) una categoría que por imperfecta que pueda ser es indispensable para el historiador ya que incluye la respuesta mental y emocional, ya sea de un individuo o de un grupo social a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí o a muchas repeticiones del mismo tipo de acontecimiento.

La experiencia surge en el interior del ser social con el pensamiento de hombres y mujeres sobre lo que les ocurre a ellos y a su mundo. El ser social y la conciencia no existen separados más que en la abstracción. [...] Dentro del ser social tienen lugar cambios que dan lugar a la experiencia transformada, y esta experiencia es determinante en el sentido en que ejerce presiones sobre la conciencia social existente, plantea nuevas cuestiones proporciona gran parte del material para ejercicios intelectuales más elaborados. (Thompson, 1981: 19-20)

Esta categoría, capaz de recoger la “respuesta mental y emocional” de los sujetos históricos (individuales o colectivos) resulta entonces indispensable para estudios que empleen testimonios de vida recopilados mediante la metodología de la historia oral como fuente principal, pues la mayor riqueza de estos relatos es precisamente que expresan el punto de vista de hombre y mujeres sobre la manera cómo interpretan sus propias acciones, las de los demás y los acontecimientos macrosociales. Otra de las posibilidades para la investigación histórica que nos reporta el empleo de la categoría de la experiencia nos permitirá comprender la historia como un proceso en movimiento constante.

Las categorías de género y experiencia son entonces instrumentos teóricos que orientan las cualidades, valores, actitudes y creencias, y también el tipo de actividades que comparten tres mujeres de una misma generación y sector social en un determinado momento histórico.

Permitir hablar de ellas mismas quizá nos ayude a corregir o matizar aquella imagen de la mujer-víctima que aparece en tantos y bienintencionados intentos de rescate.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> “Los talentos y las necesidades de las niñas son manipulados según el género por los adultos y el ámbito social. Pero esta manipulación nunca se logra por completo. Según las posibilidades subjetivas pueden surgir diseños de vida que rompen con los clichés de una femineidad ‘natural’ o fijada mediante una socialización específicamente femenina” (Becker-Schmidt *et al.*, 1983:135)

Ver experiencias concretas en: Elizabeth Burgos. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI Editores, México, 19, Verena Bakau, “La fama y la vida”, *Cuadernos de La Casa Chata*, 108, México, 1984.



## Las características de la fuente oral

¿Cuáles son estas características *sui generis* del material oral de la que hablamos al inicio?

En primer lugar, y a diferencia de otros tipos de documentos históricos, la entrevista de historia oral y el testimonio como su resultado generalmente son manufacturados por el propio investigador, junto con el entrevistado. Esta combinación de productor y consumidor de la fuente convierte la relación entre ésta y el historiador como algo bastante complejo.

La entrevista está muy lejos de ser una simple tarea de recopilación. Su preparación (selección de personas a entrevistar, elaboración de la guía), realización y análisis implica un proceso selectivo e interpretativo pre-concebido de parte del historiador. El entrevistador, al hacer preguntas, está formulando hipótesis que se confirman, afinan o modifican con las respuestas del entrevistado. Bien puede decirse entonces que la guía de las entrevistas es una hipótesis de trabajo. (Joutard, 1986:352.)

En la euforia de dar voz a miembros de grupos mudos o silenciados socialmente, es fácil caer en una especie de populismo al creer que la historia oral permite la expresión espontánea, directa y libre del entrevistado. Ante esta ingenuidad es importante subrayar la meditación del historiador. Si los hechos no hablan por sí mismos, tampoco lo hacen las narraciones. La fuente oral no es algo acabado, libre de “contaminaciones” externas. Ignorar también cómo la memoria dominante puede actuar sobre la memoria subalterna y cómo reacciona ésta. Una defensa de la historia oral con argumentos “espontaneistas” resulta contraproducente, porque relega a un segundo término lo que constituye –como hemos visto- el eje de la historia oral: las complejas determinaciones y los efectos culturales. (Popular Memory Group, 1982:224)

Es legítimo reconocer las potencialidades democratizadoras de la historia oral, tanto por los temas que abarca como por la peculiar forma en la que se construye su material, la entrevista. Es también legítimo, reclamar una relación igualitaria entre entrevistador y entrevistado o historiador e historiado y, desde luego, existe siempre la posibilidad de una relación de esta índole. Pero, no debemos olvidar que por encima de ello, el control del discurso histórico permanece en manos del historiador. Él escoge a la gente que deba hablar, él pregunta y estructura así también la memoria. (Portelli, 1981: 104) No siempre bastan las buenas intenciones individuales para escapar a una práctica de investigación que

con frecuencia contribuye y profundiza las divisiones sociales que son también relaciones de poder y de desigualdad; en nuestro caso, de poder cultural, más que económico o político.

Sin embargo, las experiencias con historia oral ya existentes a nivel internacional permiten afirmar en términos generales, que al menos se han ampliado la perspectiva de lo que significa el conocimiento histórico y modificando la idea de que este conocimiento sea patrimonio excluido de los círculos académicos.

### **La guía de entrevistas**

Una guía para entrevistas de historia oral no tiene nada que ver con el rígido diseño de una encuesta cuantitativa. Sirve más bien de hilo conductor para estructurar los temas abordados y permitir la contrastación o comparación entre, en este caso, las diferentes entrevistadas. Pero cada una, sin verse encajonada y según las circunstancias de vida personales, puede enfocar los diversos campos temáticos de manera diferente privilegiando unos y descartando otros.

Hemos intentado de elaborar nuestra guía teniendo en cuenta las cualidades específicas de la historia oral para la historia de mujeres.

Damos espacio amplio a la dimensión supuestamente privada<sup>128</sup> de la vida de nuestras entrevistadas, sin descuidar sus actividades en el terreno tradicionalmente masculino de la vida “pública” y las posibles contradicciones y fricciones entre ambas esferas. El supuesto teórico que sostiene la estructura de la guía es la necesidad de introducir –como ya se ha mencionado- la variable de “género” como concepto analítico dándole la misma importancia que tiene por ejemplo un concepto consagrado como “clase”. De otra manera no es posible captar a nuestras entrevistadas como miembros de un grupo social distinguible: las mujeres. En otras palabras, no basta con entrevistar a mujeres con las preguntas de siempre,<sup>129</sup> sino que hay que hacerles otras preguntas.

Evidentemente, no todas estas preguntas tendrán respuestas. Pero en estos casos también los silencios son elocuentes. Nuestras entrevistadas nacieron entre 1898 y

---

<sup>128</sup> Añadir el “supuestamente” es pertinente porque cuestionamos la separación entre una esfera privada y una pública que es producto de una determinada ideología de lo femenino.

<sup>129</sup> Las pocas entrevistas a mujeres existentes por ejemplo en el Archivo de la Palabra del Instituto Mora no nos dicen mucho sobre su problemática como seres humanos femeninos.

1911. Aunque las tres, cada una a su manera, se desviaron del camino que trazaba la socialización de su época para las mujeres, esta misma socialización también las formó. Así, existen por ejemplo ciertos tabúes como la sexualidad, donde la información obtenida en las entrevistas parece más bien magra. Decimos “parece”, porque no hay que olvidar, que percepciones y conductas con respecto a determinados fenómenos tanto personales como sociales se manifiestan a menudo de manera indirecta, en algún comentario marginal y hasta inesperado: En este sentido hay que aprender a escuchar lo que no se dijo o lo que se dijo en otra forma que la prevista.

### **Las entrevistadas**

Queríamos entrevistar a mujeres viejas para llegar lo más atrás en el tiempo posible y poder ver su vida durante la álgida transición hacia el México moderno contemporáneo en las décadas de los veinte, treinta y cuarenta, en el supuesto de encontrar continuidad y cambio significativos para las mujeres. Tanto nosotras como las propias entrevistadas, privilegamos un período de vida entre los veinte y los cuarenta y cinco años aproximadamente.

El círculo de candidatas a ser entrevistadas fue reducido por razones obvias y se cerró aún más tomando en cuenta que para realizar entrevistas a profundidad se necesita una base de confianza y que puertas y confianzas generalmente no se abren a desconocidos. Se requirió de parte de las entrevistadoras de alguna referencia personal para ser admitidas, sobre todo, cuando las entrevistas se efectuaron en las casas particulares. En más de un sentido invadimos espacios íntimos.

Finalmente, hicimos entrevistas con tres mujeres, nacidas, como se dijo, entre 1898 y 1911. Alura Flores ha sido maestra en educación física, declamadora profesional y promotora de bailes y atuendos folklóricos; Josefina Vicens, además de ser autora de dos novelas sobresalientes, ha sido funcionaria de organizaciones campesinas hegemónicas, cronista de toros, dirigente de los trabajadores cinematográficos y escritora profesional de guiones de cine; Guadalupe Zúñiga, con formación profesional de psicóloga, fue juez del Tribunal para Menores y profesora universitaria en las áreas de psicología y trabajo social. Las trayectorias personales de estas tres mujeres han seguido cursos diversos, tanto en el ámbito público como en el privado. En sus testimonios puede apreciarse una muestra de la variedad de

sus experiencias, percepciones y opiniones; incluso es posible vislumbrar en los relatos aspectos de los temperamentos de las entrevistadas. La riqueza de los testimonios, manifestaciones de individualidades, rebasa el análisis del presente ensayo y sólo podrá apreciarse en los testimonios mismos.

Por encima de la diversidad, las tres comparten la generación, el origen de clase (media), el espacio urbano de la ciudad de México y el ejercicio de una profesión, cuando ello todavía no era común para los miembros femeninos de su estrato social. Este último dato nos indica que Guadalupe Zúñiga de González, Alura Flores y Josefina Vicens no son precisamente mujeres “comunes y corrientes”. Ejercían lo que el historiador italiano Ginzburg llama “la propia libertad condicionada” dentro de “una jaula flexible e invisible”. (Ginzburg, 1981:22)

Pero cómo y hasta dónde lo hacían nos dice mucho sobre estas normas y condiciones vigentes. En la inconformidad (tanto implícita como explícita) que con diferentes matices muestran las tres, surge quizá con mayor claridad el significado del ser mujer en la primera mitad del siglo veinte mexicano. Cuando un diseño de vida personal transgredía lo socialmente establecido, en nuestro caso la femineidad, es precisamente esta trasgresión la que define los límites impuestos. Éste es un aspecto más de lo que hemos llamado el proceso de desentrañar la compleja relación entre el proceso social y la vida individual.

### **El problema de la representatividad**

La pregunta siguiente que se nos plantea se refiere a la posibilidad de hacer generalizaciones a partir de las experiencias particulares de nuestras entrevistadas, con el fin de atribuirles un peso más allá de estas particularidades. Sobra decir que la selección de mujeres entrevistadas en ningún momento intentó ser una muestra estadísticamente representativa del universo social al que pertenecen. La metodología de la historia oral no permite la formación de este tipo de muestras, según ha argumentado Philippe Joutard, reconocido especialista en la construcción de fuentes orales. (Joutard, 1986: 346-348)

Si de entrada estamos negando la representatividad cuantitativa de nuestras fuentes, se hace necesario preguntarse por la validez y el sentido de un trabajo como el que hemos realizado para la investigación y el conocimiento sobre la formación del género femenino. Este problema lo discute –entre otros- el historiador Carlo

Ginzburg en la introducción a *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, libro que reconstruye la vida y la visión del mundo de Menocchio:

Es justo preguntarse que relevancia social pueden tener las ideas y creencias de un individuo al nivel social de Menocchio cuando se les considera aisladamente. Cuando hay equipos de investigadores que hacen historia cuantitativa de las ideas o historia religiosa seriada. La indagación sobre un individuo puede parece paradójico y absurdo “casi un retorno al telar manual en la época del telar automático”. (Ginzburg, 1981:21)

La aparente insensatez de optar por el telar manual en un mundo automatizado, requiere de una explicación. El propio Ginzburg nos la brinda, haciendo una crítica a ese telar automatizado que es la historia cuantitativa y a la historia serial. Este tipo de historiografía, explica Ginzburg, parte de la idea equivocada de que *solamente* se puede conocer la historia de las clases subalternas, empleando la sociología y la demografía para el estudio cuantitativo de la sociedad del pasado (Ginzburg, *ibid.*). Esta metodología historiográfica, según explica Francois Furet, uno de sus exponentes más reconocidos, sustituye el hecho histórico por la serie, es decir, “hace la construcción del dato histórico en función de una análisis probabilística”. (Furet, 1976:171.) En este tipo de historiografía no hay lugar para incorporar la experiencia de las clases subalternas y los sectores marginados; sus voces y su interpretación del mundo y de sí mismos quedan silenciadas. Sin rechazar la utilidad de los trabajos de la historia cuantitativa, es necesario reconocer su parcialidad e intentar complementarlos con aquellas investigaciones que, en palabras de Ginzburg, “intentan ampliar hacia abajo la noción histórica del individuo” (Ginzburg, 1981:21.) Nuestro esfuerzo por construir fuentes que narran historias de vida se hizo con la perspectiva de que el conocimiento sobre la formación histórica del género tendría que incluir el punto de vista de las mismas mujeres. La necesidad de trabajos con el énfasis en la profundidad y la calidad de la información, interesados principalmente en la percepción e interpretación del sujeto y la forma de cómo éstas se relacionan con su comportamiento, ha sido reconocida incluso desde la sociología tradicionalmente interesada en forma prioritaria por la investigación cualitativa. (Schwartz y Jacobs: 1984)

## 2. Las historias

### Los primeros años

Los recuerdos más viejos de Alura Flores y Guadalupe Zúñiga corresponden a los últimos años de la dictadura porfiriana; los de Josefina Vicens se ubican temporalmente en los primeros años del movimiento revolucionario. Las familias Flores y Zúñiga habitaban en la ciudad de México, mientras que los Vicens vivieron en Tabasco hasta fines de la segunda década del siglo, cuando a causa de la revolución se vieron forzados a emigrar y se establecieron en la capital.<sup>130</sup>

Podemos suponer que ninguna de las tres familias pasó penurias económicas serias; las ocupaciones de los señores Flores, Vicens y Zúñiga (pequeños comerciantes los dos primeros, e ingeniero militar el tercero), los ubicaban en la clase media.

De sus esposas, solamente la señora Barnes de Flores tenía un trabajo fuera de la unidad doméstica como educadora en una institución de la iglesia bautista. Se trataba de una actividad que desempeñaba más por su compromiso religioso que por el ingreso que ésta le pudiera proporcionar. Ella era una norteamericana que había venido a México como misionera para propagar la fe bautista.

En cambio, las señoras Vicens y Zúñiga se dedicaban a ocupaciones dentro de su hogar. En el caso de la señora Vicens ello incluía ayudar a su marido en la tienda de abarrotes ubicada en la parte frontal de la casa en donde vivían, además de las tareas propiamente domésticas. El matrimonio para la señora Vicens había significado el fin de su trabajo como maestra de escuela que era motivo de orgullo para ella; su hija Josefina recuerda, “mi madre tenía mucho honor que Carlos Pellicer había ido a sus clases de primaria”. (JV: 1.)

El ámbito familiar, la primera instancia del proceso de socialización, es donde las personas adquieren valores y actitudes fundamentales aun cuando en su vida posterior los rechacen. De las tres entrevistadas, Alura, plenamente identificada con los valores religiosos, y las ideas sobre el sentido del trabajo y de la disciplina de sus padres, es quien reconoce en toda su amplitud la influencia familiar en su vida:

---

<sup>130</sup> Probablemente el señor Vicens Ferrer, propietario de una finca platanera emigró de Tabasco a raíz del gobierno del General Francisco Múgica.

Lo que soy propiamente, lo poquito que pude haber sido es basado en lo que mi madre me enseñó y en el amor que siempre he sentido por mi trabajo y el sentido de responsabilidad que como persona mi madre me fomentó desde muy niña. [...] Considero que la formación que me dio mi madre y mi religión me han dado la fortaleza para enfrentarme a todos los problemas, porque a nosotros nos enseñaron que en el dolor y en la necesidad y en la lucha es como se logra realmente aprender a luchar y con el deseo ferviente siempre de salir adelante y no tener cobardía en ningún momento. (AF: 4 y 6)

La disciplina impuesta por la familia, al menos en la retrospectiva, no era rechazada por Alura, quizás por el origen religioso de las normas que regulan su vida:

A mí nunca me pesó la disciplina de mi madre, ni de mi padre, nunca, al contrario... (AF: 6)

En cambio, Guadalupe Zúñiga y Josefina Vicens sí recuerdan haber resentido un tanto la disciplina familiar; reconocen que en más de una ocasión el deber ser chocaba con su ser. Quizás por ello recuerdan con especial cariño su paso por la escuela primaria, que con todo y sus limitaciones era un espacio para satisfacer curiosidades y hacer travesuras. Asistir a la escuela daba una oportunidad para alejarse de la vigilancia familiar y divertirse en un grupo muchas veces burlando las reglas disciplinarias:

De mi primera infancia sólo recuerdo las maldades que hacía yo en la escuela primaria junto con mis amigas, éramos muy fiesteras. (GZ: 1)

Los lugares de juego eran los patios de la escuela y la casa y aún las calles donde había posibilidad de juntarse con niños del vecindario:

Jugábamos al pan y queso [...] Era un juego muy común y corriente. La famosa "Doña Blanca está cubierta de pilares de oro y plata." "Eso eran los

juegos de entonces. También a San Miguelito, éste también era un juego muy viejo. Después de la escuela no jugábamos así, pues es que después nada más cada quien con su familia. Fue una disciplina muy seria. (GZ: 3)

(La casa) tenía un patio enorme también, muy grande, en donde jugábamos a la reata y a la pelota con los niños de las otras viviendas. Cuando había piñatas, ahí las hacíamos. (AF: 7)

[...] me gustaba jugar a las coleadas, a agarrarse de los coches así en patines y luego sentir la coleada. Para lo que era yo una nulidad era para el trompo. Jamás logré bailar un trompo. En cambio para el balero era yo sensacional. Y me gustaban las escondidas, la matatena y el hoyito matón; [...] también jugaba yo a las canicas, jugaba con los chamacos de la cuadra: algunos de ellos no iban a la misma escuela que yo porque eran riquillos, entonces, los mandaban a una escuela particular, pero vivían en la cuadra en unas casas mejores. Éramos cuates de la cuadra. (JV: 4)

La escuela sin duda es tan importante como la familia para el proceso de socialización. Es, además, el primer espacio extradoméstico (y casi el único) en la vida de las niñas Alura, Josefina y Guadalupe. Se puede decir que la escuela es donde se desarrolla una vida cotidiana relativamente independiente de la familiar. Es un ámbito donde es posible empezar a desarrollar una personalidad autónoma. Se abren las puertas a una serie de experiencias que no pueden ocurrir en el ámbito familiar. En la escuela se puede entrar en contacto con puntos de vista distintos e incluso contrapuestos a los sostenidos en el hogar; hay oportunidad para establecer relaciones sociales cotidianas que no necesariamente pasan por vínculos familiares. Los recuerdos de la vida escolar guardan un lugar muy especial en memoria de Guadalupe Vicens y Guadalupe Zúñiga. Las experiencias afectivas e intelectuales que ahí vivieron les fueron muy satisfactorias.

Yo era muy feliz en la escuela, me gustaba todo. Además lo digo sin pretensión, era yo muy buena alumna. [...] El español, la geografía y las ciencias naturales me gustaban mucho. Pero tenía mucha dificultad –que



lograba vencer- para lo que llamaban las matemáticas, que entonces no eran más que sumas, restas, multiplicaciones y divisiones. (JV: 3.)

Las tres fueron buenas y aplicadas alumnas, por interés propio y por presiones paternas; pero la escuela además de darles la satisfacción del aprendizaje era una institución en la cual se formaban vínculos afectivos significativos. Privaba un ambiente cálido; en el que tanto las profesoras como la directora conocían personalmente a los alumnos y se interesaban en ellos.

En las escuelitas primarias de entonces, todo era así, doméstico, como familiar (GZ: 3)

El sistema escolar masivo, despersonalizado y burocratizado estaba lejos aún.<sup>131</sup> Los diplomas de fin de curso que guarda Guadalupe Zúñiga los firmaron con su puño y letra el Presidente Porfirio Díaz y Justo Sierra, el Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, y en su momento, el Presidente Madero. La señora Zúñiga recuerda bien la ceremonia en que el General Díaz le entregó personalmente un diploma por su destacado aprovechamiento.

En la escuela se formaron lazos de intensa amistad, algunos de los cuales se prolongaron por toda la vida. Casi siempre eran amistades femeninas, tanto en el caso de Guadalupe Zúñiga que asistió a una escuela sólo de niñas, tanto en el de Josefina Vicens que fue a una institución mixta.

La exclusividad de las amistades femeninas en la infancia es sin duda un elemento central en la formación de la identidad del género y de la designación de roles genéricos. Subyace a esta separación social entre niños y niñas la noción de que

---

<sup>131</sup> Un estudio reciente (Necochea, 1987) que utiliza como fuente historia de vida de obreras de Río Blanco encuentra en los recuerdos escolares de mujeres obreras de la misma generación que nuestras entrevistadas elementos parecidos a los contenidos en los testimonios de Flores, Vicens y Zúñiga. La escuela ocupa un papel central en sus memorias infantiles, y es recordada como un ambiente amable y cálido; se da un particular y afectuoso reconocimiento a las maestras cuyos nombres se recuerdan con precisión sorprendente. Es de particular interés, que esta visión positiva de la escuela no aparece en las historias de vida de generaciones posteriores recogidas por Necochea. Ella lo atribuye a la masificación y burocratización de la enseñanza primaria.

unos y otros tienen modos de ser y costumbres diferentes entre sí, que a veces incluso son incompatibles.

El grupo de amigas de Guadalupe Zúñiga, ejerciendo sus prejuicios de género y raciales, se divertía haciéndole “maldades” a un muchacho español que vivía en una vecindad atrás del patio de su escuela (GZ: 2); y Josefina Vicens recuerda las actitudes diferenciadas hacia niños y niñas de los maestros.

Había más niñas que niños en la escuela. Los maestros eran un poco más enérgicos con los varones, porque ellos además eran más bárbaros; luego se daban unos trancazos, y peleas de box. (JV: 3)

La identidad de género fundamentada en la diferencia del otro, adquirida desde la infancia en la familia, se fortalece en la escuela. Esta visión dicotómica de lo masculino y lo femenino persiste en la conciencia de nuestras entrevistadas, quienes a lo largo de su vida adulta entienden que tanto hombres como mujeres tienen cualidades propias que los distinguen a unos de los otros.<sup>132</sup>

Las figuras de las maestras de escuela sin duda constituyeron también un elemento central en la formación de identidad de género de Guadalupe Zúñiga y Josefina Vicens. Muy presentes en la memoria de las entrevistadas, las profesoras Soledad Anaya Solórzano, Josefina Zubieta y Carmelita Aranzolo, formadas en la Escuela Normal para Profesoras Porfirianas; eran mujeres profesionales, con cierta autonomía personal y respeto social e impactaron a las niñas Josefina Vicens y Guadalupe Zúñiga, intelectualmente inquietas desde su infancia hayan optado por desarrollar actividades de carácter público en su vida adulta.

### **Los años de preparación**

Al terminar la primaria superior, Alura Flores, Josefina Vicens y Guadalupe Zúñiga siguieron desempeñando actividades en el terreno de la vida pública a diferencia de la mayor parte de sus compañeras de escuela, que seguramente a partir de entonces se dedicarían exclusivamente a tareas domésticas.

---

<sup>132</sup> Así lo expresan las tres entrevistadas en diferentes momentos de su relato. Este asunto no se desarrolla en el presente trabajo por limitaciones de espacio.

Josefina deseaba incorporarse lo más pronto posible al trabajo remunerado,

Como lo que yo quería era libertad y trabajar, entonces, acabando la primaria me metí a estudiar un a carrera de comercio que era de dos años. Era la academia del profesor Morales, pero no me acuerdo del primer nombre. Era de dos, pero yo la hice en un año y después, al poquito tiempo, empecé a trabajar. (JV: 12-13)

En cambio, Alura y Guadalupe optaron por continuar sus estudios.<sup>133</sup> Alura ingresó a la Escuela Nacional Preparatoria en 1920, y Guadalupe a la Escuela Normal para Maestras en 1913.

Como alumna de la Normal, Guadalupe Zúñiga continuó estando en un ambiente exclusivamente femenino. Según ella recuerda, ahí privaba la camaradería entre las estudiantes y había espacio para la diversión, pero también para el estudio intenso dirigido por profesores excelentes. Sus recuerdos sobre experiencias en la Normal, se refieren precisamente a las dificultades del aprendizaje y a la satisfacción de haberlas salvado: Con gran orgullo, la señora Zúñiga hace una evaluación retrospectiva de la institución en que se formó:

En la normal tuvimos también maestros excelentes. Para entonces, la Escuela Normal era la profesional cumbre para señoritas [...] La Normal era la escuela superior y, claro, como era la escuela mejor de todas, pues el gobierno le dio mucho impuso a la Escuela Normal, donde realmente hubo lumbreras, Ezequiel Chávez, Enrique Aragón. La escuela estaba ahí juntito a la Iglesia de la Encarnación, allí donde ahora es la Secretaría de Educación, en la calle de González Obregón. (GZ: 8)

Alura también está muy orgullosa de su escuela, la Nacional Preparatoria.<sup>134</sup> Aun cuando a la Prepa asistían jóvenes de ambos sexos,<sup>135</sup> y el ambiente de agitación y

---

<sup>133</sup> Entonces se ingresaba a la Escuela Preparatoria o a la Normal inmediatamente después de terminar la primaria superior; la enseñanza secundaria se inició hasta 1924.

<sup>134</sup> Los egresados de la generación 20-24 de la ENP están organizados en una asociación fundada por Miguel Alemán (también miembro de esta generación poco antes de concluir su período presidencial. La asociación además de fomentar las relaciones entre sus miembros,

de discusión estudiantil podía facilitar que se relajaran un poco las formalidades de la relación entre muchachos y muchachas, persistía una separación entre los géneros que se manifestaba incluso en los espacios físicos.

(Las mujeres) en el tercer piso (del edificio de San Idelfonso) teníamos un área que llamaban el Gineceo y era el lugar en el que nosotras pernoctábamos, pudiéramos decir. Ahí llegábamos; teníamos salas de estudio especialmente para nosotras y teníamos una prefecta que se llamó Dolores A. Castillo, una persona preciosísima que nos orientaba y que estaba muy pendiente y muy celosa de las muchachas: que no se juntaran mucho con los muchachos.

La prefecta era muy celosa, de eso quizá podrán hablar algunos de los muchachos. Eran un poquito fuertes en sus decires y la llamaban “olores a bolillo” porque se llamaba Dolores Castillo y entonces ellos le decían: vamos a ver a los “olores a bolillo”.

Nos custodiaba como si fuéramos realmente santas; era un cuidado especial en aquellas épocas, no como ahora, que ya se han roto todos los tabúes, que ya no existe nada de eso. (AF: 15)

Con todo y la vigilancia sobre las alumnas, la Preparatoria les daba la posibilidad de que, al lado de sus compañeros varones, tuvieran una educación sólida, desarrollaran sus intereses personales y profundizaran en las actividades que prefirieran.

Alura recuerda cuánto apreciaba las clases de literatura:

(De los maestros), al que más recuerdo es a Erasmo Castellanos que nunca olvidaré, porque aún ya salida, siendo egresada de la preparatoria, íbamos a escuchar sus clases. Daba clases de literatura universal y era un cervantino.

---

promueve el conocimiento de la obra de los preparatorianos 20-24, que destacaron en la política, las artes, y la cultura. Tiene un local propio donde se reúnen frecuentemente y donde efectúan actividades culturales. (AF: 11 y 12)

<sup>135</sup> Una biografía de Frida Kahlo sostiene que en 1922, año en que Frida ingresa a la ENP, de 1 000 alumnos, sólo 35 eran mujeres. (Herrera, 1984:34)

Te podía narrar cualquier capítulo del Quijote de la Mancha, porque tenía una memoria extraordinaria. (AF:)9)

En la Preparatoria había lugar para que los alumnos participaran en actividades socioculturales que muchas veces se llevaban a cabo fuera de las horas escolares. Éste era uno de los pocos ámbitos en que los jóvenes de ambos sexos se podían relacionar en función de un interés común, lo cual se contraponía a la tendencia a mantenerlos separados. Junto con compañeros y compañeras, Alura practicaba la declamación, actividad a la cual después de algunos de ellos se dedicarían profesionalmente.

Creo que empecé en 1923-1924 con Manuel Bernal, fue preparatoriano 20-24 y nos reuníamos. Hacíamos unas pequeñas reuniones, mesas redondas para leer poemas, para declamar poemas y luego, pues, hacíamos una tertulia los sábados, a veces los domingos en distintas casas de los compañeros. Manuel puso su academia, una academia de declamación a la que yo ingresé para poder tener documentos de que yo había estudiado la asignatura y ahí me titulé con Manuel Bernal...

Fue también en la Prepa donde Alura Flores comenzó a practicar el deporte en forma sistemática

(En la Preparatoria) encontré la profesión de mi vida que fue el deporte. Ahí yo competía por la preparatoria y ahí aprendí a hacer el deporte con verdadero cariño, defendiendo los colores de mi escuela; allí nace para mí la inspiración para mi carrera, que soy profesora de educación física. Teníamos un entrenador que nos inculcó una gran devoción para el deporte, entonces allí jugando y entrenando aprendí muchas que sumadas a la disciplina que yo traía, me ayudaron a llegar a ser campeona. (AF: p. 12.)

Justamente al terminar la Preparatoria, Alura formó parte de uno de los primeros equipos de básquet-ball femenino. Compitió en natación y optó por dedicarse profesionalmente al deporte, actividad en que fue una mujer pionera,

Cuando era yo estudiante de preparatoria practicaba natación y básquet-ball y volley-ball, pero más que todo básquet-ball, yo no soy pionera del básquet-ball. Antes que nosotros había habido quintas de básquet-ball [...] Yo fui también de las primeras mujeres que se atrevieron a competir en natación. Eso era un escándalo, presentarse en traje de baño en las albercas públicas y en competencia... (AF: 14-16)

A principios de los años veinte, ser una mujer deportista suponía desafiar tabúes en relación con el cuerpo femenino, lo cual se manifestaba especialmente en las actitudes hacia la natación.

Las mujeres sí podían nadar, pero se consideraba un poquito deshonesto mostrar (el cuerpo). Eran unos trajes no como los de ahora, tenían una faldita pequeña y eran todos cubiertos simplemente se veían los brazos y del muslo al pie... (AF: 15)

Para Alura fue más fácil romper con esos tabúes, porque según ella misma lo explica, su madre, siendo norteamericana, “no era tan cerrada” como algunas madres mexicanas y ella “veía con mucha naturalidad que yo jugara al deporte...” (AF: p. 15)

Asimismo, puede pensarse que la nueva percepción del cuerpo femenino que conlleva la práctica del deporte para las mujeres, fue asimilada por Alura sin dificultades mayores pues la educación moderna para hombres y mujeres, promovida por los protestantes, incluía tanto el aspecto físico como el intelectual. (Bastian, 1987:177).

El uso de uniformes deportivos y trajes de natación que dejaban ver más el cuerpo femenino de lo que el pudor tradicional permitía, era una de las razones centrales por las cuales no se veía bien que las mujeres practicaran deportes. Si para Alura por sus condiciones personales, fue relativamente fácil superar las ideas tradicionales al respecto, el temor a que las deportistas mostraran su cuerpo era una actitud predominante. De suerte que los uniformes de las muchachas, en vez de intentar facilitar la libertad de movimiento necesario para el deporte, buscaban cubrir lo más posible el cuerpo. Este era el caso de los “bloomers” que siendo demasiado

anchos, estorbaban para correr y de las faldas de los trajes de baño que hacían resistencia, quitándole velocidad a las nadadoras.

Los uniformes de deporte eran una especie de pantalones, con mucho pliegue que nos llegaban debajo de la rodilla porque nos eran menos estorbosos, nos daban un poquito más de libertad de movimiento. (AF: 15)

Las mujeres que querían este “poquito más de movimiento” y ambicionaban espacios más amplios que los tradicionalmente asignados, tenían que enfrentarse a un mundo hecho por para seres humanos masculinos. Ello implicaba también someterse a valores que no formaban parte de los cánones de la educación femenina: competitividad, agresividad, extroversión, etcétera.

La educación bautista de Alura fue un factor que sin duda facilitó su buen desarrollo en el deporte que exige una rigurosa disciplina, una gran entrega personal y un sentido del éxito:

Le pongo todo el corazón, le pongo toda mi responsabilidad. Tengo un sentido grande que me sembró mi madre en mi ser. Lo que yo soy se lo debo a mi madre eminentemente, porque ella me dio toda la pauta del deber cumplido. Teniendo el deber cumplido, hay éxito siempre, no puede ser de otra manera. (AF: 10)

De su paso por la Normal y la Preparatoria Nacional tanto Alura Flores como Guadalupe Zúñiga, guardan recuerdos positivos, que ocupan un lugar importante en la reconstrucción de su historia de vida. Es probable que las buenas experiencias que ellas tuvieron en estas instituciones de enseñanza haya sido un factor que contribuyó a que ambos jóvenes decidieran proseguir sus estudios en un nivel superior. Guadalupe Zúñiga ingresó a la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional para estudiar psicología y obtener el título de profesora académica. El prestigio de esta institución superaba al de la Normal. Entonces, la Escuela de Altos Estudios era vista como la cúspide de la enseñanza humanista.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Hay un testimonio recopilado en Prieto *et al.* 1987:389s, que corrobora esta impresión. Se trata de doña Felisa Argüelles, esposa de Jorge Prieto Laurens, nacida en 1900: “[...] se

Aún cuando eran pocas las mujeres que accedían a las instituciones de enseñanza superior, al menos en el nivel de las aspiraciones, el horizonte profesional para el género femenino se había ensanchado.

Claro que las mujeres que las hubo por fortuna superiores, no se conformaban o no tenían vocación para maestra y estudiaban alguna otra profesión, que fuera medicina –que era generalmente la que tomaban- o de abogados, pero no había muchas. (GZ: 8)

Alura, al mismo tiempo que cursaba el último año de la preparatoria, iniciaba la carrera de profesora de educación física en la Escuela de Educación Física dependiente también de la Universidad Nacional.<sup>137</sup>

Las experiencias en las referidas escuelas universitarias también fueron altamente gratificantes para Guadalupe y Alura. La señora Zúñiga se emociona vivamente cuando recuerda a sus profesores de la Escuela de Altos Estudios:

...el maestro Enrique Aragón, el maestro Chávez, y Antonio caso, el gran maestro Antonio caso. Eran las lumbreras y lo seguirán siendo. Qué maestros, qué sabiduría, qué exactitud; sobre todo qué facilidad para hacerse entender. No eran maestros que no dejaran huella, la dejaban no sólo por la profundidad y la extensión de sus conocimientos sino también por su trato. Eran pues, digo yo, los santos universitarios... (GZ: 6)

Estudiar en escuelas de enseñanza media y superior significó para Alura Flores y para Guadalupe Zúñiga el desarrollo de un interés serio y comprometido con actividades de la vida pública; el deporte y la natación para Alura; el magisterio y la psicología para Guadalupe. Es decir, su vida tenía un sentido más allá del ámbito doméstico: tenían una personalidad propia en el mundo público. La vida escolar también favoreció la formación de relaciones personales con hombres, relaciones que tenían como fundamento la comunidad de intereses. Además, el título

---

hacia una buena carrera en la Normal [...] mi hermana sí pasó a Altos Estudios, lo que después fue Filosofía y Letras [...] ella si se había nutrido [...] en la cultura de mi papá..."

<sup>137</sup> Fundada en 1920 por José Vasconcelos cuando era rector de la Universidad Nacional, la Escuela de Educación Física universitaria tuvo una corta vida. La fundación de una escuela de esta naturaleza correspondía a la concepción vasconcelista de una educación que comprendiera todos los aspectos de la personalidad.



universitario significaba una capacitación superior para el trabajo que como veremos más adelante, les permitiría tener acceso a puestos mejor remunerados y con mayor prestigio social. Todos estos elementos fueron integrados, sin demasiados conflictos aparente, como parte de su identidad de género por Guadalupe Zúñiga y Alura Flores, en la primera mitad de la década de los veinte.

Sin embargo, en esta fase de formación calificada como “feliz” por las dos entrevistadas quienes la vivieron, se abrieron también cada vez más estas fisuras entre el ser y el deber ser femeninos que hemos mencionado. En una actitud un tanto ambigua, tanto la familia como la sociedad en su conjunto, por una parte impulsaron la superación individual de las jóvenes en términos generales para, al mismo tiempo, obstaculizarla o al menos limitarla en su realización concreta. Guadalupe Zúñiga recuerda:

Las penas que yo sufrí cuando llegaba de la universidad [...] En la Escuela de Altos Estudios salíamos a las nueve de la noche, o a veces a las ocho. Pero para llegar a donde yo vivía estaba largo, por eso llegaba yo tarde y ahí la molestia, el problema, la protesta del papá militar. Además yo tenía que salir de mis estudios con alguno de mis hermanos, yo sola no. Ellos estaban estudiando y era su obligación que yo viniera con ellos. Si llegaba sola, ahí estaba el disgusto. Mi papá se puso muy duro, porque le dije, “pues yo tengo que seguir estudiando” –“pues no vas a llegar aquí sin tus hermanos”... (GZ: 5)

Ir a bailes o similares diversiones nocturnas estaba naturalmente condicionado por la presencia de un chaperón.

Diversiones teníamos con muchos trabajos, uno que otro baile, rarísima vez. Eso fue mucho más adelante, siempre que fuera la mamá con nosotras. Vamos, que una señorita fuera sin la mamá imposible. Y si, por estarnos polveando a arreglando nos daban diez, ya no salíamos. (GZ: 23)

Los varones podían ir solos y además tenían el privilegio de elegir:

Los muchachos, también sinvergüenzas, estaban echando ojo a ver cual les convenía más. Les hacíamos el favor de aceptar con mucho gusto. (GZ: 12)

Cuando salía con los novios llevaba chaperona, desde luego. Si estábamos hablando de la prehistoria [...] Si estaban ahí los novios, mi papá o mi mamá estaban sentados en las sala, no podíamos platicar ni nada. Siempre salíamos con alguna de mis hermanas o las del novio. Entonces era una vigilancia tremenda. (JV: 18)

Para relacionarse de una manera un poco menos controlada, existía la posibilidad de darse “escapadas”.

Eran tiempos de cambios en la situación social de la mujer; donde la identidad y los roles de género se estaban redefiniendo.<sup>138</sup> Las actitudes frente a estas transformaciones eran variadas. Esto se expresa en una anécdota narrada por Guadalupe Zúñiga, acerca de un cambio tan importante para la imagen de la mujer de principios del siglo veinte, como lo fue el pelo corto. Algunos veían en ello un desafío a la feminidad tradicional que tocaba el terreno de la moral y por tanto merecía el rechazo mas violento, mientras otros, como la propia Guadalupe le quitaban todo carácter subversivo a la nueva imagen femenina y la interpretaban como un capricho de la moda, dictadora a la que más valía obedecer:

Cuando se empezó a usar el pelo corto, hasta se pelearon los de la Escuela de Medicina con los de la Normal: eso que nos hubiéramos cortado el pelo en aquel tiempo produjo un escalofrío moral a los muchachos. No lo toleraban. Hubo peleas entre estudiantes de la Normal y Estudiantes de Medicina, porque, muchacha con pelo corto que pasaba por la escuela de Medicina, entonces en Santo Domingo, se la metían los muchachos para castigarla. Le

---

<sup>138</sup> Al respecto Carlos Monsiváis comenta: “y la modernización que se desata al cabo de la Gran guerra produce esa orgía de nuevas conductas y liberaciones parciales llamada legendariamente los veinte, con su caudal de mujeres emancipadas, las sufragistas que exigen la igualdad jurídica y política y las *flappers* que demandan autonomía social y sexual. Y en el baile frenético participan Scott Fitzgerald, Freud, las vanguardias europeas, Hollywood y la incorporación de la mujer a la industria. Si el cine no admite audacias temáticas, si derrocha ‘figuras contemporáneas’ jóvenes que desde el movimiento corporal pregonan la ruptura con lo victoriano [...] En México, la sociedad se estremece y las jóvenes se entusiasman al punto de la copia tierna y desesperada”. (Monsiváis, 1988,28)

pegaban o la maltrataban y claro que se enfurecían los normalistas. Yo creo que se sintieron mal, pues quién sabe qué sentirían. [...] Yo me corte la trenza. Mi mamá estuvo de acuerdo. Los papás claro que sintieron que aquello no era una cosa denigrante ni peligrosa si la moda lo traía. De todo podemos prescindir menos de la moda. Mi papá con las trenzas ni se metió. Mi mamá fue la que me dijo no, ya no se usan, a para qué. (GZ: 13)

### **Asalariadas de por vida**

El ingreso al mundo del trabajo asalariado ocurrió muy temprano en la vida de Alura Flores, Guadalupe Zúñiga y Josefina Vicens. Antes de cumplir veinte años y cuando todavía según estudiando en las escuelas superiores. Alura Flores y Guadalupe Zúñiga iniciaron su carrera como profesoras en escuelas primarias. Por su parte, Josefina Vicens empezó a recibir un salario siendo aún más joven. Su primer empleo fue como taquígrafa y mecanógrafa en una empresa de transportes y, posteriormente, en el Departamento Agrario.

Más relevante que su temprana incorporación al trabajo asalariado es el hecho de que las tres entrevistadas hayan mantenido un empleo remunerado sin interrupciones significativas a lo largo de toda su vida. Ni el matrimonio ni la maternidad las llevó a alterar una vida profesional. Hoy en día todavía continúan desempeñando actividades profesionales.<sup>139</sup> Según hemos señalado, aquí nos interesa primordialmente el período 1920-1940, que en forma aproximada corresponde a los primeros veinte o veinticinco años de vida laboral de las mujeres entrevistadas. Estas dos décadas de las vidas de Alura Flores, Guadalupe Zúñiga y Josefina Vicens, abarcan la etapa escolar, su ingreso al trabajo, y el ascenso en su carrera profesional hasta ocupar puestos de alta jerarquía y responsabilidad, así como el matrimonio y la maternidad en el caso de las señoras Zúñiga y Flores. Sin embargo, la continuidad de su participación en la vida pública que va más allá de los límites temporales de este trabajo, merece ser destacada pues es quizá el más importante factor común en la vida de las mujeres entrevistadas. En los tres casos

---

<sup>139</sup> En 1988, Alura Flores (83 años de edad) imparte clases de danza mexicana en la Escuela para Extranjero de la UNAM y cursos de oratoria en diversas instituciones de enseñanza media, además de ser organizadora de festivales folclóricos; Josefina Vicens (77 años) es vicepresidenta de la Sociedad General de Escritores de México, y Guadalupe Zúñiga de González (90 años) es miembro del patronato Auxiliar de Prevención Social para Menores.

encontramos que lo que ocupa el espacio más amplio en los recuerdos y suscita los detalles más vivos es, indudablemente, la vida del trabajo. Ello resulta coherente con la actitud comprometida con el quehacer público y la satisfacción que éste les causaba, pero no perdamos de vista que tal vez el lugar destacado de los recuerdos del trabajo en la narración de la historia de vida también resulta de la percepción de la entrevista como un asunto “serio”, en el cual se debe dar un mayor énfasis a la vida pública que ellas llevaron y que las hace un tanto excepcionales, condición que es muy consciente para las tres.

La opción profesional seguida por Guadalupe Zúñiga y Alura Flores, el magisterio, en ese entonces, era una de las pocas alternativas de empleo remunerado para mujeres de clase media. Fincada desde el porfiriano, la participación de las mujeres en el magisterio aumentó rápidamente a lo largo de las dos primeras décadas del siglo: En realidad, fue el magisterio el único campo profesional con una participación femenina significativa. La profesión magisterial se estimaba adecuada para las mujeres pues era considerada una actividad que requería más sensibilidad que ciencia y se entendía que su ejercicio era compatible con los valores atribuidos al género femenino (Bazant, 1982: 148-149). Las mujeres entraron a un terreno público, el profesional, desempeñando actividades emparentadas con la maternidad. Quizá por eso se pensaba que el trabajo magisterial desarrollado por mujeres era cualitativamente distinto al efectuado por los profesores varones, lo cual se traducía en una serie de obstáculos para la carrera de las profesoras.

Las mujeres que optaban por dedicarse al magisterio, encontraban un ambiente poco favorable. No faltaba quien resistiera el desplazamiento de los varones de las filas del profesorado por sus colegas mujeres. Sus sueldos eran menores que los pagados a los profesores varones, por efectuar el mismo trabajo y se intentaba mantener a las mujeres en los niveles escolares más bajos. (Cano, 1984: 42-48)

Con todo, la participación femenina en el magisterio se vio impulsada institucionalmente con el proyecto educativo vasconcelista iniciado en 1920; entonces, el “mito del maestro se vuelve espacio de la mujer” (Blanco, 1977: 109). Frente a las posiciones científicas de la educación, prevaleció la idea de que la tarea del maestro era fundamentalmente de carácter espiritual moral y requería una gran dosis de sensibilidad, la creciente incorporación de mujeres a las filas del magisterio fue ganando aceptación social. (Cano, 1984: 249-258)

El empleo de Josefina Vicens como taquígrafa y mecanógrafa en una oficina era también una ocupación que para fines del porfiriato estaba dominada casi totalmente por mujeres. Sabemos que, “con el crecimiento de las ciudades y la mayor abundancia de comercios, tiendas y oficinas especializadas, las mujeres empezaron a trabajar como empleadas, secretarias, taquígrafas, tenedoras de libros y dependientas de los grandes almacenes” (Ramos, 1987:159). Las tres ingresaron al mundo público del trabajo asalariado por vías ya transitadas por mujeres en ocupaciones no manuales que les brindaban el salario y un relativo prestigio social que las reafirmaba como miembros de la clase media.

Si para la década del veinte, ser maestra o secretaria era ya compatible con ser mujer, lo particular de los casos de las señoras Flores, Vicens y Zúñiga es que ninguna de ellas se quedó en el primer escalón de la jerarquía laboral. Ni Guadalupe Zúñiga, ni Alura Flores permanecieron como maestras de escuela primaria por mucho tiempo. Igualmente, Josefina Vicens ascendió rápidamente en la burocracia.<sup>140</sup> La profesora Zúñiga, teniendo estudios universitarios de psicología, pronto fue nombrada maestra de esa especialidad en la Escuela de Enseñanza Doméstica (1920); impartió español en la Escuela de Verano de la Universidad Nacional (1925); y cursos de psicología en la Facultad de Filosofía y Letras así como en la Escuela de Trabajo Social de la SEP. Sin embargo, el magisterio no fue la principal ocupación remunerada de Guadalupe Zúñiga. Siendo psicóloga profesional, ella fue nombrada juez del Tribunal para Menores, desde que éste fue fundado en 1926 por el licenciado Primo Villamichel.<sup>141</sup> A partir de entonces Guadalupe Zúñiga se dedicó a actividades relacionadas con la rehabilitación social de niños y jóvenes.

Por su parte, la profesora Alura Flores cuenta cómo ascendió profesionalmente en su carrera magisterial en la escuela de Corte y confección:

---

<sup>140</sup> En realidad Josefina Vicens es conocida más bien como escritora, por ser autora de *El libro vacío* (1958), novela que recibió el Premio Villaurrutia; de *Los años falsos* (1982) y de más de cincuenta guiones de cine. Sin embargo, su actividad como escritora profesional, a la que se dedicó desde principios de la década del cincuenta, ocupa un lugar marginal en este trabajo, ya que, según hemos dicho, nuestro interés se centra en los primeros cuarenta años de su vida.

<sup>141</sup> El cargo de juez que tuvo Guadalupe Zúñiga no era en el poder judicial, puesto que el Tribunal para Menores fue una instancia del ejecutivo; en 1926 dependía del gobierno del D.F., y posteriormente, de la Secretaría de Gobernación.

A mí me dieron una primaria. Como mi especialidad es la natación trabajé en el Centro Revolución que era la cárcel de Belem y ahí hay una alberca. Luego entré a la Alberto Correa que ahora, creo, desapareció; (estaba) donde está la Cibeles, hasta que llegué a la Escuela de Corte y Confección ahí trabajé veinticinco años consecutivos [...] Subí de maestro de grupo hasta jefe de clases y luego inspector. Yo manejé masas con esa escuela, porque toda la escuela la llevábamos a espectáculos en el estadio de la Universidad. Presentamos el Quinto Sol con Efrén Orozco y toda esa pléyade de grandes directores. (AF: 20)

El gran despliegue de energía que sin duda le exigía a Alura el trabajo en la Escuela de Corte y Confección de la SEP no le impidió tener otras ocupaciones. En 1932 ella se inició como profesora de baile folklórico en la Escuela de Verano de la Universidad Nacional (actividad que todavía hoy desempeña). Esta experiencia fomentó en ella el interés por conocer y divulgar danzas y vestuarios regionales. Con el tiempo ésta se convirtió en otra actividad profesional que incluso la llevó a integrarse como profesora de Educación Física a una misión cultural de a SEP enviada a Chiapas a mediados de los años treinta. También en la Universidad, Alura Flores continuó avanzando en su carrera como profesora de ecuación física, ahí llegó a ser entrenadora de básquet-ball y volley-ball femenino y fue campeona nacional en varias ocasiones.

La trayectoria laboral de Josefina Vicens muestra también una línea ascendente. Al poco tiempo de trabajar como empleada de jerarquía inferior en el Departamento Agrario,<sup>142</sup> ella pasó a ser secretaria particular de la jefatura de esta dependencia:

(Primero) trabajaba yo con todos los jefes de Departamento que nos llamaban para dictarnos. Había un departamento de control, estábamos allí todas las empleadas y entonces, que llamaban del departamento legal, que llamaban del departamento tal, y así trabajábamos. [...] Fue muy chistoso cómo conseguí el puesto que logré tener. Eso sí se los voy a contar. [...] Había un reloj registrador, de esos que se jalaba uno la palanca y aparecía un papelito donde ponía uno su nombre y su número de credencia y, de repente, que me

---

<sup>142</sup> Fundado en 1934, el Departamento Agrario sustituyó a la Comisión Nacional Agraria.

aburre y en vez de poner Josefina Vicens, puse el número de mi credencial y “María Antonieta”, al siguiente día era yo “Napoleón” y al siguiente día era yo... en fin, puros personajes, Leona Vicario y así. Me mandaron llamar del departamento administrativo, como comprenderán. “¿Esto qué es?”, me dice el jefe del administrativo. Digo, “ay señor, si está el número de mi credencial pues para ¿qué quiere usted mi nombre?” –“No, no, aquí esas cosas no se hacen. Usted pone su nombre”. Entonces yo no le hice caso, seguí poniendo una serie de personajes como no tienen idea. Yo después me enteré que el jefe del administrativo pedía el rollo donde estaban las firmas, para ver qué nombre había puesto porque ya lo divertía [...]

Un día me manda llamar don Ángel Posada,<sup>143</sup> el ingeniero Posada, que era el jefe del departamento agrario [...] Dije “Ahora sí”. Llegó ahí a la secretaría particular, me hace pasar a su privado, y me dice “A usted no le gusta firmar”. Dijo no, “sí me gusta pero, pues es que se me ocurrió eso y si ya me había dicho el jefe del administrativo que no lo hiciera, pero...” Y entonces me dijo, “Pues ya no va a firmar [...] usted se va a venir a trabajar a la secretaría particular conmigo”. Su secretario particular era César Martino,<sup>144</sup> que fue “amigo mío”...

Seguramente Josefina Vicens fue ascendida de puesto más por su capacidad para el trabajo que por su protesta juguetona contra la monotonía de la burocracia. Su facilidad para redactar causaba asombro en la Academia Comercial donde estudió. Recuerda cómo sus maestros al ver la calidad de sus ejercicios de redacción dudaban que fuera ella quien efectivamente hacía las tareas.

Estando en la secretaría particular del Departamento Agrario, Josefina adquirió conocimiento sobre la situación de los campesinos, y estableció relaciones personales que le permitieron llegar a ocupar la Secretaría de Acción Femenil de la Confederación Nacional Campesina (CNC) en 1938, año en que ésta fue fundada.

---

<sup>143</sup> El ingeniero agrónomo Ángel Posada fue oficial mayor de la Comisión Nacional Agraria en 1935; jefe del Departamento Agrario al año siguiente. Fue asesinado en 1938 mientras hacía su campaña a la gubernatura de Chihuahua.

<sup>144</sup> César Martino Torres, ingeniero agrónomo, participó en misiones culturales entre 1929 y 1931, trabajó en el Departamento Agrario (1936) y fue diputado por Jalisco (1937-1949).

[...] me eligieron Secretaria de Acción Femenil de la CNC, dizque me eligieron, para mí que me nombraron. ((JV: 24)<sup>145</sup>

Siendo parte del equipo político de ideólogos del agrarismo formado por Graciano Sánchez, León García y César Martino, Josefina Vicens también ocupó el puesto de Secretaria de Acción Femenil del Sector Agrario del Partido de la Revolución Mexicana (PRM). Previamente, ella se había ido como secretaria de César Martino en la campaña que lo llevó a ser diputado por Jalisco.

Tan distintas entre sí como son las vidas de trabajo de Alura Flores, Guadalupe Zúñiga y Josefina Vicens, tienen en común el haber sido las tres empleadas de instituciones recién creadas o reorientadas por el estado posrevolucionario. Desde la SEP, la Universidad Nacional, el Tribunal para Menores, la CNC y PRM respectivamente, las tres contribuyeron a la consolidación del proyecto estatal. En sus respectivas instituciones ocuparon puestos de influencia muy pronto: a los veintiocho años de edad Guadalupe Zúñiga fue Juez del Tribunal para Menores (1926) y a esa misma edad Josefina Vicens fue Secretaria de Acción Femenil de la CNC y el PRM (1938). En los tiempos de formación de instituciones el país estaba en manos de jóvenes de alrededor de treinta años, estaba en el poder la generación de los “revolucionarios de entonces”.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> La mayoría de los dirigentes de la CNC eran surgidos de capas medias. Precisamente la participación en la confederación de personas que no fueran de origen campesino fue uno de los asuntos más debatidos en la asamblea constitutiva de la CNC. El Presidente Cárdenas, promotor del proceso de unificación campesina que llevó a la creación de la CNC, recomendó a los asambleístas que eligiesen como representantes “a aquellos elementos de clase que hubiesen mostrado cariño a las masas campesinas y que diesen representación a las mujeres”. El nombramiento de Josefina Vicens en el Comité Ejecutivo de la CNC coincide plenamente con la orientación del Presidente de la República (Garrido, 1982: 260) y “Discurso de Lázaro Cárdenas” en el Congreso Constituyente de la CNC, 28 agosto, 1938 en *Historia documental...*: 93-94

<sup>146</sup> Luis González encuentra que la generación de minorías rectoras los “revolucionarios de ahora” (nacidos entre 1889 y 1905). A partir de 1928 llegaron “a la cúspide del poder y de la influencia personas de la generación de 1915 que apenas tenían un promedio de edad de 30 años, pues ninguna era mayor de 40 y no faltaba la de sólo 25”. (González, 1984: 89). Si bien es cierto que ni Guadalupe Zúñiga ni Josefina Vicens, ni Alura Flores pueden considerarse integrantes de esta minoría rectora, no deja de ser interesante saber que acceder a puestos cúspide antes de los treinta años era común para los hombres de su generación.



El análisis de las trayectorias laborales de Josefina Vicens, Guadalupe Zúñiga y Alura Flores nos muestra que una parte muy significativa de su carrera estuvo dedicada a actividades dirigidas a mujeres: Josefina Vicens, como Secretaria de Acción Femenil de la CNC y del PRM, fue organizadora de mujeres campesinas; la psicóloga Guadalupe Zúñiga en el Tribunal para Menores tenía la responsabilidad de juzgar los casos de delincuencia juvenil femenina. Además, ella trabajó durante más de veinte años en una institución de educación para mujeres, la Escuela de Enseñanza Doméstica. Por su parte, Alura Flores también trabajó muchas décadas en una institución educativa a la que asistían mayoritariamente mujeres, la Escuela de Corte y Confección, y como entrenadora profesional (la máxima jerarquía en la carrera de educación física) ella trabajó con equipos femeniles.

Guadalupe Zúñiga recuerda, “lo de mujeres me tocaba a mí” (GZ: 15). Si bien su opinión era la de mayor peso en los casos de delincuencia juvenil femenil, las decisiones se tomaban entre los tres jueces a partir de los estudios médico, psicológico y pedagógico que cada uno de ellos hubiera efectuado según su respectiva especialidad. La presencia del punto de vista femenino en el tribunal era considerada indispensable, pues incluso “conforme a la ley uno de los jueces tenía que ser mujer”. (GZ: 16)

En el caso de Josefina Vicens, la necesidad de una instancia especial para mujeres en la Confederación Nacional Campesina estaba bien establecida. Ya en la Confederación Campesina Mexicana, antecesora de CNC, había una secretaria femenil y en la Declaración de Principios y Programa de Acción y Estatutos de la CNC (29 de agosto de 1938) se habla de promover la organización de las mujeres campesinas y elevar su situación. (*Historia documental...*, 1981: 28-36.)

Era un hecho socialmente aceptado que los cargos ocupados por Josefina Vicens y Guadalupe Zúñiga los tuvieron mujeres. Como Juez del Tribunal para Menores y como Secretaria de Acción Femenil de la CNC, no estaban invadiendo terreno masculino. Aun cuando se trataba de puestos de influencia social (dirigida específicamente a mujeres) y con una relativa posibilidad de decisión, persistía una división genérica del trabajo, la cual se manifestaba de diferentes maneras.

En el Tribunal para Menores la organización de los jueces aparentemente no fue jerárquica, sin embargo el trabajo cotidiano mostraba otros matices.

Uno era el presidente y claro, el hombre tenía que ser el presidente. Pues eran hombres, se aprovechaban. (GZ: 15)

Aun cuando Josefina Vicens insiste en que “como mujer jamás me sentí discriminada, ni limitada”, la división genérica de las ocupaciones también marco el desarrollo de su carrera de formas más o menos evidentes. Tal vez la más clara fue el hecho de que ella nunca ocupara un puesto de elección popular como lo hicieron sus compañeros con una trayectoria similar a la suya. Consideramos que nunca “se le ocurrió” llegar a ser diputada o senadora, porque la legislación no permitía que una mujer ocupara cargos de elección de este tipo.

Por ser mujer ella se quedaba al margen de los aspectos más violentos de la lucha política. La única relación que tenía con las pistolas era la de ser madrina. Que Josefina Vicens asumiera tareas propias del rol femenino, resultó conveniente para la campaña de León García por la gubernatura de San Luís Potosí, cargo por el cual también contendía Pérez Gallardo.

Un día nos asaltaron los Pérez Gallardo, pero feo, así, con bala y todo, en el Frente que nosotros teníamos, el Frente Popular. Entonces yo me llevé todos los archivos mientras ellos se balaceaban. Yo agarre los archivos, todo lo que tenía León allí de papeles importantes y todo eso y me fui saltando azoteas con todos los papeles y de repente llegué a una casa desconocida; dije “ay, perdone, me equivoqué”, pero salí por otra calle. Entonces, las armas, como yo era la única mujer, las guardaban en mi cuarto. Mi tina estaba llena de pistolas. (JV: 42)

Josefina Vicens tenía buenas relaciones de camarería con sus compañeros de trabajo. Especialmente cercanos eran César Martino, León García y Ramón Bonfil; a los cuatro amigos los llamaban “Los Mosqueteros”. Sin embargo sus relaciones personales en el trabajo estaban teñidas por un papel genérico femenino: Josefina Vicens era una suerte de confidente de sus compañeros hombres. Aún en el ámbito público se ocupaba de asuntos de la vida privada.

Tanto Josefina Vicens como Guadalupe Zúñiga calificaban como respetuoso y protector el trato que recibían de sus compañeros de trabajo hombres. Según entendemos se trataba de un respeto a su papel genérico, lo cual suponía una delimitación de sus actividades. Por su parte, ellas tampoco cuestionaban el papel social desempeñado por hombres. Por ello no sintieron que hubieran tenido que enfrentar obstáculos para el desarrollo de su carrera.

En cambio, el caso de Alura Flores es un tanto distinto. El trabajo de entrenadora que ella desempeñó sí podía ser ocupado por hombres. Ella sí estaba invadiendo terreno masculino, lo cual resultaba amenazante para sus colegas varones, y provocaba especial resentimiento por el destacado desempeño profesional de Alura.

Una de las cosas más desagradables que sentí era el encono de los hombres cuando un entrenador mujer les ganaba. ¿Cómo va a ser posible que un entrenador mujer les ganara en los deportes a los hombres que se creían únicos? (AF: 19)

El ritmo de trabajo de una entrenadora era muy intenso y requería de una entrega casi total, que en el caso particular de Alura Flores entre otros factores, fue posible con base a la estricta disciplina de su religión bautista, inculcada desde su niñez. Esta entrega contrastaba con el rechazo masculino y lo hacía más injusto para ella.

El trabajo asalariado en el ámbito público fue una fuente de satisfacción patronal para Alura Flores, Josefina Vicens y Guadalupe Zúñiga. El estímulo intelectual combinado con su interés en el servicio social era lo principal para la psicóloga Zúñiga:

Siempre he tenido trabajo que no es trabajo, no se puede llamar trabajo aquello que usted hace realmente como una satisfacción intelectual. Siempre está uno recibiendo información, estímulo, cómo le diré: impulso. Está usted recibiendo así como el rayo del sol que nos llega a todos. (GZ: 19) Siempre me he sentido cuando menos aprovechada en el sentido de aprender, de sentir que se sirve de algo, sea poquito como promover que otros hagan. Porque eso sí, hago que hagan, ¡qué convenenciera! Estoy convencida de que si no hay alguien que promueva a otros, se quedan con sus propios valores encerrados. En cambio, si usted les da un poco de cuerda, trabajan. GZ: 19)

A Josefina Vicens, su empleo le permitía conocer ámbitos distintos al clasemediero en el cual ella se desenvolvía. Además estaba identificada con el proyecto político y social de la CNC:

Cuando tuve que ir con la Campesina a visitar muchas regiones, entonces sí fui muy feliz. Hacía yo comparaciones, una reunión en mi casa no tenía

ninguna validez junto a una reunión con esa gente. Porque con una medida, con un respecto, con una humildad al mismo tiempo solicitaban cosas muy importantes como era su parcela, su título de propiedad, su crédito para poder cosechar y todo eso. Entonces parecía un insulto el ambiente en que yo estaba [...] Me acuerdo que decía yo, si mi papá fuera campesino en vez de comerciante; tenía así como deseos de otra cosa sí más entrañable. Y eso mismo fue provocándome un interés profundo en los campesinos. (JV: 23-24)

Alura Flores era una verdadera apasionada de su profesión

El deporte es una afición que se convierte en pasión y solamente con esa pasión logras obtener esos triunfos. La satisfacción de ganar es algo que no puedo decir. (AF: 20)

Para ella también, el trabajo público era una manera de ser consecuente con la vocación de servicio social que le daba su convicción religiosa en la fe bautista:

Yo siento que he podido dar la medida de mi capacidad para lo que Dios me pudo haber puesto en este mundo. (AF: 9)

La emotividad con que Alura evoca las actividades a que dedicó su vida es elocuente:

Tengo tres altares en mi corazón en mi pecho. El altar mayor es la poesía y la declamación que es lo que más me llega al alma al corazón. En la mano derecha es el altar de mi profesión, la educación física. Allí también me dediqué con todo el corazón a los entrenamientos y a ser entrenador de primera fuerza de la Universidad Nacional Autónoma de México, que es la corona más grande que tengo, porque para que una mujer llegara a esa posición no era fácil. Y por último, el tercer altar está mi lado izquierdo cerca de mi corazón, es el folklor de mi patria, o sea México, su música, sus danzas, sus trajes regionales, costumbres y tradiciones (AF: 21)

Para mujeres de la generación de Guadalupe Zúñiga, Josefina Vicens, y Alura Flores, era perfectamente posible que el trabajo en la vida pública fuera fuente de satisfacción personal. Estos empleos les daban la posibilidad de ampliar su visión del mundo más allá de su ambiente familiar de clase media. Además, les permitían tener influencia social y eran una fuente de prestigio y un ingreso económico, indispensable para llevar una vida de acuerdo con sus aspiraciones.

### **Formadoras de nuevas generaciones de mujeres**

Teniendo en sus manos la responsabilidad de formar, orientar, organizar e incluso dirigir a mujeres en otros sectores sociales urbanos y rurales, Alura Flores, Guadalupe Zúñiga y Josefina Vicens, en algunos aspectos reforzaban los roles y las identidades de género tradicionales y en otros, introducían nuevos valores genéricos.

En contra de prejuicios dominantes, Alura Flores logró que el uniforme de deportes para mujeres se innovara para facilitar el libre movimiento del cuerpo.

Yo trabajaba en la Escuela de Corte y Confección y le hice notar a la directora que sí ahí era el centro de la moda y de enseñar cómo vestir bien, pues en el deporte también teníamos que iniciar la era moderna de que la muchacha usara lo que se llama short. (AF: 15)

En su labor como entrenadora, Alura hacía ver a sus alumnas que la satisfacción personal por el éxito en el deporte, lograda mediante disciplina ajena al ámbito doméstico podría ser sucedánea de la belleza física, un valor femenino por excelencia.

[...] fui muy feliz, porque la satisfacción más grande que yo tenía era ver que mis muchachitas, que inclusive no fueron muy hermosas ni muy agradecidas físicamente, eran magníficas jugadoras... (AF: 19).

Siendo funcionaria de la Confederación Campesina Nacional, Josefina Vicens promovía la organización de mujeres campesinas en las ligas femeniles y cooperativas de producción. Con ello fortalecía el dominio político del campesinado,

a la vez que favorecía el mejoramiento económico de las mujeres del campo, pero sin llegar a cuestionar la división genérica del trabajo.<sup>147</sup>

Como Secretaría de Acción Femenil de la CNC iba yo a toda la República a trabajar con las Ligas Femeniles. Me ocupaba de ver qué inquietudes tenían las campesinas; sus necesidades mayores; y las posibilidades que tenían para poder hacer cooperativas en un ejido. Y entonces conseguirles un molino de nixtamal, una artesanía en que pudieran desenvolverse [...] A veces yo hablaba en los ejidos. Mis discursos eran muy cordiales y muy a su alcance. Nunca usaba yo la palabra estructural, por ejemplo. No, no, era muy a su alcance: “Compañeras, ustedes tienen que mejorar; no es posible que se queden nada más cuidando niños y haciendo tortillas. Tienen que mejorar una industria pequeña, artesanía, un molino de nixtamal”... En fin, pero en su lenguaje, en su lenguaje.

Esto sí les llegaba. Porque no había nada de elocuencia, ni nada de eso, era a su nivel. Creo que es un sistema completamente equivocado hablarles desde esa altura. A su altura, a su comprensión, a su lenguaje cotidiano, lo entienden mucho mejor. -¿”Pues si verdad señorita?” –me decían- “pues nosotros sí quisiéramos, pero “¿cómo le hacemos?”- Eso es en lo que nosotros les vamos ayudar, si hay disposición- “Ustedes elijan quién va a ser la mera mera, la que va a distribuir el trabajo, la que va a hacer esto, la que va hacer aquello –Oye, tú pos Chona, verdad? Esa es muy bragada; ay, no, y porqué no Lucha? Y así se hacían sus elecciones de sus comités femeniles... (JV: 26-27)

Los esfuerzos de la juez Zúñiga estaban dirigidos a corregir los “desórdenes en la conducta” de jóvenes que llegaban al Tribunal para Menores por haber incurrido en “faltas de orden sexual, insubordinación en el hogar o robo”. La “readaptación social” de los menores tendía a lograr que estos se comportaran de acuerdo con valores sociales y de género dominantes.

Se consideraba que estos “desórdenes” se gestaban en la familia:

---

<sup>147</sup> La CNC promovió la igualdad de derechos económicos de las mujeres campesinas; intentó que el ejecutivo mediante un decreto, hiciera posible que las Ligas Femeniles Campesinas pudieran adquirir molinos de nixtamal y las máquinas de coser de la misma forma como se pagaban los arados e instrumentos de labranza; el costo se cubría en partes iguales por el gobierno federal, el gobierno local y los interesados. (Informe de Graciano Sánchez de su gestión frente a la CNC, 29 diciembre 1929 *Historia Documental*.)

Hogares bien organizados en el sentido del cumplimiento del padre y de la madre en todos los aspectos, estaban bien encauzados. Pero cuando no había esa capacidad o sea esa preparación o esa situación económica, entonces faltaba cualquiera de los aspectos básicos para la educación de la criatura. (GZ: 16)

Por eso el primer paso era intentar que la propia familia cumpliera su función como institución socializadora de los valores dominantes, y cuando esto no era posible, se enviaba a los jóvenes a instituciones que de alguna manera sustituyeran la familia:

En primer lugar, llamar a la familia es la cosa elemental, hacer que la familia le ponga un poco de atención en la vida [...] Cuando el hogar no ofrecía garantías, entonces había que sacar al chico del hogar, para internarlo en un establecimiento especial con personal especial y reglamentos especiales y vigilancia estricta con ordenamientos que el tribunal dictaba. También se podía mandar a un chico a una escuela de tratamiento [.] Yo propuse que hubiera una casa especial para niñas. (GZ: 17-18)

La psicóloga Zúñiga consideraba que las mujeres podrían ser “readaptadas” mejor en un ambiente exclusivamente femenino.

### **También se casaron**

Tanto Guadalupe Zúñiga como Josefina Vicens y Alura Flores contrajeron matrimonio. En los tres casos ellas tenían una amistad con sus maridos; éstos fueron personas con quienes ellas compartían intereses.<sup>148</sup> Aun cuando siendo jóvenes sus relaciones con los hombres se daban de acuerdo con convenciones estrictas y bajo la vigilancia de los padres, ya no eran los tiempos en que los

---

<sup>148</sup> El marido de Alura Flores fue un compañero de la Preparatoria que, como ella, estudió en la Escuela de Educación Física y también fue profesor de deportes. Josefina Vicens se casó con un amigo con quien compartía intereses literarios; él estaba vinculado al grupo de los Contemporáneos. Por su parte, Guadalupe Zúñiga contrajo matrimonio con un médico cuyo trabajo tenía relación con los problemas de menores infractores.

matrimonios se hacían más por los arreglos familiares que por el interés de los contrayentes.

En los tres casos el matrimonio es una etapa de la vida a la que se puede llegar sólo cuando la pareja ha alcanzado cierta solvencia económica.

La fundación de una nueva unidad doméstica de clase media parece siempre requerir de una cierta infraestructura. Al respecto, el relato de Alura Flores es contundente: “Entonces fue cuando nos casamos, porque ya podíamos tener un poquito de entradas...” (AF: 17). Josefina Vicens cuenta una anécdota que deja ver una actitud cuestionadora hacia la visión del matrimonio, entendido como una empresa que requiere una inversión económica inicial. En una ocasión, su novio y ella salieron a hacer compras pre-matrimoniales

Llegamos a mi casa, y mis hermanas, muy curiosas, “¿Qué compraron? – “Cigarros”. Mi hermana Amelia, la que era sí muy femenina dijo “¿Cigarros?”. Creían que íbamos a llegar con una vajilla o un florerito o unas cosas así, de la cocina, o algo... (JV: 22)

Aún hoy el matrimonio es visto por muchas mujeres como una forma de dejar de ser trabajadoras asalariadas. En cambio, nuestras tres entrevistadas al casarse continuaron desempeñando sus actividades laborales en el mundo público.

En la retrospectiva, para ninguna de las tres mujeres el matrimonio parece significar un paso de gran trascendencia en su vida. Como que sucedió y ya. Es notable la ausencia de los esposos en las narraciones. El factor tiempo no parece indicado para explicar el fenómeno, ya que éste se da tanto en los dos matrimonios de corta duración (Alura Flores enviudó a poco tiempo y Josefina Vicens se separó de su marido al año) como en la unión más larga. Pareciera que la vida posterior al casamiento sucedieron cosas que para nuestras entrevistadas cobraron un mayor peso y opacaron un tanto el recuerdo de la pareja. Donde más presente está, es en la memoria de Josefina Vicens, pero no precisamente en la calidad de marido sino del amigo que fue, tanto antes como después de la corta relación matrimonial.

En suma, para la periodización de la vida personal, el matrimonio al parecer fue mucho menos impactante que, por ejemplo, los avances en la vida profesional.



## **El valor de la maternidad**

En opinión de Alura Flores, madre de un hijo, la maternidad es la mayor realización posible para una mujer:

[...]pienso que para una madre lo más grande es su hijo, es decir la maternidad es la que nos da el mayor valor, pienso yo, a las mujeres. (AF: 24)

Sin embargo tanto en el relato de Alura Flores como en el de Guadalupe Zúñiga, la maternidad, al igual que el matrimonio, ocupa un lugar secundario con respecto a sus actividades en el ámbito público. Observamos una distancia entre la gran importancia que nuestras entrevistadas atribuyen a la maternidad en el nivel discursivo y el significado que la experiencia concreta de ser madres tuvo en su vida personal. Pareciera como que en la práctica su papel social público restó relevancia a la maternidad, sin embargo en el nivel de la conciencia, el rol de madre ocupa un lugar central en su identidad genérica.

Ello ocurre también en el caso de Josefina Vicens quien nunca tuvo hijos pero considera que a las mujeres la maternidad les da una cualidad específica, que las hace superiores a los varones:

[...] a mí como la maternidad me parece maravillosa, absolutamente maravillosa, un milagro sensacional, entonces la mujer, como que nunca se desprende totalmente de ésta y como que está más interiorizada con los hijos que el padre. Claro, no en todos los casos, pero creo que así es en general. (JV: 5)

Ella reconoce la maternidad abstracta tal como lo exigía la ideología dominante de la femineidad, mientras que la maternidad concreta, sobre todo en sus esclavizantes aspectos de carga doméstica se relega a un segundo plano.

Yo pensé en tener hijos, pero con mucho miedo. Porque decía yo: sería bonito, pero... lo pensaba yo tanto que quiere decir que no tenía ganas.

Porque no era el instinto así femenino de ay, ay, yo un hijo. Yo decía, ay, Dios mío; cuando veía yo a mis sobrinitos que se enfermaban y que mis hermanos sufrían... (JV: 40)

El no tener hijos no significaba que Josefina Vicens cuestionara (al menos de forma consciente) la visión tradicional de la maternidad; ella explica y justifica el no haber sido madre por la conciencia de lo excepcional de su vida propia.

[...] decirles que estoy así frustrada porque no tuve un hijo, les diría puras mentiras y yo no soy de esa gente. Además no hubiera podido vivir como lo hice. Si desde chica lo que quería ser es vagabundo andar con mi morralito así atrás y dormir cada noche en un sitio. Pues imagínese una gente así pues como que nada femenina. (JV: 40)

Josefina Vicens entiende que sus aspiraciones de autonomía son incompatibles con el rol femenino tradicional e incluso rechaza una idea fundamental definitoria del género: la del instinto maternal. Pero lo hace de una manera individual; ello no implica una intención de transformar socialmente los valores y los roles genéricos dominantes.

Resulta interesante señalar que, a la distancia, parece que para las tres entrevistadas el aspecto más satisfactorio de la maternidad fue el éxito económico y social de sus hijos.<sup>149</sup> Con gran orgullo las señoras Zúñiga y Flores detallaron los logros de las carreras de sus hijos y Josefina Vicens hizo lo mismo con respecto a sus sobrinos más cercanos. Los hijos de las señoras Zúñiga y Flores y los sobrinos sobre quienes platicó Josefina Vicens, son profesionistas con una posición en los estratos más acomodados de los de la clase media. El éxito de una madre se asocia entonces a la movilidad social de los hijos.

Para Alura Flores, Guadalupe Zúñiga y Josefina Vicens, el trabajo doméstico fue una obligación marginal. Lo relegaron en otras mujeres: en empleadas domésticas y

---

<sup>149</sup> Aun cuando Josefina Vicens no tuvo hijos propios, sostiene una relación maternal con sus sobrinos.

en el caso de Alura Flores y de Guadalupe Zúñiga, también en sus respectivas madres quienes se encargaban sobre todo de la crianza del nieto.

Mi mamá me resolvía todos los problemas; si no ha sido por mi mamá, no hubiera podido hacer todo. (GZ: 20)

Tuve la dicha de tener una madrecita muy preciosa [...] Yo le dejaba al niño a mi madre y me iba yo a trabajar. (AF: 17)

En los recuerdos de ambas, esta fase de su vida no presentaba problema alguno a nivel familiar, o como se expresa Guadalupe Zúñiga, “la casa marchaba como en rieles” (GZ: 20). Quizá los recuerdos de las abuelas quienes tuvieron que batallar con el servicio doméstico y los problemas de la infancia –si pudiéramos evocarlos-, pintarían un cuadro menos idílico.

Tener una ocupación remunerada en el ámbito público las podía salvar de cocinar, barrer y lavar, pero la formación del niño seguía siendo su responsabilidad. Guadalupe Zúñiga al destacar la importancia de los cuidados maternos para el niño, deja entrever ciertos sentimientos de culpa por no haberse dedicado de tiempo completo a su hijo:

No amanté a mi hijo toda la temporada que debía haber sido; se usaba mucho y con buen resultado la mamila. Había todo lo necesario. El niño estaba bien alimentado. (GZ: 20)

Su formación como psicóloga especializada en el tratamiento de jóvenes infractores había convencido a Guadalupe de que su hijo necesitaba un hogar convencional en el cual padre y madre cumplieran los roles socialmente designados a su respectivo género. Así que ella hacía esfuerzos denodados por ocuparse personalmente del niño; organizaba los horarios de sus empleos como juez, y como maestra en las distintas escuelas donde trabajaba de tal manera que pudiera dedicar una parte del día a su hijo.

Tanto Guadalupe Zúñiga como Josefina Vicens se declaraban explícitamente incompetentes para los quehaceres domésticos:

Yo no sé nada de eso. Bueno cuando me quedo sola, muchas veces no hay remedio, tengo que hacer pero no es frecuente. (GZ: 22)

Yo he sido lo menos hogareña del mundo... no sé hacer un solo guiso, nada. Si yo no tuviera quién me cocinara y no tuviera yo algo de dinero para un restaurante, pues me moriría de hambre (JV: 38)

Cabe subrayar que esta actitud hacia el trabajo doméstico que sin duda tenía un sentido innovador en cuanto a los valores femeninos tradicionales de domesticidad, era posible sólo para mujeres que como nuestras entrevistadas, formaban parte de la clase media.

### **3. La moraleja**

De la complejidad y riqueza del material de las entrevistadas hemos tratado aquí solamente algunos aspectos. Las limitaciones propias de un ensayo no permitieron profundizar más. Sin embargo, aún esta visión somera permite algunas consideraciones finales.

Al tratar de caracterizar las actitudes de nuestras entrevistadas ante la vida surgen palabras como “ambivalencia”, “ambigüedad”, “transición” y binomios como “continuidad y cambio”, “aceptación y resistencia”, etcétera.

Ello en realidad no puede sorprendernos, ya que sus vidas individuales –como tanto hemos insistido- son marcadas por una sociedad en transición y sujeta a cambios profundos. Pero los procesos históricos, a diferencia de los planteamientos teóricos, no avanzan en saltos o rupturas bruscas, sino que arrastran mucho del bagaje viejo al seguir nuevos caminos. En el caso de las mujeres y en especial el de nuestras entrevistadas, hay muchas evidencias para este fenómeno. A las mujeres por lo general, se les colocaba fuera de los procesos históricos y se les asociaba a una naturaleza estática e invariable. De esta manera se construyó la ficción de una femineidad atemporal. Cuando las mujeres concretas se salían de los espacios supuestamente ahistóricos y entraban a la historicidad, la ficción de lo eterno femenino se hacía cada vez más insostenible y cada vez más ancha la brecha entre una ideología conservadora y las necesidades del desarrollo histórico concreto.

Durante la infancia, los conflictos para nuestras entrevistadas eran menos obvios, ya que, la sociedad en general y a nivel familiar se mostraba más permisiva y tolerante respecto a la imposición de normas diferenciadas por género. Ello explica por qué esta fase vital sea calificada de feliz y recordada por sus posibilidades de hacer travesuras e incluso ser “malas”, es decir moverse con un mínimo de libertad.

Las limitaciones mayores vienen con la adolescencia y pubertad, cuando aumentan las exigencias por parte de la familia y la sociedad. Ello conlleva más conflictos y, al mismo tiempo, más conciencia de estos conflictos.

Pero este periodo se recuerda también con una conciencia del carácter excepcional de la propia vida individual, frente a las condiciones sociales generales. En esta conciencia, las posibilidades individuales, por ejemplo en la educación superior, son vistas como un privilegio, pero también como una conquista de quienes se tienen como pioneras.

En la conciencia de su otredad, las tres entrevistadas muestran lo que podríamos llamar una identidad de mujeres. Pero no se trata de una identidad homogénea, sino compleja y hasta contradictoria. Además es básicamente una identidad como mujer individual y no como perteneciente a un colectivo. Pocas veces dicen: Nosotras, las mujeres..., y a menudo: Yo, como mujer diferente de los varones, pero diferente también de las demás mujeres. Eso es cierto incluso para Alura Flores y Josefina Vicens que estaban interesadas o participaban en la lucha colectiva por el sufragio femenino.

El discurso de las tres sobre el tema clave para una concepción tradicional de la mujer –familia, matrimonio, maternidad- no puede calificarse precisamente como heterodoxo; se mueve dentro de tópicos bastante usuales. La desviación de las normas se realizó en la práctica. Aquí, con matices diferentes, Guadalupe Zúñiga, Alura Flores y Josefina Vicens optaron por una estrategia de evasión. Las dos primeras asumieron formalmente los papeles de esposa y madre, pero delegaron una buena parte de las consecuencias concretas a otras mujeres, sus madres, sus sirvientas. Josefina Vicens rompió en la primera oportunidad con el compromiso formal y rechazó para sí una maternidad que no le habría permitido llevar la vida que había escogido.

En las narraciones existen otros indicios para un rechazo de los estereotipos sobre el deber ser femenino. G. Zúñiga y J. Vicens se confiesan carentes de cualidades domésticas básicas, como cocinar, tejer. Ello implica, desde luego, un menosprecio

hacia estas actividades. Alura Flores, por otra parte, se dedicaba una profesión considerada como monopolio masculino. En la caracterización física de las alumnas, lo importante es su entrega al deporte, no su apariencia.

Es evidente, que sólo la posición de clase con su infraestructura correspondiente (sobre todo el servicio doméstico), ofrecía las condiciones para convertir este rechazo en un diseño de vida alternativo.

En el caso de estas tres mujeres, una conciliación entre las esferas privada y pública, aparentemente aún no era posible. Al decidir su incursión en el mundo masculino, tuvieron que renunciar prácticamente a la vida privada, a sus limitaciones, pero también a sus satisfacciones. La vida del trabajo sobredeterminaba cualquier otro aspecto de sus existencia. Es notable, por ejemplo, que al preguntárselas por sus amistades, las repuestas se refieren casi siempre a contactos con compañeros de trabajo, centrados a su vez en problemas de actividad profesional. Ello explica quizá por qué no se recuerdan fricciones entre “lo privado” y “lo público”.

A diferencia del reconocimiento de la vida privada y del cuestionamiento de la separación de esferas, que domina hoy en día en el feminismo, en corrientes alternativas de las ciencias sociales y en la vida diaria de algunas mujeres, en la primera mitad del siglo, al parecer era necesario aceptar esta separación y los valores que implicaba y adaptarse a ellos, lo que exigía una buena porción de autonegación.

Las estrategias de vida de tres mujeres que hemos intentado trazar en base a las narraciones, tienen elementos de enfrentamiento, sobre todo a nivel familiar en la adolescencia y juventud, de adaptación y aceptación de la sociedad masculina en la edad adulta y de conservación de valores femeninos, a pesar de que éstos ya quedaron descartados para la propia vida personal.

Nuestras historias son historias no de cualquier ser humano, sino de seres humanos *femeninos*, lo que se percibe aún en la negación de lo femenino. Son historias particulares, sus protagonistas no se conocen y las contaron por separado. Pero a pesar de ello, se conectan entre sí y con un contexto social mayor, hacen un poco más visible esta “jaula flexible” en la que ellas y todos nosotros nos movemos.

## Bibliografía

- Bazant, Milanda, "El porfiriato" en Francisco Arce Gurza, *et al*, *Historia de las profesiones en México*, México, El Colegio de México, 1982
- Becker-Schmidt, Regina, "Widerspruch und Ambivalenz: Theoretische Überlegungen, methodische umsetzungen, erste Ergebnisse zum Projekt 'Probleme lohnabhängig arbeitender Mutter'" en Becker-Schmidt, *et al*. *Arbeitsleben/Lebensarbeit*, pp. 13-43, 1983
- 2 Becker-Schmidt, Regina, *Arbeitsleben/Lebensarbeit. Konflikte und Erfahrungen von Fabrikarbeiterinnen*, Bonn, RFA, Verlag Neue Gesellschaft, 1983.
- Benería, Lourdes, Roldán Marta, *The Crossroads of Class and Gender. Industrial Home-work, Subcontracting, and Household Dynamics in Mexico City*, University Chicago Press, Chicago, 1987.
- Blanco, José Joaquín, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, FCE, México, 1981.
- Cano, Ruth Gabriela, *La huelga magisterial de 1919. Del mayo rojo a la concepción apostólica del magisterio*. (tesis de licenciatura en Historia), México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1984
- Editorial, "Oral History", en: *History Workshop Journal*, Núm. 8 otoño, pp. i-iii, 1979.
- Furet, Francois, "La historia cuantitativa y la construcción del hecho histórico", en: Cardoso, Ciro y Héctor Pérez Brignoli, *Historia económica y cuantificación*, SEP-Setentas, 279, México, 1976.
- Garrido, Luis Javier, *El partido de la revolución institucionizada. La formación del nuevo estado mexicano*, México, Siglo XXI, 1982.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnick Editores, Barcelona, 1981.
- González Navarro, Moisés, *La confederación Nacional Campesina en la reforma agraria mexicana*, México, México, *El Día*, 1985.
- Herrera, Hayden, *Frida: una biografía de Frida Kahlo*, Diana, México, 1985.
- Historia Documental de la Confederación Nacional Campesina (1938-1942)* PRI/ICAP, 1981.

- Joutard, Philippe, *Esas voces que nos llegan del pasado*, FCE (Colección Popular, 345), 1986
- Marx, Karl y Engels Friedrich, "Die Deutsche ideologie", en: Karl, Marx y Friedrich Engels, *Werke*, tomo 3, Berlín, RA, Dietz Verlag, pp. 9-530, 1969
- Meiksins, Ellen, "El concepto de clase en E. P. Thompson", en: *Cuadernos Políticos*, núm. 36, abril-junio, México, D.F., ERA, pp. 87-105. 1983.
- Monsiváis, Carlos, *Escenas de pudor y liviandad*, México, Editorial Grijalbo, 1988.
- Necochea, Gerardo, "Cinco autorretratos y un ensayo: mujer, trabajo y familia en Río Blanco (1890-1950)", en: *Historias*, 7, octubre-diciembre, 1984.
- Nun, José, "La rebelión del coro", en: *Nexos*, núm. 46, octubre, México, D.F., pp. 19-26, 1981.
- Passerini, Luisa (ed.), "Arbeiter-subjektivität und Faschismus. Mundliche Quellen und deren Impus für die historische Forschung", en: Lutz Niethammer, *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral History"*, Francfort, RFA, Suhrkamp, pp. 290-338, 1985.
- Pereyra, Carlos, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- Popular Memory Group, "Popular memory: theory, politics, methods", en: *Making Histories, Studies in History-Writing and Politics*, Centre Contemporary Cultural Studies, Hutchinson, Londres, pp. 205-252, 1982
- Portelli, Alessandro, "The peculiarities of oral history", en: *History Workshop Journal*, núm. 12, otoño, pp. 96-107, 1981.
- Prieto, Luis et al. *Un México a través de los Prieto. Cien años de opinión y participación política*. Centro de Estudios de la Revolución Mexicana "Lázaro Cárdenas", A.C. Jiquilpan de Juárez, Mich. 1987.
- Ramos, Carmen et al. *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987.
- Schwartz, Howard y Jacobs, Jerry, *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*, México, Editorial Trillas, 1984.
- Thompson, Edward P. *Miseria de la teoría*. Barcelona, Editorial Crítica, Grijalbo, 1981.



Tuñón Pablos, Julia. *Mujeres en México. Una historia olvidada*, México, Editorial Planeta, 1987.

Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, Homo sociologicus 21, 1980.

## **Anexo Metodológico**

En este anexo presentamos una síntesis de la metodología seguida para la construcción de las fuentes orales empleadas para este trabajo. Ello es indispensable para hacer la crítica histórica de las fuentes y consideramos que es de interés para el lector, por tratarse de un tipo de trabajo cuyo desarrollo metodológico está en discusión.

Siguiendo la guía adjunta, las entrevistas se efectuaron por las investigadoras<sup>150</sup> en sesiones de una hora y media o dos horas en promedio en las fechas que enlistamos más abajo. En todos los casos, las sesiones fueron grabadas en cassettes y posteriormente transcritas textualmente.

	Fecha
Guadalupe Zúñiga	19 de agosto, 1987
	30 de septiembre, 1987
Alura Flores	8 de julio, 1987
	27 de enero, 1988

---

<sup>150</sup> Verena Radkau y Gabriela Cano hicieron las entrevistas a Guadalupe Zúñiga y Josefina Vicens (Carmen Ramos estuvo presente en la primera sesión). La entrevista a Alura Flores la hizo Gabriela Cano.

Josefina Vicens

29 de julio, 1987

4 de septiembre, 1987

9 de septiembre, 1987

23 de septiembre, 1987

7 de octubre, 1987

En todos los casos las señoras entrevistadas tuvieron una buena disposición para colaborar con el proyecto, aun cuando en principio las tres insistieron en que su vida no era importante y por lo tanto, hacer su historia no valía la pena. Hicimos un esfuerzo especial por explicarles a las tres entrevistadas el propósito de la investigación; para ello antes de iniciar las entrevistas propiamente dichas, las integrantes del equipo de investigación les hicimos una visita conjunta. Una de ellas incluso nos pidió que le leyéramos el proyecto de la investigación. Con todo, nuestro interés en la vida cotidiana sólo se les fue haciendo claro a medida que avanzó la entrevista. En ellas persistió la idea de hablar sobre los asuntos excepcionales de su vida. Si platicaron de cosas aparentemente triviales fue por nuestra insistencia y porque cuando empezaban a hacerlo lo disfrutaban; parecía como si por momentos dejaran atrás su percepción de que la entrevista era un asunto “serio” para hablar de cosas “importantes”.

El ambiente de las sesiones siempre fue cordial. Alura Flores, Josefina Vicens y Guadalupe Zúñiga nos tuvieron confianza de contarnos aspectos de sus vidas que les provocaban emociones intensas. Pero es claro que hubo asuntos de los que prefirieron no hablar.

Los relatos son distintos entre sí. En el de Alura Flores en ocasiones se emplea un tono de oratoria y el de Josefina Vicens es el de una escritora con un dominio pleno del lenguaje. Su narración se distingue por el frecuente uso de diálogos en la construcción de anécdotas.

**Norma Mogrovejo Aquise,<sup>151</sup> “La violación en el Perú. Realidad y tratamiento jurídico”,<sup>152</sup> 1989**

Texto proporcionado por la autora

Afirmar que la violación constituye un feminicidio, no es una exageración. La realidad que este delito muestra y su tratamiento nos reafirman en la tesis planteada.

Aunque en la doctrina jurídica no existe la figura delictual feminicidio, la dura realidad (creadora del derecho consuetudinario, fuente de leyes y doctrinas) obliga a tipificar de este modo a la violación, porque resulta la más extrema de las agresiones dirigidas a las mujeres. Para muchas de ellas, la violación es un crimen contra la libertad, un atentado contra la vida, el cuerpo y la salud, tanto física como mental, y no un delito contra las buenas costumbres, como lo consideran diversas legislaciones.

La violación es el único delito que en su comisión va dirigido casi exclusivamente a las mujeres y a los niños, únicos seres disminuidos e inferiorizados en nuestra sociedad; y de ser dirigido en contra de los hombres, lleva implícita la humillación que nuestro sistema patriarcal encierra, el convertirlo por un momento en mujer (el peor de los insultos para los hombres), hacerle sufrir como mujer, lo que como hombre no podrá hacerlo. Convirtiéndose de este modo en un delito de un género en agravio del otro, tomando la calidad específica de un crimen en contra de las mujeres (misoginia) o de *feminicidio*. Siendo el ser mujer la calidad específica de ser

---

<sup>151</sup> Abogada, socióloga y latinoamericanista nacida en Arequipa, Perú, en 1960, Norma Mogrovejo Aquise es conocida también por haber sido la primera doctoranda en imponer una tesis sobre la historia del movimiento lésbico en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1998. De ahí el apodo de “lesbianóloga de América Latina” con que se la conoce. Activista del movimiento lésbico y del feminismo autónomo, ha publicado cuatro libros de ensayo sociológico sobre el movimiento lésbico latinoamericano y múltiples capítulos, artículos, ponencias sobre el sujeto mujer, la política de las mujeres y la disidencia sexual. Es asimismo una cuentista capaz de captar con particular agudeza las contradicciones, los prejuicios, penas y dolores de los sectores populares de Perú y México, país donde reside desde 1985.

<sup>152</sup> En Alberto Koschutzke (editor), *Y hasta cuando esperaremos mandan-dirun-dirun-dan. Mujer y poder en América Latina. Propuestas para una Nueva Sociedad*, n. 1, Editorial Nueva Sociedad, primera edición, Caracas, 1989.

víctima, el ser hombre lo es para victimario y la sociedad es quien se encarga de preparar tanto a sus víctimas como a sus victimarios.

La división extrema de roles que se asigna a ambos sexos, remarca la desvalorización de toda actividad femenina. Así, la marginación del aparato productivo, la subestimación del trabajo doméstico al interior del ámbito privado, la dependencia económica del marido o del padre, han condicionado a la mujer a una serie de dependencias psicológicas, morales y afectivas, que refuerzan su disminución y falta de estima personal. Otros no podían ser los resultados de este modo de socialización, en los que la educación no hace más que alimentar la ubicación accesorio de la mujer en la sociedad y en el mundo productivo.

Objeto de posesión y no sujeto de decisiones, a la mujer se le priva de la facultad de decidir sobre su sexualidad. Su sexualidad le es ajena y la acepta en función de servicio a la humanidad y para quienes dirigen esa sociedad. Da hijos para que la humanidad pueda seguir existiendo y ofrece su sexualidad a las necesidades de su hombre.

Sin embargo, acepta la existencia de las “necesidades sexuales” de los hombres, quienes asumen su “derecho” al uso de la sexualidad de la mujer y la “obligación” de ellas es aceptarlo. Situación ésta, perfectamente evidenciada dentro del matrimonio, en el que la mujer tiene la obligación de ofrecer sus servicios y sexualidad a cambio de su manutención económica. Figura que se expresa legalmente en el “débito conyugal”. Es así que la violación dentro del matrimonio no existe, es parte de las obligaciones conyugales de la mujer y parte de los derechos del marido, aunque la relación sexual se realice prepotentemente y a la fuerza.

Existe igualmente una relación directa entre la violación y la prostitución. El servicio sexual en favor de los hombres.

“Cuando los jóvenes aprenden que las mujeres pueden comprarse por un precio y que los actos sexuales tienen precios establecidos, ¿cómo no van a sacar entonces la conclusión de que lo que puede comprarse también puede tomarse sin la cortesía implícita en una transacción económica”.<sup>153</sup>

Por otro lado, al hombre se le reserva también un designio no del todo alentador. Desde muy niño es inducido a separar su respuesta sexual de cualquier sentimiento

---

<sup>153</sup> Susan Brownmiller: *Contra nuestra voluntad*.

emocional. Frente a una hembra sexualmente atractiva, no podrá evitar “sentirse fuera de sí”.

La sociedad ha definido a las características sexuales masculinas (poder, dominación, tenacidad para el triunfo, etc.) como normales, desvalorizando en consecuencia los resultados de los condicionamientos femeninos.

En la sociedad patriarcal, todos los hombres han sido condicionados para ser violadores potenciales; la sexualidad del hombre se concibe en términos violadores. De allí que el feminismo afirme que “todo hombre es un violador en potencia”. Como consecuencia de esta socialización, la realidad de la violación como problemática está condicionada a no mostrarse con la crudeza efectiva de la misma; sin embargo, las cifras que aparecen son ya alarmantes.

### **Una realidad peruana**

La revisión de datos registrados por el Instituto Nacional de Estadística nos permitió observar la incidencia (sólo hasta 1984) de este delito, en cada una de las instancias que recepcionan las denuncias.

Aunque la mayoría de los casos no son denunciados, las cifras varían y muestran parcialmente la gravedad de un fenómeno social. La primera instancia oficial a la que una mujer acude en caso de violación es la Guardia Civil, donde, al igual que en la PIP (Policía de Investigaciones del Perú), la segunda institución a la que se recurre en estos casos, las violaciones y otras agresiones sexuales quedan registradas como “atentados contra las buenas costumbres” según los prescribe el Código Penal peruano.

Según el Instituto Nacional de Estadística, en la Guardia Civil fueron reportadas 29 912 *faltas* contra “las buenas costumbres”, y 3 882 *delitos* contra “las buenas costumbres”, haciendo un total de 33.794 agresiones sexuales denunciadas en 1984. Calculando conservadoramente que sólo una de cada cinco violaciones son reportadas, tendríamos que hay 168 970 agresiones sexuales al año, 462 diarias y 19 por hora.

Tales cifras, sólo son un cálculo conservador, y para 1984.

La violación en el Código Penal peruano está ubicado dentro de los delitos “contra las buenas costumbres”. Esta ubicación reduce al delito a la categoría de un mal hábito social, como podría ser un pleito callejero o un escándalo público.

Establecida la violación simplemente como una “mala costumbre”, encierra además una serie de consideraciones que le quitan la calidad de delito y, por otro lado, la minimizan. Es tomada como un ejercicio de violencia contra un igual o un asalto como invasión a la integridad corporal y una violación de la autodeterminación, sea donde fuera que se produzca. La violación ejercida contra la mujer, a la que socialmente se le dio el valor de “inferior”, pierde fuerza delictual y el violador se beneficia con todos los posibles atenuantes que minimizan el delito.

El Código Penal conceptualiza a la violación como el acceso carnal de una mujer fuera del matrimonio, contra su voluntad, por violencia o intimidación. La preposición “fuera del matrimonio” está presente en casi todos los artículos y tipificaciones, reglamentando el derecho del marido al uso sexual de su mujer. Este sistema de garantía a la Inmunidad de los maridos que fuerzan a sus esposas a una relación sexual es tan antiguo como la frase bíblica que definía a la violación como *conocimiento ilegal*, interpretando como ilegal a cualquier conocimiento carnal fuera del contrato matrimonial. Así, la idea de procesar al marido resultaba incongruente, porque la ley había sido concebida para proteger los intereses de él, no los de la mujer.

De acuerdo a muchos autores, en esta clase de delitos, el bien jurídicamente protegido es la “honestidad” como estado moral. Pero esta defensa de la honestidad resulta un control de la sexualidad de las mujeres (las únicas consideradas como víctimas en este delito), quienes perderían honestidad al mantener “acceso carnal” fuera del matrimonio, convirtiéndose en mujeres deshonestas. Otros autores la entienden como el “ultraje contra el pudor”, caso en el que la “pudencia de la ofendida es el valor social ofendido”. Es así que la mujer aparece como medida de valor del pudor social.

Cada una de las consideraciones que el Código Penal establece, resultan una vulneración de los derechos básicos de las mujeres y una suerte de justificación o “socape” a los violadores y, en general, a los varones. La edad de la víctima como factor de atenuante o agravante para la determinación de la pena del delincuente, por ejemplo, así como otras consideraciones, lo comprueban.

El art. 196 explicita como marco fundamental la sanción correspondiente al delito tipificado, refiriendo como condición *sine qua non* que la relación entre violador y violada sea fuera del matrimonio.

El Código Penal ofrece dos modalidades para tipificar el delito de violación: la

violación propiamente dicha, cuando está presente el uso de la violencia o intimidación, y los casos de incapacidad por minoridad de edad, inconsciencia, sueño, desmayo, embriaguez, uso de ciertas sustancias, etc.

En el primer caso, la violencia o intimidación *efectiva* es la condición indispensable para que el delito sea tipificado como tal, lo que significa que la víctima tendrá que demostrar que la violencia ejercida contra ella fue de tal magnitud que la puso en peligro de muerte; en caso contrario, será identificada como una “violación impropia” o “violación presunta”. (El mismo término resulta inferiorizado).

En el segundo caso, el Estado se convierte en defensor de la “honestidad” de las mujeres. Una menor de edad, aun cuando lo desee y decida, no puede resolver sobre su sexualidad de acuerdo a la ley y, si así lo hiciera, el acto sexual se convertiría en un delito, y ella, en víctima.

El Estado, asimismo, es defensor también de las mujeres que legalmente no tienen conciencia: enajenadas mentales, en inconciencia o incapacidad de resistencia, etc. La ley penal considera como único posible agresor al hombre y como únicas víctimas posibles a las mujeres y a los niños, ambos disminuidos legal y socialmente, en oposición al primero, quien en ningún momento aparece como víctima de estos delitos dirigidos a “inferiores”. Así la ley considera “como único sujeto activo al varón, el que por la conformación de sus órganos genitales puede realizar la penetración que requiere el acceso carnal” (Es el órgano sexual lo que le da la calidad de sujeto activo o pasivo). “El sujeto pasivo sólo puede ser una mujer viva”.<sup>154</sup>

De esta manera, la tipificación del delito depende de la configuración de sus elementos: acto sexual ilegítimo con una mujer, violencia física o grave amenaza; falta de consentimiento de la víctima; y voluntad criminal. De tal manera que la agresión sexual de un hombre a otro hombre no es tipificado como delito, ni la agresión sexual que podría darse sin la penetración del órgano sexual masculino en el femenino, tal como ocurre con el uso de otros elementos contundentes, especialmente en casos de tortura.

Refiérese también la definición del Código Penal, en el art. 200, al “pudor”, sancionando mínimamente el caso, de 1 mes a 5 años; sin establecer los marcos del pudor, convirtiéndose ésta en una manipulación subjetiva. En la figura de

---

<sup>154</sup> Amado Exaine Chávez: *Diccionario Penal*, p. 275.

seducción, el art. 201 establece la necesidad de que la víctima sea “una joven de conducta irreprochable, de más de 14 y menos de 18 años”. Pese al carácter subjetivo de la interpretación referida a la “conducta irreprochable”, resulta un factor condicionante para la existencia de la “ilicitud” de la agresión sexual. Así, el comportamiento previo de la víctima, y no el hecho mismo de la violación, es lo que define la existencia del delito o el consentimiento y/o participación de la voluntad de la agredida.

El art. 204 hace referencia al estupro como otra modalidad delictiva, remitiéndose a una definición social, “un ultraje al pudor de la sociedad”, lo que quita importancia y valor a la libertad de la víctima, como sujeto directo de la agresión.

### **Violador dona “dote”**

El mismo artículo establece como condena para el violador, la retribución de una “dote” a la ofendida “si fuera soltera o viuda”, en proporción a sus facultades.

La dote significa, así, el precio de la virginidad que presuntamente mantienen o deben mantener las solteras, sin la cual su cotización en el mercado sexual es menor o nula, resultando una forma de protección (control más bien) de la mujer respecto a su sexualidad fuera del matrimonio; y aunque la viuda carece de virginidad, la castidad, mientras no cuente con su marido legal, es el bien protegido por el Estado.

El Código Penal ofrece la posibilidad de eximir la culpa del violador, si éste decide casarse y llegar a un acuerdo con la víctima. El sentido de propiedad está presente a través del uso sexual. Si el hombre usó sexualmente a una mujer, la convierte en un objeto de su posesión, la que luego de la humillación, perderá posibilidades de mejor cotización. Es así que el matrimonio con aquel que le dio uso, resulta ser una solución al agravio.

El art. 205 establece que cuando la violación no implica muerte o lesiones graves sólo se debe formar causa por denuncia de la víctima. De esta manera, resta posibilidades de ejercer el derecho de accionar. Así, la violación sólo es considerada como delito perseguible de oficio, de mediar muerte o lesiones “graves”; caso contrario, el trámite no será el de un juicio ordinario por violación, sino el de los “procesos exceptuados” por la vía de querrela. En la última parte del art. 205, el



Código Penal, asegura la casi imposibilidad de la acción. Establece sanción por parte del Estado, si se acredita que la denuncia es falsa; sanción que se haría efectiva por medio de una acción por delito contra la administración de justicia. Esta disposición resulta intimidatoria para la víctima, porque en caso de no probar la existencia del delito (cosa muy frecuente) podría resultar ella sancionada.

Así, la socialización prepara a las mujeres como seguras y únicas víctimas de este delito y de una legislación especial que, como vimos, las convierte en participantes del hecho delictuoso y, por tanto, en victimarias de sus agresores.

### **El proceso de violación**

El derecho penal se diferencia de otras especialidades porque tiene carácter punitivo, en tanto sanciona la existencia del delito. La sociedad es protegida del delito y del delincuente por el Estado, quien se encarga de perseguirlo y sancionarlo de oficio, por medio del ministerio público, que hace las veces de “Ombudsman” o defensor del pueblo. Eso en teoría, porque otra cosa es la realidad.

La violación, si bien sustantivamente resulta ser un atentado al pudor social, en el que la mujer es la mediadora y la única posible víctima (junto a los niños, como sujetos disminuidos), encierra una hipócrita defensa de los únicos sujetos activos: los hombres, quienes a su vez, tienen el acceso a la emisión de leyes, la administración de justicia y la defensa del *statu quo* de la sociedad; son los que conceptúan y ubican a la violación como un delito diferenciado de acuerdo a sus agravantes o atenuantes.

La defensa del “pudor social” aparece claramente cuando la víctima resulta un incapaz jurídico (un menor de edad o persona que carece de conciencia o incapaz de resistirse), en cuyo caso la violación es considerada como un delito perseguible de oficio, donde interviene el ministerio público, asumiendo la defensa del Estado, en tanto la sociedad se vio agraviada por la comisión de un delito.

Un juicio “normal” por violación, resulta ser muy agresivo para la víctima, tal como está estructurado el proceso. La violación, ya de por sí, es una experiencia psíquicamente traumática para las mujeres; sus consecuencias sobre la actividad emocional son variadas y pueden verse agravadas por las circunstancias mismas de la agresión. Sumamos a ello el recorrido que debe hacer la mujer por cada instancia oficial necesaria con la denuncia, desde la comisaría, la policía de investigaciones,

el médico legista, el ministerio público, el poder judicial, etc. Todas estas instancias constituyen una sucesión de violaciones, una detrás de la otra, unas más graves que las otras, por su agresividad, por su indiferencia, por su precariedad en la atención, etc. Pero aunque el juicio normal (ordinario o sumario) resulta muy agresivo para las mujeres violadas, es una garantía lejana para perseguir el delito y procesar al delinciente. Las estadísticas muestran que las sentencias condenatorias por delitos contra las buenas costumbres en los juicios ordinarios son mínimas: 6,02 por ciento del total de sentencias condenatorias.

La ley diferencia el tratamiento del delito al tratarse de mujeres mayores de edad, de quienes se puede presumir tienen conocimiento de la actividad sexual. Es en estos casos que el delito no es perseguido de oficio, perdiendo así la calidad de tal. Es decir, que la consideración como acto delictual existe sólo si la violación, acarrea muerte o lesiones sumamente graves, cuando se trata de una mujer mayor de edad.

La presunción del posible conocimiento de la existencia de las relaciones sexuales convierte a la víctima en posible participante del delito. Así, tratándose de una mujer mayor de edad que no ha resultado muerta o casi muerta por las lesiones, deberá tramitar su causa por medio del procedimiento de querrela.

A diferencia de cualquier tipo de proceso penal, donde la presencia del ministerio público garantiza la persecución del delito y del delinciente si éste es habido, puesto que el mismo se encargará de impulsar el proceso, poner a disposición del juez las pruebas y evidencias indispensables para la sentencia, así como su acusación, la querrela es una forma de proceso que tiene el carácter de "exceptuado", en el que no participa el ministerio público; por tanto, la ausencia del defensor del pueblo involucra necesariamente el impulso del proceso con la intervención de la parte interesada. La justificación jurídica a esta forma de procedimiento radica en la necesidad de brevedad y la necesidad de la ausencia de la persecución de oficio, con el que supuestamente aumentaría el daño o agravio, violando los secretos de familia, tal como lo afirman diversos doctrinarios del derecho. Justificación con tan poco peso que se pierde en la realidad de la experiencia de muchos expedientes abandonados.

Con este procedimiento son tramitados, además de los casos de violación y honor sexual, las injurias, difamaciones, calumnias y algunos casos de abandono de familia, adquiriendo una connotación jerárquicamente inferior a los juicios perseguibles de oficio.

Desvalorizado el proceso de querrela por la incidencia femenina, es considerado como un proceso propio de “líos de faldas” indigno de prestarle importancia. La querrela es un proceso exceptuado, que no busca la determinación del delito, si no más bien la conciliación de las partes y/o la reparación de la víctima. Ya que no es perseguible de oficio, el delito no puede ser el principal objeto. Es el único proceso donde el delincuente, aun con suficientes evidencias, puede salvarse de ser juzgado, gracias a la posibilidad de conciliación, el matrimonio o la reparación mediante la dote.

La forma de tramitación corresponde al estilo de los procesos civiles, allí el impulso se realiza sólo por la parte interesada. Entonces, al violador puede quedarle la posibilidad del triunfo por cansancio de la víctima, es decir, por abandono del juicio. Las pruebas en este caso de proceso están basadas sustancialmente en la existencia de testigos de cargo y descargo, además de las pruebas periciales. Es entonces lógica la pregunta: ¿Cuándo una violación cuenta con testigos? Esta forma de procedimiento resulta ser, pues, un cuello de botella para las mujeres que deciden iniciar un juicio a sus violadores. Las posibilidades de triunfo son mínimas, la estructuración del proceso está pensada en términos masculinos y la mujer como sujeto principal o víctima de uno de los más brutales delitos, es un apéndice del trámite.

Al violador le queda siempre la posibilidad de que el cansancio, y la acumulación de tensiones de la víctima sean una garantía más de su inmunidad, de allí que el porcentaje de los abandonos en estos procesos sea alto: 7,47 por ciento, sumados a los desistimientos, 2,24 por ciento, y las conciliaciones, que es el número más alto: 16,77 por ciento, dan un total de 26,48 por ciento, frente a los sentenciados, que configuran apenas el 10,25 por ciento.

Esta situación fue perfectamente graficada en la frase de un abogado: “es un tipo de juicio donde generalmente se gana por aburrimiento de la parte contraria”.

Y finalmente, al agresor aún le queda el ofrecimiento del matrimonio o la dote. La administración de justicia, dirigida básicamente por hombres, así como el trámite, llevado por secretarios varones, y la defensa, en un 95 por ciento asumida también por varones para ambas partes (agraviada e inculpado o querellante y querellado), imparten un sentido solidario masculino consciente o inconscientemente. Situación que se pudo evidenciar en la entrevista a un abogado que defendía a una menor víctima de violación: “[...] porque quien más pierde es la mujer; un proceso de esta

naturaleza sólo consigue desacreditar a la mujer y el 'arreglo' es la mejor solución, por eso yo recomiendo o el matrimonio o un buen arreglo”.

En dicho caso, porque se trataba de una menor de edad (delito perseguible de oficio) recomendaba a su clienta casarse con su agresor.

### **¿Una trampa sin salida?**

Vimos que la mujer, dentro del sistema sociojurídico, tiene, por un lado, una ubicación activa, en tanto está presente en la exigencia de sus derechos violados y, por otro lado, su ubicación dentro de la juridicidad recoge los productos de la socialización diferenciada entre hombres y mujeres, que las condena no precisamente como ciudadanas con iguales derechos, sino como sujetos disminuidos, necesitados de sobreprotección. En el mejor de los casos, se legisla respecto a ellas como si se tratara de menores de edad.

El mundo jurídico resulta así para las mujeres, aparentemente, una trampa sin salida. Toda mujer es educada para ser receptora, pasiva y víctima. En esas condiciones, una violación es casi parte del destino que debe enfrentar por ser mujer. Intentar denunciar el hecho será enfrentarse a todo un sistema masculino, respaldado por la tradicionalidad de la educación, la tradicionalidad de defensa de la posición masculina, solidaridad masculina de los administradores de justicia con sus congéneres violadores, la tradicionalidad que defiende el *statu quo* y la ubicación de las mujeres dentro del hogar y no fuera de él por ningún motivo.

La ventaja psicológica de que gozan los hombres en estas situaciones es más importante que la ley misma, tanto en el momento del delito como en el momento del enfrentamiento judicial.

Ante esta situación, ¿cómo enfrentar el problema? Hay quienes, preocupados y bienintencionados, recurren a advertencias de protección de las mujeres. Prefieren ver la violación como un problema de la mujer más que como un problema social, que es resultado de una distorsionada filosofía masculina de la agresión. Susan Brownmiller manifiesta: *“Imponer a las mujeres cuidados especiales no es una solución. No puede haber soluciones privadas al problema de la violación [...] Mientras que tal vez se disminuiría el riesgo de una víctima potencial (y hasta esto dudo por que he conocido monjas que han sido violadas dentro del convento), no sólo permanece constante el número de violadores sueltos, sino que el efecto*

*extremo de la violación sobre la salud mental y emocional de la mujer se ha llegado a cumplir incluso sin el acto. Porque aceptar una carga especial de autoprotección es reforzar el concepto de que las mujeres deben vivir y moverse en el temor y no pueden esperar alcanzar nunca libertad personal, la independencia y la seguridad de los hombres”.*

Hace algunos años se dictó en Perú la *Ley Antiterrorista* (D. Leg. 044 y aunque tuvo un fin eminentemente represivo para los sectores progresistas, debe tomarse en cuenta para este análisis. En dicha ley se tipificaba a los actos terroristas como “actos con el propósito de provocar, mantener un estado de alarma, terror y zozobra en la población”.

Aunque pareciera exagerado identificarla con la descripción que hace Brownmiller, podemos afirmar que no solamente los actos con un propósito claramente político son tales. Consideramos que todo acto es político, que lo privado es político. Lo que acontece con la sexualidad de las mujeres también es una situación política que responde a intereses sociopolíticos, y si la existencia de las posibles violaciones crea un estado de zozobra en la población, éstas deben ser consideradas como actos terroristas, de acuerdo a esta ley hecha por varones.

Un nuevo enfoque de la violación y del cumplimiento de la ley puede ser la mitad del camino. Dándoles a las mujeres el 50 por ciento de poder para hacer respetar la ley y mantener el orden, se habrá dado un paso importante hacia la eliminación del machismo.

La violación es un problema que afecta básicamente a las mujeres. Cualquier tratamiento que no incluya la defensa de sus reales intereses, expuestos desde una óptica femenina, mas no como la interpretación de nuestros intereses por parte de aquellos que son nuestros agresores, será en vano.

De esta manera, el tratamiento del problema debe estar en manos de las mujeres. Como se dijo, la violación acarrea una grave carga emocional y las primeras relaciones con el sistema jurídico son determinantes para restablecer una equilibrada salud mental.

La violación es un delito que pone en peligro a más de la mitad de la población (mujeres, niños y hasta algunos hombres) y sus consecuencias son un peligro para el equilibrio y seguridad emocional de la población. Por lo que su tratamiento deberá ser especializado, tanto psicológica como judicialmente. Un tribunal especial, llevado desde sus primeras instancias por mujeres capacitadas especialmente para

las funciones a desempeñar, se hace necesario en estos casos.

Es igualmente indispensable el cambio de leyes, que consideren a la violación como un delito perseguible de oficio, sin discriminaciones por razón de edad, en el que no sea requisito la revisión histórica de la conducta de la víctima y donde las soluciones no sólo sean beneficiosas para el delincuente. Es decir, que no se contemple la posibilidad del matrimonio del delincuente con la víctima, ni el pago de una dote como única solución, o la conciliación. También deberá considerarse como un delito de violación la que se produzca dentro del matrimonio, por lo que se torna indispensable crear Casas de Acogida para mujeres, sean éstas asumidas por el Estado u organismos privados, pero dirigidos por mujeres y para ellas. La presión de todas las mujeres y personas sensibles con el problema, será necesaria para la consecución de tales objetivos.

Sin embargo, el problema traspasa el sistema legal (el que finalmente sirve para proteger a los ofensores). Sabemos que la violación seguirá realizándose aun cuando cambiemos las leyes, sin considerar que esto no sea importante. La ideología violatoria es alimentada por valores culturales, sociales y económicos que se perpetúan en todos los niveles de la sociedad, y para repeler este asalto es necesario un ataque frontal, una lucha cotidiana de las mujeres y la población, para erradicar el machismo y, en general, cambiar el sistema capitalista patriarcal en el que vivimos, buscando formas de vida nuevas, más humanas, más cercanas a los valores que las mujeres hemos desarrollado, más cerca de la ternura que de la agresividad, más cerca de la delicadeza que de la fuerza física, más cerca del amor y de la sensibilidad que del odio, más cerca de la paz que de la guerra.

**Ana Lau,<sup>155</sup> Las mujeres en la Revolución Mexicana. Un punto de vista historiográfico,<sup>156</sup> 1995**

Texto proporcionado por la autora

La participación de las mujeres en el movimiento revolucionario es y ha sido un tema controvertido para aquellos/as que estudian este proceso. El interés que ha

---

<sup>155</sup> Ana Lau es una historiadora feminista, comprometida con el rescate del hacer y pensar colectivo de las mujeres de los siglos XIX y XX. Interesada en la actividad política de las mujeres, ha investigado sobre sindicalistas y obreras, y tiene varios libros y artículos sobre las mujeres en la Revolución Mexicana. Ana Lau encarna a la feminista de academia, en la que se confunden el activismo, la investigación y la docencia, y considera la enseñanza una forma de participación en el movimiento. Es profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, en el área de investigación "Mujer, identidad y poder", y fue coordinadora de la Especialización y Maestría en Estudios de la Mujer, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, y responsable del Área de Concentración de "Mujer y Relaciones de género en el Doctorado en Ciencias Sociales, de la misma universidad. Entre sus publicaciones se encuentran: "Las precursoras: mujeres en la oposición porfirista" en "Más allá de la Adelita. Las mujeres en la Revolución", en *Proceso. Bi-Centenario*, México, núm. 3, junio 2009; "De cómo las mujeres se fueron a la Revolución" en *Bicentenario, El ayer y hoy de México*, Instituto Mora, México, enero-marzo 2009, Vol. 1, núm.3, pp. 52-59; "Las luchas por transformar el status civil de las mexicanas: las organizaciones pro sufragio femenino. 1919-1930", en Nicolás Cárdenas García y Enrique Guerra Manzo (coords.) *Integrados y marginados en el México posrevolucionario. Los juegos de poder local y sus nexos con la política nacional*, Porrúa/UAM-Xochimilco, 2009, pp. 297-347; "Historia de las mujeres, ¿Un nuevo acercamiento al discurso histórico o sólo un suplemento?", en Patricia González Gómez y Alicia V. Ramírez Olivares,(eds.), *Confluencias en México. Palabra y Género*, México, Fomento Editorial BUAP, 2007; "El feminismo mexicano: balance y perspectivas" en Liz Maier y Natalie Lebon (comps.) *De lo personal a lo político: 30 años de agencia feminista en América Latina*, México, LASA/UNIFEM/Siglo XXI, 2006. pp. 181-194; "Expresiones políticas femeninas en el México del siglo XX: el Ateneo Mexicano de Mujeres y la Alianza de Mujeres de México (1934-1953)" María Teresa Fernández, *et.al, Orden social e identidad de género. México, siglos XIX y XX*, CIESAS/Universidad de Guadalajara, 2006, pp. 93-124; "El movimiento feminista en México. ¿Una liberación posible?", en *GénEros*, Colima, Universidad de Colima/Asociación Colimense de Universitarias/Centro Universitario de Estudios de Género, febrero de 2001, año 8, núm. 23, pp. 18-26; "Una vida singular: Juana Belén Gutiérrez de Mendoza", en *Sólo Historia*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM), número 8, abril-junio 2000, pp. 9-14; *Mujeres y Revolución*, en coautoría con Carmen Ramos, México, INEHRM/INAH, 1993.

<sup>156</sup> Publicado en *Secuencia, Revista de Historia y Ciencias Sociales del Instituto Mora*, México, septiembre-diciembre de 1995, vol. 33, pp.85-102.

suscitado se trasluce en el material publicado, tanto en nuestro país como en el extranjero. No obstante que apenas empezamos a conocer un poco más del tema, existen infinidad de preguntas aún no resueltas, aspectos, personajes y acontecimientos que permanecen a la espera de su historiador/a.

Los estudios publicados muestran sólo matices de la actuación social femenina y resaltan, en lo general, a las más conocidas, a las heroínas, a aquellas cuya huella es más fácil de rastrear, en tanto que cuestiones tales como las relaciones que se establecieron entre hombres y mujeres a raíz del conflicto, los cambios en los patrones de conducta en tiempos de guerra, los papeles asumidos por las mujeres y su respuesta frente a la sumisión de que fueron víctimas, todavía no ocupan el lugar que debieran dentro de los análisis que se llevan a cabo sobre el proceso revolucionario.<sup>157</sup>

El interés por consignar la participación femenina durante la Revolución proviene no sólo de los hombres sino también de las mujeres, ambos se han interesado, aunque de distinta manera, por rescatar, analizar y explicar que la participación femenina no fue esporádica, secundaria ni estereotipada, sino que las mujeres como sujetos sociales deben ser consideradas dentro del contexto y con relación a sus demandas específicas y de acuerdo al bando o facción en que participaron.

En este sentido, el material biblio-hemerográfico existente se puede dividir en 3 grandes bloques: el primero, las fuentes primarias, escritas durante el momento mismo de la oposición al porfiriato y en la guerra; un segundo, las obras publicadas entre los años de 1920 y 1950; y el tercero, las publicadas de entonces a la fecha.

El primer periodo abarca aproximadamente de 1887 a 1917 y es el más interesante porque proviene de las/los mismos/as participantes. Lo que se conoce comprende publicaciones con características peculiares, por un lado encontramos las que pugnan por el mejoramiento moral de las mujeres, las que buscan la obtención de derechos e igualdad y por último las que influyen en la política ya sea a favor de ellas o las que tratan de impedir que haya cambios en su condición.

---

<sup>157</sup> Por ello pensé que sería interesante revisar parte del material biblio-hemerográfico que existe sobre el tema. Soy consciente de que he dejado de lado cantidad de material, pero utilizo el que considero más conveniente para los fines del presente artículo.



La cronología se inicia con la aparición del periódico dirigido por Laureana Wright de Kleinhans (1846-1896) *Violetas del Anáhuac*,<sup>158</sup> en donde ya se plantea el problema del sufragio femenino, de la igualdad de derechos para ambos sexos y se aboga por la instrucción de la mujer; el periodo concluye con la expedición de la Ley sobre Relaciones Familiares en abril de 1917, que intentó promover un cambio en las relaciones hombre/mujer dentro de la familia, en el matrimonio y con los hijos, luego de que la Revolución alteró usos y costumbres en algunas clases sociales, principalmente de la clase media así como, en aquellas mujeres pertenecientes a estratos más bajos.

En un primer momento, fueron las periodistas y las maestras -mujeres educadas- las que dieron a conocer qué sucedía dentro del mundo femenino que a ellas les incumbía; fueron las voceras de la corriente opositora y dejaron plasmadas en publicaciones periódicas, manifiestos, cartas y solicitudes sus preocupaciones sociales, que nos ayudan a conocer cuál fue su trayectoria de lucha, sus ideas sobre la sociedad en la que vivían y los cambios al modelo de mujer que proponían.<sup>159</sup>

En los periódicos encontramos artículos que son el punto de partida para rastrear el pensamiento y acción femenina; muestran la aspiración de un cambio significativo con relación a los patrones de conducta social y cultural imperantes hasta entonces y exhiben una manera de ser distinta que iba encaminada en el ámbito privado, a replantear una relación de igualdad con los varones y a nivel político una mayor democratización.

Periódicos, como el ya mencionado *Violetas del Anáhuac* publicado entre 1887 y 1889 de Laureana Wright; *El recreo del Hogar*, fundado en Mérida por Cristina Farfán; *El Album de la mujer*, que encabezaba la feminista española, Concepción Gimeno de Fláquer; *La Mujer Mexicana*, órgano de la sociedad feminista "Protectora de la Mujer"; *El Hogar mexicano* de Laura Méndez de Cuenca, son una muestra de la actividad intelectual femenina que pugnaba por obtener beneficios para su género

---

<sup>158</sup> *Violetas del Anáhuac. Periódico literario, redactado por señoras*, México, Tipografía de Aguilar e Hijos, 1888. Para ver sobre Laureana Wright y el periódico Cfr. Nora Pasternac, "El periodismo femenino en el siglo XIX. *Violetas del Anáhuac*" en Ana Rosa Domenella y Nora Pasternac (eds.) *Las voces olvidadas. Antología crítica de narradoras mexicanas nacidas en el siglo XIX*, México, El Colegio de México/PIEM, 1991, pp. 399-448.

<sup>159</sup> Cartas, escritos y peticiones se pueden encontrar en Ana Lau y Carmen Ramos (Introd. y Compilación), *Mujeres y Revolución 1900-1917*, México, INEHRM/INAH, 1993.

en lo relativo a la educación, al trabajo y a la vida doméstica y al mismo tiempo pretendían lograr el mejoramiento social de las mujeres de las clases menos favorecidas. Oscilaban entre la caridad y una actitud más cuestionadora.

Además de los puntos de vista femeninos encontramos también las versiones masculinas que, difundidas en artículos y libros, manifiestan la preocupación de los efectos que podían alcanzar la proliferación de publicaciones de mujeres y las demandas que esgrimían. El objetivo de estos pensadores iba encaminado a aportar a la discusión elementos que contrarrestaran la rebeldía, que ellos denominaban como "feminista". En éstos se percibe una clara tendencia a aceptar que se instruyera a la mujer a fin de que pudiera realizarse con más ahínco en su maternidad y contara con los elementos necesarios para convertirse en buena madre, ama de casa y esposa.

Los positivistas ponían énfasis en la vida privada como único límite permitido para su participación social y la excluían de un ámbito colectivo más amplio como era la política. Paradójicamente aceptaban que las mujeres de los estratos bajos transgredieran estas normas y participaran como explotadas. Lo que los hacía caer en una doble moral que por un lado, restringía a unas el acceso al mundo público, mientras que a otras las empujaba a salir por necesidades de sobrevivencia, sin que su papel se viera afectado. Como decía Andrés Ortega:

[...] porque para las mexicanas el pudor es su más rico tesoro, su auréola más brillante, su imán más atractivo; y como su contacto diario con los hombres, por causa de asuntos académicos, científicos y profesionales, tendría que teñir de carmín en más de una ocasión sus ruborosas mejillas, claro es que sería violentar su modo de ser, herirlas en mitad del corazón, asesinarlas proditoriamente, *masculinizándolas* con lo que hoy torcidamente se llama *feminismo*.<sup>160</sup>

Hay que hacer notar que, mientras que el pensamiento positivista proponía la sumisión de la mujer frente al hombre y prescribía que la mujer debía permanecer

---

<sup>160</sup> Andrés Ortega, "El feminismo. Discurso pronunciado por el Sr. Lic. D. Andrés Ortega en el acto de ser recibido como socio en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, el jueves 13 de junio de 1907", en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 5a. época, Tomo II, 1907, p.333., en Ana Lau y Carmen Ramos, (Introd. y Compilación), *Mujeres y Revolución ...*, op. cit, pp. 91-100.

en el hogar y no participar en los asuntos públicos y "en nombre de la diversidad biológica (éstos) pedían que se graduara su educación para evitar la total emancipación de la mujer y que con ello desaparecieran las futuras madres y esposas",<sup>161</sup> las publicaciones femeninas exaltaban el papel de las mujeres en la educación, en el trabajo productivo e inclusive en el quehacer político.

En este sentido, el empleo femenino<sup>162</sup> de finales del siglo XIX fue creando también las condiciones para una politización de las mujeres y su consecuente participación en organizaciones obreras,<sup>163</sup> en grupos políticos y en los movimientos para derribar al gobierno porfirista. Su conciencia de explotación, tanto dentro del hogar como en el trabajo, creció rápidamente al grado que algunas mujeres no sólo participaron en el movimiento revolucionario sino en ocasiones, también fueron vanguardia y líderes.<sup>164</sup>

La flagrante contradicción a la concepción positivista residía en el alto porcentaje de mujeres que se incorporaban a las labores productivas en fábricas y talleres, las que se empleaban en trabajos informales como el servicio doméstico y la venta callejera de alimentos y otros productos, además de aquellas que participaban como periodistas, maestras, secretarias y hasta burócratas y quienes desafiando la prescripción llegaban a estudiar una carrera (vale citar los casos de las doctoras Matilde Montoya, Guadalupe Sánchez, Columba Rivera y Soledad Régules y de las abogadas María Asunción Sandoval de Zarco y Josefina Arce<sup>165</sup>).

---

<sup>161</sup> Moisés González Navarro, "El Porfiriato. Vida social", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia Moderna de México*, Editorial Hermes, México, 1957, p. 577.

<sup>162</sup> En 1895, 51.3% de la matrícula educativa estaba compuesta por mujeres y para 1910, ésta ascendía a 64.4%; en tanto que en el "ámbito laboral formal" en 1895 había 183 293 mujeres empleadas en actividades fabriles y en 1910 el número había ascendido a 199 287. *Cfr.*, Vivian Vallens, *Working women in Mexico during the Porfiriato, 1880-1910*, San Francisco, R&F Research Associates, 1978.

<sup>163</sup> Las obreras participaron en asociaciones, mutualidades y sindicatos desde antes de mediados del siglo XIX, no se integran en estos momentos, *Cfr.*, por ejemplo, *La mujer y el movimiento obrero mexicano en el siglo XIX. Antología de la prensa obrera*, México, CEHSMO, 1975 y María de la Luz Parceró, *Condiciones de la mujer durante el siglo XIX*, INAH, 1992 (Col. Científica, 264).

<sup>164</sup> Tal como lo consignan algunos Expedientes del Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional (AHSDN).

<sup>165</sup> *Cfr.*, Moisés González Navarro, "El Porfiriato. Vida social", en Daniel Cosío Villegas, *Op. Cit.*, pp. 634-635.

Desde el ámbito cotidiano algunas mujeres subvirtieron su condición tradicional de amas de casa y abnegadas esposas para integrarse a la oposición y militar dentro de grupos sindicales, mutualistas y revolucionarios. Apoyaron la causa antiporfirista con los medios que tenían a su alcance. Fueron madres, esposas, correligionarias, correos y espías. Y en los ámbitos y misiones en los que participaron lo hicieron con igual intensidad y compromiso que sus compañeros varones.

Periódicos y semanarios como *Vésper*,<sup>166</sup> dirigido por la periodista y militante antiporfirista, Juana Belén Gutiérrez de Mendoza, (1875-1942) *La Corregidora*, de Sara Estela Ramírez (1881-1910),<sup>167</sup> *La Mujer moderna*<sup>168</sup> de Andrea Villarreal y muchas otras aparecidas en la primera década de este siglo son reflejo del afán de estas mujeres por cambiar la inmutabilidad a que estaban sometidas a través de cambios políticos y de la instauración de una democracia que finalmente, pensaban, las haría acreedoras a derechos políticos.

Mujeres como Dolores Jiménez y Muro (1848-1925) quien militó en el magonismo, favoreció a Madero y por último, se decidió por el zapatismo para combatir a Huerta; Juana Belén Gutiérrez de Mendoza (1875-1942) crítica acérrima del gobierno de Díaz, directora y fundadora de *Vésper*, tribuna desde donde atacó al régimen y fue perseguida, como maderista fundó clubes de mujeres en apoyo al caudillo y solicitó el voto. Elisa Acuña y Rossetti (1887-1946) compañera de lucha de Juana y periodista editora de varias publicaciones como *Fiat Lux* y *La Guillotina*; Andrea Villarreal (1881-1963) conocida magonista colaboradora de *Regeneración*, quien se desempeñó como correo y enlace de la causa en México y en los Estados Unidos y en 1909 fundó el periódico mensual independiente *La Mujer Moderna* como órgano del "club liberal Leona Vicario". Estas y muchas otras se entregaron a la causa con devoción y pelearon con la pluma por convicción. Sus artículos muestran una incipiente ideología de género<sup>169</sup> que las hacía combinar al mismo tiempo

---

<sup>166</sup> *Vésper. Justicia y Libertad*, México, D.F,

<sup>167</sup> Emilio Zamora, "Sara Estela Ramírez: una rosa roja en el movimiento" en Magdalena Mora y Adelaida R. del Castillo (eds.), *Mexican women in the United States, struggles past and present*, Los Angeles, Chicano Studies Research Center Publications/University of California, 1980, pp. 163-169.

<sup>168</sup> *La Mujer moderna*, San Antonio, Texas, diciembre 1909, Tomo I, núm. 1.

<sup>169</sup> Utilizo el concepto tal y como lo maneja Teresa de Lauretis en su artículo intitulado "La tecnología del género" en donde discute cómo se va constituyendo el género a partir de lenguajes y representaciones culturales y cómo el género tiene la función de constituir a los individuos concretos en hombres y mujeres, por lo tanto juega un papel importante en la

cuestiones políticas con transformaciones de índole privado en lo referente a la emancipación femenina.

Aquellas mujeres que se dedicaron al periodismo fueron activas promotoras de cambios en la situación para su género y también participaron en el terreno político en contra del gobierno de Porfirio Díaz, se comprometieron con los movimientos de oposición fundando organizaciones que protestaban contra los abusos del régimen y promovían la efectividad del sufragio y la no reelección, al tiempo que pedían mejoras a la condición femenina. Al igual que algunos de sus compañeros sufrieron destierro, prisión y persecuciones.<sup>170</sup>

A partir de 1910 encontramos una creciente politización femenina, las discusiones en la prensa comprueban esta aseveración, las mujeres insertas en organizaciones que respaldaban a Madero se pronuncian y manifiestan en documentos donde combatían la reelección de Díaz o en cartas en donde solicitaban ayuda para sus hijos o familiares, estas últimas nos hacen ver cómo las mujeres a partir del ámbito privado se comunican con el poder. Las precursoras, en estos momentos, se definieron por uno u otro bando, pelearon pero también escribieron y las encontramos en los documentos como creadoras, firmantes o propagandistas de planes revolucionarios.<sup>171</sup> Al lado de éstas, una pléyade de mujeres de todas las clases sociales se incorporó al movimiento en todas sus facetas: las tenemos de contrabandistas, correos, enfermeras, soldaderas, maestras ...

También aquellas que si bien no participaron en el debate político, ni en la lucha armada, pugnaron con la pluma, por la superación de la mujer a partir del estudio, formaron clubes de ayuda a las desamparadas, lucharon por adquirir derechos y otras trabajaron por la protección de los desvalidos.

Temas como la violencia hacia las mujeres y la prostitución, esta última reglamentada en el porfiriato, no siempre fueron atendidos ya que se consideraron

---

construcción histórica ya que sigue realizándose en nuestros días como en el pasado. La ideología de género es una posición en la existencia social en general, no importando si las mujeres se perciben o no a sí mismas como definidas por el género. *Vid*, Carmen Ramos E., (Comp.) *El género en perspectiva, de la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM-I, 1991, pp. 231-278.

<sup>170</sup> Aurora Martínez Vda. de Hernández publicó una relación histórica en la que incluye los artículos publicados por su marido acerca de varias mujeres que participaron en la revolución, *apud*. *Antorchas de la Revolución*, México, Gráficos Galeza, 1964.

<sup>171</sup> *Cfr.*, Ana Lau y Carmen Ramos, *op.cit.*

"males sociales" producto de las circunstancias. Durante la lucha armada muchas mujeres para sobrevivir tuvieron que prostituirse mientras otras fueron violadas y sus hogares destruidos. Encontramos relatos que nos informan de la proliferación de "casas de mala nota", de burdeles en los pueblos por donde pasaban las tropas, en ellos, las mujeres se guarecían para obtener alimentos, seguridad y era sobre todo, una manera de encarar el abuso y las vejaciones.<sup>172</sup>

Por otro lado, al cambiar de lugar de residencia, de hombre o de bando, las experiencias sexuales de las mujeres se vieron alteradas y su concepción de entorno familiar se modificó y esta situación bastante generalizada, también fue objeto de discusión y es posible rastrearla en los debates del Congreso Constituyente, donde el proyecto del artículo 22, proponía la pena de muerte al violador.<sup>173</sup>

Su papel tradicional de proveedoras se acentuó, cuando durante la lucha armada, se ocuparon de las tareas de la producción mientras sus hombres peleaban, sostuvieron sus hogares en pueblos y ciudades, así como también solucionaron las necesidades cotidianas de los soldados de ambos bandos, cocinaron, lavaron, parieron, fueron a la guerra y dispararon, al mismo tiempo otras fungieron como voceras de propuestas políticas.

Los documentos con que contamos nos permiten conocer cómo participaron y qué pensaban sobre los asuntos políticos. Una de las principales representantes del feminismo en la Revolución fue Hermila Galindo<sup>174</sup> (1885-1954) quien además de publicar el semanario *La Mujer Moderna*,<sup>175</sup> fungió como secretaria de Carranza y fue ardiente defensora de su doctrina, la que propagó con entusiasmo en escritos y discursos. Durante el período armado de la revolución se desarrolló una nueva

---

<sup>172</sup> Cfr., Martha Eva Rocha Islas, "Nuestras propias voces. Las mujeres en la Revolución Mexicana", en *Historias*, México, Dirección de Estudios Históricos del INAH, octubre 1990-marzo 1991, núm. 25, pp. 120-121, y Francisco I. Urquiza, *Recuerdo que...*, México, INEHRM, 1985.

<sup>173</sup> *Diario de los Debates del Congreso Constituyente, 1916-1917*, Tomo II, Imprenta del Gobierno, 1917.

<sup>174</sup> Gabriela Cano ha examinado las propuestas feministas de Hermila Galindo, Cfr., "Revolución, feminismo y ciudadanía en México, (1915-1940)", en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*, Trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Taurus Ediciones, 1993, Tomo 5, pp. 685-695.

<sup>175</sup> Suponemos que toma su nombre como homenaje al periódico de Andrea Villarreal cuyo primer número apareció en diciembre de 1909.

forma de relaciones entre hombres y mujeres,<sup>176</sup> éstas se desarrollaron en todos los ámbitos y las feministas se apresuraron a publicitar estos cambios.

Tal fue el caso, por ejemplo, del primer editorial de *La Mujer Moderna*, aparecido el 16 de septiembre de 1915, Galindo escribía, refiriéndose al aniversario de la Independencia:

Deseamos honrar este aniversario de redención, inaugurando nuestras tareas periodísticas, con las que deseamos coadyuvar a la redención de la Patria, la redención de los principios salvadores y redención de la mujer, levantando el espíritu femenino a la altura de su deber y su derecho, para que no permanezca por más tiempo impasible ante la solución de los más trascendentales problemas sociales y políticos, que afectan tanto al hombre como a la mujer, que es su compañera y su igual.<sup>177</sup>

La actuación femenina fue tan visible que los líderes se veían obligados a dirigirse a las mujeres prometiéndoles igualdad de derechos y privilegios. "La mayoría de los pasatiempos literarios y de los elogios tributados a la Revolución dedican alguno que otro párrafo al papel de las mujeres mexicanas en la sociedad, empleando con frecuencia esos elogios para subrayar los alegatos en pro de la plena integración de la mujer en la nación mexicana".<sup>178</sup>

Tales fueron los casos de proyectos, en el nivel legislativo, dentro de las distintas facciones de la Revolución. La exigencia de hacer coincidir la realidad con los cambios en las relaciones personales y de ¿género? que la guerra había alterado hizo que se argumentara la necesidad de reformar disposiciones existentes. Discusiones y alegatos se entablaron durante las reuniones de la Soberana

---

<sup>176</sup> Ya fuera porque perdían a su pareja y se arrimaban a otro hombre. O bien, otra forma de intercambio de pareja eran los raptos. En la clase media se dieron muchas separaciones por ausencia del cónyuge, quien se quedaba a vivir en alguna región distante.

<sup>177</sup> "Laboremos!", en *La Mujer Moderna, Semanario ilustrado*, México, septiembre 16, 1915, año 1, núm. 1.

<sup>178</sup> Frederick C. Turner, *La dinámica del nacionalismo mexicano*, México, Ed. Grijalbo, 1971, p. 245.

Convención de Aguascalientes<sup>179</sup> para otorgar protección a las mujeres. Entre los zapatistas, por ejemplo, en 1915, se emitió un proyecto de ley sobre el matrimonio<sup>180</sup> en el que se aceptaba el divorcio y se borraba el estigma de ilegitimidad para los hijos. Los constitucionalistas, por su parte promulgaron en 1915 una ley del divorcio<sup>181</sup> y en 1917 la Ley de Relaciones Familiares.<sup>182</sup> Esta legislación manifiesta la preocupación que los revolucionarios mostraban para corresponder con algunos derechos a la participación de las mujeres y al mismo tiempo llevar a cabo cambios que ayudaran a la modernización del país. Sin embargo, prejuicios milenarios entre los que la religión jugaba un papel muy importante, harían que la obtención del sufragio tuviera que todavía esperar casi cuatro décadas.

El hecho de que las mujeres fueran consideradas como una fuerza política capaz de ser atraída por las propuestas revolucionarias, propició la organización de dos congresos feministas a los que asistieron una mayoría de maestras, en Mérida, Yucatán, en enero y noviembre de 1916. El objetivo de ambas reuniones giró en torno a la discusión y examen del grado de participación de las mujeres en la nueva sociedad que se pretendía establecer. Por la lectura de los estatutos, de los trabajos y los debates que se verificaron durante las sesiones, sabemos qué temas preocupaban al gobierno constitucionalista y a las asistentes<sup>183</sup>: los argumentos coincidieron en admitir la importancia de reconocer las capacidades de las mujeres, fomentar su instrucción y solicitar se modificara la legislación a fin de que pudieran participar de manera más activa en la sociedad.

No obstante las peticiones y la participación organizada de muchas mujeres, los constituyentes no consideraron que el sufragio era conveniente para ellas, aduciendo que si bien había algunas mujeres excepcionales capacitadas para participar en la vida pública, la gran mayoría no lo estaba. Y añadían:

---

<sup>179</sup> Florencio Barrera Fuentes, *Crónicas y debates de las sesiones de la Soberana Convención revolucionaria*, México, INEHRM, 1965, 3 vols.

<sup>180</sup> "Proyecto de ley sobre el matrimonio" en Martha Eva Rocha, (Comp.) *El Album de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas. El porfiriato y la Revolución*, México, INAH, 1991, vol IV, (Col. Divulgación), p. 268.

<sup>181</sup> En Ana Lau y Carmen Ramos (Comps), *Las mujeres...*, *op. cit.*, pp. 311-326.

<sup>182</sup> *Ibidem*, pp. 327-349.

<sup>183</sup> *1916 El Primer Congreso Feminista de Yucatán. Anales de esa memorable Asamblea*, México, INFONAVIT, 1975 (Edición facsimilar del Primer Congreso Feminista de Yucatán, Mérida, Edición Ateneo Peninsular, 1916.)



La diferencia de los sexos determina la diferencia en la aplicación de las actividades; en el estado en que se encuentra nuestra sociedad, la actividad de la mujer no ha salido del círculo del hogar doméstico, ni sus intereses se han desvinculado de los de los miembros masculinos de la familia; [...] las mujeres no sienten, pues, la necesidad de participar en los asuntos públicos, como lo demuestra la falta de todo movimiento colectivo en ese sentido.<sup>184</sup>

El razonamiento esgrimido por los constituyentes, eludió la participación femenina durante el periodo de lucha y su explicación manifestó el temor a que esas mujeres participaran políticamente como ciudadanas iguales. Con este argumento dejaron claro que soslayaban la participación femenina en la guerra y consideraban que hombres y mujeres tienen papeles sociales diferentes al reforzar las labores domésticas como único ámbito permitido para ellas.

La obtención del voto entrañaba el reconocimiento de las mujeres como sujetos políticos con capacidad para la conducción y acceso a la toma de decisiones dentro de la sociedad. La negación del voto en sí, implicó que se excluía a las mujeres no sólo de la posibilidad de participar políticamente dentro del proyecto por el que algunas habían luchado y al que habían defendido, sino que se las hacía a un lado en las decisiones acerca de la conducción de la sociedad que se estaba conformando.

Pero las mujeres sufragistas no quitaron el dedo del renglón.

Terminada la lucha armada, encontramos una generación de escritoras que no habían participado en la Revolución o por su edad vivieron el movimiento tangencialmente. Sus escritos, con afanes políticos, con miras a la obtención del sufragio, rescataron la participación de sus congéneres y fundamentaron su actividad política a partir de la gesta armada. Nuevas leyes, una apertura mayor de puestos de trabajo y de educación para las mujeres permitió su incorporación en la

---

<sup>184</sup> *Diario de los Debates del Congreso Constituyente, op. cit.*, y Alberto Bremauntz, *El sufragio femenino desde el punto de vista constitucional*, México, Ediciones del Frente Socialista de Abogados, 1937.

vida económica del país. Así encontramos entre 1920 y 1950 una serie de publicaciones que inician el rescate de la actuación femenina durante la Revolución.<sup>185</sup>

Estas mujeres en su momento se apoyaron en sus antecesoras para crear el vínculo que justificara sus peticiones, sus motivaciones políticas y les permitiera organizarse con miras a la obtención de derechos sociales, también dejaron constancia por escrito de sus ideas. Cabe mencionar aquí solo algunas publicaciones, que parten en un primer momento de una descripción detallada de los nombres y de la reivindicación de las acciones de aquéllas que participaron en la Revolución.

A través de la lectura de libros como el de Margarita Robles de Mendoza, *La evolución de la mujer en México* (1931); *La mujer mexicana es ciudadana. Historia con fisionomía de una novela de costumbres* (1940) de María Ríos Cárdenas; Ana María Hernández, *La mujer mexicana en la industria textil* (1940) nos permiten analizar a la Revolución desde la perspectiva que da el tiempo y la distancia. Y a través de ellos conocemos las premisas que planteaban y que giraban en torno a lo que se debatía dentro del país: incrementar la educación del pueblo como panacea para erradicar los males que lo aquejaban y hacer entrar a México en una etapa de progreso.

Margarita Robles de Mendoza, maestra, socióloga y feminista, y delegada de México en la Comisión inter-americana femenina de Washington, aducía refiriéndose al voto femenino que:

Para que las leyes dejen de ostentar ese sórdido matiz egoísta y unilateral que los hombres les han dado desde tiempos inmemoriales, y para que las nuevas leyes igualitarias se incrusten definitivamente en las costumbres, es necesario que la mujer tome parte directa en la edificación de las construcciones

---

<sup>185</sup> Las reseñas de los títulos elegidos a continuación se restringen a aquellas obras que tratan del desempeño de las mujeres durante la Revolución. Estoy consciente de que existen muchas más publicaciones pero el análisis se reduce sólo a las que reivindican a las mujeres que lucharon durante el período revolucionario.

legislativas, y en su antecedente indispensable de acción social y de actividad política.<sup>186</sup>

Pero la necesidad de que las mujeres cumplieran con sus deberes la llevó a plantear que para darles derechos primero había que educarlas y para ello proponía la creación de escuelas que las preparasen para enfrentar los retos que el país reclamaba.

En el mismo sentido, María Ríos Cárdenas, presidenta de la Confederación Femenil Mexicana, en su libro *La mujer mexicana es ciudadana. Historia con fisionomía de una novela de costumbres*, dedica una parte a la mujer en la guerra y se apoya en su participación "desde las soldaderas hasta las que han ostentado un grado militar, (ya que) han contribuido a crear y sostener la soberanía de la República mexicana",<sup>187</sup> todo ello a fin de respaldar sus propuestas para obtener el sufragio durante la administración cardenista.

Otro ejemplo, en una conferencia dictada en septiembre de 1937 por Matilde Rodríguez Cabo intitulada "La mujer y la Revolución" la autora, imbuida por el pensamiento socialista de los años treinta en México y cuando se discutía la posibilidad de que se otorgara el sufragio femenino (que Cárdenas prometió y no cumplió), se valió de la actuación femenina revolucionaria para argumentar que "un gobierno que quiere solucionar los problemas del país tiene que considerar dentro de su programa el capítulo relativo a la mujer".<sup>188</sup> Rodríguez Cabo revisa los conceptos emitidos por los hombres para concluir que ellos sólo habían observado a la mujer desde el punto de vista sentimental, olvidando considerar el aspecto de la mujer trabajadora, productora, educadora y factor determinante en la organización social.

No obstante, en momentos como éste de efervescencia, anotaba la autora, "corresponde a nosotras las mujeres, en primer lugar, y en cumplimiento de un elemental deber de justicia, recordar y conceder el lugar de iniciadoras a aquellas

---

<sup>186</sup> Margarita Robles de Mendoza, "La emancipación completa de la mujer", editorial de *El Universal*, 20 de diciembre de 1929 en *La evolución de la mujer en México*, México, s.e., 1931, p. 66.

<sup>187</sup> María Ríos Cárdenas, *La mujer mexicana es ciudadana. Historia con fisionomía de una novela de costumbres*, (1930-1940), A. del Borque impresor, México, 1942, p. 130.

<sup>188</sup> Matilde Rodríguez Cabo, "La mujer y la Revolución", México, s.p.i. (Conferencia dictada en el frente Socialista de Abogados), 1937, p. 14.

valerosas mujeres que nos precedieron en la lucha y nos marcaron el derrotero a seguir...".<sup>189</sup> A pesar de la valerosa actuación tanto en el frente de batalla como desde la intimidad del hogar, la actividad de las mujeres no ha sido tomada en cuenta, y espera que con la obtención de derechos civiles, "la revolución efectivamente empiece a saldar la cuenta que tiene con la mujer".<sup>190</sup>

En 1940 se publicó *La mujer mexicana en la industria textil*, escrito por la Inspectora Federal del Trabajo, Ana María Hernández quien elaboró un estudio del trabajo textil de la mujer mexicana a través del tiempo y destacó a las mujeres activas en el movimiento obrero durante la Revolución. Mientras que Fortino Ibarra de Anda, dedicó un volumen entero de su libro sobre el periodismo para estudiar a *Las mexicanas en el periodismo* (1935).<sup>191</sup>

Para finalizar con esta etapa, en 1942, se publicó el artículo académico de Lillian Estelle Fisher, "The influence of the present Mexican Revolution upon the status of mexican women",<sup>192</sup> en donde la autora subraya que las mujeres luego de la Revolución, obtuvieron más derechos de los que tenían antes, no obstante, en el momento en que escribe, su posición seguía siendo inferior a la del hombre. Además, resalta como los principales logros obtenidos con la Revolución: la ley del divorcio y la protección de las mujeres trabajadoras que el artículo 123 otorga y concluye afirmando:

Las mujeres están trabajando para resolver sus propios problemas e interesándose en el mejoramiento de la educación de los pobres, servicios comunitarios y muchas otras cuestiones vitales que afectan a su país.

---

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>191</sup> Hernández, Ana María, *La mujer mexicana en la industria textil*, México, Tipografía Moderna, (Sría. del Trabajo y Previsión Social), 1940 e Ibarra de Anda, F., *El periodismo en México*, (vol. II: *Las mexicanas en el periodismo*), México, Editorial Juventa, 1937 (Aparece también con Imprenta Mundial, 1935). De ambos libros se han extraído datos para muchos artículos que se refieren a las mujeres en la revolución, un ejemplo: *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía*, México, Imprenta Universitaria, enero-diciembre de 1956, Tomo XXX, núms. 60-61-62.

<sup>192</sup> En *The Hispanic American Historical Review*, North Carolina, vo. XXII, núm. 1, pp. 211-228.

Cuando obtengan el voto en toda la república, que por ahora es su meta principal y para la cual solo es cuestión de tiempo, obtendrán el bienestar para su sexo y se convertirán en el factor decisivo del destino humano.<sup>193</sup>

El último bloque de estudios relativos a la participación femenina en la Revolución, abarca de la década de los cincuenta hasta el día de hoy. En ésta distinguimos dos tipos de obras: las escritas para exaltar la labor revolucionaria de las mujeres con motivo del otorgamiento del voto en 1953 y estudios más académicos que buscan explicar las causas de la incorporación femenina a la lucha armada, cómo fue esa actuación y elaborar un conjunto de hipótesis que permitan analizar el papel de las mujeres en la guerra y las relaciones que éstas establecieron con sus contrapartes masculinos.

Recurriendo a una tónica glorificadora y triunfalista de la actuación de las mujeres en la Revolución encontramos a la periodista veracruzana, Artemisa Sáenz Royo, "Xóchitl", quien luego de que en 1953, fuera obtenido el sufragio, dedicó su libro al presidente Adolfo Ruiz Cortines impulsada "por la gran oportunidad de dar a conocer algunos hechos ignorados de varias mujeres que lucharon en favor de la ideología revolucionaria, y por los caídos, por los opresos por un régimen autócrata e injusto".<sup>194</sup> Sáenz Royo enlista en la *Historia político social cultural del movimiento femenino en México, 1914-1950*, las acciones en que las mujeres resaltaron. Añade, años después, en el cincuentenario de la Revolución, más nombres al panteón de las heroínas en *Semblanzas: mujeres mexicanas, revolucionarias y guerreras, revolucionarias ideológicas*.<sup>195</sup> En el mismo sentido reivindicatorio y de rescate esta el libro de Aurora Martínez Vda. de Hernández, *Antorchas de la Revolución*.<sup>196</sup>

El primer intento serio por examinar a la mujer en la Revolución es el libro *La mujer en la Revolución mexicana*<sup>197</sup> de Ángeles Mendieta de Alatorre, quien tiene el mérito de haber consultado los expedientes del Archivo Histórico de la Secretaría de la

---

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>194</sup> *Historia político social cultural del movimiento femenino en México, 1914-1950*, México, Manuel León Sánchez, 1954, p. 9.

<sup>195</sup> México, Manuel León Sánchez, 1960.

<sup>196</sup> *Op.cit.*

<sup>197</sup> México, INEHRM, 1961.

Defensa que consignan los nombres de las mujeres que participaron activamente en la Revolución y además se valió de las semblanzas aparecidas en *El Nacional*<sup>198</sup> que consignaban las hazañas de las revolucionarias.

El libro aporta una visión general de la participación política de las mujeres mexicanas durante el periodo 1900-1953, poniendo especial atención en la etapa revolucionaria y en las biografías de las más sobresalientes.

El interés de esta investigación reside en haber abordado el tema con mayor seriedad y haber propiciado, a partir de las referencias bibliohemerográficas que aporta, la curiosidad de otros/as por continuar con investigaciones que permitan extraer en última instancia, una visión integral de la actuación de las mujeres, que evite o deje de lado los estereotipos aún vigentes en gran parte de la sociedad. De la misma Ángeles Mendieta hay publicadas dos biografías, una de Juana Belén Gutiérrez de Mendoza y otra de Carmen Serdán.<sup>199</sup>

Las investigaciones posteriores al libro de Mendieta aportan material interesante acerca de acontecimientos en los que las mujeres fueron las protagonistas principales, además, analizan sus objetivos políticos y en ocasiones hasta sus motivaciones. Ya no son sólo heroínas sino mujeres de carne y hueso con pasiones y debilidades humanas, vistas dentro del contexto histórico en el que les tocó vivir.

Entre éstas obras encontramos las escritas en inglés que manifiestan la fascinación que la Revolución ha ejercido entre la comunidad académica del vecino país que, aunado al renacimiento del movimiento feminista norteamericano, buscó las raíces de su lucha en el pasado, lo que permite entender la proliferación de estudios que ahora comentamos. Mencionaremos sólo algunos:

En 1967, apareció el artículo de Frederick C. Turner<sup>200</sup> que disparó la nueva corriente académica de estudios referidos a las mujeres en la Revolución. Su tesis parte de examinar el grado de nacionalismo que impidió a las mujeres mexicanas adquirir el sentido de pertenencia, como miembros activos de la comunidad nacional

---

<sup>198</sup> La mayor parte de éstos fueron escritos por Rubén García en 1959.

<sup>199</sup> Ángeles Mendieta A., *Carmen Serdán*, México, Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1971; Ángeles Mendieta Alatorre, *Juana B. Gutiérrez de Mendoza, 1875-1942. Extraordinaria precursora de la Revolución mexicana*, México, INEHRM, 1983.

<sup>200</sup> "Los efectos de la participación femenina en la revolución de 1910" en *Historia Mexicana*, México, vol. 16, núm. 4, abril-junio de 1967.

y en cambio dice que las mujeres mexicanas hubieron de buscar ese complemento en las lealtades de índole religiosa".<sup>201</sup> Además, examinó los cambios que la guerra provocó a nivel tecnológico, familiar y social y advirtió que la Revolución ha sido considerada como la "madre de los derechos políticos de las mujeres y de su emancipación social" por lo que la creación del mito de las heroínas resultó natural.

Shirlene Ann Soto, *The mexican woman: a study of her participation in the Revolution. 1910-1940*,<sup>202</sup> al igual que Turner considera que la religión fue el obstáculo que impidió la plena integración de las mujeres a la vida nacional luego de la Revolución. El objetivo de su investigación gira alrededor del rescate de las mujeres ignoradas por la historia y pretende incrementar el conocimiento de las dinámicas que se crearon durante la Revolución mexicana e informar a los lectores norteamericanos acerca de las mujeres que participaron. Su estudio, nos introduce en el contexto revolucionario destacando la actuación femenina a partir del lugar que ocupaban en la escala social y del bando o facción al que se afiliaron. El énfasis de su estudio reside en analizar con mayor profundidad el movimiento de mujeres en Yucatán desde los congresos feministas auspiciados por Salvador Alvarado hasta las reformas promovidas por Felipe Carrillo Puerto durante su gobierno entre 1922-1924. El problema que presenta y que es reflejo del momento en que fue escrito, es que habla de las mujeres sin considerar sus relaciones con los otros grupos sociales, me explico, todavía reivindica la actuación femenina *per se*, sin preocuparse por examinar su función social y las vinculaciones que se establecieron entre hombres y mujeres.

Por último, *Against all odds. The feminist movement in Mexico to 1940*, de Anna Macías.<sup>203</sup> forma parte con los dos anteriores, de la misma corriente de rescate del

---

<sup>201</sup> Frederick C. Turner, *La dinámica del nacionalismo mexicano*, México, Grijalbo, 1971, pp. 238-239.

<sup>202</sup> California, Palo Alto, 1969 y también el artículo: "Yucatán's Leadership in the women's movement: the first and second feminist congresses, 1916", California State University, Norridge, 1985, p. 12.

<sup>203</sup> Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1982. Sus ponencias previas que la llevaron a escribir el libro son: "The mexican Revolution was no Revolution for women" en Lewis Hanke, ed., *Latin America, a historical reader*, Boston, Little Brown, 1974. "Women and the mexican Revolution, 1910-1920" en *The Americas*, julio de 1980, vol.37, núm.1, pp. 53-82. Y el artículo "Felipe Carrillo Puerto y la liberación de las mujeres en México" en Asunción Lavrín (Comp.), *Las mujeres Latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, FCE, 1985, pp. 329-346.

feminismo y pretende demostrar la existencia de un movimiento feminista en nuestro país entre 1890 y 1940. El aporte de esta obra reside en la vastedad bibliohemerográfica y en la información sobre la historia de las demandas feministas y en haber esbozado las diferencias de género entre hombres y mujeres; características que hoy ocupan un lugar principal en los análisis de las académicas.

La necesidad de evaluar el comportamiento femenino se hizo patente en estos años, había que rescatar a las mujeres como sujetos sociales para justificar los avances y compartir una memoria colectiva en tanto grupo social específico. En 1975, el Año Internacional de la Mujer, favoreció la aparición de algunos artículos de rescate como los de María Antonieta Rascón, Marcela Lagarde y Susana Vidales.<sup>204</sup>

También hay que señalar que las historiadoras mexicanas también nos hemos preocupado por estudiar a nuestro género, y aunque los libros son contados, creo que significan un avance y una nueva manera de abordar e interpretar la historiografía de la Revolución.<sup>205</sup>

En este sentido, se puede constatar el interés por conocer la historia de las mujeres la que obedece, en buena medida, a la preocupación por situarlas como sujetos históricos, subrayando su presencia, su importancia y significado en una sociedad y en un momento determinado; para ello la categoría analítica de género ha resultado de gran utilidad porque permite examinar la forma en que las sociedades organizan las relaciones sociales entre los individuos de uno y otro sexo y provoca la necesidad de replantear el concepto de Historia.

Con esta orientación, encontramos artículos y libros cuyo objetivo es examinar la Revolución desde otra óptica y desde un marco conceptual que vincule a las mujeres, no sólo al contexto histórico nacional sino a problemas específicos de género

---

<sup>204</sup> Ma. Antonieta Rascón, "La mujer y la lucha social en la historia de México", en *Imagen y realidad de la mujer*, México, SepSetentas, 1975, p. 139-174; Marcela Lagarde, "Hacia una memoria feminista" en *El Machete*, México, septiembre de 1980; Susana Vidales, "Ni madres abnegadas ni adelitas", en *Críticas de la economía política*, México, El Caballito, 1980, núm. 14/15.

<sup>205</sup> Carmen Ramos y Asunción Lavrín elaboraron un análisis historiográfico de las investigaciones que se han abocado al estudio de las mujeres en México desde la conquista hasta la época actual, tanto en México como en los Estados Unidos, ponencias que presentaron dentro del Simposio de Historiografía mexicana que se llevó a cabo en Oaxtepec, Morelos en 1990. *Cfr.*, *Memorias del Simposio de historiografía mexicana*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, IIH, 1990.



capaces de resolver lo que significan los papeles que juegan en los distintos procesos sociales.

En esta corriente ubico los artículos acerca de Hermila Galindo<sup>206</sup>, Carmen Serdán<sup>207</sup> y las Antologías *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas, (El porfiriato y la Revolución,*<sup>208</sup> *Mujeres y Revolución. 1900-1917*<sup>209</sup> y el de Esperanza Tuñón *Mujeres que se organizan. El Frente Único Pro Derechos de la Mujer. 1935-1938,*<sup>210</sup> recientemente aparecidas ya que presentan nuevas líneas de investigación e interrogantes que considero, permitirán avanzar en la comprensión de un movimiento social que todavía tiene mucha tela de donde cortar.

Para terminar, debo subrayar que el estudio e investigación sobre los antecedentes de las luchas de las mujeres, es una condición *sine qua non* porque no sólo descubre su vigencia en el presente sino que cuando se las vincula a las reivindicaciones permanentes que las militantes feministas han esgrimido y siguen demandando, adquieren importancia en tanto que nos las revelan como un grupo social actuante cuya condición de sujeto histórico no sólo es innegable, sino dinámico y actual.

---

<sup>206</sup> Gabriela Cano, "En estricta justicia...un proyecto feminista en el movimiento constitucionalista" en *Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución mexicana*, México, Gobierno de San Luis Potosí/INEHRM, 1991, p. 163-171. Y también, "Las feministas en Campaña. La primera mitad del siglo XX", en *Debate feminista*, México, año 2, Vol. 4, septiembre 1991, p. 269-292 y el citado "Revolución, feminismo y ciudadanía en México.(1915-1940)", *Op.Cit.*

<sup>207</sup> Carmen Ramos, "Carmen Serdán. Mujer de su tiempo", en *Fem*, año 13, núm. 74, febrero 1989, p. 25-27.

<sup>208</sup> Martha Rocha (compiladora), *op.cit.* y "Nuestras propias voces. Las mujeres en la Revolución Mexicana", en *op.cit.*

<sup>209</sup> Ana Lau y Carmen Ramos (Introd. y Compilación), *op.cit.*

<sup>210</sup> México, Miguel Angel Porrúa/Coordinación de Humanidades, UNAM, 1992.

**Dora Barrancos,<sup>211</sup> “Mujeres de ‘Nuestra Tribuna’: el difícil oficio de la diferencia”,<sup>212</sup> 1996**

Texto proporcionado por la autora

No hay emancipación de la mujer. La emancipación que nosotras, mujeres libres, propiciamos, es social, meramente social.

(Lema de *Nuestra Tribuna -Quincenario femenino de ideas, arte, crítica y literatura*)

¿Quien, con más motivo que nosotras, las mujeres, para protestar contra el estado actual de cosas?

Fidela Cuñado - Del Grupo Editor de *Nuestra Tribuna*

A principios de la década de 1920 volvía a encenderse en el país -si bien de manera efímera- la estrella del anarquismo gracias a una serie de circunstancias señoreadas por la coyuntura de la posguerra y la Revolución Rusa. La Semana Trágica de enero de 1919 reimpuso todo el peso de la “cuestión social” con hechos que retrotraían, por su radicalidad y extensión, a los enfrentamientos entre trabajo y capital de la primera década del siglo. La esgrima de la negociación – crecientemente utilizada por la corriente denominada “sindicalista”-, en la que la

---

<sup>211</sup> De sí misma Dora Barrancos dice: Cuando era joven en los años 60, mi entusiasmo por la transformación radical de nuestras sociedades no incluía, en absoluto, el ideal feminista, y hay evidencias de que esto ocurrió con la mayoría de las militantes sociales de esos años. Cuando el golpe militar de 1976 impuso en mi país la metodología del terrorismo de Estado, debí exilarme en Brasil, y entre los grandes cambios que me sacudieron estuvo la incorporación del feminismo, un legado que traje al regresar a la Argentina en 1984. Sin duda, mi perfil ha sido sobre todo académico; creo haber contribuido de modo decisivo a abrir la senda de la historiografía de las mujeres en mi país, a formar investigadoras e investigadores en esa vertiente. Pero también fui Diputada de la primera Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires (1997-2000) y pude contribuir a legislar ancorada en mis posiciones feministas. Confieso que adhiero sobre todo a la corriente *nomádica, al feminismo de la diferencia*.

<sup>212</sup> En *Revista Mora*, n. 2, 1996.

figura del Estado resultó insoslayable, fue desbordada por la acción directa y un cierto remozamiento de las ideas radicalizadas hacia 1919.<sup>213</sup>

**Nuestra Tribuna**, el periódico *escrito y dirigido por plumas femeninas*, a cuyo frente estuvo Juana Rouco Buela y que vió la luz en agosto de 1922 en Necochea, resultó una expresión directa del clima en el que crecía la protesta social, asistiendo a un resurgimiento de los ideales anarquistas. Coyuntura de crisis, contexto de impugnaciones al orden, reinstauración aguzada de la disputa por la hegemonía social y cultural, ¿no ha sido esto, históricamente, un fermento crucial para aventar fórmulas de subjetivación femenina?

Me propongo un análisis de las textualidades aparecidas en **Nuestra Tribuna** que permita restituir, por un lado, las dificultades asociadas al enfrentamiento intergenérico, en este caso restringido a los “compañeros” de ideas; por otro, las invectivas intragenéricas: la hostilidad contra las “otras”, las “feministas”. Ambos ejes –notoriamente dilemáticos en la doctrina- permitirán transitar las huellas de un determinado modo de sentirse mujeres, una visión peculiar de esa resonancia, y reponer en parte la fisonomía cultural de un grupo que encarnó en nuestro país, y en otras partes, una de las más acentuadas fórmulas de un feminismo al que Karen Offen nos ha propuesto denominar **relacional**.<sup>214</sup> Para Offen las dos grandes tradiciones que han marchado por vías paralelas como expresiones de las demandas del género, ya nítidas a fines del XIX y principios del nuestro -momento en que surge el propio concepto de “feminismo”-, resultan el feminismo **individual** y el **relacional**. El primero, según Offen, está contaminado por los compromisos históricos con el liberalismo político y económico: de él han emanado los grandes impulsos por la conquista de los derechos civiles y cívicos, la disputa individual para conquistar puestos en el mercado de trabajo, el valor instrumental de la educación, el hieratismo conceptual y la subalternancia valorativa de la “esfera privada”, a sí como un largo sentimiento de igualdad a ultranza con el otro género que llevó a las

---

<sup>213</sup> La historia del movimiento obrero argentino ha encontrado un vasto número de análisis. Para una bibliografía actualizada en la materia remito a Héctor G. Cordone, *Apuntes sobre la evolución de la historia sindical en la Argentina. Una aproximación bibliográfica*, Buenos Aires, CEIL-CONICET –Documento de Trabajo nro. 32, 1992; y más precisamente sobre el período, ver bibliografía en Dora Barrancos, *Resistencia y negociación: El movimiento obrero desde sus orígenes hasta 1930*, Buenos Aires, Editorial Legasa y Fundación Ebert, 1993.

<sup>214</sup> Karen Offen, “Definir el feminismo: Un análisis comparativo”, en *Historia Social*, Universidad de Valencia, Nro.9 - 1991. La versión original apareció en *Signs*, vol. 14, nro. 1 - 1988.

conocidas manifestaciones de los años sesenta. Para nuestra autora, el área de mayor expresión ha sido la anglosajona -en particular Estados Unidos- en donde la vigencia de un horizonte político e ideológico basado en concepciones liberales ha nutrido las perspectivas feministas impulsando una demanda histórica por la igualación de fuerte cuño individualista.<sup>215</sup>

Por su parte, el **feminismo relacional**, indagado por Offen extrae sus orígenes de las fuerzas sociales que de diferentes maneras se oponen al capitalismo y pretenden horadar -y hasta suprimir-el orden burgués. Los movimientos de mujeres a él vinculados en diferentes momentos de la historia contemporánea ejercitan formas de identidad diversa, y hasta contrapuestas, pero están en un punto ligadas una vez que la interacción con sus sociedades se realiza sobre la base de un cuestionamiento a su propio funcionamiento. Así, el principio de solidaridad con las mujeres trabajadoras y las denuncias del sistema en la esfera de la producción y el consumo, la reiterada sospecha sobre el significado de la “liberación” apenas enfática en lo atinente a la esfera pública, y expresiones de subjetivación que han insistido en la “complementariedad”, estampada no sobre la **igualdad**, sino sobre la **diferencia** con el otro género, constituyen sus trazos prominentes. Esta forma se ha expresado generosamente en los países latinos -aunque también en los nórdicos- y muy especialmente en Francia.<sup>216</sup>

Para quienes hemos trabajado con conceptos paradójales como **feminismo contrafeminista** –tal como ocurrió en el análisis que dediqué a la posiciones del

---

<sup>215</sup> Offen afirma: El feminismo individualista cobró ímpetu sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos, cuando un número creciente de mujeres cultivadas, solteras y resueltas a conseguir autonomía personal se hizo visible por primera vez, cuando la presencia de mujeres casadas en el mundo laboral industrial adquirió entidad política, y lo que es más significativo, cuando la tasa de natalidad comenzó a caer. Ob. cit. pág. 123.

<sup>216</sup> Analizando el fracaso de la versión “individualista” representada en Francia por Madeleine Pelletier, Offen concluye: El modelo que Pelletier presentaba para la realización personal de las mujeres, se parecía demasiado, desde el punto de vista de sus contemporáneos, al modelo masculino. Un enfoque individualista de la emancipación de la mujer tan “afeminado” no podía ser jamás bien recibido en Francia. ¿Por qué no? Se daba el caso de que todavía en Francia de fin de siglo y hasta bien entrado el siglo XX, el dimorfismo sexual era una parte fundamental del pensamiento social y político francés, y de que la familia -no el individuo- seguía constituyendo el núcleo central de su pensamiento. Ob. cit. pág. 124. Debe considerarse que una vez que Offen ha pensado su análisis desde la circunstancias del feminismo presente, uno de sus recados está dirigido a las feministas francesas, recordándoles que el “feminismo de la diferencia” hunde sus raíces en el trayecto histórico del “feminismo relacional”.

anarquismo-<sup>217</sup> la tesis de Offen resulta una gran contribución (aún cuando, a mi juicio, su error consista en cerrar la perspectiva de los feminismos a estas dos únicas alternativas), ya que amplía la posibilidad de análisis y comprensión de los complejos modos de subjetivación de los movimientos de mujeres. Sabemos bien que las categorías son impotentes frente a la variedad “empírica”, a comenzar por la gama interna de atributos que poseen ambos feminismos, pero ellas contribuyen, justamente, para cuestionar las determinaciones cerradas y abren paso a una tarea reflexiva capaz de trasponer la descripción fenoménica. Las curvas asintóticas de tales movimientos encontraron momentos de intersección -a veces no tan efímeros aunque invariablemente conflictivos.<sup>218</sup> Si se escarba en la historia de los cursos de acción protagonizadas por mujeres en nuestro propio país -algo que felizmente ya está adelantado- podrán, seguramente, encontrarse signos de estos modos de expresión de la identidad que pueden iluminar mejor las razones de las alianzas y las discordias. Me propongo emplear el concepto de **feminismo relacional** acuñado por Offen para adentrarme en la cultura de mujeres que, proclamándose anarquistas, se manifestaron a través de *Nuestra Tribuna*, deteniéndome en los fenómenos ya apuntados: las dificultades con “los compañeros” y con “las feministas”. Desde luego, pinzo apenas una porción del universo semiológico de la subjetividad femenina revelada por el periódico. Pero antes de ingresar a esa tarea se impone el ejercicio de algunas reflexiones en torno a los problemas de representación inherente a la textualidad bajo análisis. Desearía encuadrar la cuestión dentro de los lineamientos teóricos de la **historia cultural** siguiendo la trilla de posiciones oriundas sobre todo en Roger Chartier y evitando las encrucijadas del denominado “giro lingüístico” que caracteriza, en buena medida, la “nueva historia intelectual”. Debe quedar claro que es desde una posición disciplinaria propiamente historiográfica que se aborda esta experiencia femenina. El conjunto seleccionado

---

<sup>217</sup> Dora Barrancos, “El ‘contrafeminismo’ del feminismo anarquista”, en *Anarquismo, educación y costumbres de la Argentina de principios de siglo*, Buenos Aires, Contrapunto, 1990.

<sup>218</sup> A título de ejemplo podría señalarse la problemática alianza entre las militantes obreras de la *Women’s Union League* y las reformistas de clase media que lideraban *The National American Woman Suffrage Association* y otros organismos de derechos de la mujer en los Estados Unidos. Ver MILLER JACOBY, Robin, “The Women’s Trade Union League and American Feminism”, y SCHROM DYE, Nancy, “Creating a Feminist Alliance: Sisterhood and Class Conflict in the New York Women’s Trade Union League, 1903-1914” en CANTOR, Milton, and LAURIE, Bruce (Ed.), *Class, Sex and Woman Worker*, Westport, Greenwood Press, 1977; KENNEALLY, James J., “Women and Trade Unions 1879-1920: The Quandary of the Reformer”, en *Labor History*, 1973, Vol. 14, n.1.

de escritos aparecidos en *Nuestra Tribuna* actúa como una expresión lexical significativa en la que “el lenguaje no puede ya ser considerado como la expresión transparente de una realidad exterior o de un sentido dado previamente”, como sostiene Chartier.<sup>219</sup> Estos textos que he seleccionado poseen un funcionamiento de tal orden que producen significación y consecuentemente están regidos por la regla de construcción de una realidad, realidad ésta que trasciende la función autoral, que sobrepasa a las redactoras del periódico y que desde luego, no se somete al cálculo del impacto, alcance o como quiera se sugiera el número efectivo de sujetos involucrados/modificados por la lectura. Es importante destacar que desde el punto de vista de la teoría política, las mujeres de *Nuestra Tribuna* dan la espalda a la representación, por efectos de la construcción nocional concerniente al imaginario anarquista que, como es bien sabido, interdicta la función misma de “representar” a otras. La “formación discursiva” que exhibe *Nuestra Tribuna* se muestra como una fórmula de representación de una sociabilidad/subjetividad que, de manera paradójica, se sustenta en el deseo de ser una manifestación **de mujeres**, pero que resiste el mandato -como se verá- de significar **lo femenino**. Entre las que adhieren a las tesis libertarias habrá siempre resistencia a lo nocional **feminista** y la lexicalidad seleccionada apunta a representar esa resistencia. Sin embargo, es posible imaginar el eco, por su vez productor de significado, que se instala entre las lectoras (suspendo aquí a los lectores masculinos). Mediante peculiares representaciones de su condición de mujeres, de sus vínculos, de su historicidad, ellas hacen resonantes los textos de *Nuestra Tribuna* posibilitando una construcción femenina.<sup>220</sup> Desde luego, conviene recordar aquí la autonomía del “mundo social” que, como marca Chartier, es independiente de la “lógica que gobierna la producción del discurso”. El mundo de la vida es infinitamente más complejo que las formas de representación transmitidas por los discursos. *Afirmar que, para el historiador –sostiene Chartier- la realidad no es accesible más que a través de los textos que quieren organizarla, someterla o representarla no es, por tanto, postular la identidad entre la lógica hermenéutica, letrada, logocéntrica, escrituraria y la “lógica práctica” que gobierna las conductas cuya trama define las identidades y relaciones sociales.*<sup>221</sup> Nuestro autor advierte inmediatamente sobre “la

---

<sup>219</sup> R. Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, pág. IV.

<sup>220</sup> Una tentativa de imaginar lecturas posibles de *La Voz De La Mujer* se encuentra en María del Carmen Feijóo y Marcela Nari, “Imaginando las/los lectores de La Voz de la Mujer”, en FLETCHER, Lea (Comp.), *Cultura y Mujeres en el siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria, 1994.

<sup>221</sup> CHARTIER, R., *idem*, p. IX.

irreductibilidad de la experiencia al discurso”, peligro que debe sortear el oficio historiográfico.

El escriturario femenino de *Nuestra Tribuna* aparece como uno de los tantos mojones de la construcción de significación desde una singular identidad, de modos de representación de ideas y sentimientos fuertemente inducidos por una rectoría de lo testimonial que obtuvo como contraparte entre las lectoras –probablemente libertarias o simpatizantes de la causa en su mayoría- innúmeras resignificaciones que, no me caben dudas, alteraron subjetividades. Y debemos resistirnos a pensar en términos cuantitativos los alcances de esa efectiva operación.

### **“Hay compañeros que no entienden...”**

Al escribir sus memorias, Juana Rouco Buela<sup>222</sup> -indiscutible animadora de la empresa periodística que me ocupa- evoca la participación con otra compañera,

---

<sup>222</sup> Notable militante anarquista de origen español, nació en Madrid en 1889 en un hogar obrero. Se trasladó a Buenos Aires con su madre en 1900 -precedida por su hermano Ciriaco, quien, según su testimonio, fue quien le transmitió la doctrina. Autodidacta, se vinculó desde adolescente a la lucha social formando con otras militantes entre las que se encontraban Virginia Bolten, María Collazo, Teresa Caporaletti, Elisa Leotar, María Reyes, Violeta García, Marta Newelstein un expresivo núcleo de reivindicación de la causa obrera. Entre los numerosos incidentes que protagonizó Juana Buela (Rouco fue el seudónimo con que reingresó al país después de su deportación en abril de 1908, y que incorporó definitivamente), se encuentra la huelga de inquilinos de 1907 que justamente le valió la aplicación de la Ley de Residencia. En España siguió expresando activamente su ideal lo que le trajo nuevos problemas, obligándola a una estadía en Génova. De vuelta a América, se envolvió con el activismo libertario en Uruguay y Brasil. Regresó a Argentina en 1917 incorporándose a las actividades de *La Fora* anarquista para la que realizó numerosas acciones, desde la agitación en huelgas y giras de propaganda por el interior del país, hasta la participación como conferencista en diversas manifestaciones culturales. Hacia 1922 formó pareja con el entonces tipógrafo José Cardella y se trasladó a Necochea, inducida por la propia militancia, donde impulsó *Nuestra Tribuna*. Los problemas con la represión se hicieron insoslayables hacia 1924: la publicidad laudatoria de Kurt Wilckens, quien había asesinado al Cnel. Varela a raíz de los conocidos episodios de la Patagonia, enardeció al propio hermano del militar que se desempeñaba como comisario en Necochea. Con su familia se trasladó a Tandil, dando lugar a un segundo ciclo del periódico. Finalmente se mudó a Buenos Aires, donde comenzó, entre otras actividades, una tarea periodística en *Mundo Argentino*, y en el propio diario *El Mundo*. En los años finales de la década de 1920 y la entrante, la declinación del anarquismo fue significativa. Juana Rouco Buela sufrió los embates de las reorientaciones ideológicas: su propio compañero pasó a las filas del radicalismo yrigoyenista. Crió sus dos hijos con grandes esfuerzos y no abandonó el ideario anarquista para cuya causa creía contribuir a través del sostenimiento de bibliotecas y otras acciones culturales que la ocuparon hasta su muerte, acaecida en 1969. Fue notable su retórica como oradora. Entre su obra escrita, aparecida como notas en diversos periódicos,

María Giribaldi, en una importante huelga de los metalúrgicos de Carmelo (Uruguay) en 1918, huelga que se extendió a todas las ramas de actividad y paralizó casi por entero a esa localidad, y manifiesta:

*Mucho trabajamos con María, pues esta compañera era una de la tantas mujeres que tenían un valor de acción y de capacidad muy grande, pero a quien los anarquistas, no sabría decir por qué causa, nunca estimularon para la lucha. En mi vida hice muchas veces la observación de que la mujer, en nuestro movimiento, nunca tuvo el estímulo necesario y casi siempre se la ha ignorado en su labor tenaz y eficaz. Los mismos narradores de hechos, crónicas y libros, no citan a muchas mujeres que han tomado parte activa en los mismos hechos y son pocas las que han podido figurar y tomar parte en nuestro movimiento, al contrario de los partidos políticos, que han sabido aprovechar la capacidad, intuición y actividad de la mujer. Yo como mujer, siempre he estado al lado de ellas y les he reprochado a los compañeros ese procedimiento para mí equivocado.*<sup>223</sup>

La autora muestra apenas una parte del horizonte de adversidades con los compañeros de causa, y sin que nos sea permitido conocer de manera acabada la ocasión de ese testimonio, omite otra, caracterizada no por el desliz de la falta de estímulo y atención, sino por el impedimento activo. La propia historia de los comienzos de *Nuestra Tribuna* queda suspendida en la narración, como si la memoria de esta mujer determinada e independiente -sobra el anecdotario en relación a su genio libre, capaz de desafiar las convenciones- todavía debiera replegarse tributando, con el silencio o el olvido, al dominante masculino. ¿Cómo puede explicarse, si no, que se clausuren evidencias de las que nos da cuenta su propia escritura en los días de *Nuestra Tribuna*?

Vayamos a las circunstancias. La idea de un periódico escrito sólo por mujeres encontró eco en una comunidad en las que aquellas vinculadas al anarquismo parecieron expresarse con singular potencia por esos años. En Necochea, a raíz de una extensa gira de propaganda doctrinaria que incluyó numerosas localidades del oeste y sudoeste bonaerense -áreas enclavadas en una fisonomía rural que acogieron el anarquismo con la onda expansiva de la coyuntura-, nuestra

---

se destacan *Mis Proclamas*, Santiago de Chile, Editorial Lux (1923), y sus memorias, *Historia de un ideal vivido por una mujer*, Buenos Aires, Edición de la autora y participación de editorial Reconstruir, 1964.

<sup>223</sup> ROUCO BUELA, J., *Historia de un ideal...* pág. 54.



protagonista encontró “un plantel de mujeres con conocimientos y capacidad ideológica poco común en otras mujeres y en otras localidades”.<sup>224</sup> Allí fue a instalarse con el proyecto de la publicación femenina, proyecto que reconocía por lo menos dos antecedentes.

En primer lugar fue rápida y llena de expectativas la formación del Sindicato Femenino de Oficios Varios -sobre cuya base se originó más tarde del Centro Femenino de Estudios Sociales de Necochea alcanzando un número inicial de 25 adherentes con algunas características que merecen ser destacadas: la mayoría de aquellas mujeres “eran nacidas y criadas en Necochea y por consecuencia conocidas por todos”;<sup>225</sup> entre las organizadoras se hallaba hasta una maestra de escuela; el carácter familiar de los vínculos -en esto no difería de los rasgos generales del modo de vida anarquista-, una vez que la adhesión doctrinaria alcanzaba a ambos cónyuges y se socializaba a la prole de manera canónica en el ideario. Tales circunstancias parecen haber contribuido a crear un clima que orillaba la “respetabilidad” de los adherentes por parte de la sociedad local, pues la comunidad anarquista creaba *un ambiente en todos los habitantes de la ciudad, favorable a nuestro movimiento obrero e ideológico* -recordará Juana Rouco Buelporque las familias de compañeros que organizaban y tomaban parte de la propaganda eran por su conducta apreciados y respetados por todos...<sup>226</sup>

No puede soslayarse el hecho de que Necochea conseguía gracias al dinamismo de su puerto una cierta expansión. Si bien la actividad industrial era restringida, algunas manufacturas conformaban un mercado laboral atrayente para la fuerza de trabajo que solía hacer el periplo de los ciclos estacionales, no obstante depender en mayor proporción del movimiento de carga y descarga portuaria, sobre todo de la carga cerealera. Necochea, como Bahía Blanca y Mar del Plata, era caja de resonancia de la protesta obrera en su doble manifestación urbana y rural, una frontera permanentemente hibridada, a comenzar porque el peón de la estiba alternaba con trabajos rurales. El trabajo femenino fabril era minúsculo y el comercio a duras penas procuraba mujeres. En su gran mayoría seguramente permanecían en su casa y cuando la situación apretaba salían a ocuparse como domésticas. Pero como es bien sabido, en las huertas y quintas cercanas, en las pequeñas propiedades

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 75.

rurales, las mujeres compartían los trabajos con los hombres. La débil presencia femenina asalariada, y en todo caso su dispersión, constituían un problema para la formación de una conciencia contestataria tal como, esencialmente, se procuraba con la creación del Sindicato Femenino. De cualquier manera Juana Rouco Buela pensaba que la publicación no debía ceñirse al estrecho ámbito local, aunque allí se manifestaran los mínimos soportes, ya que la experiencia debía alcanzar expresión regional.

Otro antecedente directo de los afanes de esta militante fue la página femenina del periódico *Ideas* de La Plata que había obtenido buena acogida; de ello habla el interesante número de colaboradoras que suscribieron más tarde la idea de conquistar una publicación propia, ya que era imprescindible ganar a las mujeres en momentos en que la agitación social reclamaba gestos enérgicos, pareciendo que muchas se disponían a tornarse “conscientes”.<sup>227</sup>

A mediados de 1922 el núcleo editor presidido por Juana incluía a Fidelia Cuñado, María Fernández y Terencia Fernández. Una de sus primeras tareas fue la distribución de un volante que por lo visto llegó a los más diversos lugares del país y aun fuera de él: allí se afirmaba que el periódico estaría en manos femeninas con el objetivo de defender la causa de las mujeres. La repercusión del emprendimiento encontró dos situaciones. Por una parte el beneplácito de una verdadera red de mujeres que se constituyó detrás de las cuatro hojas de *Nuestra Tribuna*, mujeres estas que habitaban diversas localidades bonaerenses, santafecinas, y los entonces territorios de La Pampa y Río Negro. También supo dar cabida a expresiones de quienes vivían en el norte del país, ya que hubo participantes de Salta, Jujuy y Tucumán, no faltando el impulso a la organización laboral femenina en esas provincias.<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Ver en D. Barrancos, ob. cit., las más asiduas colaboradoras de la publicación y las temáticas que solían ser abordadas.

<sup>228</sup> Petrona Arias daba noticias desde Salta sobre la creación del Sindicato de Obreras de la Aguja, “el cual cobijará en su seno a todas las esclavas de la máquina, a los efectos de defenderse de la explotación inicua de que es víctima la mujer, emancipándose así, moral y materialmente, la hija proletaria de hoy, para de esta manera preparar la verdadera madre del mañana”. Petrona era la propia secretaria del nuevo organismo (NT 15-8-1922). Por su parte, María Luisa Rodríguez comunicaba la formación del Centro Femenino “Luz y Vida” de Jujuy en el que revestía como secretaria, *sobreponiéndonos a los convencionalismos (...) del medio ambiente* con el afán de preparar a *nuestras compañeras, a nuestras hijas futuras madres para el mañana venturoso donde reine la justicia, la libertad y el amor* como supremo bien (NT -31-10-1922).

Por otra parte no fueron pocos los disgustos que la sola disposición de fundar una publicación femenina arrancó en la masa de los compañeros. Cuando el 15 de agosto de ese año finalmente *Nuestra Tribuna*<sup>229</sup> vio la luz desde “un mísero cuartucho de redacción”, como se informaba en el editorial inaugural -debido a la propia Juana fue posible conocer detalles de los objetivos y también los desgarramientos que ellos producían en el propio seno del anarquismo. La misión del quincenario surgía de una resonancia femenina, de haberse sentido “algo”:

*En nuestro traginar diario de mujeres revolucionarias fuimos instruyéndonos.*

*Y con el rodar del tiempo fuimos “algo”.*

*Al creernos “algo” tuvimos un deseo de empuñar la pluma para fustigar las lacras de este régimen de ignominias.*<sup>230</sup>

Vale la pena transcribir los propósitos de la publicación así expresados:

*NUESTRA TRIBUNA. Estamparemos en ella la luz de nuestro pensamiento.*

*NUESTRA TRIBUNA. Volcaremos en ella en crisol de nuestras ideas.*

*NUESTRA TRIBUNA. Es de todas aquellas que quieran volcar en sus columnas un álito (sic) de luz, de amor y de esperanza.*

*NUESTRA TRIBUNA. Sus columnas serán libres como libre es el beso de la novia amada.*

*NUESTRA TRIBUNA. Será un exponente de la anarquía amplia, sencilla, fácil de comprender sin vueltas ni recodos.*

*NUESTRA TRIBUNA. Piqueta demoledora del sistema económico burgués, causante de la prostitución y del crimen.*

---

<sup>229</sup> El formato de *Nuestra Tribuna* respondió al modelo offset constando de 4 páginas. Tanto la disposición de los tópicos como sus contenidos no obedecieron a un orden sistemático, salvo la constancia de la nota editorial de gran espacio al centro de la primera página debida, sin duda, a la propia Juana Rouco. Algunas secciones que parecen instalarse de manera permanente luego desaparecen. Tal es el caso de *Arte, Crítica y Literatura* que luego se metamorfosea en la sección *Literaria*, cediendo paso a *Lecturas Comentadas*. También se hace lugar a una sección titulada *Colaboración Infantil* que a poco desaparece. Algunas colaboraciones literarias merecen una indagación; tal es el caso de los textos en prosa y verso de Teresa Maccheroni e Irma Penovi de quienes prácticamente desconocemos todo.

<sup>230</sup> *Nuestra Tribuna* (en adelante **NT**), 15-8-1922.

*NUESTRA TRIBUNA. Mancomunamiento de voluntades femeninas que luchan por implantar sobre los escombros de esta sociedad imperfecta y carcomida, una sociedad de amor y de justicia en armonía con la naturaleza.*

*NUESTRA TRIBUNA. Cátedra del libre pensamiento y de la filosofía anarquista. Exposición quincenal de la enseñanza racionalista y de cultura proletaria.*

*Hermanitas y hermanos: oíd a través de la distancia que nos separa y del dolor que nos une nuestro grito, nuestra voz, nuestro toque de llamada de mujeres revolucionarias...*<sup>231</sup>

No voy a detenerme en esta muestra de la retórica femenina en el campo libertario que retiene elementos modernistas ya declinantes en el período. Persiste una trabazón fincada en metáforas polares que transitan simultáneamente por una franja -insinuada- de transgresiones y por otra concesiva, como ocurre con *el beso de la novia amada*.

Volviendo a los cuestionamientos masculinos, la hoja inaugural decía:

*Escribimos [...] con el propósito de aclarar y al mismo tiempo de contestar a la “crítica sana” de unos cuantos y cuantas “críticos” anticipados que desgraciadamente los hay muchos en nuestro campo [...] Uno de los varios “as” se ha adelantado [...] sin conocer nuestros propósitos a exclamar: “Yo no comulgo con aquello de centro femenino y escrito exclusivamente por plumas femeninas.”*<sup>232</sup>

Era necesario colocar, en el centro mismo de la interpelación abierta, cómo la **causa femenina** no podía tomar distancia de la **causa social**, algo que ya estaba anticipado en el lema-programa del periódico, seguramente para salir al paso de las voces acusadoras.

*Nuestros propósitos son esencialmente sociales. Nuestra labor es de finalidad humana [...] No nos apartamos ni un “chiquito” de la acción y la labor diaria que realizan [...] nuestros compañeros anarquistas.*

Y más claro resultaba un poco más adelante:

*¿Que nos circunscribimos a hacer una propaganda esencialmente femenina?  
¿Quien dijo eso? ¡Quien dijo eso que levante el dedo y entonces discutiremos!*

---

<sup>231</sup> *Idem.*

<sup>232</sup> *Ídem.*

*Nuestra hojita es un quincenario anarquista y como la anarquía no hace distinción de sexos, de ahí que hemos dicho todo.*

Es muy probable que, lejos de disminuir el encono de algunos militantes de peso, la presencia al inicio firme y victoriosa de *Nuestra Tribuna* terminara agravando las cosas. De ello da cuenta una larga nota aparecida en el cuarto número en el que todas las integrantes del Grupo Editor decidieron manifestarse sobre las maniobras que atentaban contra el esfuerzo. Los enemigos, “siempre en acecho”, se empeñaban en una acción minadora llegando a la declaración de “una guerra a muerte”, “pero nosotras sin dar vuelta la cabeza atrás continuamos nuestra obra” -decían. Era necesario enfrentarse a los detractores locales con los panegiristas de afuera, mostrando *cartas de compañeros bien conocidos en el campo de las ideas, que nos tendían sus manos [...] era suficiente para alentarnos y no detenernos.*<sup>233</sup>

Un hecho muy grave para el Grupo Editor consistía en que los disconformes habían resuelto la formación de otro Sindicato Femenino -en realidad el existente era tan raquítico que de hecho había desaparecido ya que no había “fábricas ni talleres donde trabajen mujeres”-,<sup>234</sup> dando lugar al Centro de Estudios Sociales, como ya fue anticipado. Los métodos empleados habían sido “toda clase de calumnias, hasta las más audaces”, utilizando *la incapacidad e inconsciencia de unas cuantas compañeras, así como las compañeras que quieren a toda costa darle muerte al periódico.*

El Grupo Editor volvía a repetir que la empresa era absolutamente consecuente con el ideal anarquista y que no la mellarían las calumnias “de los incapaces”, “encubiertos en las sombras”, prometiendo un voto de eximisiones junto con la defensa a ultranza de “nuestra hojita”:

*...Ella continuará siendo la voz vibrante y sonora de la mujer consciente [...]: nosotras disculpamos a esas compañeras que por su incapacidad e inconsciencia (sic) hoy sirven de instrumento a sus propios compañeros; hacia ellas va nuestra obra...*<sup>235</sup>

Desde *La Voz de la Mujer* a fines del siglo pasado no se vivía en el medio libertario una experiencia como la de *Nuestra Tribuna*, aún considerando la página abierta por

---

<sup>233</sup> NT, 30-9-1922.

<sup>234</sup> Ídem.

<sup>235</sup> Ídem.

*Ideas*. Pero a diferencia de aquélla en la que los conflictos intergenéricos se manifestaron en forma abstracta, con denuncias de larga artillería sobre la subordinación al padre, al marido y al patrón, sin que se filtrara mucha luz sobre el conflicto interno,<sup>236</sup> el periódico no soslayó la pugna.

Me gustaría reflexionar sobre la intencionalidad del cuestionamiento de los compañeros que ponía al descubierto el Grupo Editor. Puede pensarse -y no faltaría algo de razón- que buena parte de las desinteligencias con los “compañeros” estribaban en el carácter de la líder, poco proclive a las concesiones. Juana Rouco Buela tenía fama de inflexible; militante integral, su vida había transcurrido desde casi niña sirviendo la idea de conmover el orden social y en verdad no lo había incomodado poco. Probablemente no le fuera extraña una cierta arrogancia que en su caso se compadecía con “la visión de los justos”, típica de los perfiles militantes.

Pero estos atributos del carácter, estas constataciones “psicológicas” a las que muchas veces se apela para argumentar sobre el conflicto en el que están fuertemente involucradas las mujeres, no hace justicia a las razones más profundas de la oposición orquestada contra quienes llevaban adelante *Nuestra Tribuna*. Se trata, en lo esencial, de una disputa explícita por el poder doctrinario y comunicacional de la ideología que para un grupo de “compañeros”, está en vías de alterarse si se permite que las mujeres se expresen **en cuanto tales**. Las expresiones de poder en el interior mismo de la manifestación doctrinaria que se ha construido sobre su negatividad no puede sorprender, menos tratándose de relaciones intergenéricas, ya que es bien reconocido que ellas se constituyen en torno de dimensiones de poder. De ahí que no haya marcadas diferencias en las tácticas de los “compañeros” para disuadir a las potenciales seguidoras: “calumnias” -deducimos sin esfuerzo, que tratándose de mujeres en principio los anatemas se refieren a la sexualidad- y, lo más efectivo, la iniciativa de quebrar el frente con grupos paralelos.

---

<sup>236</sup> Otro análisis de **La Voz de la Mujer**, además del ya citado de María del Carmen Feijoo y Marcela Nari se debe a Maxine Mollineux, **No god, no boss, no husband. Anarchist Feminism in 19th Century Argentine**, en *Latin American Perspective*, 48, vol. 13, nro. 1, 1986. Feijoo y Nari efectivamente muestran la diatriba contra algunas especies de varones anarquistas –denominados genéricamente *cangrejos*, *falsos anarquistas*- reflejada en los primeros números del periódico. La diferencia con *Nuestra Tribuna* es que no sólo se indica a ciertas especies de compañeros, sino que el enfrentamiento se torna explícito, alcanza gran dureza y las personas son identificadas con nombre y apellido.

Pese a todo, el quincenario crecía. A la participación de las mujeres de diversos puntos del país -cuya correspondencia solía traer denuncias laborales-<sup>237</sup> se unían compañeros y a veces sus organizaciones; sería del todo injusto no reconocerlo. Los nombres de José Prat -el conocido catalán-, de Antonio Estévez y José Marinero quienes escribían desde los Estados Unidos (el primero residía en Scranton y el segundo en Boston) enviando notas propias y ajenas, se encuentran en el periódico.<sup>238</sup>

El quincenario se proyectaba al ámbito internacional pues mantenía comunicación fluída con figuras como Federica Montesny, Teresa Claramount, Teresa Flores Magón (la compañera del notable mexicano), Lucía Parsons (la compañera del “martir de Chicago”), la chilena Angelina Arratia, así como con peruanas y brasileñas, en este último caso debido al estrecho vínculo de Juana Rouco Buela.

Nuevas escaramuzas se hicieron sentir a principios de 1923. La animosidad probablemente se agudizara pues pese a la neutralidad de *Nuestra Tribuna*, tal vez sus integrantes tuvieran simpatías por el sector libertario alineado detrás de *La Antorcha*, lo que contribuyó a averiar las relaciones con los editores de *La Protesta*.<sup>239</sup> Este último se negó a seguir publicando notas en las que se dirimía la disputa de las mujeres del quincenario con sus opositores, alegando que “no merecían espacio”. La enérgica respuesta de Juana Rouco Buela señalaba la parcialidad del diario, acostumbrado a “dar cabida a intrigas, mentiras y calumnias”,

---

<sup>237</sup> Militantes -seguramente en su mayoría obreras- de Tandil, de Río Cuarto, de Mar del Plata, de Avellaneda comunicaban sus luchas en diferentes sectores: la industria del tejido, el servicio doméstico, la industria pesquera, el vidrio. No cabe duda de la importancia de **NT** para la difusión de esas experiencias.

<sup>238</sup> No faltan nombres masculinos entre los colaboradores suscriptores, tales los casos de Angel Rodríguez, Justo Graciano, Pedro Hordoy, Pedro Cobos.

<sup>239</sup> El grave cisma anarquista, que dividió a los adherentes entre “protestistas” adherentes al diario LA PROTESTA y la FORA- y “antorchistas” durante la década de 1920, no resulta la “causa” de la definitiva debilitación de la corriente sino su consecuencia. Si bien no fue la única división en el anarquismo, debe contarse como la más severa y dramática pues arrojó víctimas fatales. No disponemos, todavía, de una indagación que haya profundizado en la disputa y permita conocerla a fondo, sin embargo puede anticiparse que una parte expresiva de la militancia veía en LA PROTESTA y en la FORA -núcleo central de la organización sindical libertaria- signos de acomodación. La línea de LA ANTORCHA -dirigida por Rodolfo González Pacheco-, expresó mejor la expectativa de transformación del orden con que se ilusionó el anarcocomunismo a fines de la década de 1910 y cosechó numerosos adherentes en el interior del país.

en lugar de ocuparse de “*artículos doctrinarios o crónicas*” porque se alegaba falta de espacio, mientras sí había espacio “para el ataque, el insulto...”<sup>240</sup>

*Nosotras sabemos -decía- que desde que aparece esta hojita, muchos de esos que hablan en las tribunas, en los periódicos, en todas partes de la emancipación de la mujer se han sentido heridos en su amor propio de machos y se dicen para sí: “- Pero fijate, mujeres y qué éxito tienen, moral y material con su periódico, y nosotros, que hemos intentado tantas veces sacar un periódico hemos fracasado.*

*Así hablan estos pobres hombres, y la desesperación los lleva a hacernos la guerra con las armas más innobles al alcance.*<sup>241</sup>

En octubre, el editorial *Lo que nosotras queremos* ampliaba el sentimiento de la diferencia coincidiendo con la tentativa de recrear una historia de la mujer,

*[...] por que (sic) sabemos que la superioridad del hombre ha cercernado su “yo” pensante de la peor manera; por que sabemos también que nuestras aspiraciones femeninas de reivindicación y justicia son mal comprendidas y malévolamente interpretadas por muchos hombres, es que nos proponemos el presente trabajo [...], el conjunto de nuestras aspiraciones que encierran la base capital de nuestra obra cultural y de capacitación mental por la liberación de la mujer de todas clase de tutelas.*<sup>242</sup>

En una línea que agudizaba los contrastes, se perfilaba más nítidamente el escenario del conflicto abierto.

Muy probablemente los combates minaron la empresa de Rouco Buela y sus compañeras aunque el periódico se mantuvo constante, sin faltar a la cita, permitiendo que un buen número de colaboradoras se manifestase dentro de un régimen discursivo cuyo análisis excede los límites de este trabajo.

La interrupción, sin embargo, sobrevino cuando a estos problemas se sumaron las dificultades financieras, porque los distribuidores -generalmente adherentes o simpatizantes anarquistas- no remitían lo recaudado; el déficit se hizo insoportable. A ello se unió otra circunstancia: el taller gráfico en donde se imprimía *Nuestra Tribuna* (y en la que trabajaba el compañero de Juana, aliado del emprendimiento y

---

<sup>240</sup> NT, 1-2-1923.

<sup>241</sup> Ídem.

<sup>242</sup> NT, 15-10-1923.



a cuyo cargo estaba la edición) impidió que se siguiera haciendo. Como si esto fuera poco, el Grupo Editor se vio enfrentado directamente con la policía local al realizar una activa campaña a favor de Kurt Wilckens (el vindicador de la trágica represión de Santa Cruz), ya que el comisario de Necochea era hermano del Coronel Videla, empeorando las cosas cuando *Nuestra Tribuna* pontificó contra los asesinos de Wilckens. El número 28, fechado el 1ro. de noviembre de 1923 fue el último de esta primera serie ciertamente la más creativa y dinámica del periódico.

El segundo ciclo tuvo lugar en Tandil a donde se mudó Juana Rouco Buela con su familia. El periódico comenzó a salir el 1ro. de mayo de 1924 y por escaso tiempo, ya que en noviembre de ese año por diversas razones, pero seguramente sobre todo por falta de apoyo más amplio, debió cerrarse.

A propósito de un editorial en el que se había pronunciado sobre los acontecimientos de PAMPA LIBRE (el periódico "antorchista" de General Pico)<sup>243</sup> - manifestando que parecía que "una mano policial, fuerte y poderosa se hubiera internado en nuestras instituciones"-, aunque llamaba a la "concordia anarquista", no pudo sortear la reacción de los redactores de LA PROTESTA. A los denuestos lanzados desde sus columnas, Juana respondía:

*Y es el diario anarquista(...) que pretende echar sombras sobre mi reputación anarquista, como el camaleonismo vergonzante, tratándome de "comadre", de "lavandera", de "loca"[...] Todavía obran cartas en mi poder del anterior Consejo Federal, en las cuales se alaba la labor activa de esta "comadre", de esta "lavandera". Entonces para "La Protesta" y el Consejo Federal era una compañera de agallas. ¡Cínicos despreciables! [...] Después de tantos años de actuación, hasta ayer fuí "una compañera de agalla" [...] Hoy soy materia de insulto para los depravados de "La Protesta..."*<sup>244</sup>

La militante no solicita una equívoca identificación con sus posiciones de nuestra parte, pero el texto es elocuente en materia de estilos para sancionar su autonomía. Los improperios suelen descender hasta allí donde se anulan las categorías vertebrales del esqueleto doctrinario.

---

<sup>243</sup> La sede del periódico fue atacada a balazos a mediados de 1924 por contrincantes "protestistas"; entre sus víctimas se cuenta la parálisis que afectó de por vida al destacado militante Jacobo Prince.

<sup>244</sup> NT, 1ro. -11-1924.

El último tramo de *Nuestra Tribuna* se desarrolló en Buenos Aires, donde se instaló su inspiradora hacia 1925. Resultó enteramente difícil sostener la empresa en un ambiente declinante en materia de anarquismo y a contrapelo del contexto social en el que había inflexionado la intransigencia y se procesaban modificaciones culturales insoslayables. El movimiento de mujeres más próximo caracterizado por el reformismo, sin que hubiera extinguido su conciencia “a favor de las obreras”, estaba ahora centralmente ocupado en los derechos cívicos y civiles y en alguna medida la lucha por la sindicalización femenina había sido emprendida por la nueva corriente, el comunismo. Durante el último ciclo sólo llegaron a aparecer tres números: en el invierno de 1925 *Nuestra Tribuna* se apagó definitivamente.

En ocasión de su última reaparición no faltaron ecos y reactualizaciones de las pendencias a raíz de un reciente ataque lanzado por un compañero de Necochea, Fausto Martín, en LA PROTESTA. Las otras tres componentes del antiguo grupo editor se habían visto obligadas a recordar las tribulaciones pasadas ofreciendo detalles lamentables del clima opositor, al par que respondían a las acusaciones, sobre todo, de la que aseguraba que ellas había sido “simples instrumentos de la compañera Juana”. “Jamás fuimos instrumento de nadie” - aseguraban. El resto de la página era ocupado por la escritura lapidaria de Juana; entre otras cosas, recordaba que el clima de oposiciones había llegado a tal punto que hasta había sido denunciada a la policía (¡por los propios compañeros!) en relación a un incidente absurdo.<sup>245</sup>

Un párrafo nos interesa remarcar. Cuando responde a las acusaciones de que **Nuestra Tribuna** se había convertido en Tandil en “una empresa personal”, ya que ella había impedido la formación de un grupo editor, expresa en enfática tercera persona:

*Juana Rouco siempre tuvo la responsabilidad que le es característica en todos sus actos, y por esa causa no constituyó en Tandil un grupo editor que fuese tal y no de*

---

<sup>245</sup> Sobre la conceptualización y la acción de las mujeres anarquistas, remito a NASH, Mary, *La esfera privada durante la Ila. República: algunos aspectos de la cuestión en el sector libertario*, Primer Coloquio Internacional de la Ila. República, Tarragona, 1981; “El neomalthusianismo anarquista y los conocimientos populares sobre el control de la natalidad en España”, en Mary Nash, (Org), *Presencia y protagonismo. Aspectos de la historia de la mujer*, Barcelona, del Serbal, 1984; Mabel Bellucci, “La retórica anarquista en torno a la sexualidad a principios de siglo”, en *Nueva Sociedad*, Caracas, diciembre de 1990; Ma. del Carmen Feijóo y Marcela Nari, ob. cit.

*nombre, por no haber compañeras, entiéndase bien, compañeras y no “hembras”, esclavas y sirvientas de pretendidos anarquistas.*<sup>246</sup>

No es fortuito que con el último suspiro de *Nuestra Tribuna* apareciera un editorial con su firma convocando a un Congreso Anarquista Femenino, cuando no hacía dos años ella misma había desautorizado la iniciativa propuesta por una de las lectoras. Si bien el llamado estaba fundado en lo inminencia del enfrentamiento armado entre Chile y Perú y por lo tanto la primera obligación de ese congreso debía ser una enérgica campaña antimilitarista -que quebrara la *anestesia revolucionaria* (sic)-, hay buenas razones para pensar que el duro camino de la identidad femenina la llevara a la búsqueda de salidas compartidas con otras mujeres ganando más autonomía de los organismos doctrinarios. Las adversidades con los compañeros, afectados por la independencia y genio que ella y sus compañeras habían sido capaces de mostrar, probablemente se habían convertido en un aprendizaje.

#### **“Esas feministas...”**

El ángulo de la controversia con los movimientos **feministas**, sostenido desde *Nuestra Tribuna* debe iluminarse con las posiciones anarquistas en la materia. Doctrinariamente hubo un explícito rechazo a la manifestación, por vía separada, de la causa “feminista” ya que, reconociendo -y sin duda muy radicalizadamente- la situación subalterna de las mujeres y su opresión inmemorial, el anarquismo desestimaba aislar sus modos de resistencia de una acción social más amplia. Las luchas de las mujeres constituían una batalla imprescindible en la contienda por la completa transformación económica, social y cultural de las sociedades, pero ellas debían batirse en el interior mismo de los organismos inspirados por la corriente constituyendo apenas una especialización. Lo más notable de su singularidad no se hallaba, sin embargo, en los procedimientos para encauzar la liberación femenina, sino en el propio contenido formulado como un programa “contrafeminista” que, por imperio de la base doctrinaria, la compelmía a rechazar la búsqueda de legalización de los derechos y desde luego a negar algunos, sabidamente los cívicos cuya sola noción era insalvablemente contradictoria.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> NT, 15-2-1925.

<sup>247</sup> Cfr. Dora Barrancos, ob.cit.

Transformado en la segunda mitad del XIX en vía “colectivista” de cuestionamientos a las fuentes de poder -además del estado, el capitalismo y todas las instituciones públicas y domésticas-, el anarquismo nunca ignoró que el impulso original de la resistencia, así como el destino de la revolución que propugnaba, radicaba en los propios individuos bajo cualquier condición, aunque se apoyase en los primeros oprimidos bajo el capitalismo, los trabajadores. Pero muchas veces las voces anarquistas masculinas solían hesitar sobre esta circunstancia en relación a las mujeres, ya que es recurrente depararnos con una caratulación de las necesidades “sociales” de su liberación -acallando las necesidades “individuales”. Y así debía ser pues sólo la noción de “complementariedad” forjaba su destino; la cuestión femenina era “social” por excelencia aun cuando para ponerlo en evidencia hubiera que trasladarse a los lugares de toda intimidad.

Correcciones oportunas procedieron -algunas partieron del sector masculino, sería absurdo negarlo- gracias al peso que ganaron las propias mujeres dentro de la corriente moldeando concepciones sobre la condición femenina en clave “relacional”, sin por ello ignorar la base “individual” de los derechos, a comenzar por las de más desgraciada condición, las obreras, pero captando mejor las singularidades. Hubo fidelidad al principio “antilegatario”: las mujeres debían resistirse a las leyes que mal podrían garantizarles derechos cuando se originaban en una representación indebida, en la negatividad de todo derecho. Un ejemplo de las ideas y sentimientos “relacionales” perneados por la subjetivación de los derechos resultan explícitos en el editorial **La verdadera emancipación**:

*Emancipados son todos los seres humanos que desechando todos los intereses creados hagan de su “yo” una personalidad [...] Hoy la mayoría de los seres humanos no analizan su desesperante y paupérrima situación de esclavos modernos.*<sup>248</sup>

A lo que se agrega:

*El régimen presente, esta sociedad imperfecta en que vivimos está basada en la hipocresía, en la prostitución y en la explotación más descarada e inhumana.*

*[...]¿Cómo transformar la estructura de esta sociedad [...]?*

*¿Delegando a otros los intereses y la personalidad de uno mismo? No. Todos los que delegan a terceros su personalidad e intereses se rebajan a sí mismos,*

---

<sup>248</sup> NT, 1-9-1922.

*contribuyendo a dar arraigo a los males que actualmente tienen corrupta a la humanidad.*

Para *Nuestra Tribuna* las “feministas” enroladas en la Unión Feminista Nacional se hallaban rotundamente equivocadas porque sus propósitos, en apariencia liberadores, sólo aumentaban al “arraigo de los males”.

*Entienden (las feministas) que por intermedio del sufragio [...], delegando las mujeres sus intereses y sus derechos naturales a futuras “diputadas y senadoras”, pueden llegar gradualmente, diplomáticamente, parlamentariamente a alcanzar su emancipación.*<sup>249</sup>

Era la pluma de la propia Juana Rouco que luego acrecentaba:

*Los propósitos de las directoras del partido feminista pueden ser buenos, tan buenos que no nos atrevemos a suponer sus malas intenciones, pero sí nos atrevemos a manifestar que están equivocadas al recurrir a la política para colocar a la mujer en iguales condiciones que el hombre, en fin a emanciparla de la tutela del macho...*

Para que no hubiera dudas sobre el programa ideológico con el que se identificaba, decía:

*La política -en la más amplia extensión del vocablo- significa el engranaje de engañar a los pueblos por intermedio de (sic) tan elástico sufragio universal. Significa legislar desde arriba las cosas de abajo...*

*[...]Nosotras...tenemos que estar en completo desacuerdo con esta forma de querer elevar la mentalidad de la mujer [...]*

Y para acentuar las diferencias, indagaba:

*¿Creen acaso las directoras del partido feminista que el entronizamiento de unas cuantas “líderes” feministas en las bancas parlamentarias cambiaría en algo la situación menesterosa y de esclavitud en que está colocada la mujer y las condiciones del pueblo laborioso?*

Preguntaba qué estaba ocurriendo con las mujeres en los países que se habían adelantado a garantizarles derechos políticos, Inglaterra, Bélgica, Dinamarca, y las nuevas naciones socialistas.

---

<sup>249</sup> *Ídem.* Apuntes de nuestra crítica: La Unión Feminista Nacional.

*Nada. Que la esclavitud existe. Que hay mujeres sometidas a mujeres y hombres sometidos a hombres*

Para Juana sólo con el anarquismo se podía conquistar la igualdad de los sexos, para lo cual resultaba imprescindible que varones y mujeres se elevaran “mentalmente”, se dignificaran *por intermedio de una educación racional libre de dogmas...* La nota no innovaba, pues, en materia de método ya que recurría al convocado en el período: a la capacidad transformadora de la educación “racional” tal como el anarquismo y las fuerzas aliadas denominaron al propósito pedagógico libre del tutelaje estatal y religioso, adscripto a las ciencias positivas y controlado por los propios sujetos. La educación racionalista encontraba en *Nuestra Tribuna* una difusión permanente.<sup>250</sup>

Dando muestras del principio de “complementariedad” de los sexos -meollo de la emancipación que se sostenía-, Juana aseguraba a las feministas de la Unión:

*Queremos que la mujer sea la tierna compañera del hombre, existiendo entre ambos el mutuo respeto, sin ninguna clase de tutela, luchando ambos, bien unidos, por una sociedad de iguales...*

Y para terminar:

*La emancipación -bajo el punto de vista humano- es social.*

*El feminismo está de más.*

Sin embargo, no pocos en las propias filas interpretaban la existencia del periódico como una muestra de infiltración **feminista**. Ya se vio que los núcleos de oposición se asían a denuncias de ese tipo. Algunas mujeres parecen haber manifestado

---

<sup>250</sup> A iniciativa del grupo libertario de Necochea, y por cierto en gran medida impulsado por Juana Rouco Buela y sus compañeras, se instaló por un tiempo una Escuela Racionalista en la comunidad. En algunas oportunidades la sección correspondiente dio cabida en Nueva Tribuna a notas de alumnas de dicha escuela. En materia de educación racionalista en el área hispano-argentina remito a Clara Lida, “Educación anarquista en la España del ochocientos”, en *Revista de Occidente*, n. 97, 1972; Pere Sola, *Las escuelas racionalistas en Cataluña*, Barcelona, Tusquets, 1976; “La escuela y la educación en los medios anarquistas de Cataluña, 1909-1939”, en *Convivum*, (Barcelona), Nro 44-45, 1975; Ramón Safón, *La educación en la España revolucionaria*, Madrid, La Piqueta, 1978; Claudio Lozano, *La educación republicana*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1980; Alejandro Tiana Ferrer, *Educación libertaria y revolución social-España 1936-1939*, Madrid, UNED, 1987; Vicente R. Accurso, *Recuerdos, Argentina 1880-1910. Educación, antimilitarismo, anticlericalismo, internacionalismo, la problemática de la mujer*, Teruel, Ed. Andorra, 1988; Dora Barrancos, ob.cit.

particular preocupación frente a la cuestión, como es el caso de Josefa Luisa Ghiano, residente en Zárate, quien escribió al periódico:

*Si nos consideramos anarquistas, ¿es posible, es admisible esa exclusividad, el querer darle a una parte del movimiento anarquista un carácter feminista? No es posible -se respondía Ghiano-. El feminismo no es, no puede ser un movimiento anarquista bajo ningún concepto.*<sup>251</sup>

Para esta militante era fundamental *alejarse de las cabezas de nuestras compañeras esa idea separatista*, que sólo se compadecía con la necesidad que sentían las mujeres, por obra de la dominación, de *reunirse separadamente del hombre para dedicarse al toilet (sic) y los chismes*. Es probable que fórmulas tan toscas como esta cohabitaran regularmente con conceptualizaciones doctrinarias mayores en las discusiones sobre feminismo. Ghiano al finalizar exhortaba:

*Sí camaradas mías: organicémonos gremial y anárquicamente, pero sin distinción de sexo [...], que **Nuestra Tribuna** sea una tribuna anarquista antes que feminista.*

El tenor de la carta unido a otra circunstancia, como se verá, obligaban a un posicionamiento. Al pie de la misma, la redacción hizo el siguiente comentario:

*No somos feministas ni estamos con el feminismo y no hay necesidad que lo digamos pues nuestras columnas lo constan. Publicamos su artículo firmado con su nombre que usted quería omitir bajo seudónimo porque entendemos que la responsabilidad es una de las cualidades que debe poseer quien dice ser anarquista. Siga escribiendo usted, compañerita, artículos de carácter anarquista y verá cómo se publican, firmando, se entiende, con su nombre.*

Resulta destacable que el Grupo Editor considerara imprescindible la identificación de quienes remitían notas y correspondencia, dando por superado el tiempo en que para evitar sanciones de cualquier orden se prefería el ocultamiento. *Nuestra Tribuna* exigía que cada cual se hiciera cargo de sus ideas, evitando así las conductas soterradas y la gratuidad de los agravios, sobre todo teniendo en cuenta el tembladeral en que se hallaba. No dejaba de ser significativo que el desafío de la emancipación -afirmado en la decisión de comunicarse con el periódico- requiriese, en primer lugar, el descubrimiento de la verdadera identidad. Fue norma del periódico no publicar las colaboraciones que infringían esa regla. En el caso que acabamos de ver, es evidente que revelar la identidad de la militante constituía una

---

<sup>251</sup> NT, 1ro.-9-1922.

artillería, la devolución de un golpe que se había querido perpetrar desde el anonimato, a lo que se añadía el sarcasmo de la recomendación final.

Frente a las acusaciones de **feminismo**, el periódico solía mostrar que la causa “específica” estaba a buen resguardo, y nada mejor podía evidenciarlo que la imprecación o la mofa de quienes lo ejercitaban. Así ocurrió cuando poco antes de que ocurriera el cierre del primer ciclo en la sección “Lecturas Comentadas” con toda ironía se hizo el comentario de una nota, probablemente aparecida en *Acción Femenina*, la revista de Luisa Ferrer en la que se ofrecía ayuda a las mujeres necesitadas de llevar adelante acciones judiciales, procurándoles “abogados honrados para hacer justicia”. Para *Nuestra Tribuna* aquello era ridículo, si no trágico:

*La lectura de esa noticia –se decía- nos movió a risa, aunque amargamente. Y no es para menos, tamaña ocurrencia tiene mucho de infantil y nada de positivo. Por eso nos movió a risa su lectura [...] Muñíos de la famosa linterna de Diógenes y no encontraréis un abogado honrado capaz de hacer justicia a las mujeres. ¡Oh cándidas muñecas! ¿Abogados y jueces son dos astillas del mismo palo [...] Un perdoncito por nuestra irreverencia y salud. Nosotras no guardamos **rencor**. Criticamos lo que a nuestro juicio está mal.*<sup>252</sup>

Este texto sintetiza bien el estilo utilizado por el grupo de mujeres a cargo del periódico, imprecación y burla sin descenso a la felonía, nada de gestos procaces, absolución de **rencores**... Sobre todo tratándose de las posiciones de *Acción Femenina* que probablemente tendiera lazos hacia los diferentes movimientos de mujeres. Hay razones para creer que la revista llegaba a la redacción, dado el carácter de las réplicas de *Nuestra Tribuna*; Ferrer incursionaba heterodoxamente en una combinación de reformismo, espiritualismo cristiano y un feminismo de características singulares meneando conceptos muy contradictorios que, si irritaba a las redactoras de nuestra publicación, encontraba la oportunidad del debate. A propósito de un artículo particularmente contradictorio de Luisa Ferrer en su revista -por las posiciones a favor de las clases trabajadoras pero cuestionadora de sus métodos de acción-, Juana aprovecha la oportunidad para arrojar una lección sobre el proletariado, el sentido de sus organizaciones y la necesaria salida “antilegaleitaria”. *Usted, inconscientemente -le decía- realiza la misma obra que las mujeres sufragistas están realizando, esto es, la conquista del parlamento...*

---

<sup>252</sup> NT, 15-10-1923 - Subrayado en el original.



Ironizaba la propuesta utópica (y por cierto inocua) de que hubiera *un diputado obrero* cuyo salario debía ir a una “*caja social*” a fin de que esos recursos sirvieran para atender los reclamos de los trabajadores, y más adelante fustigaba la posición de Ferrer que, si por un lado respondía afirmativamente a la pregunta sobre si había que odiar al capital, por otro sostenía que debía pensarse que quienes lo poseían lo habían ganado honradamente. Para Juan Rouco Buela, las posiciones sociales confusas de Ferrer emergían de un programa espiritualista que también se proyectaba sobre sus concepciones sobre la mujer, y que en todo caso no sobrepasaba los límites de la búsqueda de una salida “legataria” para sus derechos.

Otra escaramuza por esta cuestión surgió a raíz de la resistencia al proyecto de ley de jubilación por parte de las organizaciones de los trabajadores. Como se recordará en 1924 hubo una campaña de movilizaciones para reclamar por lo que se creía una exacción de los bolsillos de los trabajadores: los aportes forzosos no debían ser tolerados. Ya instalado en Tandil, el periódico no dejó pasar por alto la actitud de la Unión Feminista Nacional que, después de algunas vacilaciones, decidió manifestarse a favor de las organizaciones sindicales. En la sección Lecturas Comentadas y bajo el rótulo de “Las feministas protestan”, se decía:

*Las feministas son mujeres calmas, atemperadas, y sobre todo políticas, muy políticas. Son la antítesis de sus correligionarias británicas, que por un “quítame de allá esas pajas” salen a romper faroles a las calles de Londres adelante.*

*Después de la tormenta contra la Ley de Jubilaciones, en cuya borrasca proletaria brilló por su ausencia la protesta de las dirigentes feministas [...], hoy, en plena calma, las vemos salir -¿en la calle? no, en el salón, para protestar contra esta ley [...], a los efectos de no permitir [...] el descuento [...] a las obreras y empleadas.<sup>253</sup>*

Luego de poner en duda la eficacia del organismo femenino para defender a las trabajadoras, se concluía:

*La protesta de las dirigentes feministas contra la Ley de Jubilaciones no es sincera, no puede serlo, ella se inspira en un propósito de proselitismo y simpatía hacia las mujeres obreras para que estas secunden su política en futuras elecciones.*

Para terminar, se vaticinaba que el tiempo confirmaría la especie. Dentro del anarquismo, el tiempo era un aliado formidable: sólo con su pasaje se podría ver la nueva sociedad en que hombres y mujeres alcanzarían, con el fin de la explotación

---

<sup>253</sup> NT, 1-6-1924.

capitalista y el estallido de las instituciones públicas y domésticas opresoras, un acuerdo armonioso. Incorrecto ahora e inservible después, el **feminismo** era una anomalía y las **feministas** unas equivocadas que en lugar de liberar a las congéneres las llevarían a nuevos encadenamientos, sobre todo tratándose de sufragismo. Y durante esos años ese empeño era sobresaliente en la mayoría de los grupos que se organizaban.

*Para este proselitismo de comité, para esta obra mediocre de politiquería femenil que lejos de elevar la mentalidad de la mujer la atrofia en la práctica de la política que da nauseas y horror, realizan las damas de la burguesía mundial repetidos congresos y conferencias, bramaba Nuestra Tribuna, para aliviar en algo la afligente situación de la mujer obrera y combatir por medio de discursos, banquetes y tes danzantes la obscura (sic) ignorancia de estas mismas mujeres.<sup>254</sup>*

Oposición desde un feminismo **relacional** que colocaba la cuestión de clase por encima de todo, consecuente con lo más irreductible de la entraña doctrinaria, una circunstancia que debe ser remarcada: mientras las mujeres de mayor proyección del anarquismo internacional fortalecían sus posiciones pioneras en materia de contracepción y sexualidad, y se ampliaba el número de aliados en la propia corriente, *Nuestra Tribuna* mantenía su diatriba con las oponentes circunscripta apenas a dimensiones públicas. No hay disputa sobre contracepcionalidad ni derechos sexuales con relación a las **feministas**.

Sin embargo, la cerrada posición anarquista que caracterizó a *Nuestra Tribuna*, recusando toda y cualquier fórmula legal para los derechos de las mujeres y pontificando contra el **feminismo**, no consiguió completar las garantías exigidas por los compañeros. Las hostilidades -como fue visto- acompañaron su curso. Juana Rouco Buela y sus compañeras fueron marcadas por una agudización de las diferencias en la doble perspectiva que he mostrado, diferencias que se alimentaron mutuamente; y a los combates extenuadores sucedieron interregnos retraídos, hasta la desaparición definitiva de su empresa, en un momento finalmente desventurado para la utopía anarquista en nuestro medio.

---

<sup>254</sup> NT, 1-7-1925.

**Diana Maffía,<sup>255</sup> “En busca del alma de la Virgen de Hierro”, revista *Feminaria*, año VIII, n. 16, mayo de 1996, pp. 8-12**

Texto proporcionado por la autora

En 1994 y por azar, me encontré con la puerta de un universo fascinante. Aunque entonces no lo sabía, la puerta era de entrada solamente. Yo llegaba a una reunión con Lea Fletcher en una de esas oficinas temporarias que son los bares de la calle Corrientes. Al mismo tiempo, ella concluía una reunión anterior con Isabel Monzón, de quien acababa de editar su libro *Báthory. Acercamiento al mito de la Condesa Sangrienta* (Feminaria, 1994). El libro, todo él perversamente fascinante, me abrió como un juego de muñecas rusas un mundo de mujeres que encerraba otros mundos de mujeres. Y fueron también mujeres quienes me condujeron a ellos. Patricia Digilio me alcanzó *La Condesa Sangrienta* de Alejandra Pizarnik (1971) y Gabriela Ini, *La Condesa Sangrienta* de Valentine Penrose (1987, original 1962).

Esa cadena de mujeres me permitió descubrir una cadena de textos. Así pude ir retrocediendo hacia la misma Erzsébet Báthory, vislumbrando sin alcanzarlo este personaje, sabiendo que siempre habría otra muñeca por abrir. La puerta por la que había ingresado en este juego, dije antes, era de entrada solamente: se cierra detrás de mí y me deja a solas con la perversión. La única salida es hacia adentro, y lo que les ofrezco es en todo caso el relato de un viaje de huída intelectual.

Erzsébet Báthory era una condesa húngara nacida en 1560, dueña de un alucinado erotismo y del poder feudal de llevar a cabo sus fantasías más extremas.

---

<sup>255</sup> Filósofa feminista, docente en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y diferentes posgrados, Diana Maffía está en permanente interlocución con colegas de Nuestra América, con el fin de encontrar caminos que recorrer juntas en el filosofar de las mujeres. Pero su actividad no está solamente en la Academia, sino también en la política, digamos formal. Resaltamos su trabajo como Defensora Adjunta en Derechos Humanos y Equidad de Género, en la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, donde tuvo una destacada actuación contra la discriminación. En la actualidad se desempeña como diputada local en la ciudad, en la comisión de Derecho Humanos. Pertenece al consejo editorial de la revista *Feminaria*. Es autora de muchos artículos y ponencias publicados en revistas y libros colectivos. De sus publicaciones queremos consignar, Diana Maffía (comp. y prólogo), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 2003, 158 págs.

Desesperada por mantener su juventud, y por consejo de una bruja, se bañaba en la sangre de muchachas jóvenes en rituales perversos y horrorosos que sólo el esteticismo de algunas sensibilidades permitió juzgar bello. Llegó a matar seiscientas cincuenta muchachas. Y habría seguido haciéndolo de no haber comenzado a dañar a las hijas de la nobleza dominante, lo que la condujo a un juicio inevitable. Murió en su castillo de Csejthe, en Transilvania, sin admitir su delito. No porque negara los hechos, que los admitió, sino porque consideraba que disponer de la vida de sus víctimas estaba en su derecho, como mujer noble y de alto rango.

Valentine Penrose, una poeta francesa, escribe una biografía muy documentada y bellamente novelada sobre este personaje. Alejandra Pizarnik la lee y, fascinada, escribe sus observaciones en un trabajo que, dicho sea de paso, había sido omitido en la primera edición de sus *Obras Completas*. Las observaciones de Pizarnik recorren la sala de torturas de la Condesa Sangrrienta como un camino de alucinadas transgresiones que conducen a una libertad concebida como locura. Ambos libros sugieren a Isabel Monzón una reflexión sobre la misma Báthory, sobre “las vicisitudes de la formación del psiquismo de una mujer y los avatares de sus padecimientos” (p. 19), de las que surge una cierta compasión por quien fue llamada en su tiempo “La Alimaña de Csejthe”, “La Condesa Sangrrienta”, “La Tigresa”, “La Loba”.

Mi interés en cambio no se centró exactamente en Erzsébet sino en su relación con el mundo. En ese retrato que describe Penrose de manera minuciosa: “había entre Erzsébet y los objetos algo así como un espacio vacío, como el almohadillado de la celda de un manicomio. Sus ojos lo proclaman en el retrato: intentaba asir y no podía establecer contacto” (pp. 16-17) Y puesta en ese espacio virtual que es para toda filósofa el contacto con las otras, me quedé detenida en un pasaje.

El pasaje se refiere a la “Virgen de Hierro”. Un instrumento de tortura de apariencia humana, del que dice Monzón: “Este inanimado ser habitaba los suelos del castillo de Csejthe, en donde se hallaba la sala de torturas. Allí estaba, una extraña dama de metal y rubios cabellos, del tamaño y color de una mujer, enjoyada, maquillada y desnuda. Por intermedio de un mecanismo, sus labios sonreían y sus ojos se podían mover. ‘La autómeta’, como la llama Pizarkik en un largo capítulo que le dedica especialmente, tiene otra particularidad: tocando las piedras preciosas de su collar se accionan sus brazos. Ellos abrazan y aprisionan mientras de los senos,

que se abren, salen puñales. Así mataba la dama metálica a las víctimas de Erzsébet". (p. 47)

Permítanme aquí una primera digresión. Debo hacer un esfuerzo muy grande cada vez que deseo decir o escribir "Virgen de Hierro", porque con naturalidad me surge "Dama de Hierro". Éste, recordemos, era el apelativo de Margaret Thatcher. Si releemos la descripción, salvo por el hecho de que la Virgen estaba desnuda (lo cual, por otra parte, es algo impropio de una virgen) se le parece bastante. Pero no es la semejanza lo que produce el reemplazo. Una pista me la dio en su última estadía en Buenos Aires la historiadora Paola di Cori, cuando hablando de su estudio sobre las mujeres armadas (fascistas, partisanas y guerrilleras), observó que en español el adjetivo (en rigor, un participio verbal) tenía una polisemia interesante: por un lado 'armada' aludía a la posesión de armas, por otro a la cualidad de algo que no tiene unidad e integridad sino que está construido a partir de fragmentos. Si la Thatcher estaba armada en el primer sentido, la Virgen lo estaba (o mejor aún, lo era) en el segundo.

Y continúa Monzón: "La Virgen de Hierro es, evidentemente, un doble de la condesa ya que, como en espejo, la refleja. Manipulada por su dueña, actúa su crueldad, dramatiza lo despiadado de sus acciones. Viendo actuar a 'la autómatas', es posible confundirla con un ser animado, así como Erzsébet parece a veces tan escalofriantemente insensible que hace pensar que no está viva".

Tal vez este es el secreto de la fascinación de la Virgen de Hierro: la fascinación de lo siniestro. Matando a través del cuerpo de la Virgen, Erzsébet logra desdoblarse su cuerpo y su alma, su voluntad y su actuación. La voluntad ligada a su cuerpo ordena; el cuerpo sin voluntad de la Virgen obedece. Sin embargo, si su voluntad no fuera libre sino que estuviera atada a un impulso criminal incontenible, ¿no sería también su mano, apretando la piedra del collar, la mano de una autómatas? La condesa probablemente lo sospecha cuando obliga a su sirvienta a realizar esa tarea. Erzsébet no elegía el inicio del ritual: "Como entra de repente la inquietud, como se propaga el fuego, como se arranca uno las ropas, así se apoderaba súbitamente de Erzsébet la sed de sangre. Estuviese donde estuviese, se ponía de pie, se volvía aún más pálida que de costumbre y reunía a sus sirvientas para dirigirse a sus lavaderos favoritos, sus sordos refugios" (Penrose, p. 84)

Pero a diferencia del modo en que la voluntad conduce el propio cuerpo, obligar a actuar al cuerpo ajeno requiere que éste carezca de espíritu o bien que un efecto de

dominio se apodere de él y lo esclavice. El horror ante el automatismo de la Virgen sólo es comparable al horror ante la docilidad de la sirvienta. Ni la una ni la otra, por motivos bastante diferentes, estaba en condiciones de resistir ese dominio, pero en ambos casos la causa era bien visible: una era un ser inanimado, la otra el sujeto oprimido de un sistema social que hacía de algunos seres humanos, objetos en poder de otros. ¿Y cuál no sería el horror de la condesa viendo a su propia voluntad escapar a su dominio? Esclava de algo invisible y desconocido, el miedo como único sentimiento paraliza su aspecto hasta hacerla parecer inerte.

“[...] la Virgen es una doble de la Condesa”, dice Monzón. Y el tema del doble se enlaza aquí con las interpretaciones psicoanalíticas de lo siniestro. Cuando Freud se pregunta por este peculiar efecto que producen ciertas contemplaciones en nuestro espíritu, señala como único análisis antecedente conocido por él a E. Jentsch, quien ubica en la incertidumbre intelectual la condición básica para que se dé este sentimiento. Este autor destaca como caso por excelencia de lo siniestro, “la duda de que un ser aparentemente inanimado, sea en efecto viviente; y a la inversa: de que un objeto sin vida esté en alguna forma animado”.

“Uno de los procedimientos más seguros para evocar fácilmente lo siniestro mediante las narraciones –escribe Jentsch- consiste en dejar que el lector dude de si determinada figura que se le presenta es una persona o un autómata. Esto debe hacerse de manera tal que la incertidumbre no se convierta en el punto central de atención”. Y cita como un maestro de esta maniobra a E.T.A. Hoffman.

En uno de los cuentos de Hoffmann, ‘El hombre de arena’, un estudiante llamado Nataniel se enamora de una autómata construida por un relojero, quien la hace pasar por su hija. Olimpia, la autómata, es considerada por Nataniel una mujer perfecta (a diferencia de su novia Sara, que teje en silencio mientras él le lee sus versos inflamados de pasiones oscuras, y después quiere hacerlo entrar en razón, lo cual es considerado por él un signo de frialdad y mediocridad).

Los amigos de Nataniel, preocupados por esa atracción, le advierten: “Nos ha parecido... no te enfades hermano... nos ha parecido a todos sin vida y sin alma. Su talle es regular, lo mismo que sus ojos, es cierto, y podría pasar por bella si sus ojos le sirvieran de algo. Su andar es extravagantemente rítmico, y cada uno de sus movimientos parece que le fuera impreso por rodajes que se hacen funcionar sucesivamente...”. A lo que él contesta amargamente: “Para ustedes, almas prosaicas, puede que Olimpia sea un ser extraño. Una organización semejante no

se revela sino al alma de un poeta. ¡Sólo a mí se ha dirigido el fuego de su mirada de amor; sólo en Olimpia he visto reflejada mi alma! No se entrega, como los espíritus superficiales, a conversaciones vulgares”. En aquella autómatas, y por raro privilegio, sólo a Nataniel le era dado contemplar la vida. ¿Quién nos dice que Erzsébet no veía reflejada la vida en los ojos de la autómatas y no en los de su víctima?

Cuando Nataniel se sentaba a su lado y leía incansablemente a Olimpia cuanto había escrito, creía haber encontrado al oyente ideal. “la joven no bordaba, ni tejía, no miraba por la ventana, no criaba ningún pajarillo, no jugaba con perrito alguno, no tenía gato mimado, no envolvía en los dedos pedazos de papel, no trataba de ahogar un bostezo con una tosesita forzada: en resumen, lo miraba durante horas enteras, sin moverse”. Lo que produce en el narrador (Hoffmann) la sorprendente descripción sobre la satisfacción del amante: “Se estremecía de felicidad al pensar en las relaciones intelectuales que existían entre él y Olimpia”. Modelo de relación intelectual, Olimpia no hablaba, pero ese silencio era para Nataniel como el espejo de Narciso: un lugar de contemplación del propio yo. Por eso reflexiona para sí mismo: “¿Qué son las palabras? ¡Nada más que palabras! [...] ¿Está acaso forzado su corazón a encerrarse en el estrecho círculo de nuestras necesidades, y a imitar nuestros gritos quejumbrosos y miserables para expresar su pensamiento?”.

Lo que su corazón tenía que expresar, por cierto, podía hacerlo en el más absoluto silencio: era una autómatas que no interfería el ensueño omnipotente que su amante proyectaba en sus ojos como en una pantalla. Olimpia era la mejor porque no ofrecía la opacidad del *alter ego*, al que no se puede dominar con la propia voluntad, y cuya vida espiritual no nos es accesible como sí lo es la propia conciencia.

El otro nos presenta a la vista sólo un cuerpo que suponemos animado por un alma inaccesible, un abismo insondable que escapa a nuestro desciframiento. Y si esto es todo lo que el otro nos ofrece, ¿Cómo saber si no soy el único ser provisto de alma? O para hacerlo menos dramático, ¿cómo reconocer entre los cuerpos que me rodean la diferencia entre un humano y un autómatas? Hoffmann atribuye a los amigos de Nataniel ciertas estrategias: “La historia de la autómatas había echado profundas raíces en sus almas, y en ellas se deslizó una horrorosa desconfianza hacia las figuras humanas. Muchos amantes, para convencerse de que no estaban enamorados de una automata, exigieron que sus novias bailaran sin compás y cantaran algo desafinadamente; quisieron que se pusieran a tejer mientras ellos leían, y ante todo exigieron de ellas que les hablasen algunas veces realmente, es

decir, que sus palabras expresaran de vez en cuando sentimientos e ideas, lo que hizo romper la mayor parte de las relaciones amorosas”.

Volviendo a Freud, son varios los temas que desde su punto de vista evocan un efecto siniestro. Ante todo el tema del “doble” y del “otro yo”. Pero no sólo el doble como otro idéntico a mí misma. También el que participa de mi propio pensamiento, o de cuyo pensamiento participo. O la identificación con otra persona de tal suerte que pierdo el dominio sobre mi propio yo y su yo se coloca en lugar del mío. “Probablemente –sugiere Freud- haya sido el alma ‘inmortal’ el primer ‘doble’ de nuestro cuerpo”. En efecto, mientras mi cuerpo se me muestra de modo semejante a como se les muestra a los otros, y aun a como percibo el cuerpo de los otros, el alma tiene esa privacidad y ese otro lado insondable cuya contemplación produce vértigo.

La condesa permanecía horas y horas mirándose al espejo. No era su cuerpo, pues, lo que producía en ella un efecto siniestro. Quizá buscaba en ese cuerpo, como en el de un alter ego, el alma propia que lo manejaba. Quería ver su alma y el espejo no se la devolvía. Su modo de hacerla visible era actuar fuera de ese cuerpo. Poner el alma en el cuerpo de otra y obligarlo de modo omnipotente a hacer su voluntad. Y aquí aparece un segundo motivo de lo siniestro en Freud: “el retorno a determinadas fases de la evolución del sentimiento yoico, en una regresión a la época en que el yo aún no se había demarcado netamente frente al mundo exterior y al prójimo”.

Pero ese viaje tranquilizador del yo al otro yo dura poco en su eficacia. Porque a la omnipotencia del dominio se opone la impotencia en la determinación del momento en que la necesidad sobrevendrá. Y este es el tercer factor que Freud señala. La repetición de lo semejante, el retorno involuntario a un mismo lugar. “Sólo el factor de la repetición involuntaria es el que nos hace parecer siniestro lo que en otras circunstancias sería inocente, imponiéndonos así la idea de lo nefasto, de lo ineludible, donde en otro caso sólo habríamos hablado de ‘casualidad’”. Este automatismo proviene del inconsciente, es decir, de aquello que nos sujeta de manera invisible e insondable, escapando a nuestra voluntad. “la actividad psíquica inconsciente está dominada por un *automatismo* o *impulso de repetición* (repetición compulsiva), inherente, con toda probabilidad, a la escena misma de los instintos, provisto de poderío suficiente para sobreponerse al principio de placer; un impulso que confiere a ciertas manifestaciones de la vida psíquica un carácter demoníaco, [...] se sentirá como siniestro cuanto sea susceptible de evocar este impulso de repetición interior”.



Con una frecuencia caótica difícil de descifrar, el impulso vuelve a Erzsébet y desencadena un ritual de horror. Ritual repetido adrede que encubre esa otra repetición elusiva. Contemplando la sangre que se lleva la vida de sus víctimas, se preguntará la condesa dónde reside la vida, dónde reside la libertad interior, dónde reside el alma. Querría ver el alma de sus víctimas para saber qué buscar en el espejo. Pero el alma se le escapa.

Movámonos un poco en el tiempo y el espacio. La condesa nace en Hungría en el año 1560, y muere en 1614. Deseaba no envejecer y quizás no lo hizo, aunque quién sabe si deseaba la muerte. Desde los 10 años su vida transcurrió en el Castillo de Csejthe, en Transilvania. Una zona inquietante, no sólo porque allí tiene su origen otra figura sangrienta (el conde Drácula), sino por ser un espacio ambiguo, reclamado por Rumania y Hungría, pegado a Eslovaquia.

Cerca de allí, en la ciudad de Praga, tiene su origen otra historia: la del Golem. Se dice que el célebre rabino Loew (erudito en materias bíblicas, talmúdicas y cabalísticas, quien poseía también serios conocimientos científicos) creó en el siglo XVI una criatura que pretendía fuera idéntica a un ser humano, usando la cábala, “por obra del secreto nombre de Dios, pronunciado con sabia lentitud sobre una figura de barro. Ese hijo de una palabra recibió el apodo de Golem, que vale por el polvo, que es la materia de la que Adán fue creado”. El objeto de la construcción de este automata era proteger de las persecuciones a los habitantes del ghetto de Praga. El golem no dio entera satisfacción a su creador, que no pudo ocupar así el lugar de Dios en ese acto portentoso. La criatura imperfecta y desdichada, indigna del sabio cabalista, sugiere a Borges un bello poema cuyo final también nos abisma en ese desdoblamiento alucinante: “Quién nos dirá las cosas que sentía Dios, al mirar a su rabino en Praga”.

Pero antes que en Borges, la criatura habitó una novela onírica, inquietante, del austríaco Gustav Meyrink. La publicó en 1915, en plena guerra mundial, cuando había abandonado la fe cristiana para convertirse al budismo; y según dice Borges en su prólogo: “harta de sonoras noticias militares, Alemania acogió con gratitud sus fabulosas paginas, que le permitían olvidar el presente. Meyrink hizo del golem una figura que aparece cada treinta y tres años en la inaccesible ventana de un cuarto circular que no tiene puertas, en el ghetto de Praga. Esa figura es a la vez el otro y el narrador y un símbolo incorpóreo de las generaciones de la secular judería”. El Golem es entonces el cuerpo cuya intención le viene prestada por el miedo, por la rabia y la impotencia de los hombres.

Siglo XVI y XVII, entonces, con el rabino contemplando al Golem y la condesa contemplando a la Virgen de Hierro. ¿Qué buscaban? Es difícil decirlo, pero no lo hacían solos. El problema de la especificidad del alma humana ha preocupado desde siempre a los filósofos, porque sobre todo consiste en separar al ser humano del resto de los animales. Los escolásticos habían elaborado una clasificación propuesta por Aristóteles según la cual hay tres almas correspondientes a tres géneros de seres vivientes: el alma vegetativa (propia de todos los seres vivos), el alma sensitiva (propia de humanos y animales, pero no de las plantas), y el alma intelectual (exclusiva de los humanos). Precisamente esta exclusividad es la que permite definir al hombre como ente que posee alma intelectual, y dividir a los animales en racionales y en brutos (es decir, los que poseen y los que carecen de intelecto). Por mucho que nos parezcamos a los animales, el alma intelectual encierra un privilegio inalienable.

Pero nos interesa especialmente la elaboración de Descartes, para quien los animales son autómatas, es decir, sus movimientos pueden explicarse mediante principios mecánicos. Sólo por una comparación superficial de los movimientos de los animales con los de nuestro cuerpo podríamos pensar que los brutos piensan. Como se supone que nuestro espíritu es el principio de nuestros movimientos, se imagina que los brutos también son movidos similarmente. Pero hay, dice Descartes, dos realidades irreductibles: el pensamiento y la extensión. Así también hay dos distintos principios de nuestros movimientos: el uno, enteramente mecánico y corpóreo, que depende sólo de la fuerza de los 'espíritus animales' y de la configuración de las partes corporales (espíritu que podemos llamar 'alma corporal'); el otro, completamente incorpóreo, que es espíritu o alma propiamente dicha y que consiste en una sustancia que piensa.

Para reforzar su tesis de la separación entre sustancia pensante y sustancia extensa, Descartes agrega el hecho de que los animales carecen de lenguaje articulado, pues "la palabra es el único signo y la única marca verdadera de la presencia de pensamiento en el cuerpo". Así, el problema de la diferencia entre el animal y el humano, o entre el autómata y el humano, se resuelve observando la marca privilegiada: el lenguaje.

Descartes instaura en la modernidad, y por largo tiempo, el problema de la división entre cuerpo y alma, su comunicación y el abismo que las separa. El otro se instala así en uno mismo, como una bifurcación, en el seno de la razón solitaria. Sólo en una segunda etapa será el problema del reconocimiento del otro a partir del *cogito*.

¡Ojalá las respuestas de la filosofía fueran tan tranquilizadoras como intranquilizadoras son sus preguntas! Pero la inquietud no cesa, sino que cambia de rostro. En épocas recientes las investigaciones cibernéticas han vuelto a plantear con gran radicalidad el problema del otro. En el siglo XX, el escritor también checo (para volver a un espacio que ya nos empieza a resultar familiar) Karel Capek, utilizó la palabra 'robot' (que en rigor inventó su hermano Josep, a partir del término checo 'robota' que significa 'trabajo') en su obra de teatro *R.U.R.*. Hoy la palabra 'robot' está incorporada al lenguaje cotidiano. Capek, como se señala en un artículo periodístico de J. Isaacson a raíz de la entrega en Praga de un premio literario con su nombre, "no sólo fue famoso por sus novelas y obras de teatro sino por su lucha a favor de los valores cívicos y éticos que enaltecen la condición humana. [...] El texto está estrechamente ligado con su contexto. Más allá de la palabra 'robot', Capek comprendía que la producción en serie era parte del proceso de la revolución tecnológica. Ésta, a sus aspectos positivos, agrega como efecto no deseado la cosificación del hombre". La amenaza del avance de la técnica la creación de criaturas articuladas que reemplazan el trabajo humano, pero pronto podrían reemplaza su pensamiento o sus sentimientos, es un abismo que Capek entrevió y hoy nos sobrecoge a todos.

Vemos entonces la marca singular de esta búsqueda de reconciliación con la esencia de la humanidad: el golem y la persecución en el ghetto, la novela de Meyrink y la guerra, Capek y los excesos de la industrialización. Un filósofo, también checo, Jan Patočka, muerto en el año 1974 luego de un interrogatorio policial, busca la diferencia entre el movimiento de los cuerpos y el movimiento existencial, el movimiento de la vida. Una búsqueda de la espiritualidad en una sociedad que se explicaba materialmente y no se lo perdonó.

Decíamos que el desarrollo alucinante de la cibernética ofrece un nuevo rostro para este abismo que separa un cuerpo mecánico y un espíritu que se supone libre o al menos con características diferenciadas. Tiene que ver con el problema de la comunicación, definida como transmisión de información y transferencia de símbolos. Cibernética es precisamente la ciencia que estudia los problemas que plantea el envío, retención, transmisión y traducción de mensajes. Ahora bien, nuevamente aparece el desdoblamiento; estos problemas se estudian en dispositivos capaces de auto-regulación, los cuales pueden ser organismos vivos (especialmente los dotados de un sistema nervioso cerebro-espinal) o estructuras físicas artificiales. ¿Pero se trata de la misma comunicación en ambos casos? ¿Hay

en el humano un horizonte propio que lo pone en contacto con el alma del otro/a de modo que a través de una respuesta mecánica?

Una de las cuestiones que han sido debatidas con más frecuencia en relación con la cibernética es si puede establecerse una analogía, comparación o hasta identificación entre los procesos que tienen lugar en los organismos biológicos con un sistema nervioso, y los llamados 'servomecanismos'. Difícilmente alguien afirmaría hoy que no hay en el pensamiento ninguna base física ni fisiológica, pero no está aceptada tampoco sin problemas una versión mecanicista según la cual el cerebro humano no es otra cosa que un ordenador sólo que más sofisticado. Lo cierto es que los estudios cibernéticos han iluminado los estudios sobre el cerebro humano, y las semejanzas son abrumadoras. Por eso la pregunta sobre si puede pensar una computadora no es una pregunta sin sentido. Es una pregunta repleta de actualidad, que nos enfrenta nuevamente a la búsqueda de una definición de lo específicamente humano.

Quiero volver ahora a Transilvania a buscar aquella imagen que estremeció mi espíritu, la imagen de una mujer contemplando a una autómatas que asesina a su víctima antes que ésta paralizada por el miedo logre descifrar si se trata de un abrazo humano o no. En 1611 se juzga a Erzsébet Báthory cumpliendo una de las reglas de lo siniestro: todo lo que debía haber quedado oculto, secreto, se ha manifestado. Del juicio obtiene Valentine Penrose elementos para contar su vida. De esa biografía obtiene datos Alejandra Pizarnik. Ambas regalan el espectáculo a la vista de Isabel Monzón quien nos lo ofrece generosamente.

El estremecimiento no es ante una imagen fija, sino ante las profundidades que de ella surgen. Cada una de las mujeres involucradas se apoderan de las anteriores como en un juego de muñecas rusas, y aunque alguna sea la última, se sabe que podría sin embargo haber otra. Y que ellas no se agotan en su imposible apropiación. La autómatas no es simplemente un juego de engranajes, es también la extensión de la voluntad de un cuerpo vivo. El alma de la Condesa no es sólo libre voluntad, es también automatismo ligado a sus mandatos inaudibles. La sirvienta que la obedece, la víctima que sucumbe, y quien paralizada contempla este espectáculo. ¿Dónde habita la libertad? ¿De cuál de estas mujeres (y he aquí mi propio abismo: incluso de mí misma) se dirá que es libre, en el prometedor sentido que los humanos hemos dado a esta palabra?

¿Podemos las mujeres apropiarnos a la vez de nuestro cuerpo y de nuestro espíritu? ¿Podemos concebirnos en un solo concepto abarcativo? Lo encuentro a la vez urgente y difícil en la enajenación de nuestra obediencia a mandatos tácitos, tanto en lo que hace al diseño de nuestros cuerpos cada vez más disciplinados, como a la dificultad de probar la existencia de nuestra alma en los medios requeridos por la definición tradicional de lo humano. La comunicación entre personas, no limitada al cálculo y la transferencia de información sino en un horizonte humano, no parece ser una prioridad. Y con su ausencia la misma subjetividad se empobrece.

Al preguntarnos por nosotras mismas, ya sea en nuestro imprescindible monólogo interior o en los estudios de la mujer, debemos (¿como nunca?) ir en busca de las almas, apropiarnos desesperadamente de todo lo que sirva, recoger nuestros fragmentos dispersos y armarnos nuevamente. Ya llegará el momento de perfeccionar las herramientas. Todas seremos, si no cambiamos algo, autómatas que ofrecen un cuerpo desnudo peligroso, o víctimas inmóviles sin identificación e indiscernibles, o locas taciturnas contemplando la vida.

## **Bibliografía**

BORGES, J.L. *Prólogo*, en Meyrink G., *op.cit.*

CAPEK, K. *R.U.R.* (Robots Universales Rossum), 1921.

FREUD, S. *Lo siniestro*, Buenos Aires, López Crespo Ed., 1976.

HOFFMANN, E.T. *El hombre de arena*, Buenos Aires, López Crespo Ed., 1976.

ISAACSON, J. "Del Golem al robot", Buenos Aires, *La Nación*, 15 de noviembre de 1994.

MEYRINK, G. *El Golem*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.

JENTSCH, E. "Zur Psychologie des Unheimlichen" (Sobre la psicología de lo siniestro), *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift*, 1906, Nº 22 y 23 (citado por Freud, *op. cit.*).

MONZÓN, I. *Báthory. Acercamiento al mito de la Condesa Sangrienta*, Buenos Aires, Feminaria, 1994.

PATOCKA, J. "Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la existencia humana", en *Intentum. Cuadernos de Gnoseología* N° 2, Bueno Aires, 1996.

PENROSE, V. *La Condesa Sangrienta*, Madrid, Ed. Siruela, 1987.

PIZARNIK, A., *La Condesa Sangrienta*, Buenos Aires, Aquarius, 1971.

**III**  
**REFLEXIONES DIVERSAS**  
**DEL ABIGARRADO TODO A LA REFLEXIVA MADUREZ**

Ana María Giacosa,<sup>256</sup> “Los silencios del pentagrama”, en *Viaje alrededor de mí misma*, 1989<sup>257</sup>

Hay una expresión que todos hemos escuchado alguna vez: “*Detrás de un gran hombre hay siempre una mujer*”. Por razones obvias, nosotras la recordamos más que los varones. A juzgar por el tono en que se la enuncia o por el contexto en que estaba escrita, tenía el carácter de un homenaje al sexo fenómeno. Una forma galante de señalar la participación silenciosa y anónima de las mujeres en la grandeza, la fama o la gloria. Personalmente -no creo haber sido la única- siempre me pareció un premio consuelo. Aquél “*detrás*” me sonaba mal un mundo que reivindicaba el “*adelante*”. Donde el afán de destacarse ser los primeros parecía una saludable apetencia en muchachos y muchachas. Si alguien hubiese afirmado que el opacamiento voluntario, el ocultamiento de las capacidades o de la inteligencia eran una virtud le hubiera respondido con una franca carcajada de desprecio. Estaba bien para los santos y los mártires, pero tratándose de personas comunes – hombres y mujeres- me parecía tan censurable como retrasarse voluntariamente en una carrera o a tender el arco a desgano. En una palabra, jugar en contra.

Al cabo de los años entendí que la citada expresión entrañaba un sacrificio en nombre del amor. Si era así, existía la posibilidad de escuchar o de leer alguna vez el aforismo invertido. Después de todo, el amor es un sentimiento muto y no es descabellado suponer que también un hombre puede estar “*detrás*” sosteniendo e impulsando una “*gran mujer*”. Al margen de los casos reales, confieso que nunca lo escuché ni lo vi escrito.

---

<sup>256</sup> Ana María Giacosa pertenece a una generación y un tipo muy amplio de mujeres de mediados del siglo XX: militante política y profesional, escribió sobre las mujeres, defendió la libertad de sus vidas, pero no se reivindicó nunca feminista, para no tener que “renunciar”, “limitar” o “excluir” sus prácticas políticas en organizaciones mixtas. Nacida en Argentina y muerta en el exilio en México, fue Convencional Constituyente de Salta, su provincia natal, candidata a gobernadora, y dirigente del Movimiento Patriótico de Liberación. Fue periodista y crítica de la literatura. Durante la dictadura militar sufrió la cárcel y luego optó por exiliarse. *Viaje alrededor de mí misma* es un recorrido autobiográfico por el mundo de las mujeres en la historia, desde Penélope hasta Eva Perón.

<sup>257</sup> Ediciones de la Patria Grande-Casa Argentina de Cultura, México, 1990, pp. 25-30.



Aquella soberbia carcajada adolescente debería disminuir los decibeles al enfrentarse con la realidad. Las cosas parecían ser irreversiblemente de una manera. Tendríamos que deponer rebeldías y amoldarnos al “*detrás*”. Detrás de Tarzán estaba Jane, Olivia detrás de Popeye, detrás del Quijote la Dulcinea, detrás del Dante, Beatriz, detrás del jefe, la secretaria y así hasta la eternidad. Todo trataba de convencernos que ese discreto lugar no era despreciable. Los silencios del pentagrama son tan necesarios como las claves y las notas. Pero ¿qué argumento justo podía esgrimirse para hacerle comprender a una niña que sus oídos deberían de permanecer sellados ante los cantos de sirena de la fama, la gloria o la aventura? ¿Que brillar y destacarse era poco femenino? ¿Cómo explicarle que entre el “*ser*” y el “*estar*” se esperaba que elija el segundo, que debía renunciar a ser “*Yo*” para escuchar el permitido solo de violín que no era en la mayoría de los casos una interpretación magistral sino que desafinaba a menudo?

En honor a la verdad, no era con palabras que se explicaban estas cosas. Recuerdo los juegos infantiles y descubro ahora que no eran endebles bejucos remisos a sostener mi peso los que me impedían imitar a Tarzán. Una carga de cosas innombradas pero casi palpables curvaba mi espalda de diez años sobre el tarro donde freía papas para los pequeños amos de la improvisada jungla. En nombre de tantas cosas, el grito de Tarzán quedó en mi garganta reducido a un murmullo o a un silencio.

El posterior conocimiento de la existencia de mujeres destacadas a lo largo de la historia, el creciente número de representantes del género femenino ocupando cargos de responsabilidad, de notoriedad en todas las áreas no me resultó suficiente para compensar la voz, el pincel, la palabra o la nota inexpresada de tanta mujer. En nombre del amor, de los prejuicios, o de la descarnada imposibilidad, ¡cuánto libro sin escribir, cuadro sin pintar, talento sin desbastar!

Una enorme dosis de crueldad e injusticia con la humanidad era necesaria para legitimar el ostracismo -voluntario o no- del campo de las actividades superiores a que se vieron sometidas las mujeres. Más allá de la apetencia por la fama o la gloria, la gran mayoría quería sólo expresarse obedeciendo al “*imperativo categórico*”, sin importarle el juicio de la posteridad o la trascendencia de su obra. Al igual que muchos verdaderos artistas del otro sexo. Pero en el cálculo de probabilidades, una sola Elizabeth Vigée Lebrun llegaría al Louvre, y por casualidad. Entre nosotros, una sola Lola Mora desprejuiciada y anacrónica esculpió contra viento y marea dejando su obra. Entre tanto, cuántas luchas sin historia, cuántas

mujeres notables y geniales oscurecidas detrás de “grandes hombres”. Es difícil medir el desgarramiento y el sacrificio ocultos tras el renunciamiento nada ajeno a la milenaria tradición de sumisión. Ambos –hombres y mujeres- podían estar sacudidos por mismos afanes trascendentes, pero en el estrecho firmamento sólo cabía una estrella.

En vela junto a la puerta del horno, Jane Baillie Welsh cuidaba que el pan adquiriera el exacto grado de cocción exigido por su violento e hipocondríaco consorte, Thomas Carlyle. La víctima de las violencias de aquel ogro taciturno, era una exquisita escritora, que dominó sus impulsos literarios en aras del ambiente familiar adecuado para que el filósofo misántropo diera forma a su teoría del culto al héroe, lejos del horno del supuesto. Una última singularidad del atormentado personaje, un postrer sentimiento de culpa, permitió que se conociera el cuaderno de memorias donde su esposa consignó las tristezas y tribulaciones de un alma incomprendida y lo describió con rasgos nada favorecedores. Un diamante rescatado de las cenizas también u obra de la casualidad.

Una capacidad artística extraordinaria, una inteligencia asombrosa y una personalidad deslumbrante sumadas a la belleza, acompañaban a Alma Shindler. Juicios recientes no escatimarán el calificativo de “*genial*” para esta mujer sin obra que sepultó su genio junto a sus partituras para ser decisiva en la obra de los hombres que amó. A los veinte años renunció a sus posibilidades creativas para consagrarse por entero al gran compositor Gustav Mahler. Con la misma dedicación aportó posteriormente a la obra del pintor Oskar Kokoschka y del escritor Franz Werfel. Podrán decirme que las sinfonías de Mahler bien valen cualquier renunciamiento: Pero no es menos cierto que el sacrificio de Alma Mahler ha privado la humanidad del disfrute de su genio musical y tal vez “*de la gran sinfonía que ninguna mujer compuso*”.

Casi en la misma escala, la notable y prácticamente desconocida Lou Andrea Salomé, cuya vida transcurrió en la compañía de Nietzsche, Freud y Rilke, también sacrificó aquí su personalidad en la entrega voluntaria y la sumisión al genio principal. No voy a enjuiciar aquí la legitimidad de los renunciamientos que hombres y mujeres han estado y están dispuestos a hacer en nombre del amor. Cito estos ejemplos –trascendidos de una larga lista anónima- porque me han conmovido más que otros. Pero no puedo negar que me acosan las dudas: ¿libre decisión en nombre del amor o rendición inconfesable ante las formas sutiles o bárbaras de confiscar el talento femenino? Aunque parezca irreverencia, tratándose de tales

genios me hubiera gustado decirle a Carlyle que bien podía haber horneado de vez en cuando el pan para permitirle a su mujer escribir con cierta tranquilidad. Absoluto, contradictorio y desprovisto Malher, que se conformara con una semi-dedicación a cambio de duplicar los genios musicales de su casa.

Han existido, existen aún, formas menos sublimes de expropiar el talento de las mujeres. Durante largos años, el mediocre periodista casado con la escritora francesa Colette usufructuó el éxito de sus novelas. El joven aspirante a escritor Jules Sandeau ocultó por un tiempo su prosa opaca tras el brillo avasallante de Aurora Dupin, conocida como George Sand. Un silencio cómplice disimuló hasta el último momento el verdadero sexo de escritoras que, doblegadas ante las convenciones, usaron seudónimos masculinos como Fernán Caballero o Víctor Catalá. El estrecho parentesco con una celebridad también fue fatal para la creatividad femenina: Nadie recordará a la esposa de Juan Boscán o a la hija del Condestable de Colonna, aunque ambas fueron notables escritoras.

Ensalzar aptitudes de menor valía para ocultar otras superiores también ha sido maniobra común. ¿Quién que no haya buceado en los archivos y las curiosidades históricas podrá enterarse de la sagacidad política y admirable estilo de nuestra Mariquita Sánchez de Thompson? Su frondosa correspondencia con personalidades de la época constituye un testimonio revelador. Sin embargo, la veremos siempre sentada al piano como figura principal de las tertulias coloniales.

En estos ejemplos ilustrativos se incluyen a mujeres cuya categoría social les permitía mucho más que a las otras. Renunciantes o no. Imaginemos la interminable lista, pasada y presente, de mujeres de toda condición social que vieron aplastada su singularidad bajo el peso de los prejuicios, la carencia de cultura o dinero, o ... el renunciamiento en nombre del amor con mayúscula.

Siempre detrás, sosteniendo a la espalda el pesado morral donde su hombre deposita la caza, camina la mujer por la selva chaqueña. Poseedora de ella, disimula su fuerza. Dedos femeninos ejecutan una interpretación extraordinaria de Beethoven que resuena solitaria entre los muros familiares. Quisiera que todos la escucharan. Quisiera levantar la losa que pesa sobre tanta capacidad creadora disimulada sin nacer o sin crecer. Una apetencia tan humana como el humano deseo de conocer la otra cara de la Luna. En nombre de la libertad, del arte, la ciencia y numerosos etcéteras, las mujeres, los hombres y los pueblos debieran aunar esfuerzos y exigir la inmediata e imprescriptible libertad del talento femenino.

**Marta Lamas,<sup>258</sup> “Editorial”, *Debate Feminista*, año 1, n. 1, México, marzo de 1990**

*Debate feminista* nace de la necesidad compartida entre varias feministas de disponer de un medio de reflexión y debate, un puente entre el trabajo académico y el político, que contribuya a movilizar la investigación y la teoría feminista, dentro y fuera de las instituciones académicas, y ayude a superar la esterilidad de los estudios aislados del debate político. No compartimos la concepción de las “mujerólogas” (especialistas en el tema de la mujer, desvinculadas del movimiento feminista) y tampoco aprobamos el antiintelectualismo que tiñe algunas posiciones frente a la fabricación de estudios banales (y su aprovechamiento curricular) y las explosiones de sentimiento a nombre de la Revolución.

Nos proponemos analizar los asuntos necesarios para el cambio político y trabajar en la fundamentación de un programa político feminista. Para transformar las condiciones de vida y la práctica política en México, también es preciso reflexionar y teorizar sobre esas condiciones de vida, sobre esa práctica y sobre el país.

En México hay distintas posiciones feministas. Quienes participamos en esta revista no representamos, por su puesto, a todas las tendencias ni pretendemos dar cuenta de la amplitud de las preocupaciones e intereses del horizonte feminista. Sin negar no esconder las diferencias, nos une el deseo de un movimiento feminista autónomo, fuerte y la urgencia de participar en el debate político actual. También al rechazar la idea de “esencia femenina”, pensamos que el tema del feminismo no son las mujeres, sino las relaciones entre el género femenino y masculino.

---

<sup>258</sup> Marta Lamas es una feminista mexicana que empezó a expresar una posición acerca de lo político del feminismo y, en particular, de la lucha por una maternidad libre y voluntaria, entendida como suma de la apropiación del propio cuerpo como instrumento de vida y de decisión por parte de las mujeres, a principios de la década de 1970. Etnóloga de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra en antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México, ha cruzado la historia del feminismo reivindicativo de los últimos 30 años. Fundó y dirige la revista *Debate feminista*, es integrante del Consejo Directivo del Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, de la Sociedad Mexicana Pro-Derechos de la Mujer (SEMILLAS) y colaboradora en varias revistas y periódicos.

*Debate feminista* no surge de la nada. Es el resultado del desarrollo del feminismo. Nos anteceden publicaciones para nosotras complementarias, especialmente la revista *fem.* y el suplemento *doblejornada*. Para el diálogo con el movimiento feminista y los demás sectores del movimiento democrático, queremos buscar y preparar materiales de teoría y análisis que, por su extensión, elaboración y lenguaje no suelen tener cabida en las publicaciones que ya circulan. Aunque mucho de lo que queremos publicar son textos de corte académico, también nos interesan otros trabajos, los esbozos, notas o testimonios de muchas personas que abordan cuestiones medulares. Nos proponemos dar sitio prioritario a textos oportunos y útiles para el debate, coincidamos o no con ellos. En ese sentido, volveremos a publicar ensayos poco conocidos en México.

*Debate feminista* se involucra sin duda con el proceso político mexicano, pero queremos atender la perspectiva internacional, especialmente la latinoamericana, y trataremos de mantener un grupo de corresponsales en nuestro continente y sostener una sección con traducciones.

*Debate feminista* no es sólo un equipo editorial sino también es un grupo donde participan militantes. Esperamos que esta unión de teoría y práctica se refleje en la revista y contribuya a darnos actualidad política y hacer más fructífero el diálogo en el interior del propio movimiento.

En este primer número exploraremos uno de los debates de mayor actualidad, el de la democracia. Aunque la preocupación por una práctica democrática ha estado presente desde el surgimiento del movimiento feminista, no hemos logrado una reflexión sistemática y rigurosa sobre el alcance y las implicaciones de la democracia. En México las distintas tendencias del feminismo han quedado atrapadas, en el mejor de los casos, en denuncias de cuestiones sociales y económicas, y en el peor, en un discurso mujerista. Por mujerismo entendemos la idea de que las mujeres, por el hecho de serlo, poseen ciertas virtudes que las hacen mejores que los hombres. No es mujerismo el hecho de dar prioridad política a las mujeres, sino concepciones de cierto tipo de acción y por eso sólo hay que trabajar con mujeres, "las verdaderas portadoras del cambio revolucionario". Esta diferencia, por sencilla que parezca, es fundamental. Puesto que las mujeres, como grupo social –como género-, están en condiciones singulares de discriminación, opresión y explotación, es correcto plantearse un trabajo específico con ellas.

El mujerismo es la perversión más insidiosa del feminismo. Una lectura política del mundo de las mujeres nos lleva a un reconocimiento: no hay asunto femenino que una, por sí, a todas las mujeres, y ni siquiera los temas específicos de género le importan todo el tiempo a todas las mujeres. La unidad entre las mujeres no es “natural”, y debe ser construida políticamente, día con día, desarrollándose alianzas. El gran desafío es establecer una política para el género femenino que no sea mujerista: una política feminista.

Una práctica feminista democrática supone un difícil equilibrio: funcionar sectorialmente (género femenino) y participar en la democratización de la política nacional. En nuestro país esto implica cambios saludables: salir de la atomización de los pequeños grupos e intentar la recomposición política del movimiento. Por marginarse de la dinámica política, centrándose en una organización informal a base de pequeños grupos e iniciativas personales, el movimiento ha sido incapaz de una estrategia eficaz a largo plazo. El costo político de la dispersión y desestructuración de un movimiento que en México ya cumple veinte años, es evidente y se ha pagado con creces el rechazo a toda forma institucionalizada de organización y representación. Felizmente la creación de la Coordinadora Feminista del D.F. parece revertir esa tendencia. El reconocimiento de lo obvio (cada vez más nuestra vida cotidiana se ve afectada por las decisiones políticas más eficaces).

Claus Offe<sup>259</sup> llamó “iniciativas ciudadanas” a las acciones orientadas hacia la mejora, en términos colectivos y no individualistas, de las condiciones de vida. Este tipo de acciones ciudadanas no se reducen a mecanismos de ayuda mutua, sino que “dan lugar a formas de autoorganización política que no han sido previstas por las instituciones del sistema político”. Una dificultad que presenta dichas formas de autoorganización radica en su fragmentación, ya que como Offe señala, estas iniciativas no son sumidas por “grupos homogéneos”. Críticos de Offe<sup>260</sup> señalan que “la profundización en las condiciones de la lucha política organizada obligaría a las iniciativas ciudadanas a estructurarse de una forma muy similar a la de los partidos políticos de corte tradicional”. Así, aunque el rechazo a los partidos impulsó a la mayoría de las feministas a buscar nuevas formas de militancia, hoy tenemos

---

<sup>259</sup> Claus Offe, “New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics”, *Social Research*, vol. 52, n. 4, 1985.

<sup>260</sup> Francisco Colom González y Salvador Mas Torres, “Críticas y Alternativas a la democracia representativa: En torno al pensamiento político de Claus Offe”, en *Teorías de la democracia*, eds. José M. González y Fernando Quesada, Anthropos, Barcelona, 1998.

que redefinir nuestra política de cara a partidos y a espacios institucionales de la política. Estas cuestiones, que nos atañen indudablemente, derivan a una preocupación política central: ¿cómo tener acceso al juego político al margen de los mecanismos institucionales?

Si bien es imprescindible la reformulación de la política, también es necesaria una recuperación. Offe define a los “nuevos movimientos sociales” principalmente por el ámbito de acción social que exigen para su actuación política: estos movimientos “reclaman ser reconocidos como actores políticos por la comunidad –aunque sus formas de acción no gocen de la legitimidad conferida por las instituciones políticas establecidas- y apuntan a objetivos cuya consecución tendría efectos vinculantes para el conjunto de la sociedad y no tan sólo para el grupo”. Offe analiza los movimientos y los concibe como fuerza política susceptible de alterar la balanza del poder político institucional, aunque su “primitivismo organizativo” apenas los capacita para negociar políticamente.

En el análisis de Offe sobre los nuevos movimientos sociales aparecen como problemas de primera línea la “pobreza organizativa” y la debilidad inherente a su fragmentación, que los vuelve susceptibles de ser integrados por el sistema. Las feministas mexicanas enfrentamos hoy estos problemas. El feminismo en nuestro país está disperso y desorganizado y, aunque pretende prácticas alternativas de representación, no tiene presencia política. ¿Cómo articular, en el terreno de lo político, una alternativa coherente con los principios feministas y viable con las reglas del juego político? En torno a esta interrogante planteamos el debate sobre la democracia.

En *debate feminista* estamos convencidas de la necesidad de replantear a fondo lo que es y lo que implica la democracia participativa. Si bien en México grandes sectores urbanos se movilizaron por la democracia en 1988, hoy, a principios de 1990, la democracia es más un tema de discusión que una preocupación por actuar. ¿Cómo participar, y dónde? Probablemente las ganas de participación de muchos de esos sectores urbanos despertarán de nuevo ante los estímulos de las campañas para elegir diputados en 1991. ¿Qué opciones presentará el movimiento feminista? Si bien el feminista no es el único grupo político que tiene dificultades en ofrecer alternativas, sí es el que tiene menos estructurada su propuesta. En función de estas consideraciones, *debate feminista* armó este número, ofreciendo varias puntas de la madeja del debate sobre la democracia, para empezar a discutir y,

esperamos, también empezar a ponernos de acuerdo. Lo importante ahora, creemos, es una actitud política que impulse procesos de unificación.



**Margarita Pisano,<sup>261</sup> El “nudo del saber” desde la Mujer,<sup>262</sup> 1990**

Creo que el proceso de real comunicación con un texto se da en una lectura que se conecta con una experiencia vivida; en ese momento la lectura vuelve palabra la propia experiencia, entra en el mundo de lo comunicado, entra en una misma, se vuelve sentido y entra también en el mundo del SABER. Entonces cada persona se conecta con un texto a partir de su diferencia. Por esto hay tantas maneras de leer y por eso en estos días me pregunto: ¿Dónde encuentro a la Julieta? ¿Dónde me leo en la Julieta?

Lo que yo aprendí de la Julieta está más allá de su escritura, en el gesto que la trasciende. Aprendo con ella en lo íntimo, en lo casi escondido, cuando ella se habla bajito:

[...] Con este verbo desatado, con esta capacidad de juego en la vida, de placer, de gesto libre, de salto al ir en el vacío de la plenitud de todo deseo [...] con esto en dominante, en hegemónico, sin cálculo, sin suspensión ni ahorro previo, sin apropiación ni acumulación para suplir vacíos y todo reproducido en maternidades [...] Con todo esto, es cierto, no se constituyen civilizaciones de la manera conocida (p. 220).

---

<sup>261</sup> Margarita Pisano es hoy una de las voces más fuertes y controversiales del feminismo nuestroamericano, al punto que ya no se reivindica feminista, sino crítica radical del sistema civilizatorio del patriarcado que puede visualizar en su conjunto gracias a su estar afuera de él por su condición histórica de mujer. Arquitecta reconocida durante el gobierno de Salvador Allende, después del golpe de 1973 resistió la militarización a través del activismo con mujeres de los sectores populares, fundando la Casa de la Mujer La Morada junto con Julieta Kirkwood, así como Radio Tierra y, en la década de 1990, con feministas residentes en Chile y en México, el Movimiento Feminista Autónomo. Crítica radical de la cultura contemporánea combate toda dicotomía que sostenga la validez de la masculinidad y la supremacía de lo masculino sobre lo femenino. Entre sus numerosos escritos destacan los libros: *Deseos de cambio o... ¿el cambio de los deseos?*, de 1995; *Un cierto desparpajo*, de 1996; *El triunfo de la masculinidad*, 2001; *Julia, quiero que seas feliz*, de 2004.

<sup>262</sup> Texto leído durante la presentación del libro *Ser política en Chile, los nudos de la sabiduría feminista*, de Julieta Kirkwood, Santiago de Chile, 1990.

En este texto me incluye, incluye mi íntimo y mi corporalidad, porque en el discurso hegemónico construido desde las ciencias sociales, me siento excluida de mi experiencia de mujer.

Sin embargo, la propia Julieta lo traspasa, lo transgrede solapadamente lo manipula. En este espacio quiero reconocer las diferencias y legitimar este discurso, oculto, escondido, que sin embargo permea todos sus textos y que queremos hacer cada vez más visible.

Por esta misma razón quiero interrogarte, entre los nudos que Julieta nos dejó, el nudo del saber:

el nudo del saber podría dar lugar a todo un tratado. Así lo espero. Habría que considerar la lingüística, las palabras mismas puestas en género, la subjetividad que lleva incorporada cada conocimiento y cada sistema de conocer, etc... Apenas, en verdad, debí mencionarlo (p. 216).

En este “apenas debí mencionarlo” nuevamente está esta hablar bajito, porque ¿Cuál es entonces el saber desde la mujer?

La experiencia del saber reconocido está fundada desde una experiencia corporal masculina, bipolar, que es el nacer y el morir; la experiencia del saber que las feministas estamos buscando está signada por la experiencia biológica de la mujer que es nacer-producir vida-desprendernos emocional y corporalmente de esa vida que ha producido, finalmente morir; este proceso genera otra lógica, que implica una dinámica triple frente la bipolaridad masculina. Vivimos inmersas en una cultura de violencia que se aferra incluso a aquello que la destruye.

Volvamos a la pregunta inicial: ¿Cuál es el deber que no está, que falta en el sistema de valores éticos con que construimos sociedad?, sentimos que la respuesta está en aceptar que en este saber cíclico hay una lógica, un conocimiento y que el desafío para el movimiento feminista está en encontrar en él nuestra fuente de poder, poder que nos permitirá construir desde nosotras mismas, en una interlocución horizontal con el otro, saber que surge de una experiencia distinta al del saber patriarcal.

Nuestra gran dificultad con este sistema civilizatorio y cultural está en reconocer una dimensión de la espiritualidad fundada en un gesto ególatra –como especie- de declararnos dioses, construyendo a Dios a imagen y semejanza del hombre,

declarándonos superiores a todas las demás especies que no pueden advenir a la divinidad. Se entenderá que me refiero a la cultura hegemónica eurocentrista – leamos en este gesto nuestra tragedia ecológica y planetaria-.

Después de construir a Dios, le dimos género (masculino). Nuestras aspiraciones espirituales han quedado así asignadas estáticamente en lo masculino. Pienso que la libertad se construirá, solamente cuando recuperemos esta dimensión espiritual, desde la responsabilidad compartida, de ser humanas y humanos con un sentimiento integral hacia el planeta y todas las demás especies.

Hoy, cuando nos enfrentamos al poder, las mujeres nos enfrentamos ubicadas en ese plano inclinado, no horizontal, mirando al otro hacia arriba; y sabemos cuán incómodas nos sentimos al negociar primero con nosotras mismas, nuestro saber propio. Transamos nuestro saber fundado en maternidades por el otro, por ese saber que no conoce ni sospecha de este saber nuestro. Sólo cuando este saber sea fuerza lograremos tener poder.

Las mujeres nos reconocemos inmersas en esta dinámica de sumisión-rebelión que sólo nos permite hacer demandas, es decir, *pedir un espacio dentro de ese otro saber*, con lo que finalizamos siendo siempre funcionales al sistema; en ello nos estamos negando y negamos también al mundo todo el aporte y conocimiento significado en nuestro “*saber*”.

Este “saber” que no está representado, ni simbolizado en el sistema de valores éticos y estéticos de la cultura patriarcal y que tampoco está incorporado a nuestra emocionalidad, requiere de un re-conocimiento que sólo se logrará en espacios propios, autónomos, que nos movilicen a la reconstrucción de esta otra simbolización, desde esta otra forma de representarnos y sólo así podemos advenir a la horizontalidad que nos permitirá ser vistas constituyéndonos en *un otro referente, otro cuerpo*, en relaciones de horizontalidad. Sólo así saldremos de la tragedia de ser otro invisible.

Este camino nos lo dejó marcado Julieta, desde su hablar bajito. Hemos transitado en estos años buscando los signos, las huellas que relaciono con esta *Fiesta* que ella nos propone:

[...] Parte también de la idea de que deseamos y queremos realizar una nueva conciliación con la sabiduría, porque ¿qué otra cosa sino, es plantear la incorporación triunfal de la Fiesta a una sociedad generada, planteada y administrada en forma lúgubre? ¿Una sociedad monumental y masculina

que nos arrastra –sin goce, sin deseo de plenitud, de llama y vida-,  
tozudamente, una y otra vez a sus juegos/fuegos de muerte, de tortura atroz,  
de aniquilación galáctica?

**Norma Beatriz Ubaldi Garcete,<sup>263</sup> “Paraguay: el Estado, las organizaciones femeninas y la violencia contra la mujer”, 1992<sup>264</sup>**

[...] Hemos salido de nuestros Cuarteles en defensa de la dignidad y el honor de las Fuerzas Armadas; por la unificación plena y total del coloradismo en el Gobierno; por la iniciación de la democratización en el Paraguay; por el respeto a los derechos humanos; por la defensa de nuestra religión, Católica, Apostólica y Romana.<sup>265</sup>

Las mujeres, según el último censo nacional (1982), representan el 49.7% de la población total del Paraguay: esto las convierte en un sector sustancial que afecta, y es afectado, por todo lo relacionado con la vida nacional: El “ser mujer” está determinado y se manifiesta tanto a través de lo “cotidiano” (los valores sociales cumplen una función legitimadora), como a través de lo político (v.g. las leyes). La legalidad y el imaginario social recluyen a la mujer al ámbito doméstico. A pesar de ello, ésta ha logrado integrarse –con las particularidades del caso- al quehacer social, político y económico del país. La más de las veces esta “integración” se ha llevado a cabo “sin permiso” y transgrediendo los límites y las determinaciones culturales y legales, sobre lo que las mujeres pueden y no pueden hacer.

El feminismo entiende esta realidad como una *problemática*: la mujer se encuentra limitada y subvalorada en sus capacidades y potencialidades y, por tanto, se impide su desarrollo integral, como también el desarrollo pleno de la sociedad toda. A pesar de que la situación afecta a un importante sector de la población no forma parte, en términos generales, de una agenda política “tradicional”.

La escasa atención y resolución de las condiciones sociales que frenan el desarrollo integral de la mujer, fue determinante para que el feminismo asumiera como una de sus tareas fundamentales politizar el tema mujer. En otras palabras, se formuló el

---

<sup>263</sup> Feminista y socióloga paraguaya.

<sup>264</sup> Tesis de maestría, FLACSO sede México, julio 1992, pp. 1-15.

<sup>265</sup> Extracto del contenido de la primera proclama del general Andrés Rodríguez, luego del golpe militar del 2 y 3 de febrero de 1989. Diario *Patria*, 04/02/89, p. 5.

objetivo de debatir públicamente los valores y principios que reducen la actividad femenina al mundo de lo privado. La inclusión de la problemática al terreno de lo público, al ámbito de acción propio del Estado y de la política institucional, abrió la posibilidad de considerar que ese sector de la población debería ser sujeto de preocupación y acción gubernamental. Cabe señalar que este cambio todavía no sucede ni en Paraguay, ni en muchas de otras realidades.

En la sociedad paraguaya, bajo la experiencia de un gobierno autoritario, era impensable que la problemática de la mujer, al igual que la de otros sectores marginados y excluidos de la acción social y política, fuera siquiera tenida en cuenta en los planes gubernamentales. No obstante, el “compromiso”, del gobierno que surgió del golpe militar del 2 y 3 de febrero de 1989, de construcción un orden democrático, permite abrigar algunas esperanzas de cambio en la materia.

Una apertura democrática como la propuesta por el general Rodríguez no puede, en términos estrictos, excluir a las mujeres como sujeto social y como sujeto de acción gubernamental. Pero no se puede dejar de tener en cuenta que en la sociedad paraguaya siguen vigentes, al decir de Garretón, los “enclaves autoritarios”, tanto en el terreno de lo político como en todos los niveles de interacción social. De esta manera, para que los problemas de las mujeres puedan ser atendidos a través de políticas públicas será necesaria no solamente la “voluntad política” del Estado sino, y sobre todo, una serie de transformaciones que pasan, también, por el “darse cuenta”, la organización y las estrategias de las mismas mujeres.

Si para la formulación, emisión y ejecución de las políticas generales en torno a la situación de la mujer se enfrenan serias dificultades, el problema mayor y más complejo cuando se trata de regular y/o erradicar la violencia. En particular, la *violencia contra la mujer*. A la inercia de la corriente que legitima y legaliza el papel privado y subordinado de la mujer en Paraguay, se suma la incapacidad práctica de las organizaciones femeninas de encarar colectivamente esa realidad que forma parte de la vida individual y social: la violencia contra la mujer. Si los grupos que tienen en sus manos la gestión de las demandas propias del género femenino son incapaces de definir y acotar los términos en que se vive y expresa la violencia contra las mujeres, este asunto difícilmente podrá convertirse en preocupación de las autoridades respectivas.

En la actualidad, tanto en el ámbito de la “academia”, como de la “arena” política y de la opinión pública en general se reflexiona sobre la transición de un gobierno

autoritario hacia otro tipo de régimen, con un franco sesgo a favor de la democracia. Dicha reflexión adquiere, en el caso paraguayo, características particulares por su larga tradición autoritaria y bélica y una casi inexistente experiencia democrática, factores combinados que se pueden seguir en la actual reorganización (¿organización?) del Estado y sus instituciones, de la clase política y de la cada vez más heterogénea estructura de la sociedad civil.

Por tanto, reflexionar sobre este momento político y social -donde la acción de las mujeres adquiere un carácter de movilización y demanda- deviene un ejercicio pertinente, tanto en términos intelectuales como prácticos. La escasa existencia de pautas previas para el análisis<sup>266</sup> y la complejidad propia de un proceso político, social y cultural que apenas ha iniciado son determinantes para que el estudio se mueva en el terreno de las hipótesis: interesa formular problemas y desentrañar las grandes tendencias que puedan desprenderse de este contexto de transición que tiene a convertir la discriminación de la mujer<sup>267</sup> en uno más de tanto temas que toma estado público.

Organizaciones civiles de mujeres y también mujeres políticas, desde sus partidos, están reflexionando sobre la condición del sector femenino y formulando reclamos específicos para que instituciones estatales “atiendan” dicha situación. Bueno es señalar que el trabajo de las mujeres que se organizan en pro de la intervención estatal en la materia coincide con la situación general del Paraguay: todo –o casi todo- está por hacerse. Así, al mismo tiempo que se demandan políticas de gobierno específicas como las que se tendrían que implementar a partir de la creación de una Secretaría de la mujer, en el pleno acceso a la categoría de

---

<sup>266</sup> Aquí vale aclarar que la última etapa de la historia del Paraguay (dictadura stroesnerista: 1954-1989) se vio caracterizada también por –perfectamente coherente con su lógica constitutiva- una fuerte represión y desprecio por el pensamiento intelectual crítico. Más allá de eso, muchos intelectuales desde el exilio y otros desde la resistencia han contribuido con su análisis interpretativo y propositivo respecto a la situación nacional.

<sup>267</sup> En coincidencia con lo expresado en el art. 1 de la *Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* de las Naciones Unidas, se entenderá por discriminación “toda distinción, exclusión y restricción basadas en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera”.

ciudadana, más allá de lo que exprese el artículo 51 de Constitución Nacional<sup>268</sup> hasta hoy vigente, es todavía un proyecto.

La complejidad de este problema social, en un contexto de democratización<sup>269</sup>, “promesas” y prioridades que no necesariamente coinciden con la condición de la mujer, se agrava porque las mujeres se movilizan por el logro de soluciones –o atenciones- a problemas más específicos (laborales, domésticos, violencia, entre otros) y por el ejercicio pleno de la ciudadanía.<sup>270</sup>

Dos son los temas que sobresalen en la discusión: el de la *igualdad legal en relación al varón y el de la violencia*. En relación al primer tema, el importante movimiento se genera en torno al logro de la igualdad legal. En 1987 entró a regir un “nuevo” Código Civil donde en materia de igualdad de oportunidades y responsabilidades, más son los retrocesos que los avances.<sup>271</sup> La respuesta de las mujeres organizadas<sup>272</sup> se concreta en la creación de la Coordinación de Mujeres del Paraguay (CMP), organización que, desde 1989, ha venido presentando sistemáticamente en cada periodo parlamentario su propuesta de modificación del Código Civil en los artículos que se refieren a la mujer y a la familia [...] Desde otra perspectiva, el cambio de representación nacional ante la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM) organismo de la Organización de Estados Americanos (OEA), luego del golpe militar (1989), también contribuyó para que el tema se convirtiera en

---

<sup>268</sup> Dicho artículo expresa: “Esta constitución consagra la igualdad de derechos civiles y políticos del hombre y la mujer, cuyos deberes correlativos serán establecidos en la ley, atendiendo a los fines del matrimonio y de la vida en familia”.

<sup>269</sup> Entendida como el proceso de redefinir y ampliar los derechos. O’Donnell, Guillermo y Schmitter, Philippe, *Transiciones desde un gobierno autoritario: conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. 1ª edición, en castellano, Buenos Aires, Paidós, 1988, t. 4, p. 20.

<sup>270</sup> “Ello involucra tanto el derecho de ser tratado por otros seres humanos como igual con respecto a la formulación de opciones colectivas, como la obligación de quienes instrumentan dichas opciones de ser accesibles y responder por igual frente a todos los miembros del sistema político”, *ibid.*, p. 21.

<sup>271</sup> “Estas discriminaciones se traducen en: limitaciones a la capacidad de la mujer casada para realizar actos civiles y comerciales y la obligación no recíproca de la mujer de usar el apellido del marido; limitación de la mujer casada para la administración de los bienes de la comunidad conyugal; pérdida de los derechos de la concubina sobre los bienes gananciales del concubinato que ya estaban consagrados en la legislación anterior, Ley 356/54”. La Puerta de las mujeres. Centro de Estudios Humanísticos (CEDHU). Asunción, año 2, nº 3, marzo de 1991, p. 10.

<sup>272</sup> Principalmente urbanas y de una clase media intelectual.



una preocupación estatal, o por lo menos de esta oficina: se realizó un diagnóstico nacional, y se empezó a participar y discutir en foros internacionales.<sup>273</sup>

En 1990, se concretó la primera Campaña de Prevención del Abuso Físico y Sexual (CPAFyS) en la que se comprometieron su participación varios ministerios públicos, a la vez que los tres poderes del Estado la declararon de interés nacional. La Dirección de Beneficencia y Acción Social (DIBEN) financió gran parte del presupuesto utilizado y otra parte fue sostenida con trabajo voluntario. Si bien se trató de una campaña dirigida a toda la población, que intentó prevenir la violencia en general sin priorizar, en términos formales, ningún sector, dos grupos concentraron la atención: *las mujeres y los/as menores*.

Las acciones ejercidas por los grupos civiles e instituciones del Estado definieron los propósitos y los límites de este ensayo: se intenta caracterizar el proceso de “acercamiento” entre las organizaciones gubernamentales (OGs) y organizaciones no gubernamentales (ONGs.) en el contexto de un proceso de transición a la democracia. Eje y Centro del análisis la problemática de la mujer y, respectivamente, la violencia de la que ésta es objeto.

Bajo esos temas se busca identificar aquellos elementos que sugieran la posibilidad –o no- de políticas públicas concretas. Con ese fin se analiza, en las llamadas “representantes” de las organizaciones de mujeres: Colectivo 25 de noviembre y la Coordinación de Mujeres del Paraguay (CMP)-Multisectorial de Mujeres del Paraguay (MMP),<sup>274</sup> los análisis y acciones sostenidas para abordar el problema de la violencia en contra de la mujer y el trabajo conjunto con OGs, como con otras ONGs. En el discurso y acción de las organizaciones llamadas “representantes” del Estado: CIM-Paraguay, Comisaría de Mujeres, Departamento de Familia de la Policía de la Capital y la CPAFyS se analiza la postura “oficial” sobre la materia y el trabajo conjunto con las ONGs.

---

<sup>273</sup> En este momento se está trabajando por hacer realidad una Convención Interamericana sobre la violencia y la mujer. Cf. Organización de los Estados Americanos, Comisión Interamericana de Mujeres. Informe sobre los resultados de la reunión de expertos para considerar la viabilidad de una Convención Interamericana sobre la violencia y la mujer. Washington, 1991, 26 págs.

<sup>274</sup> A iniciativa de algunos integrantes de la Cámara de Diputados, representantes de estas dos organizaciones han participado en una subcomisión de apoyo parlamentario cuyo objetivo fue la elaboración de un borrador de proyecto para la creación de una Secretaría de la mujer.

La hipótesis que nutre y guía el análisis está enmarcada en la siguiente proposición: el proceso paraguayo de transición a la democracia, no ofrece garantías para:

1. definir y conceptualizar<sup>275</sup> la discriminación de las mujeres, y de la violencia ejercida hacia éstas, como un problema social grave y asunto público.
- 1.1. crear mecanismos colectivos por parte de la sociedad civil,<sup>276</sup> especialmente las mujeres, para solicitar y concretar (a partir de las instancias pertinentes) la puesta en práctica de políticas públicas, y
- 1.2. atender efectivamente las cuestiones antes mencionadas (por ej. a través de políticas públicas) a través de instituciones del Estado.

En el trasfondo de estas incapacidades se encuentran y se pueden seguir las características propias del proceso de transición:

1. una apertura política amplia,
2. una estrategia de contención social y económica,
3. una hegemonía persistente del Poder Ejecutivo,
4. una translúcida voluntad de las Fuerzas Armadas,<sup>277</sup> y

---

<sup>275</sup> La “definición” de una determinada realidad no debe ser entendida como una tarea exclusivamente académica. Si bien los procedimientos y las profundizaciones son diferentes, para que la sociedad civil (o parte de ésta) y también el Estado entiendan un fenómeno particular como “problema” es vital la existencia de un proceso de definición y conceptualización del mismo.

<sup>276</sup> La sociedad civil es entendida en este trabajo como “la esfera de las relaciones entre individuos, entre grupos y entre clases sociales que se desarrollan fuera de las relaciones de poder que caracterizan a las instituciones estatales [...] es representada como el terreno de los conflictos económicos, ideológicos, sociales y religiosos, respecto de los cuales el estado tiene la tarea de resolverlos ya sea mediándolos o suprimiéndolos; como la base de la que parten las demandas respecto de las cuales el sistema político está obligado a dar respuestas; como el caso de las varias formas de movilización, de asociación y de organización de las fuerzas sociales que se dirigen hacia la conquista del poder político”; Bobbio, Norberto y Matteucci, Nicola. *Diccionario de Política*. Trad. Raúl Crifacio, Alfonso García, Mariano Martín y Jorge Tula, México, Siglo XXI Editores, 1981, t.2, p. 1575.

<sup>277</sup> Se habla de “translúcida” voluntad porque la conducta de las FFAA –sobre todo la de la jerarquía- puede ser interpretada como un doble juego donde se conjugan dos condiciones: propiciar y posibilitar los “grandes cambios” y seguir concentrando el poder político (partidización) y económico a través de las armas, valiéndose de una particular –o adaptada a su conveniencia- conceptualización de soberanía nacional. En otras palabras, la actitud de las FFAA no necesariamente permite ver lo que hay detrás.

5. una persistencia de una cultura del sometimiento, donde la matriz patriarcado<sup>278</sup> adquiere una importancia vital.

Estos obstáculos se explican en gran parte a partir del componente central del proceso de transición: el político. La mayoría de los esfuerzos e intereses institucionales (y de la clase política) están orientados hacia la instauración de la democracia política. Las demandas sociales (justicia social) y la reactivación económica ocupan un lugar de escasa atención y planificación.

Por otra parte, la existencia de un espacio de *mayor* apertura en términos de *expresión social* no significa que éste sea *suficiente* para romper con una de las principales herencias del strosnerismo: la cultura del sometimiento. Ésta continúa haciendo mella en las posibilidades de “reestructuración corporativa” de la sociedad civil.

Es pertinente aclarar que el trabajo tiene un carácter cualitativo y exploratorio en virtud de que estudia un proceso social todavía inconcluso, mismo que influyó para que las fuentes de información fueran escasas: documentos, revistas, periódicos y bibliografía existente sobre el tema. Parte fundamental de la investigación, la referida al problema de la violencia, se sostiene mayoritariamente en las entrevistas realizadas a líderes y representantes de las ONGs y las OGs.<sup>279</sup>

De esta manera, la información no sólo es desigual sino que se puede tipificar, como casi todo en Paraguay hoy día, por su carácter inacabado. No obstante estas limitaciones, el estudio resume y analiza el surgimiento de una gestión social hasta ahora reducida al ámbito privado. Desde otro punto de vista, es un trabajo pertinente porque enfatiza la necesidad de estudiar los fenómenos socio-culturales que acompañan los cambios políticos.

---

<sup>278</sup> “Sabemos qué es el patriarcado” (Eisenstein, Beechey, Randall, Gulli, etc.), que es un concepto probablemente universal pero no ahistórico. Es necesario ver cómo interactúa la estructura patriarcal y cómo se reorganiza en función de los cambios sociales, económicos y políticos”. Gallego, María Teresa. “Violencia, política y feminismo. Una apropiación conceptual”. En: Maquieira, Virginia y Sánchez Cristina (Comp.). *Violencia y sociedad patriarcal*. Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1990, p. 74.

<sup>279</sup> En el Anexo se explica el procedimiento con que fueron trabajadas las fuentes hemerográficas y las entrevistas, como un detalle de la guía utilizada para la elaboración de estas últimas.

Con estos propósitos, el trabajo se organizó en tres capítulos. El primero *La herencia inevitable: 34 años de dictadura strosesnerista (1954-1989)*, pretende analizar los elementos constitutivos y los que llevaron a la deslegitimación del régimen strosesnerista. Por eso, se sigue la participación de los principales actores y las características de la relación Estado-sociedad civil. Estuvo en el interés realizar lo que se podría llamar una caracterización histórica con sus elementos estructurales, políticos, sociales y económicos. La inclusión de este apartado refleja la importancia que, para los efectos de la investigación, se otorga a la historia y la cultura. En su interactuar “modelaron” las características de la acción de los sujetos sociales, donde –en el intento de hacer visible aquello forzado a la invisibilidad- se incluyó a las mujeres después de todo ellas ya estaban trabajando en ello.

El capítulo segundo, *La transición a la democracia: 1989-1992*, es un análisis macro y contemporáneo. Al mismo tiempo que se pretende caracterizar el proceso político-social se intenta responder a la pregunta de hacia dónde va “caminando” la transición y qué características van adquiriendo las nuevas formas de relacionamiento entre la sociedad civil y el Estado. Como la acción colectiva de las mujeres, en este momento, ya se presenta de una manera más orgánica y sistemática, se emprende un análisis más detallado de la experiencia.

Finalmente, el capítulo tercero, *Violencia contra la mujer: en todas partes y en ninguna*, aborda lo que constituye una de las preocupaciones centrales de la obra: la expresión de la violencia contra la mujer, un fenómeno que no ha logrado aún el carácter de asunto público real al no identificarse acciones estatales planificadas y a largo plazo.

La violencia, no obstante, es uno de los temas que más resaltan en la discusión que se da en el ámbito público respecto a la discriminación general de la mujer. Esto permitió que se indagara sobre la forma en que el fenómeno en sí se expresa en la sociedad toda, no sólo a través de las acciones de la sociedad civil sobre las esferas gubernamentales, sino a través de órganos masivos como la prensa.

Este análisis estuvo siempre acompañado de la búsqueda de elementos que puedan lograr una caracterización para responder a una de las preguntas centrales del trabajo ¿existen condiciones verdaderas para que se implementen políticas públicas para combatir el problema de la violencia contra la mujer?

Bueno es aclarar que si bien hay un intento de conclusión, en las *Tendencias y nuevas hipótesis*, en realidad se pretende sugerir una discusión más amplia sobre el tema.

En suma, éste es un esfuerzo de contribución al debate que ocupa a gran parte de paraguayos y paraguayas desde el golpe militar de 1989: el de las *posibilidades, limitaciones y desafíos de la transición a la democracia*. Pero con una clara intención de extenderlo hacia temáticas menos discutidas, aunque no por ello menos importantes, como la condición de la mujer, la violencia de la que ésta es objeto y la necesidad de mecanismos para enfrentar esta situación.

También queda expreso en este trabajo la creencia de que las transformaciones políticas y sociales no son responsabilidad exclusiva del gobierno ni de lo/as ciudadano/as afectado/as, sino también de aquello/as que tienen la posibilidad de reflexionar y teorizar sobre determinada realidad. Es así que, se espera que esta propuesta logre constituir no sólo un aporte analítico sino también una herramienta útil para pensar posibles estrategias para esa “invención” colectiva que hoy ocupa a gran parte de la población paraguaya: la construcción de la democracia y para esa otra “invención” por la que otro/as también apostamos: *una sociedad sin mujeres víctimas de violencia*.

A través de la resistencia y la lucha organizada, sectores de la sociedad civil combatieron durante años a la dictadura stroesnerista, la búsqueda era la de la democracia. En 1989, un general de ejército –como sin darse cuenta, pero lo hizo– se comprometió con la *democratización del país*. Democracia, un concepto de significado extremadamente amplio, fines persistentemente vigentes, construcción desafiante y sin recetas preestablecidas. Pero, desde el 3 de febrero de 1989, en que los partidos políticos, las organizaciones sociales y la gente “común” los festejó, y desde el momento actual en que se sigue discutiendo y trabajando para ello, la utopía permanece vigente. Como también permanece vigente la utopía de incluir a las mujeres dentro de esta utopía, y tanto la que escribe como lo/as lector/as sabemos que esto no se trata simplemente de un juego de palabras.

## **Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Ley Revolucionaria de Mujeres*,<sup>280</sup> 1993**

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primero.- Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

---

<sup>280</sup> En *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, México, No.1, diciembre 1993.

Noveno.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.

**Marta Lamas, "Cuerpo: diferencia sexual y género", en *Debate Feminista*, n. 10, México, septiembre de 1994**

Texto proporcionado por la autora

A Carlos Monsiváis

Con este ensayo pretendo "mapear" la complejidad de un hecho -la diferencia sexual- sobre el cual se construye el género en un doble movimiento: como una especie de "filtro" cultural con el que interpretamos el mundo, y también como una especie de armadura con la que constreñimos nuestra vida. Reconociendo de antemano lo incompleto de este borrador, creo que funciona como una introducción a diversas reflexiones que abordan una interrogante básica del feminismo: ¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente contruidos? Alrededor de dicha cuestión se articulan la teoría y la práctica feminista, generando, a su vez, otra serie de preguntas: ¿cómo establecer nuevas categorizaciones si el discurso sobre la diferencia están anclado en la fisiología del cuerpo?; ¿podremos transformar el género para construir nuevas identidades?; ¿la identidad sexual es modificable?

Estas dudas, traspasadas por una preocupación relativa al poder -la represión y la estigmatización vinculadas a la economía sexual y la política sexista- han sido, y son todavía, un motor para el feminismo. Cualquiera que analice el vínculo entre cuerpo y política encuentra que el resurgimiento feminista de los años setenta impulsó una convergencia amplísima de preocupaciones políticas, prácticas y teóricas al respecto. Justamente el feminismo estalló a partir de la interpretación que se hacía de la diferencia entre los cuerpos de los hombres y los de las mujeres: puesto que tenían anatomías distintas, sus capacidades intelectuales y sus papeles sociales también habían de diferir; así, se aceptaba tranquilamente que las mujeres no tuvieran los mismos derechos ni las mismas opciones de vida que los hombres. Millones de mujeres en todo el mundo salieron a la calle exigiendo dejar de ser definidas por sus cuerpos, mientras el discurso feminista, haciendo una analogía con el racismo, nombraba sexismo a la discriminación que deriva de tratar de manera diferente a las personas dependiendo de su sexo. En tanto que la denuncia feminista respecto de la desigualdad sexista documentó el control, la represión y la explotación sobre los cuerpos de las mujeres, la academia feminista profundizó en



la reflexión sobre las diferencias entre hombres y mujeres, y renovó el debate sobre lo innato y lo adquirido. Se generalizó entonces el uso de la categoría género para referirse a la simbolización que cada cultura elabora sobre la diferencia sexual, estableciendo normas y expectativas sociales sobre los papeles, las conductas y los atributos de las personas en función de sus cuerpos.

Desde entonces a la fecha han ido en aumento las reflexiones teóricas y las investigaciones empíricas sobre el cuerpo<sup>281</sup> como *locus* de los procesos sociales y de las influencias culturales: desde el estudio relativo a las representaciones sociales hasta la definición de las políticas específicas sobre la reglamentación del uso sexual y reproductivo del cuerpo, pasando por el análisis de las nuevas formas de uso del cuerpo (*bodybuilding*, alquiler de úteros, modificación quirúrgica de genitales, etc.). La tendencia intelectual dominante trabaja sobre la construcción social del cuerpo: desde la forma en que culturalmente se otorgan nuevos significados a diversos aspectos corporales, hasta las reformulaciones políticas que --partiendo de cómo se viven el género y la etnia, la cultura y la religión-- controlan y regulan diferencialmente los cuerpos.

En este panorama, la indudable contribución del feminismo ha sido colocar el cuerpo en la agenda política: mostrar cómo el género moldea y desarrolla nuestra percepción de la vida en general y, en particular, poner en evidencia la valoración, el uso y las atribuciones diferenciadas que da a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así, al cuestionar la definición social de las personas a partir de su cuerpo, el feminismo coincide en analizar uno de los problemas intelectuales más vigentes -la construcción del sujeto- sin dejar de insistir en la materialidad de la diferencia sexual.

Aunque la riqueza de la investigación, reflexión y debate alrededor del género conducen ineluctablemente a desesencializar la idea de mujer y de hombre, con todas las consecuencias epistemológicas que eso implica, la urgencia, en términos de sufrimiento humano, ubica la prioridad política feminista en el sexismo y la homofobia. Enfrentar estos productos nefastos del género, consecuencia de los procesos culturales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres y mujeres dentro de un esquema que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, es el objetivo compartido de los distintos

---

<sup>281</sup> Véase bibliografía al final.

feminismos que, nacional e internacionalmente, luchan por un orden social menos injusto, donde la diferencia no se traduzca en desigualdad.

### **La oposición binaria, el lenguaje y el proceso de simbolización**

La cultura es un resultado, pero también una mediación. Los seres humanos nos vemos enfrentados a un hecho básico, que es idéntico en todas las sociedades: la diferencia corporal entre mujeres y hombres, específicamente la relativa a los genitales. La cultura es resultado de la forma como interpretamos esta diferencia,<sup>282</sup> de cómo la simbolizamos, de cómo elaboramos la angustia o el miedo que nos genera; pero también la cultura es una mediación: un filtro a través del cual percibimos la vida. Nuestra conciencia y nuestra percepción están condicionadas, "filtradas", por la cultura que habitamos. De ahí que la representación cultural de este hecho biológico sea múltiple, y tenga grados de complejidad relativos al desarrollo de cada sociedad. Por eso el ámbito cultural, más que un territorio, es un espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona.

La socialización y la individuación del ser humano son resultado de un proceso único: el de su humanización, o sea, de su progresiva emergencia del orden biológico. La raíz misma de la cultura es esa parte del individuo que no están determinada por la historia y que consiste en el núcleo inicial y fundador del aparato psíquico: el pensamiento simbólico. ¿Cómo funciona el pensamiento simbólico? La noción de función simbólica implica al órgano, o sea, a la parte del cerebro productora de lenguaje y de las representaciones (Izard y Smith, 1989). Supuestamente, lo característico de los seres humanos es el habla, que implica una función simbolizadora. El habla, el lenguaje, es un medio fundamental para estructurarnos psíquica y culturalmente, para volvernos sujetos y seres sociales.

Se supone que las primeras lenguas se caracterizaron por un principio económico: el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo, y que tuvieron una estructura similar a la de las computadoras, o sea, un lenguaje binario donde se produce información

---

<sup>282</sup> La diferencia más evidente es la corporal, por eso la primera confrontación es con la mujer, pero de ahí se pasa a otro tipo de distinciones, de raza, de lengua, de religión. El hombre judeocristiano occidental ha marcado su diferencia como desigualdad también con el indígena, el negro, el judío, etcétera.

a partir de la afirmación y/o negación de elementos mínimos, de la contraposición de opuestos: mujer/hombre, noche/día, frío/caliente, etc. Con ese pensamiento binario las sociedades elaboraron también así sus representaciones: a la pareja hombre/mujer le atribuyeron otras correspondencias: ying/yang, racional/emocional, fuerte/débil, etcétera.

El habla posee una estructura que está fuera del control y de la conciencia del hablante individual, quien, sin embargo, hace uso de esta estructura presente en su mente: unas unidades de sentido, los signos, dividen y clasifican el mundo, y lo vuelven inteligible para quienes comparten el mismo código. No hay una relación natural entre los signos y el mundo, cada lengua articula y organiza el mundo de diferentes maneras a partir de las relaciones específicas de los significados y significantes de sus signos. Así como lengua nombra, cada cultura realiza su propia simbolización de la diferencia entre los sexos, y engendra múltiples versiones de una misma oposición: hombre/mujer.

Vemos, entonces, que el lenguaje es un elemento fundante de la matriz cultural, o sea, de la estructura madre de significaciones en virtud de la cual nuestras experiencias se vuelven inteligibles. Con una estructura psíquica universal y mediante el lenguaje, también universal aunque tome formas diferentes, los seres humanos simbolizamos un material básico: la diferencia sexual, constante en todas las sociedades.

Existen múltiples representaciones culturales de la constante biológica universal de la diferencia sexual. Las representaciones son redes de imágenes y nociones que construyen nuestra manera de ver, captar y entender el mundo. Las fuentes principales de nuestras representaciones son tres: los preconceptos culturales, las ideologías (no en el sentido marxista de falsa conciencia sino como discursos sociales) y la experiencia personal. Vamos percibiendo estas representaciones desde la infancia mediante el lenguaje y la materialidad de la cultura (los objetos, las imágenes, etc.). La relativa al género antecede a la información sobre la diferencia sexual. Entre los dos y los tres años, niñas y niños saben referirse a sí mismos en femenino o masculino, aunque no tengan una elaboración cognoscitiva sobre la diferencia biológica; diferencian la ropa, los juguetes y los símbolos más evidentes de lo que es propio de los hombres y de lo que es propio de las mujeres (del género).

## **La diferencia sexual y el género**

El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana. Este hecho biológico, con toda la carga libidinal que conlleva, es materia básica de la cultura. Lo que están en juego frente a la diferencia es cómo se asume al otro, al diferente, al extraño: a la mujer en primer término, pero también al que tiene una pigmentación más clara u oscura, al que es más grande o más pequeño, para de ahí llegar a otro tipo de diferencias: al que tiene una cultura diferente, o una religión distinta, u otro deseo sexual, o una postura política divergente.

Para reconocer las estructuras sobre las cuales los seres humanos construimos cultura, hay que detectar los fundamentos cognoscitivos de sus representaciones. Desde la antropología cognitiva sabemos que nuestra conciencia ya está habitada por el discurso social: nacemos en una sociedad que tiene un discurso sobre el género y que nos hace ocupar cierto lugar. En la forma de pensarnos, en la construcción de nuestra propia imagen, de nuestra autoconcepción, utilizamos elementos y categorías de nuestra cultura.

Según Lévi-Strauss (1964, 1976) el conocimiento de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura revela los ejes del pensamiento y los límites de lo pensable en esa cultura. El análisis estructural consiste en distinguir los conjuntos básicos de oposiciones que subyacen a un fenómeno cultural complejo y en mostrar las formas en que ese fenómeno es, al mismo tiempo, una expresión de esas oposiciones y una reelaboración de ellas. Lévi-Strauss sugiere que la variedad, y también el aparente azar, pueden tener una profunda unidad y sistematicidad, derivada de la operación de un pequeño número de principios subyacentes. El buscó algo así como establecer "la gramática universal de la cultura" (Ortner, 1984), o sea, la forma como son creadas las unidades del discurso cultural por el principio de oposición binaria, y las reglas mediante las cuales son modificadas o combinadas dichas unidades (pares de términos opuestos) para producir las elaboraciones culturales existentes. Para Lévi-Strauss, las culturas son básicamente sistemas de clasificación, de ordenamiento, y la sorprendente variedad de los fenómenos culturales puede ser comprendida a partir de códigos e intercambios (Castaignts, 1986).

Una oposición binaria básica, la de mujer/hombre, genera una simbolización de todos los aspectos de la vida. El género es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características "femeninas" y "masculinas" a cada sexo, a sus

actividades y conductas, y a las esferas de la vida. Esta simbolización cultural de la diferencia anatómica toma forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas en función de su sexo. Así, mediante el proceso de constitución del género, la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que es "propio" de cada sexo.

En cada cultura, la oposición binaria hombre/mujer es clave en la trama de los procesos de significación. La diferencia sexual, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad; también produce efectos en el imaginario de las personas. La diferencia sexual nos estructura psíquicamente<sup>283</sup> y la simbolización cultural de la misma diferencia, el género, no sólo marca los sexos sino marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Comprender el esquema cultural de género lleva a desentrañar la red de interrelaciones e interacciones sociales del orden simbólico vigente. Esto es crucial, porque la ley social refleja e incorpora los valores e ideas del orden simbólico de la sociedad, con todas sus contradicciones e incongruencias.

### **El orden social y la percepción**

Existe gran dificultad para analizar la lógica del género inmersa en el orden social ya que, según Bourdieu, se trata de "una institución que ha estado inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, por lo que el analista tiene toda la posibilidad de usar como instrumentos del conocimiento categorías de la percepción y del pensamiento que debería tratar como objetos del conocimiento" (1992).

Él mismo dice que la "di-visión del mundo", basada en referencias a "las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción", actúa como la "mejor fundada de las ilusiones colectivas".

---

<sup>283</sup> El proceso de estructuración psíquica se realiza en función de cómo el sujeto se posiciona ante la diferencia sexual. El hecho de que los genitales masculinos sean externos y los femeninos sean internos se traduce, en la mente infantil, como que unos tienen y a otros les falta; ahí aparece la castración simbólica, la idea de "no tener" y el miedo de perder lo que se tiene, que afecta tanto a mujeres como a hombres.

Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social (Bourdieu citado por Scott, 1986).

Para Bourdieu, el orden social están tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, y es tomado como "natural" gracias al acuerdo "casi perfecto e inmediato" que obtiene, por un lado, de estructuras sociales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo y, por otro, de las estructuras cognoscitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes.<sup>284</sup>

Bourdieu insiste en la eficacia que tiene legitimar una relación al inscribirla en lo biológico; además, lo que consideramos biológico suele ser una construcción social. Por ejemplo, la biología muestra que, aparentemente, los seres humanos se distinguen en dos sexos; sin embargo, son más las combinaciones que resultan de las cinco áreas fisiológicas, de las cuales depende lo que, en términos generales y muy simples, se ha dado en llamar el "sexo biológico" de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales). Estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un *continuum*, y no en una dicotomía de unidades, cuyos extremos son lo masculino y lo femenino. Por eso, para entender la realidad biológica de la sexualidad es necesario introducir la noción de intersexos (Fausto-Sterling, 1993). Dentro del *continuum* podemos encontrar una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias de caracteres, cuyo punto medio es el hermafroditismo. Los intersexos son, precisamente, aquellos conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino. Una clasificación rápida, y aun insuficiente, de estas combinaciones obliga a reconocer por lo menos cinco "sexos" biológicos:

hombres (personas que tienen dos testículos);

mujeres (personas que tienen dos ovarios);

personas hermafroditas (en las cuales aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario);

---

<sup>284</sup> Aquí procede recordar la formulación de Bourdieu sobre el *habitus*. Para él los esquemas de *habitus* son el conjunto de relaciones históricas "depositadas" en los cuerpos individuales en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. Estos esquemas son de género y, a su vez, engendran género.

hermafroditas masculinos o merms (personas que tienen testículos, pero que presentan otros caracteres sexuales femeninos);

hermafroditas femeninos o ferms (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos).

Esta clasificación funciona sólo si tomamos en cuenta los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales "secundarios" como una unidad; pero si imaginamos las múltiples posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas que ya señalamos, veremos que nuestra dicotomía hombre/mujer es, más que una realidad biológica, una realidad simbólica o cultural.

Otra construcción social "biologizada" es, por ejemplo, pensar, a partir de la complementariedad de los sexos para la reproducción, que la sexualidad "natural" es la heterosexualidad. Esta concepción no reconoce la calidad indiferenciada de la libido sexual, ni la persistencia universal de la homosexualidad a lo largo del tiempo. Con esa construcción social se restringe discursivamente (simbólicamente) el espectro de la sexualidad humana, enviando al lindero de lo "antinatural" todo lo que no se vincule con la vida reproductiva.

Al conocer la variedad de formas de simbolización, interpretación y organización del género se llega a una postura antiesencialista: no existe el hombre "natural" o la mujer "natural"; no hay conjuntos de características o de conductas exclusivas de un sexo, ni siquiera en la vida psíquica. La inexistencia de una esencia femenina o masculina nos lleva a desechar la supuesta "superioridad" de un sexo sobre otro, y a cuestionar hasta dónde hay una forma "natural" de la sexualidad humana.

### **La libido: entre lo psíquico y lo social**

A lo largo de este siglo, se ha ido aceptando que la sexualidad no es "natural", sino que ha sido y es construida. De Freud a Foucault, del postestructuralismo a la teoría feminista, han ido en aumento los argumentos antiesencialistas. Desde los conceptos de la teoría psicoanalítica hasta el método de la desconstrucción, se ha venido consolidando un bagaje crítico, con el cual se han puesto en evidencia las formas insidiosas y sutiles con que la cultura inviste de valor, o denigra, al cuerpo y al acto sexual. También se ha ido configurando una nueva historia del cuerpo y de la sexualidad que, además de incorporar la complejidad cultural, reconoce la

dimensión subjetiva, lo que ha desembocado en una mayor conciencia sobre la fragilidad psíquica de los seres humanos.

Al conceptualizar la sexualidad como una elaboración psíquica y cultural sobre los placeres de los intercambios corporales (construida discursivamente, regulada y reglamentada mediante prohibiciones y sanciones que le dan, literalmente, forma y direccionalidad), ciertos temas, como la orientación sexual, han cobrado una dimensión diferente. Cualesquiera que sean los orígenes de dicha orientación, lo que cuenta son los significados que las personas les atribuyen y los efectos que esa valoración tiene sobre la manera cómo organizan su vida sexual. Si queremos dilucidar cómo ha llegado nuestra cultura a valorar negativa o positivamente ciertas prácticas y arreglos sexuales, la explicación biologicista (arraigada en la reproducción) pierde relevancia y en cambio cobra importancia el género para descubrir la lógica subyacente a los mecanismos culturales que han armado las narrativas históricas sobre la sexualidad. Éste es un elemento básico para explorar las pautas de dominación, subordinación y resistencia que moldean lo sexual, y para analizar los discursos que organizan los significados de las identidades sexuales.

Los nuevos trabajos histórico-desconstructivistas, que investigan las múltiples narrativas sociales sobre la vida sexual, ponen en evidencia, justamente, que la sexualidad está sujeta a una construcción social: la conducta sexual aparece de lo más sensible a la cultura, a las transformaciones sociales, a los discursos, a las modas. Por eso sólo podemos comprender las conductas sexuales en un contexto específico, cultural e histórico. De ahí que, más que una historia de la sexualidad, existan historias locales, con significados contextualizados. Esta concepción se inscribe en la misma tendencia de las argumentaciones antiesencialistas: aunque la libido sexual es universal, no se puede pensar en una experiencia común de todos los seres humanos a través del tiempo y el espacio sino, en cambio, hay que indagar cuáles son las historias concretas y cuáles las lógicas sociales que le dan forma y contenido a la sexualidad.

En el proceso de investigar la genealogía de los arreglos sexuales vigentes -y del sexismo y la homofobia que regulan socialmente la vida sexual- otro paso fundamental ha sido comprender lo que Freud llamó el malestar en la cultura: el irremediable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura. Partiendo de que la libido es idéntica en hombres y mujeres, se ha empezado a explorar por qué tienen hegemonía ciertos significados,



como el de una sexualidad masculina "activa" y una femenina "pasiva", y cómo fueron instituidos por una restricción impuesta por la cultura.

En todas las sociedades, la avasalladora fuerza de la sexualidad (habría que precisar: de la libido o pulsión sexual) es celebrada, temida, reglamentada, reprimida y simbolizada de mil maneras. ¿Qué es la libido? Como Freud ya se encargó de señalar, esta pulsión "está caracterizada por una presión constante, por una fuerza indomeñable que, organizada desde la falta, se dirige hacia el objeto inespecífico que se produce en la búsqueda de un rencuentro con algo que se ha perdido". Desde entonces, el psicoanálisis ha mostrado que la pulsión sexual busca su objeto con indiferencia del sexo anatómico, y que el deseo humano, al contrario del instinto animal, jamás se colma. El deseo se mueve a través de elecciones sucesivas, que nunca son decididas de manera autónoma, ya que dichas elecciones le son impuestas al sujeto tanto desde su interior, por sus deseos inconscientes, como desde el exterior, por prescripciones sociales de un orden cultural, o sea, por la ley social.

El psicoanálisis plantea que la estructuración psíquica de la identidad sexual se realiza por las vicisitudes edípicas de cada sujeto, y que este proceso puede derivar tanto hacia la heterosexualidad como hacia la homosexualidad. Esa estructuración es el resultado de un proceso inconsciente y no implica necesariamente patología. La patología aparece cuando la estructuración psíquica homosexual es vivida como "anormal" o cuando se estigmatiza el deseo homosexual, porque choca con la norma establecida por la ley social. Hay personas que, consecuentes con su estructuración psíquica y con su inconsciente, no someten su deseo al imperativo heterosexual de la ley social, y consideran que lo que están mal es esa normatividad. Otras, sin embargo, se consideran a sí mismas "anormales" e intentan "curarse" o establecen relaciones heterosexuales en un intento de ajustarse a la ley social. La reflexión psicoanalítica<sup>285</sup> está llevando, por lo menos en ciertos círculos, a una paulatina aceptación de la homosexualidad como una opción igual de condicionada psíquicamente que la heterosexualidad. Dicho en otras palabras, la heterosexualidad también es resultado de un proceso psíquico, o sea, no es "natural". El mismo proceso de estructuración psíquica se resuelve para un lado o para el otro, sin mediar la voluntad del sujeto. Al cobrar conciencia de que su deseo se orienta en una dirección socialmente inaceptable, muchas personas renuncian a

---

<sup>285</sup> Un ejemplo de esta comprensión se encuentra en los trabajos de María Antonieta Torres Arias (1992 y 1994).

asumirlo abiertamente. Como la cultura heterosexista estigmatiza la homosexualidad (sobre todo la que se vive abiertamente) no es extraño que muchas personas homosexuales oculten su deseo y se dobleguen al imperativo de la lógica social de género: la heterosexualidad. El movimiento gay aparece como una instancia liberadora ya que afirma, con razón, que la sociedad está equivocada respecto a la homosexualidad y a la heterosexualidad: ni la primera es antinatural, ni la segunda es natural.

### **El deseo, la represión y el inconsciente**

La cultura reprime e insta a "renunciamientos y represiones globales y desmesurados", dice Laplantine. Según él, "cada sociedad pronuncia una condena con respecto a determinados tipos de comportamiento, los obliga a llevar una vida subterránea o una existencia clandestina. Tramos íntegros de una cultura quedan proscritos, excluidos y reprimidos" (1979).

Esto es especialmente notable respecto a la sexualidad. Georges Devereux (1977) señala que "es un lugar común el que la civilización occidental se muestra tan irracional para con lo sexual que se niega rotundamente a discutir su irracionalidad y aun castiga la objetividad al respecto".

En efecto. Se estigmatiza a las mujeres que tienen una conducta sexual activa y libre, o sea, similar a la masculina; y se reprime y discrimina a personas homosexuales que asumen abiertamente su deseo. Ambas prácticas están teñidas por el sexismo<sup>286</sup> y la homofobia, que son la expresión más negativa y violenta del esquema cultural de género.

Pero así como las mujeres y los hombres no son reflejo de una realidad "natural",<sup>287</sup> sino resultado de una producción histórica y cultural, también son producto de una realidad psíquica. Referirse exclusivamente a los factores culturales, eludiendo el papel del deseo y del inconsciente en la formación de la subjetividad no permite comprender a las personas. La complejidad y variedad de las articulaciones entre diferencia sexual y cultura no se puede explicar solamente por el género; hay que

---

<sup>286</sup> El sexismo no se reduce al ejemplo comentado, sino que abarca cualquier discriminación con base en el sexo.

<sup>287</sup> Celia Amorós (1985) ha puesto en evidencia ampliamente el trasfondo ideológico del término "natural", que evoca nociones de inmutabilidad, de corrección, de normalidad.

analizar cuestiones relativas a la subjetividad. La dificultad (¿o tal vez la resistencia?) para entender el ámbito psíquico lleva a pensar que lo que están en juego, primordialmente, es lo social. Una confusión frecuente radica en considerar los mecanismos de la adquisición inconsciente de la identidad sexual al mismo nivel que otras formas más sociales de adquisición de identidad, conceptualizando la diferencia sexual como una de tantas diferencias sociales. Esto lleva a algunas teóricas feministas a hablar de un sujeto "múltiple",<sup>288</sup> en vez del sujeto escindido del psicoanálisis.

El psicoanálisis muestra cómo la estructuración psíquica se realiza fuera de la conciencia y de la racionalidad de los sujetos. Por eso el sujeto, desde una perspectiva freudiana, es una persona escindida, con deseos y procesos inconscientes; por eso también la clave del nudo humano es la falta, la carencia, la castración simbólica, que condiciona la estructuración de la identidad psíquica y nos constituye -a mujeres y hombres- como sujetos.

El relevante papel desempeñado por la diferencia sexual en la simbolización que hacemos los seres humanos tiene cierta persistencia fundante: trata de la fuente de nuestra imagen del mundo, en contraposición con un otro. Para comprender cómo opera la diferencia sexual en cuanto estructurante psíquico (problemática que tiene que ver con el deseo y con la herida psíquica de la castración simbólica), requerimos distinguir, como plantea Parveen Adams (1990) dos cuestiones fundamentales: el concepto de realidad psíquica y la naturaleza de la relación entre lo psíquico y lo social. Adams recuerda que para Freud cultura significa que cualquier conjunto de preceptos sociales requiere represión primaria, deseo e inconsciente. La relación entre lo psíquico y lo social, o sea, entre constitución mental y exigencias culturales, es conflictiva porque los mandatos culturales nunca satisfacerán las demandas psíquicas y la vida psíquica nunca encaja fácilmente en las exigencias culturales.

Para Constance Penley (1990) el psicoanálisis sirve justamente para descifrar la compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas. Ella insiste en el papel que desempeña el inconsciente en la formación de la identidad

---

<sup>288</sup> Esto lo hace, por ejemplo, Teresa de Lauretis (1987). Hay traducción de algunos de los ensayos aparecidos en ese libro en la compilación que hizo Carmen Ramos Escandón (1991).

sexual, y subraya la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual. El amplio y complejo panorama de fantasías, deseos e identificaciones detectado por la clínica psicoanalítica es un corpus que describe la necesidad humana de tener una identidad sexual; el psicoanálisis muestra, desde una perspectiva individualizante, cualitativa e interpretativa, que las formas que toma esa identidad jamás son fijas.

La teoría psicoanalítica ofrece el recuento más complejo y detallado, hasta el momento, de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como del proceso mediante el cual el sujeto resiste o se somete a la imposición de cultura. Al mostrar que los hombres y las mujeres no están precondicionados, el psicoanálisis<sup>289</sup> plantea algo distinto a una esencia biológica o a la marca implacable de la socialización: la existencia de una realidad psíquica; así, complementa las dos perspectivas -biológica y sociológica- con las que se pretende explicar las diferencias entre hombres y mujeres: los seres humanos como entidades bio-psico-sociales. Freud cuestiona la idea esencialista de que, sea por herencia genética o por condicionamiento social, las mujeres son femeninas y los hombres masculinos; él afirma que no hay nada más incierto que la masculinidad y la feminidad.

### **La cultura: proceso defensivo y estabilizador**

Los seres humanos ingresamos a la sociedad bajo el signo de la violencia. Jamás nos reponemos de esa agresión que es nacer y separarse; ésta deja una herida indeleble, como dice Freud, una herida narcisista. Después, al vivir, padecemos una represión constante. Laplantine señala que la existencia humana sólo es soportable a través de esa "pantalla deformadora" de la realidad que es la cultura. Con el objetivo de negar la trágica realidad, cada cultura elabora un conjunto de defensas que tienen una base común, lo que Laplantine llama las "constelaciones psicoafectivas", o sea, formas de "reprimir ciertos deseos, ciertas pulsiones, ciertos fantasmas y, por el contrario, expresar otros abiertamente". Para él, la cultura es el

---

<sup>289</sup> Como bien me ha recordado Fernando M. González, el psicoanálisis tiene también aspectos contradictorios, tanto en la teoría como en el propio corazón de la institución psicoanalítica: ha contribuido a la psiquiatrización del sexo, iniciada desde el siglo XIX y al establecimiento de una psicopatología en función de las distintas maneras de estructuración del deseo. Para mi argumentación, yo sólo he retomado la línea que señala la discordancia entre lo psíquico y lo anatómico.

conjunto de "sistemas de defensa erigidos contra la angustia y la tensión que inevitablemente surgen en toda sociedad entre los sexos, los grupos de edad y las clases sociales".

Laplantine explica cómo la cultura articula el conjunto de mecanismos de defensa del yo frente a una situación original y recuerda que anteriormente Roheim afirmó:

La civilización tiene su origen en la infancia retrasada, y su función es de seguridad. Constituye un gigantesco sistema de intentos más o menos felices por proteger a la humanidad del peligro de la pérdida del objeto -los esfuerzos formidables realizados por un bebé que tiene miedo de quedarse solo en la oscuridad (citado por Laplantine, 1979).

Para entender la existencia de una estructura psíquica universal, que es irreductible al conjunto de formaciones culturales, hay que recordar la situación de gran vulnerabilidad y dependencia de todo lactante humano. La lentitud de su desarrollo motor lleva a la criatura a desarrollar mecanismos de defensa, cuyo propósito es contener las tensiones excepcionales derivadas de su especificidad morfológica. "Ante los caudales excesivos de energía libidinal que la criatura no está en modo alguno preparada para manejar, ésta proyecta sus sensaciones, emociones y miedos", y se hace representaciones. La organización psíquica en formación se constituye a través de los mecanismos inconscientes de proyección, identificación y represión.

Esta situación de dependencia y desamparo, combinada con la pulsión sexual, conduce a los seres humanos a buscar en la sexualidad la resolución del anhelo de completud y de encuentro. "Una desesperada búsqueda de 'objeto', una infinita necesidad de ser amado, no cesa de habitar al ser humano hasta el final de su existencia". Laplantine habla de hasta qué punto los seres humanos "nos aferramos los unos a los otros, introyectándonos mutuamente como sustitutos de imágenes parentales perdidas, escotomizando nuestra angustia al compartirla colectivamente en un mito". También señala una paradoja: nos convertimos en adultos y seguimos deseando lo imposible; no aceptamos "el hecho brutal, insólito e insolente de lo real". Entonces "deliramos"; pero también la cultura delira con nosotros: "nos promete lo imposible: la felicidad absoluta y la reconciliación total". Así, la cultura, como proceso "defensivo y estabilizador", intenta proporcionar a las personas

medios de protección psíquica y física, aunque suelen ser insuficientes e inadecuados.

En la identidad del sujeto se articulan subjetividad y cultura: ahí están presentes desde los *habitus* y estereotipos culturales hasta la herida psíquica de la castración simbólica, pasando por los conflictos emocionales de su historia personal y las vivencias relativas a su ubicación social (clase social, etnia, edad). Pero no hay que creer que todos estos elementos constitutivos de la identidad operan de manera similar. Aunque el sujeto está en un proceso constante de construcción, y los procesos por los que se crea su identidad varían, la diferencia sexual como estructurante psíquico es de otro orden: es fundante.

En la construcción de la identidad participan elementos del ámbito psíquico y del ámbito social, que tienen un peso específico y diferente en ese proceso. La naturaleza humana, como la naturaleza de la sociedad, es "multidimensional, pluriescalar y polivalente" (Giménez, 1992) por lo que no puede ser abarcada desde una sola perspectiva teórica. No comprender el concepto freudiano de realidad psíquica conduce a la simplificación del problema de la relación de lo social con lo psíquico. Si se evitan los conceptos de deseo y de inconsciente en relación con la diferencia sexual, se piensa que lo que están en juego primordialmente son los factores sociales y, por tanto, que el conflicto se resuelve estableciendo nuevas reglas de convivencia. Pensar que las personas están configuradas sólo por lo cultural y lo social (por el género) es una visión reduccionista, especialmente evidente cuando se habla de los procesos de identificación que llevan a la constitución de la identidad.

Esto conduce a considerar las relaciones sociales de un modo muy simplista y voluntarista, como si el principio de igualdad fuera a modificar el estatuto de lo psíquico. Una cuestión es buscar la igualdad como una transformación deseable de las relaciones sociales, en el sentido que señala Adams (1992) -"las normas sociales siguen estando abiertas a discusión y el feminismo ha de preocuparse por la cuestión del establecimiento de diferentes normas, menos desventajosas para las mujeres"- y otra es que no se puede hacer de lo social un factor determinante de lo psíquico. Adams (1992) aclara muy bien que no hay que renunciar a transformar lo social, pero que la posibilidad de incidir políticamente se reafirma cuando se subraya la diferencia entre lo psíquico y lo social.

## **La lógica del género: sexismo y homofobia**

El feminismo ha analizado la forma en que la cultura instala la lógica del género en nuestra percepción y conciencia. Hoy sabemos que, en todas las culturas, la diferencia sexual aparece como una especie de "fundamento cósmico"<sup>290</sup> de la subordinación o de la opresión de las mujeres; que el entramado de la simbolización se hace a partir de lo anatómico y de lo reproductivo, y que todos los aspectos económicos, sociales y políticos de la dominación masculina heterosexual se justifican en razón del lugar distinto que ocupa cada sexo en el proceso de la reproducción sexual.

Al analizar la realidad social, concebida en "clave de género", el feminismo reconstruye la manera en que se simboliza la oposición hombre/mujer a través de articulaciones metafóricas e institucionales, y muestra las formas en que opera la distinción sexual en el orden representacional. Pero una buena lectura de lo simbólico va más allá del simple reconocimiento de la existencia de dos ámbitos, el femenino y el masculino, con sus espacios delimitados y los rituales que los acompañan; implica tomar en cuenta el imaginario: lo psíquico.

En cada cultura, la oposición hombre/mujer se expresa en alguno de los tres registros de la experiencia humana que propone Lacan: simbólico, imaginario y real. Por ejemplo, Manuel Delgado (1993) analiza el anticlericalismo desmenuzando los elementos del imaginario masculino y relacionándolos con las representaciones simbólicas. Así, más que visualizar al clero como una expresión del poder "patriarcal", y ubicarlo en el ámbito masculino, Delgado encuentra que los hombres perciben a la religión como la maquinaria de integración y control de la sociedad, y a las mujeres como madres controladoras. Al relacionar lo religioso con lo femenino, el anticlericalismo se muestra como un proceso de masculinización frente a lo que se percibe como una hegemonía matriarcal. El análisis de Delgado plantea que el anticlericalismo es una de tantas formas simbólicas de que se vale la cultura para institucionalizar la diferencia entre hombres y mujeres y para poner en escena sus confrontaciones. Si Delgado logra ir más allá de lo aparente es porque distingue entre el orden de lo imaginario y el de lo simbólico.

---

<sup>290</sup> La expresión es de Maurice Godelier (1986) en su espléndido análisis de género sobre la dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea.

Es evidente la importancia de analizar el sentido subjetivo inherente a las acciones humanas. De ahí el creciente interés por modelos interpretativos que recuperan paradigmas clásicos, como por ejemplo, los que "tratan de explicar weberianamente la acción como orientada con base en un sentido entendido y, en parte, construido subjetivamente" (Giménez, 1992).

Aunque según Saraceno (1990) sólo sean dos los ámbitos donde verdaderamente hay una experiencia diferente de las mujeres -el de la sexualidad y el de la procreación-, el sexismo opera en todos. Hoy en día resulta sospechoso que los problemas derivados de la diferencia reproductiva persistan y cobren importancia en un momento en que las vidas de mujeres y hombres se están igualando en otros terrenos: laborales, políticos, culturales. Justamente cuando la ciencia y la tecnología han tenido un desarrollo espectacular, la desigualdad en lo relativo a la sexualidad y a la reproducción se quiere presentar como irreductible. Pero, al menos, existe un reconocimiento de "el problema de la mujer", y hay una cierta conciencia del sexismo como algo injusto.

En cambio, la homofobia, o rechazo irracional a la homosexualidad no es vivida como una injusticia (Blumenfeld, 1992). Históricamente, la homofobia ha tomado diferentes formas e intensidades, llegando en casos extremos al exterminio de homosexuales -como ocurrió durante el nazismo- o como la serie de agresiones físicas y homicidios que ocurren hoy en día (Brito 1993). Torres Arias (199) se pregunta:

Finalmente, si como dice Freud todos llevamos en nuestro ser el componente homosexual, tendríamos que preguntarnos sobre la marginación que hacemos de los homosexuales en lo social-cultural, legal e institucional e, incluso, su exclusión de la formación como psicoanalistas, siendo que el homosexual -hombre o mujer- vive el drama de la existencia humana como cualquier otro neurótico, y que su homosexualidad no es sino el resultado de las vicisitudes experimentadas en su acceso a ser un sujeto deseante.

La discriminación de las personas homosexuales persiste a lo largo de diferencias significativas en las relaciones sociales (clase, género, edad, etnia) y aun entre políticos y científicos de avanzada -que bien se cuidarían de hacer alusiones racistas o sexistas- es frecuente escuchar comentarios homófobos. Al no estar integrada la homosexualidad con un estatuto simbólico similar al de la heterosexualidad, ocurre que la mayoría de las personas homosexuales comparte la



visión dominante sobre ellas. Esto es lo que Bourdieu (1988) llama violencia simbólica: la violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento. La lógica del género ejerce violencia simbólica contra todas las personas homosexuales al plantear la normatividad heterosexista como algo "natural".<sup>291</sup>

Hoy, el desafío de la igualdad<sup>292</sup> se concentra en reconocer y superar la homofobia, producto del género. Jean Starobinski decía que la cuestión de la igualdad tiene dos dimensiones: se trata de una interrogación filosófica relacionada con la representación que nosotros nos hacemos de la naturaleza humana y, al mismo tiempo, implica una reflexión sobre el modelo de sociedad justa que nos proponemos. En esas dos dimensiones (la filosófica y la sociopolítica) radica justamente la dificultad de alcanzar la igualdad con el reconocimiento de las diferencias. Este desafío, relativo a todas las desigualdades, sigue sin ser reconocido en el ámbito de la sexualidad: la desigualdad entre personas heterosexuales y homosexuales no es verbalizada, más que por los activistas gays.

El conflicto radica en cómo se piensa la diferencia. Se puede tratar a hombres y mujeres, a heterosexuales y a homosexuales, como "iguales" sin que sean "idénticos".<sup>293</sup> Pensar la igualdad a partir de la diferencia requiere pensar la "diferencia" no como una afirmación ontológica o esencialista, "como si existiera una verdad absoluta de la mujer, opuesta a la del hombre" (Maria Luisa Boccia, 1990) o del heterosexual opuesta a la del homosexual, sino como una variación sobre el mismo sustrato humano.

### **Lo simbólico y la ley**

Actualmente crece la denuncia del hecho de que las experiencias de vida de muchas personas no se ajustan al esquema tradicional de género, y de que éstas se sienten violentadas en su identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de género existentes. Esto también lo registra Laplantine (1979):

---

<sup>291</sup> Sobre este punto es fundamental el trabajo de Adrienne Rich (1980) "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Experience" y el de Monique Wittig (1980), "The Straight Mind".

<sup>292</sup> Esto ocurre no porque el racismo y el sexismo estén superados, sino porque al menos están reconocidos como problema.

<sup>293</sup> Amorós ha desarrollado muy atinadamente el contraste entre los iguales y los idénticos.

En la medida en que una sociedad dada es intransigente en sus aspiraciones condena a algunos de sus miembros a conductas marginales [...] el individuo marginado debe aquí improvisar sus reacciones: los modelos culturalmente dominantes así como las defensas mismas estructuralmente previstas para reaccionar frente a esos modelos por demás coercitivos, les parecen ilusorios, absurdos y hasta intrínsecamente malos: se sienten alienados en su propia sociedad.

Ante la contundente realidad, la lógica del género se vuelve, como dice Kate Soper (1992) "cruelmente anacrónica". Soper es parte de esa corriente del pensamiento feminista que retoma lo que Freud señaló a principios de siglo -la calidad indiferenciada de la libido sexual- para empezar a circular una nueva utopía que se refiere a un futuro más "polisexual", a una sociedad de "diferencia proliferante", a una sociedad donde sólo habrá "cuerpos y placeres". Soper reconoce que aunque es muy difícil conceptualizar plenamente estas sociedades, esas imágenes representan algo atractivo para muchas mujeres y, cada vez más, hombres:

Creo que estamos siendo atraídos por la imagen de unas relaciones que no se viven con la conciencia constante de la diferencia que producen las diferencias sexuales; y por lo tanto, libres de las formas de posesividad o de los límites de las posibilidades de intimidad entre los sexos que se derivan de las convenciones románticas, altamente sexualizadas, que gobiernan las relaciones entre los sexos. Deseamos, creo, ir más allá de esta constante conciencia de género, por la razón ulterior de que sólo así nuestra cultura se ir haciendo más indiferente a relaciones sexuales que no son heterosexuales. En otras palabras, creo que aspiramos a lograr una situación en la que la llamada sexualidad desviada no sea solamente tolerada, sino que deje de ser marcada como diferente. Esto puede depender de cambios significativos en lo que contemplamos como posible o permitido respecto de las relaciones heterosexuales, un movimiento que creo podría a su vez tener efectos muy enriquecedores en las relaciones entre hombres y mujeres, permitiéndoles a ambos formas de amor y amistad menos cargadas de angustia.

El idealismo de Soper contrasta con la comprensión psicoanalítica del destino infausto que compartimos mujeres y hombres como seres humanos incompletos y escindidos. Para entender las limitaciones de posturas voluntaristas es fundamental comprender el proceso de constitución de lo psíquico.

Una perspectiva útil para ello es el pensamiento de Jacques Lacan, quien actualizó el significado del pensamiento de Freud con herramientas conceptuales de las que éste carecía, como la lingüística estructural.<sup>294</sup> Las reflexiones lacanianas que nos sirven para comprender la eficacia de la lógica del género se encuentran resumidas en tres frases célebres:

"el inconsciente está estructurado como un lenguaje"

"el inconsciente es el discurso de el Otro"

"el lenguaje es el requisito del inconsciente"

Según Lacan, el acceso del sujeto al uso de una preexistente estructura del lenguaje coincide con la organización y el establecimiento de su inconsciente. Esto se logra por la metáfora que, a su vez, está ligada indisolublemente al drama edípico. Los efectos del inconsciente sobre el discurso y la acción conscientes del sujeto se encuentran y pueden explicarse en términos de las operaciones de metáfora y metonimia. Nuestros deseos pasan, y se pierden, por la cadena del significante; no podemos recuperarlos nunca: sólo podemos reconstruir los caminos metafóricos y metonímicos que adoptaron cuando los perdimos.

Antes de hablar, la criatura humana mira y desea todo en términos que no admiten distinción entre sí misma y el mundo, entre lo de adentro y lo de afuera. Lacan llama el imaginario a un nivel permanente y fundamental de la psique humana, que también representa una etapa de la génesis humana. El imaginario se caracteriza precisamente por una incapacidad de diferenciar entre dos términos esenciales: el sí mismo y la imagen, el sujeto y el objeto. Lo que se requiere para mediar en esa diada es el lenguaje. Por eso, la experiencia crucial del imaginario es el

---

<sup>294</sup> Jacques Lacan explícitamente rechazó cualquier asimilación de su trabajo a un discurso académico, y se negó a hacer una exposición sistemática de su pensamiento. A él le interesaba que su trabajo se tomara como una serie de exploraciones, y no como afirmaciones dogmáticas o certezas teóricas. Casi todo su pensamiento se encuentra disperso en conferencias o clases habladas, y los textos impresos sirven apenas para tener una referencia general.

descubrimiento del estadio del espejo, que implica asumirse y transformarse de acuerdo con un modelo ofrecido por el otro.

Lacan toma de Lévi-Strauss la idea de un sistema simbólico, compuesto por el lenguaje, la ley, las relaciones económicas, el arte, la religión, etc., que estructura la realidad humana y que precede al sujeto consciente. Lacan comprende lo simbólico en términos levi-strausseanos, como la institución codificada y reglamentada de la cultura que, mediante prescripciones fundamentales, como el tabú de incesto, permite la existencia humana.<sup>295</sup> Lacan sustituye la tríada Padre, Madre y Criatura del drama edípico freudiano, criticada como una referencia culturalmente específica, o sea, como un fenómeno particular de la cultura burguesa europea, y propone la tríada lacaniana de Ley, Objeto y Sujeto, que es totalmente universal. Lacan plantea el drama edípico como el contexto esencial de entrada a lo simbólico. La manera en que cada sujeto resuelve subjetivamente su Edipo, posiciona su deseo; y dicha resolución estructura psíquicamente al sujeto como heterosexual u homosexual.

### **La actividad sexual como identidad**

El género, como simbolización de la diferencia sexual, ha definido a la mujer y al hombre como seres "complementarios", con diferencias "naturales" propias de cada quien. Así como el género ha dificultado la conceptualización de las mujeres y los hombres como "iguales",<sup>296</sup> también ha excluido (simbólicamente) la sexualidad entre personas del mismo sexo.

El proceso de "naturalización" de la heterosexualidad ha sido estudiado por Foucault (1977, 1986 y 1987). Él ha señalado que los seres humanos no siempre vivimos,

---

<sup>295</sup> La prohibición del incesto se refiere a la restricción de un goce imposible de esperar de la madre, de los padres y en general de sus sustitutos. Las personas nos estructuramos psíquicamente por el Edipo, que plantea el tabú de incesto. Como dice Guy Rosolato (1974): "El secreto del sexo depende de la prohibición del incesto, preexistente al nacimiento del niño; tiene su misma universalidad; separa las generaciones".

<sup>296</sup> Michael Walzer (1983) dice: (la igualdad) supone un acuerdo social para considerar a personas obviamente diferentes como equivalentes (no idénticas) para un propósito dado. Por lo tanto, la noción política de igualdad incluye, y de hecho depende de, un reconocimiento de la existencia de la diferencia. Las demandas por igualdad se han apoyado en argumentos implícitos o usualmente no reconocidos de diferencia; si los grupos o los individuos fueran idénticos o iguales no habría necesidad de pedir igualdad. La igualdad podría definirse como una indiferencia deliberada frente a diferencias específicas.

comprendimos y asumimos la sexualidad como lo hacemos actualmente. Aunque las personas han tenido diversas conductas sexuales en todas las épocas históricas y las sociedades, antes la sexualidad no definía la identidad de una persona. Foucault plantea que hoy en día la sexualidad no sólo se refiere a la actividad sexual propiamente dicha, sino también a una especie de núcleo psíquico que da un sentido definitivo a la identidad de cada persona. Por eso él habla de la construcción de una identidad sexual, al menos en Occidente, como un fenómeno que ocurrió a partir del siglo XVIII.

Foucault registra un corte histórico decisivo entre el régimen sociopolítico anterior al siglo XVIII, donde el sexo existía como una actividad y una dimensión de la vida humana, y un régimen moderno, que arranca desde entonces hasta hoy, en donde el sexo se establece como una identidad. Cuando en el siglo XVIII las pestes y las hambrunas empezaron a hacer desaparecer a la población, las energías del poder se concentraron en mantener a raya a la muerte y se ocuparon de normar la vida: el sexo regulado aseguraba la reproducción de la vida. Foucault señala que esto se convirtió en algo esencial para el poder jurídico de la temprana Europa moderna: reaccionó defensivamente, para preservar la vida y la armonía social sobre la amenaza de la muerte y de la violencia, y operó negativamente, imponiendo límites, restricciones y prohibiciones. Cuando la amenaza de muerte disminuyó, según Foucault a finales del siglo XVIII, esas leyes jurídicas se transformaron en instancias de poder productivo que generaron identidades para ser controladas, garantizando el crecimiento de los regímenes regulatorios. Para Foucault, esa "reproducción disciplinaria de la vida" fue lo que justificó la heterosexualidad como "natural".

A lo largo de su argumentación, Foucault plantea que la producción y la regulación del sexo se dan simultáneamente; la regulación es siempre generativa, produce el objeto que reclama descubrir, y el poder es insidioso porque la discriminación ya viene construida en la misma formulación de nuestro sexo. Según él, el poder actúa sobre el sexo más profundamente de lo que sabemos, no sólo como un constreñimiento extremo y represión, sino como "el principio formativo de su inteligibilidad".

Lo valioso de la interpretación de Foucault es que devela el proceso mediante el cual la conducta sexual se transforma en identidad. Argumenta que las identidades sexuales son contingentes históricamente, o sea, son construcciones culturales, ficciones necesarias, que proveen tierra firme para un sentimiento compartido de pertenencia y de identificación. Pero Foucault no se interroga sobre la diferencia

sexual, e ignora que al definir un sexo en contraposición al otro, dentro de la lógica del género, se establece una regulación diferenciada de la sexualidad, con una doble moral. Por eso, a pesar de lo estimulante y acertado que resulta su análisis histórico deconstructivista de cómo la sociedad europea construye cierto significado sobre la actividad sexual, el trabajo de Foucault tiene la limitación de no comprender la dimensión del género.

### **Más allá del género**

Hoy en día no se concibe la identidad social del sujeto sin una definición de su sexualidad; es más, la conducta sexual sirve para caracterizar a las personas como "normales" o "anormales". El psicologismo popular retoma lo que definió Foucault: la identidad sexual vinculada a una especie de núcleo psíquico. La confusión sobre lo que es "normal" o "natural" se desprende de la ignorancia: mientras no se sepa que la identidad sexual depende de la estructuración edípica y que ésta puede darse como homosexual o heterosexual, se seguirá conceptualizando la heterosexualidad como "normal" o "natural". Es fundamental distinguir que cada sexo puede tener dos identidades sexuales: mujer/heterosexual y mujer/homosexual, y hombre/heterosexual y hombre/homosexual. Estas cuatro identidades sexuales se amplían ante la conducta bisexual. Si la bisexualidad es una forma de estructuración psíquica, o si las personas estructuradas como homosexuales o heterosexuales pueden tener una actividad bisexual, es todavía un debate no resuelto.

Desde hace varios años se está desarrollando una lucha, en la que participan las feministas, que intenta redefinir una nueva legitimidad sexual. Como la identidad sexual nace de una estructuración psíquica (que atañe a la ubicación del deseo), sobre la cual no hay control, sólo se puede modificar la valoración cultural que se le otorga; o sea, sólo la lógica del género, como construcción social, puede ser transformada. Por eso, la reivindicación que el feminismo ha planteado parte de cuestionar la heterosexualidad como la forma "natural" alrededor de la cual todo lo demás es pura patología. No se trata, entonces, de defender el derecho de las llamadas minorías sexuales a sus prácticas "extrañas", sino de comprender el poder penetrante del pensamiento binario: la lógica del género. Si se considera a los homosexuales una minoría a la que hay que respetar o tolerar, como un tercer sexo, no se llega al meollo del asunto y se mantendrá la homofobia, edulcorada con una capa de *political correctness*.

Lamentablemente, los avances teóricos no garantizan una transformación de las costumbres; ésta es el resultado de movilizaciones sociales aunadas a una persistente crítica cultural, dirigida a desconstruir lo simbólico. Judith Butler (1987) se plantea la desconstrucción del género como un proceso de subversión cultural. Partiendo de la idea de que las personas no sólo somos construidas socialmente, sino que en cierta medida nos construimos a nosotras mismas, ella concibe el género como "el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos". Butler habla de elegir el género, no como un acto voluntarista, sino como un acto en el que la persona interpreta las normas de género recibidas de tal forma que "las reproduce y organiza de nuevo". Esta conceptualización sugiere la provocadora idea del género como un elemento para renovar la historia cultural. Pero ¿cómo lograr esto?

Para responder esa interrogante, Butler escribe un libro (1990) en el cual hace una revisión crítica del pensamiento moderno sobre la lógica del género. Desde su formación filosófica, retoma varios autores para mostrar distintos aspectos de los procesos de construcción y desconstrucción del género, y su estrecha relación con la subjetividad. Más que plantear la posibilidad de construir nuestras propias versiones del género, ella insiste en que hay que desarrollar "una estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar categorías corporales". Su reflexión es un alegato antiesencialista, en el que confluye mucha de la crítica feminista. Butler propone una "resignificación subversiva" del género y desea lograr que éste prolifere "más allá de un marco binario". Ella se pregunta si la "naturalidad" se constituye a través de actos culturales que producen reacciones en el cuerpo (¿"ser femenina es un hecho "natural" o una "performance cultural"? y le interesa dilucidar cuáles son las categorías fundantes de la identidad: el sexo, el género o el deseo.

Butler abre una vía fecunda para el feminismo al afirmar que no hay que frenar la tarea política para explorar las cuestiones de la identidad. Su crítica al esencialismo la lleva a plantearse qué nueva forma de política emerge cuando la identidad ya no restringe el discurso de la política feminista. Reflexiones como la suya tienen eficacia simbólica para la lucha feminista, especialmente para ir estableciendo la orientación de una nueva ética que critique la forma en que es pensada la existencia social.

Por su ceguera homófoba y su sexismo estructural, el Estado ha sido incapaz de hacerse cargo con seriedad y eficacia de varias cuestiones importantes. Una de ellas, muy acuciante, es la relacionada con el sida. De un aparente "desinterés"

político por el cuerpo, el estado ha pasado, no a una política informativa y preventiva sino a un intento de control de la sexualidad. Decir que con esta epidemia el cuerpo pasa de ser una fuente de placer sexual a ser una fuente de riesgo de muerte, es pensar que el peligro es la sexualidad *per se*, como quieren hacer creer las fuerzas conservadoras, y no un virus que se transmite con ciertas prácticas de riesgo. En vez de dar pie a una campaña masiva de información preventiva, esta actitud del estado frente a la epidemia ha generado un pánico moralista, que alienta la homofobia y el rechazo puritano a la sexualidad.

Desde la lógica del género no se construyen opciones claras de información, sino que se establecen discursos que alaban la castidad y la monogamia (aunque miles de amas de casa fieles sean infectadas por sus maridos), se instauran mecanismos de control que discriminan a los seropositivos, y se deja caer el peso de la ley para separar a parejas homosexuales, o para despojar a las "viudos" y "viudas" homosexuales de los bienes compartidos, sin que exista la menor posibilidad legal de reivindicar su relación como "unión libre", como sí lo pueden hacer los heterosexuales. ¿Cómo cambiar la ley sin cambiar la lógica del género?

Al problema de la legalidad, de la ley jurídica, subyace el de la ley simbólica. Ya lo dijo Michel de Certeau: La ley se inscribe en el cuerpo. Esto se puede interpretar de dos maneras: 1) que en las interacciones cotidianas entre los cuerpos se inscriben las desigualdades estructurales del sistema y sus instancias de poder, y 2) que las personas introyectan de tal manera la ley social que la hacen parte de su cuerpo. Este proceso de inscripción de la ley se manifiesta dentro de las cuatro áreas (the four Rs) que señaló Turner (1984): reproducción, representación, regulación y represión. Por eso urge desconstruir las mediaciones psíquicas y culturales imbricadas en el sexismo y la homofobia, y profundizar en el análisis sobre la construcción del sujeto.

Sólo mediante la crítica y la desconstrucción de ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran a las personas en función del género nos acercaremos al objetivo ético-político primordial del feminismo: reformular, simbólica y políticamente, una nueva definición de qué es ser persona -un ser humano y un sujeto- sea en cuerpo de mujer o de hombre.



## **Bibliografía**

- Adams, Parveen. 1990. "The Distinction between Sexual Division and Sexual Differences", *The Woman in Question*, ed. Parveen Adams y Elizabeth Cowie, Verso, Gran Bretaña
- Adams, Parveen. 1992. "Hacer de madre", en *debate feminista* núm. 6, septiembre, México.
- Amorós, Celia, 1985 *Crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona
- Blumenfeld, Warren J. 1992. *Homophobia: how we all pay the price*, Beacon Press, Boston
- Bourdieu, Pierre, *Le Sens Pratique*, París, 1980. citado en Scout 1986.
- Bourdieu, Pierre.1988. "Social Space and Symbolic Power", en *Sociological Theory* 7, no. 1 June
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Löic J.D, 1992. *An invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, N.Y.
- Butler, Judith. 1987. "Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault", en *Feminism as a Critique*, ed. Seyla Benhabib & Drucilla Cornell, University of Minnesota Press, Minnesota
- Caplan Pat ed. 1987. *The cultural construction of sexuality*, Tavistock Publications, New York
- Castaingts, Juan. 1986. "En homenaje a Lévi-Strauss", en *Palabras Devueltas*, Jesús Jaúregui e Yves Marie Gourio editores, Colección Científica, INAH, IFAL y CEMCA, México
- De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. University of California, Berkeley.
- De Lauretis, Teresa. 1987. *Technologies of gender*, Indiana University Press.
- Delgado, Manuel. 1993. *Las palabras de otro hombre, anticlericalismo y misoginia*, Muchnick Editores, Barcelona
- Devereux, Georges. 1977. *De la ansiedad al método*, Siglo XXI Editores, México

- Devereux, Georges, Etnopsicoanálisis complementarista, Amorrortu, Buenos Aires,
- Evans, David. 1993. *Sexual Citizenship. The material construction of sexualities*, Routledge, New York
- Foucault, Michel. 1977, 1986 y 1987. *Historia de la sexualidad. Tres tomos 1. La voluntad de saber; 2. El uso de los placeres; y 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI Editores, México
- Freud, Sigmund. 1981 (1931) "El malestar en la cultura", en *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, ed. Néstor A. Braunstein, Siglo XXI Editores, México.
- Giménez, Gilberto. 1992. "En torno a la crisis de la sociología", revista Sociológica, año 7, núm. 20, sept-dic. UAM Azcapotzalco
- Godelier, Maurice. 1986. *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Akal, Barcelona
- Izard, Michel y Smith, Pierre. 1989. *La función simbólica*, Júcar Universidad, Madrid
- Laplantine, Francois. 1979. *Introducción a la etnopsiquiatría*, Gedisa, Barcelona
- Laqueur Thomas. 1990. *Making Sex. Body and gender from the greeks to Freud*, Harvard University Press, U.S.A.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lévi-Strauss, Claude. 1976. *Mitológicas IV, El hombre desnudo*, Siglo XXI, México
- Ortner, Sherry B, 1974. "Is female to male as nature is to culture?", en Rosaldo M y Lamphere L, eds. *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford
- Ortner, Sherry B. 1984 "Theory in Anthropology since the Sixties", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, núm. 1
- Ortner Sherry B. y Whitehead, Harriet eds. 1981. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge University Press, Cambridge
- Penley, Constance. 1990 "Missing m/f", en *The Woman in Question*, ed. Parveen Adams y Elizabeth Cowie, Verso, Gran Bretaña.

- Ramos Escandón, Carmen. 1991. *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. UAM, México,
- Roheim, Reza *Origine et fonction de la culture*, citado por Laplantine, op. cit
- Rubin, Gayle. 1984. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en *Pleasure and Danger*, Ed. Carole S. Vance, Routledge & Kegan Paul, Gran Bretaña
- Scott, Joan W. 1986. "Gender: a Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91. Hay traducción: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, de James Amelany y Mary Nash, Edicions Alfons el Magnanim, 1990
- Soper, Kate, 1992. "El postmodernismo y sus malestares", en *debate feminista*, núm. 5, marzo, México
- Stanton Domna, C. ed. 1992. *Discourses of sexuality, from Aristotle to AIDS*, The University of Michigan Press, U.S.A.
- Starobinski, Jean. 1990. "Historia natural y literaria de las sensaciones corporales" en Feher, Michel, Naddaff Ramona y Tazi Nadia (editores). *Fragments para una Historia del Cuerpo Humano*, tomo 2, edit. Taurus, 1990
- Torres Arias, Ma. Antonieta. 1992 "El malentendido de la homosexualidad", en *debate feminista* núm. 5, marzo, México
- Torres Arias, Ma. Antonieta. 1994. "El debate sobre la homosexualidad", en *debate feminista* núm. 10, septiembre, México
- Turner, B.S. 1994. *The Body and Society*, Blackwell, Oxford.
- Walzer, Michel. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, N.Y.

**Ximena Bedregal,<sup>297</sup> “Introducción” a *Ética y Feminismo*, ediciones La Correa Feminista, México, 1994**

¿Por qué pensar la ética desde el feminismo? ¿a qué estamos aludiendo cuando nos convoca y reúne el deseo de reflexionar ese concepto y su relación con el feminismo? ¿qué es la ética para las feministas? ¿de dónde sale y a dónde apunta el deseo de pensar esto?

Preguntas que adquieren más sentido cuando pensamos que casi ninguna de las participantes en este libro (ni en el seminario que le dio vida) somos, en sus sentidos tradicionales y académicamente aceptados, *especialistas* en filosofía, *teóricas* de la ética ni *licenciadas, maestras o doctoras* en ese "preciso" campo de las divisiones modernas del pensamiento.

**1.-**

*La revolución solitaria, silenciosa y  
expectante ya ha dado sus frutos en el  
crecimiento personal de muchas mujeres y  
la copa de la privacidad comienza a rebosar.  
El paradigma está tocado y se tambalea; el  
momento oportuno, el "kairos" de los griegos,  
ha comenzado su cuenta atrás. Los tiempos  
son propicios. Y las Diosas ¿por qué no?  
Despiertan de su letargo<sup>298</sup>*

---

<sup>297</sup> Ximena Bedregal es una feminista boliviana de madre chilena que vivió políticamente tanto las revoluciones como las represiones de ambos pueblos. Durante sus años de exilio y creación en México (1982-2006), trabajó como arquitecta y se manifestó como feminista crítica, fundando hacia principios de la década de 1990 tanto el Centro de Investigación y Capacitación de las Mujeres (CICAM) y la revista independiente y la línea editorial *La Correa Feminista*, como la corriente del feminismo autónomo. Desde 2007 vive en Bolivia.

(1) Uso como citas introductorias a cada una de las partes de esta presentación, párrafos del libro *Feminismo Holístico: de la realidad lo real*; de Victoria Sendón, - Cuadernos del Agora, España, Julio de 1994- porque me resultó enormemente

Las que alguna vez tuvimos la suerte de nadar en algún libro como *Ética para Amador*<sup>299</sup> u otro, quizá en ninguno, pero por alguna razón pudimos articular nuestro deseo de vida y alegría con algunos conceptos al respecto, tendremos, al menos, la idea de que la ética es aquel indescriptible que nos permite enfrentar nuestra vida de la mejor manera, siempre en relación con las/los demás y con el medio todo en que vivimos. Una posibilidad de unir la razón y el deseo en esa maravillosa y terrible condición humana que es la libertad. Un intrínseco de la propia libertad: su extensión o su ejercicio al actuar o no actuar prefigurando y asumiendo el grado de responsabilidad que contraemos como consecuencia de esa elección. Que su difícil propósito de verbalizarse es reforzar la libertad del vivir, hacerla más rica, tener cada vez una mejor y mayor *buena vida*, entendida ésta en su interrelación absoluta con otras buenas vidas.

Desde ese maravilloso momento de ponerle algunas primeras palabras a esa intuitiva necesidad existencial (del corazón y la mente) quedó, al menos en mí, la idea de que era algo absolutamente personal, mi modo humano de construir mi estar en el mundo, mi personal libertad en su relación con la libertad y la buena vida de mis congéneres humanas/os. Y me sirvió de alerta, pauta y refuerzo para la razón de mis deseos y los deseos de mi razón en la edificación cotidiana de mi socialidad y mi politicidad.

Cuando mi modo humano se descubrió humana con sexo de mujer, conocí (sentí y aprendí) que mi ética no tenía nada que ver con ese otro concepto opresivo, ahogante y antiético que me imponían como "la moral", a la que en mi medio solían llamar ética. Ni siquiera con la que me vendieron como "moral revolucionaria", donde mi ser mujer seguía siendo sólo una enorme extrañeza y donde seguía sintiendo que las metáforas del poder quedaban viciosamente intactas. Entonces di el salto al feminismo. Mis pautas éticas en la construcción de mi libertad se hicieron una sola cosa con el continuo intento de ser-pensar-actuar feminista (mujer otra, diferente, transgresora, "éticamente" más y más libre). Mi creencia de que las raíces del dilema humano eran económicas y sociales se desarticulaban en pedacitos tras

---

significativo descubrir que, exactamente cuando armábamos este libro, en otras latitudes, se hacían otros con inquietudes tan similares "*como si nos hubiéramos puesto de acuerdo en la certidumbre de que este tiempo nuestro ha de encontrar la fisura por la que rasgarse y soltar tanto lastre acumulado*".

(2) Savater, Fernando, *Ética para Amador*, Ed. Ariel, México, 1991.

un deseo de cambio de sentidos que transformara los significados del ser-estar femenino en el mundo y desde ahí los sentidos del vivir.

Entonces traté (tratamos) de cambiar significados. Lo hice con otras mujeres discutiéndole al poder, apostándole a los derechos de la mujer, buscando con otras hermanas el ponerle palabras al malestar, re-mirando y sintiendo mi/nuestro cuerpo, descubriendo y trabajando en áreas y temas desde donde salieran nuevos imaginarios para mi/nuestra vida femenil. A eso le llamamos "política feminista". Y en un cotidiano actuar de santa profanidad, sabemos, cambiamos muchas metáforas.

Sin embargo, desde hace tiempo y a pesar de esos cambios sé que hay algo fundamental que sigue intacto (o casi) y estas ideas de la ética empiezan a trascender mi individual libertad y vida. Se han transformado en "un algo" que ya no sólo tiene que ver conmigo, con nosotras mujeres, aunque siga siendo su eje vertebral. En "un algo" que tiene que ver con la certeza (tal vez de las únicas certezas que tengo) de que algo anda muy mal con nuestra visión del mundo en su totalidad y con nuestras formas de establecer relación con todo. Y cuando digo nuestra me refiero a hombres y mujeres, a lo que causa ese malestar generalizado que se impone a todos-as como terrible y violenta forma de la energía vital.

Pero tiene que ver también con otra de mis pocas certezas, la de que el feminismo ha construido algo para entender mucho de lo que pasa y, que hoy, más que nunca, su desafío, partiendo de las mujeres, lo es para toda la humanidad. Con la certidumbre de que lo que tenemos en las manos no es coyuntural, ni se trata del "pan para hoy y hambre para mañana" que es en lo que finalmente desembocaron las utopías conocidas hasta hoy. Por el contrario, lo ya hecho tiene la potencialidad de trastocar la metáfora civilizatoria, la lógica y la ética de la construcción cultural humana. Es decir, las formas en que nos concebimos como humanos en relación con todas/os y con todo. Tiene que ver con la posibilidad de entender la lógica profunda y macrocultural en que nos movemos, sentimos y somos: el patriarcado. Tiene que ver con alguna otra inteligencia y con una diferente emoción e imaginación para cambiarlo.

## 2.-

*Una gravidez de hastío revienta el mundo. Es como si nos hubiéramos puesto*

*de acuerdo en la certidumbre de que este  
tiempo nuestro ha de encontrar la fisura por  
la que rasgarse y soltar tanto lastre  
acumulado. El desasosiego, sin embargo,  
proviene de no encontrar la salida ni las  
esclusas por donde la podredumbre tendría  
que verterse.*

Asumir la posibilidad de cambio implica para las mujeres asumirnos constructoras de otros, nuevos, diferentes, conocimientos y propuestas globales y particulares; de una ética que trascienda la lógica de las demandas reivindicativas y emancipatorias. Aunque la idea de emancipación apele a no vivir en una realidad ajena a uno mismo y a los propios deseos y necesidades, algo en su forma de desplegarse está mostrando sus límites.

La demanda pone, se quiera o no, la solución en manos del otro. Es un pedir para que el otro me otorgue lo que me pertenece. Mi papel, por tanto, se limita a acumular la fuerza que le obligue a otorgarme lo que creo justo tener. Según la fuerza acumulada, podré negociar parte de mis demandas o imponerle la capitulación. Ésta es la ética de la política patriarcal, ¿la política patriarcal misma?

Mis demandas pueden ser muy razonables (la gran mayoría de las veces lo son, especialmente cuando vienen de los/las desposeídos, los/las oprimidos), pero en esa ética difícilmente estará presente la razón, ya que ésta se transforma en sinónimo de poder y de fuerza. En esa medida no cambia la lógica del poder ni toca sus raíces, al contrario, las refuerza y reinstala sin encontrar *la salida ni las esclusas por donde la podredumbre tendría que verterse*. ¿No es acaso la guerra la máxima expresión de esta lógica de confrontar fuerzas? Guerra, extensión de la política en otro campo. Guerra, realidad insoslayable en el México de 1994 y al parecer ¡Oh temibles dioses, que no Diosas! en el de los próximos meses, ¿años?

Inmersas en este logorrea han fracasado todas las utopías patriarcales de los últimos dos o tres mil años. Todos los sueños de libertad, igualdad, fraternidad, justicia social y económica vuelven en algún punto a fojas cero y, en una suerte de círculo vicioso interminable y cada vez más dramático y peligroso se reinician una y otra vez. Siempre con renovado *deseo* de verdad y honestidad y con la misma

vehemencia, los sueños acaban por caer en parecido, si no igual, lleno de poder, control y dominio. Con el nombre de desarrollo económico, justicia social, equilibrio político, emancipación grupal, sectorial o étnica o el que sea, se impone nuevamente la misma reciclada (sin) razón por encima de los deseos y necesidades de los individuos, aunque parta y se ancle en éstas.

Esta forma de (des)ordenar la realidad invade lo cotidiano del vivir y los estados de ánimo. Una economía llamada "del desarrollo" cuyo valor está cada vez más en la salud de las macrocifras contables y no en la de los cuerpos y espíritus de las personas concretas de carne y hueso. Un juego de la política que con una retórica oferta de "democracia y equilibrio de las fuerzas mundiales" es cada día más impotente para crear alternativas participativas integradoras y posibilitantes de los deseos, ilusiones y necesidades de los "ciudadanos" (crisis de los partidos políticos, desorientación de los movimientos sociales, estados y gobernadores cada vez más distantes del sentir de sus "representados", como los aspectos más visibles y cercanos entre otros muchos vacíos).

Un "boom" tecnológico que en la alucinógena inercia de su propia velocidad avanza a instalar la soberbia fantasía patriarcal de deificar la "inteligencia" varonil, posibilita la desmembración absoluta del ser humano y el "control total" de la naturaleza (¿o su fin?). En su camino ya ha marcado los tiempos y espacios del desastre ecológico y camina creando objetos y más objetos que nos vendan al sistema, logrando, al decir de Marcuse, "que la gente se reconozca a sí misma en sus bienes y se convierta en lo que poseen", por eso los que nada tienen, simplemente no son. Esto es constantemente percibido por la gente y se expresa en un sentimiento perenne de insignificancia, en un estado del cotidiano vivir como, tan sólo, una sobrevivencia en guerra con la vida misma.

Buscando causalidades "lógicas" e inmediatas, se intenta explicar este estado de la realidad con la caída de los muros, la muerte del socialismo, la ruptura de los paradigmas de la modernidad, la complejización de una realidad ganancial y mercadotécnica planetariamente globalizada. Evidentemente esto es coyunturalmente cierto e incide en los límites actuales de la re-creación, pero sólo parcialmente. En la medida en que todos esos factores se ubican dentro de la lógica del mismo sistema que los provoca, en la medida en que nuestra imagen de la realidad está anclada en los paradigmas que provocan tal crisis, se transforman en una determinante absoluta impidiendo entenderlos como consecuencia y cúspide de su propia inviabilidad y esterilidad intrínseca.



La lógica lineal y proyectiva del pensar patriarcal en el que todas y todos estamos más o menos inmersas, nos hace muy difícil colocarnos fuera de sus propias dinámicas explicativas, tener una visión más global y asumir que lo que no funciona es el paradigma fundador. Nos re-coloca ante la imposibilidad de resolver algo con una paradoja; que la guerra resuelve la guerra, que la lógica que ha provocado una situación de miseria e indefensión resuelva la situación generada por ella misma. En otras palabras, que las imposibilidades del sistema van a hacer posible al mismo sistema.

Los signos del sistema están por todas partes, podemos percibirlos. La brecha entre disfrute y exclusión se ha vuelto insuperable. El sistema patriarcal no tiene solución. La totalidad exige ser resituada porque alberga una realidad que ha dejado de ser significativa.

### 3.-

Los límites no los diseña ni dios ni el diablo, ni el espíritu burlón que se divertiera constriñendo o reventando lindes. Es la propia historia con sus tiempos, sus parcas, repeticiones o saltos, la que abre sus portones, levanta fronteras o tiende puentes; es ella quien sopesa la densa carga del mundo, quien alumbra el tremor de un tiempo nuevo, la que marca el tiempo exacto, cabal, en un devenir incierto o caótico que posiblemente responda a un profundo orden de simetrías rotas.

Pero ¿donde está la posibilidad de éste giro contracultural? El feminismo está marcando un salto, una asimetría que ensancha los puentes de lo real y reubica las fronteras de la realidad pero lo hace en los marcos de los límites históricos. Tal vez su posibilidad reside en su capacidad de potenciar otras miradas de esa historia y otras imaginaciones del actuar en ella ya que su tiempo viene de antes, apunta más

allá y se ubica en el cuerpo y en el deseo transgredido de las mujeres. El feminismo nos ha dado otras pistas por donde comprender y transitar; pero, necesario es reconocerlo, nuestro sistema diferente, feminista, aun no consigue fijar con claridad su propia reflexión.

Las resistencias, reivindicaciones y confrontaciones que ejerció el movimiento feminista: lucha contra la violencia, por el derecho al cuerpo y a la salud reproductiva, por mayor visibilización histórica, hacia nuevas expresiones "femeninamente" sexuadas de la comunicación y la palabra, tras una participación más igualitaria, etc., que han tenido una importante capacidad de develar muchas de las vértebras mismas de la estructura social, de su dicotomía y su lógica del poder sexuado y que han ensanchado el sentido de realidad de las mujeres, deben asumir hoy el valor de desentrañar y desconstruir la ilusión civilizadora global que las ha fundado.

La ética del sistema está implícita en su modo de pensarse, de mirarse, de representarse el mundo. La conciencia de nuevos requerimientos y lógicas de bienestar apuntan con claridad a nuevas formas de representarse el mundo y la vida en él. Por eso al feminismo le es urgente pensar la ética, dar un nuevo salto que nos haga transitar del pensar, re-pensar los "cortes conflicto", temáticos o sectoriales, instalados por el patriarcado: al interior de sus mecanismos, hacia la búsqueda de construir un nuevo edificio del pensamiento desde nuestra invención del ser mujer. El salto de un enfoque estrictamente relacional (en el que, por lo demás, se basa el hoy tan manoseado concepto de género) a otro que cuestione el concepto de civilización y su práctica.

Ser mujeres, por esencia o por presencia, no va a cambiar el sistema. Hacer posible un cambio civilizatorio es trastocar el papel simplemente reproductor que nos ha sido asignado. Usando una frase de Margarita Pisano, se trata de "asumir la capacidad de lo creativo humano que se ha autoasignado el modelo varón", Se trata de re-conocer los caminos que en nuestra práctica política "nos han dado innumerables saberes teóricos, filosóficos e intelectuales". Nuestra capacidad de ser productoras no tiene nada que ver con lo que hoy –casi compulsivamente y con la consigna de "incorporar la mujer al desarrollo"- nos ofrece el sistema, abriéndonos espacios para que produzcamos bienes materiales necesarios y bienes simbólicos urgentes para su propia autorreproducción. Lo creativo humano para las mujeres es ejercer la seguridad de que nuestra biografía feminista, individual y grupal, nos hace productoras de pensamiento y de prácticas contraculturales reales.

#### 4.-

Se trata de un esfuerzo por comprender el sutil entramado de tanto malestar, de tanto sufrimiento inútil, de esa barbarie del fondo que guía un mundo aparentemente civilizado. El intento por develar lo que no vemos para transformarlo en lo que nos hace alejarnos de lo evidente, que no de lo más profundamente real y más - trágicamente originario.

Sin embargo esto no es simple, no se da por un acto de voluntad o por un ataque espontáneo de "concientización", puerta al cambio que nos enseñaba la utopía de la izquierda revolucionaria. El discurso feminista se mueve en el orden simbólico, razonable, emotivo, lleno de sentido común, pero la realidad "ser mujer" no está simbolizada, tan sólo designada.

Entonces ¿cómo hacer para que nuestras creaciones culturales (nos) signifiquen y creen una nueva esfera pública y social para la vida? ¿desde dónde podemos las feministas imaginar y practicar una otra ética que instale también una otra forma de mirarse, representarse y pensarse en el mundo, al mundo y al vivir?

Esto es, sin duda, un desafío enorme para las feministas hacia mediados de la última década del siglo. Creemos que no basta con discutir los mismos temas que nos han ocupado las últimas tres décadas. Hoy como nunca, se requiere levantar una sucesión de nuevas propuestas de reflexión, hay que armar nuevas preguntas. Tampoco basta con el aporte que las "especialistas" puedan hacer desde su especializado conocimiento. Se requiere inventar una diferente manera de hacer teoría colectivamente. Urge nuestro reconocimiento real de las sabidurías que hemos acumulado las mujeres en nuestra práctica militante e impulsamos con una complicidad que supere ese miedo que Paola Melchiori llama "la dificultosa relación con nuestros amores intelectuales". Nuestras experiencias tienen muchos ecos, no sólo en la metáfora que ya ha sido tocada, también y principalmente en nuestras

propias mentes, corazones y vidas concretas. Debemos reconocerlos y recogerlos, simbolizándolos con las palabras que los proyecten como creaciones de cultura, hacerlos una Fiesta.

*"El poder hacer la Fiesta consecuencia de sentirse sujeto singular con toda una experiencia que se necesita comunicar, compartir y celebrar, simplemente por ser nacida, por ser sujeto simbólico (o político). La fiesta está adscrita a la esfera pública. No es cuestión fácil para el colectivo femenino que ha aprendido a hacer propios espacios ajenos y en una esfera social donde los pocos jardines que quedan están ocupados o llenos de peligros".*<sup>300</sup>

En ese deseo se unieron en este libro mujeres diversas que desde variadas experiencias les dan vueltas a sus propias preguntas e instalan su particular mirada. En él se cuelgan muchas luces que alumbren la Fiesta, se colocan cintas de muchos colores y de muchos diseños. Algunos de los temas se desarrollan con cierta profundidad, otros muchos sólo se articulan como preguntas abiertas que marcan su presencia como necesidad teórica y práctica, pero todos nos muestran la necesidad profunda de nuevas formas, de nuevas propuestas y de nuevas miradas sobre esta civilización del des-orden y la violencia.

Con toda su diversidad, todos apuntan, sin duda a nuestra enorme necesidad de cambios profundos. Después de todo "si vamos Viendo (orden simbólico) y vamos Diciendo (autoridad) concluiremos sin duda Haciendo la fiesta".<sup>301</sup> Al menos a eso le apostamos Feministas Cómplices, al entregarles este libro.

---

(3) Elvira Aparici Benegas; "El jardín de las celebraciones"; en *Feminismo Holístico: de la realidad a lo real*, op. cit.

(4) Op.cit.

**“Sobre nuestras vidas y nuestros derechos. Mujeres indias: derecho y tradición”,<sup>302</sup> 1994**

Las mujeres indígenas hemos comenzado a reflexionar sobre nuestros derechos y los de nuestros pueblos. Así lo hicimos en el taller de *Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones*.

Nos juntamos en la ciudad de San Cristóbal los días 19 y 20 de mayo un poco más de 50 mujeres tzotziles, tzetzales, tojolabales y mames. Venimos de varias comunidades de los municipios de San Juan Chamula, San Cristóbal de las Casas, Motozintla, La Independencia, Oxchuc, Teopisca, Ocosingo, Chenalhó, Chanal y Pantelhó.

Platicamos sobre la pobreza, la discriminación y la injusticia que sufren los indígenas y también sobre la violencia y maltrato hacia la mujer. Hablamos de todo lo que ahora no podemos hacer, lo que no nos dejan hacer. Platicamos sobre los derechos que nos quitan a los indígenas y a las mujeres, los derechos que nos quitan las autoridades, los *cashlanes* (no indios), la pobreza. También hablamos sobre los derechos que nos quitan a las mujeres de la comunidad el marido, los hijos, los padres y hasta nosotras mismas.

A nosotras nos han enseñado desde chiquitas a obedecer, a no protestar, a callarnos, a aguantar, a no hablar, a no participar. Pero ahora no queremos quedarnos atrás; no queremos que nos pisoteen. Exigimos que nos respeten como indígenas y como mujeres y que tomen en cuenta todos nuestros derechos. Queremos que se respeten nuestras costumbres, las que la comunidad vea que son buenas para todas las mujeres, hombres y niños. También queremos participar en hacer leyes que nos tomen en cuenta a nosotras y a nuestros pueblos y respeten nuestros derechos.

---

<sup>(302)</sup> Síntesis de las memorias del encuentro-taller: “Los derechos de las mujeres en nuestra costumbre y tradiciones,” realizada en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19 y 20 de mayo de 1994. En Rosa Rojas (comp.), *Chiapas ¿Y las mujeres qué?*, ediciones La Correa Feminista, Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A.C, México, 1994. pp. 177-189.

Queremos hacer más reuniones para pensar juntas el Artículo Cuarto de la Constitución de México y otras leyes, para que seamos los indígenas hombres y mujeres, los que pongamos como queremos la ley. Con valor y decisión presentamos este documento con nuestras ideas y nuestras propuestas para acabar con el maltrato y la injusticia que sufrimos las mujeres.

En este documento primero platicamos sobre nuestra vida y nuestros derechos y después decimos como nos gustaría que estuviera el Artículo Cuarto de la Constitución.

Es necesario que se tome en cuenta a las mujeres. Si no salimos a las reuniones nunca van a cambiar las cosas, hay que compartir los pensamientos. Debemos participar las mujeres, no sólo los hombres. Las mujeres podemos pensar, decidir, somos iguales de cuerpo, de sangre. Cuando participamos y nos reunimos con otras mujeres se siente fuerte nuestro corazón. Si no hay organización, si no hay plática, se sienten cerrados los ojos. Si no escucho no sé cómo defenderme, ahí estoy aguantando. Para luchar por la libertad se puede luchar de diferentes maneras: con ideas, con participaciones en nuestras organizaciones, en la comunidad, en la salud, en el hogar. Es importante ser decididas.

Las mujeres debemos tener cargos en la comunidad y en las organizaciones y que estos cargos los respeten los hombres. Las autoridades ahora sólo son hombres; pero las mujeres también debemos ser autoridades. Es necesario que haya mujeres dirigentes para organizarnos más, porque así se siente más fuerza de la voz de las mujeres y así tendremos más derechos. Al tomar un cargo vamos a comprometernos con la comunidad igual que el hombre para que salga adelante; si no hay compromiso no se avanza.

A las mujeres no nos pagan igual que a los hombres, y eso que nuestra fuerza y trabajo es igual: nos pagan menos. Cuando nos decidimos a buscar trabajo no nos pagan el salario justo, a veces nos dan ochenta nuevos pesos mensuales por servicio doméstico. Nos ofrecen un salario y nos dan otro, con hijos no alcanza.

Los ricos quieren su trabajador pero no lo pagan bien, sólo los estamos enriqueciendo más. En algunas comunidades no dejan trabajar a las mujeres. Algunas mujeres tienen que entregar el salario al marido y él decide como gastarlo, eso no es justo.

Trabajar permite salir de la comunidad, viajar, ver cosas y comprar. Queremos un salario para mantenernos, comprar nuestra ropa y alimentos. Las mujeres tenemos derecho a trabajar y a que nos paguen nuestro trabajo, además de recibir un precio justo por nuestros productos.

Las mujeres tenemos derecho a decir cuántos hijos tener y cuándo, porque se sufre teniendo muchos hijos, por la comida y todo su mantenimiento. También porque nos limita nuestra participación. Las mujeres no queremos tantos hijos porque nos cansamos mucho, nos enfermamos mucho, la matriz se pone aguada y ya no hay fuerza para parir, ya no hay fuerza a la hora del parto. Ahí se puede una morir.

El hombre pide tantos hijos porque no piensa, no le importa. El no siente el dolor de embarazar, de nacerlos, de cuidarlos, de mantenerlos. Así mismo nosotras nos estamos matando, nos estamos obligando a matarnos. A veces los maridos se enojan cuando tenemos hijas porque dicen que las mujeres no salen a trabajar con su papá. Para el número de hijos hay que ponerse de acuerdo con el marido. Hay que conocer nuestro cuerpo para poderlo cuidar. Necesitamos capacitación, información completa y verdadera y que los médicos nos informen, pero no decidan por nosotras, porque a veces llegan los médicos y piden que se firmen papeles donde las mujeres dan permiso para que se dejen ligar, a veces sin explicar de que se trata.

Es importante que las mujeres tengamos un cargo, que nos miren que tenemos valor, que sabemos algo. No sólo los hombres pueden pensar; nosotras también sabemos pensar como los hombres (mejor, porque la mayoría de las mujeres no tomamos *posh* [aguardiente]). A veces, cuando nos dan un cargo, los hombres no nos respetan. Queremos que las que tienen cargos participen más, se las respete, se las defiendan y que sepan hablar. Sí nos gustaría que fuera una mujer autoridad porque algunos hombres no escuchan y no respetan. En cambio si fuera una mujer, ella sí escucharía porque conoce las necesidades, las costumbres. Esa mujer tendría que ser alguien que sepa de leyes y conozca la comunidad.

Queremos ir a la escuela para que de verdad podamos ser elegidas como autoridad. A veces hemos logrado algo de espacio; algunas de nosotras somos vocales, tesoreras, secretarias o participamos en los proyectos. Las mujeres debemos tener decisión, fuerza, valor. Tenemos derecho de participar en las decisiones de la comunidad, en la elección de agente municipal, comisariado ejidal, presidente municipal, gobernador o presidente de México, como en las elecciones del 21 de

agosto de este año. Y también el pueblo nos puede elegir para cualquier cargo de estos o para ser maestras o promotoras de salud o coordinadoras de las organizaciones de los ejidos, colonias o parajes.

No hay clínicas en unas comunidades, no hay doctor, y donde hay no te atienden o no te respetan, nos dejan esperando mucho tiempo. Con trabajo nos dejan entrar porque nos ven que somos indias. A veces nos dan la receta nos mandan a la farmacia no les importa si no tenemos dinero. Las medicinas las venden muy caras en las comunidades.

Donde hay buen servicio es porque hay mujeres de la comunidad que participan en los comités de salud y hay parteras. En los hospitales se burlan de nosotras, no respetan nuestras costumbres, no nos ayudan. La mala atención principalmente es en el Imss-Solidaridad. Además es caro curarse fuera de la comunidad. Se necesitan clínicas, más atención y medicinas en las comunidades y que el trato sea bueno. Queremos que nos de las medicinas adecuadas, no cualquier pastilla que quita el dolor y no cura.

También es necesario que haya traductores en los hospitales y en las clínicas para que nos puedan entender los doctores y nos atiendan bien. A los doctores les paga el gobierno, pero no dan buena ayuda. El gobierno debe pagar a las parteras porque hacen un trabajo muy importante para la comunidad y las mujeres son muy pobres, no pueden pagar. Las parteras ayudan más. Los doctores rápido cortan a la mujer si no nace el niño, si viene mal el niño dicen que para eso hay cuchillo; el cambio la partera acomoda al niño, busca que nazca bien, nunca abre con cuchillo. Queremos que pague el gobierno a las parteras.

Queremos que los doctores ayuden más. Entre parteras y doctores se puede dar mejor ayuda, entre los dos es mejor. También debe haber más comida y cuidado cuando estamos embarazadas. Las mujeres y nuestros hijos tenemos derecho a tener una alimentación suficiente para evitar la desnutrición.

Nuestros papás no nos dejaban ir a la escuela. Antes no era obligado que fueran las mujeres, nuestros papas eran igual que nosotras, sin escuela. Los papás piensan que es más útil trabajar en el campo que ir a la escuela. Nosotras no pensamos así, porque saber nos permite trabajar mejor. Nosotras pensamos enviar a nuestros hijos. Pero cuesta mucho viajar, además la ropa, el cuaderno... Los pobres no podemos. Quisiéramos que hubiera escuela para adultos, porque no hay allá en las comunidades y nos gustaría aprender. En las pocas comunidades donde llega el



INEA sólo se levantan listas para justificar su trabajo y ganar su salario, pero no se enseña. La gente dice que cuando vamos ya grandes a la escuela sólo vamos a que nos agarre el maestro. Es importante mandar a las hijas a la escuela, y aunque seamos viejitas, como algunas de nosotras, podemos aprender. Las mujeres que saben deben enseñar lo poquito que saben a las demás, pero los señores dicen que no, que ya lo van a aprender porque tienen mucho trabajo. Las mujeres tienen miedo a sus maridos. Debe haber apoyo para las niñas, solicitar educación de mayor nivel en las comunidades porque es difícil salir. No basta que haya escuelas sino también dinero para ir a estudiar, y que se enseñe bien. En las escuelas debe enseñarse en nuestras lenguas y en español.

En las comunidades a veces nos obligan a casarnos; a veces cambian a las mujeres por una vaca. No es justo lo que nos hacen, nos maltratan al casarnos a fuerza: Deben respetar la decisión de las hijas y el casamiento debe ser con la pura voluntad de la pareja. Cuando una mujer no es su gusto casarse, hay pleito y el hombre más fácil maltrata a la mujer. Los culpables son los papás por casarla a fuerza, es parte de nuestra costumbre.

A veces los papás quieren a las hijas o a las entenadas para que sean su mujer un rato y no para el novio, por eso ni aunque las pague el novio que ellas quieren las dejan casar. Las mujeres tenemos derecho a elegir nuestro esposo y no nos pueden obligar a casarnos con alguien que no queremos, ni agarrarnos a la fuerza ni vendernos.

El marido, los hijos, el papá, la mamá, el suegro o la suegra, los cuñados, no nos pueden maltratar ni golpear; tampoco los policías ni los soldados ni ninguna otra persona. No son justos los golpes del marido, para eso no se junta una. Está bien que a los maridos que nos golpean los castiguen, pero no es suficiente la cárcel para el que golpea. Cuando sale nos pega más. Las autoridades pueden meterlos a la cárcel y separarnos, cuidando que no regresen, porque nos pueden hasta matar. A los que intentan violar o de plano violan a una mujer se les debe castigar fuertemente. Al violador hay que tenerlo muchos años en la cárcel, fuera de la comunidad (hasta Cerro Hueco). Tenemos derecho de defendernos de la violación estando casadas o solteras. Ni el marido nos puede obligar a estar con él si no queremos. A veces los mismos padres no nos apoyan en las denuncias. Hay papás que violan a sus hijas, hermanos que violan a sus hermanas yernos que violan a sus suegras. Es importante que las mujeres nos apoyemos.

Las mujeres tenemos derechos y obligaciones iguales que los hombres. Las mujeres debemos saber también de leyes para que no sólo los hombres las tengan en sus manos y se crean mucho y sean alzados. Proponemos que haya una ley que exija que nos den terreno a las mujeres, porque también nosotras trabajamos, comemos y tenemos necesidades. Les dan tierra a los hombres más chicos, y debe ser parejo para todos los niños y niñas. Debemos tener derecho a heredar tierras, a créditos, a tener casa propia y buena, derecho a impulsar y dirigir proyectos productivos. Las mujeres debemos tener derecho a comprar y tener tierra, casa y demás, y a que no nos quiten nuestras cosas el marido. Las viudas deben recibir apoyo para vivir mejor, porque es muy dura su vida.

### **SOBRE EL ARTÍCULO CUARTO CONSTITUCIONAL**

El 28 de enero de 1992, el Diario Oficial de México publicó el texto de una adición al Artículo Cuarto Constitucional. Ahora su primer párrafo dice así:

*La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establece la ley.*

El pueblo de México tiene tradiciones diferentes, distintos idiomas y modos de vestir. Tiene distintos modos de trabajar y de hacer fiestas, distintas organizaciones y religiones, diferente alimentación. No son iguales las casas y el clima. Hay diferentes modos de pensar. En Chiapas hay mames, zoques, tojolabales, tzotziles, tzetzales y otros. Se habla tzotzil, tzetzal, español, tojolabal. La forma de vivir en comunidades también es diferente. No todas nuestras costumbres son iguales, todos los lugares tienen sus propias tradiciones. Así nos han dejado nuestros antepasados y no debemos perderlo. Estamos de acuerdo en que la ley reconozca que hay gente con diferentes modos de vivir.

Hasta ahora la autoridad no ha cumplido con cuidar la costumbre. No sabemos leer y nos tienen abandonados. De nosotros nadie conoce la ley, ni sabemos qué es. Y cuando tenemos problemas con los *cashlanes* las autoridades no nos hacen caso. El ministerio público tampoco hace caso cuando llevan a una mujer golpeada, aunque vayan con traductor. No nos respetan cuando salimos a otro lado, cuando

vamos a comprar nos quieren dar lo que quieren los vendedores. Las mismas mujeres nos tratan mal.

Se debe garantizar que hombres y mujeres estudiemos y conozcamos las leyes, y que se nos defienda con justicia en cualquier lugar del país. Debemos aconsejar a nuestras hijas para que vayan a la escuela y aprendan, porque es bueno para su vida, para que no las humillen.

Está bien que no perdamos nuestra lengua, para mostrar que somos indígenas y que pensamos diferente a los que sólo hablan español. Pero tenemos que aprender el español, para que podamos salir a otros lugares, para que no nos dé vergüenza y miedo hablar con otras personas.

La gente tiene hijos y así les enseña su lengua, sólo eso se habla. Es en la escuela en donde aprenden algo de castilla. La gente pide que los maestros enseñen en español. Pero es importante que el gobierno también pague maestros que enseñen en nuestras lenguas, que haya libros en nuestras lenguas. Las mujeres indígenas queremos tener educación primaria, secundaria, preparatoria y universidad. Queremos aprender a escribir novelas y cuentos, conocer las leyes que hablan de la mujer, aprender política, aprender a pintar, dibujar, diseñar ropa, aprender a practicar los deportes.

El costumbre es diferente. El *cashlán* tiene la costumbre de usar medicina de la farmacia. Nosotros nos atendemos con curanderos, con plantas, con rezadores. Queremos que la medicina oficial respete la medicina tradicional. Pero también para los problemas de salud, tenemos que contar con médicas que comprendan nuestra cultura, que tengamos traductores. Que haya recursos: ambulancia, farmacias, radiocomunicación, caminos buenos para trasladarnos y todo que nos ayude para tener una buena salud.

Hay cosas de la costumbre que son buenas. La tierra la debemos de trabajar con cuidado, conservándola y no hacer quemazón. No usar pesticida (gramoxón). Si no hay respeto a la tierra, se la va matando. En vez de nutrir, los alimentos con pesticidas nos enferman. Hay que aprender a comer comida sana y no enlatados y animales que se alimentan de químicos. Nuestros antepasados usaban estiércol, abono orgánico y respetaban la tierra. Hay que recuperar de la cultura de nuestros antepasados el respeto a la tierra. El trabajo de telar también es muy bueno.

Las leyes deben ver los problemas del campo para producir, para vender. Se tiene que apoyar con buenos programas. Queremos que sigan los Fondos Regionales,

manejados por nosotros los indígenas. Que nosotros podamos administrar los recursos y no permitir que haya caciques. Queremos seguir con las formas de organización ejidal y comunal, y no permitir presiones políticas para meternos un partido.

A pesar de la diferencia que existe, todos merecemos respeto, todas, porque nosotros somos también personas de sangre y hueso como el *cashlán*. Él no es de oro o plata. Y no es cierto, como piensan algunos mestizos, que nuestra costumbre es solamente comer verdura y pozol. Queremos tener derecho a comer carne, a tomar leche, a que nuestros hijos no mueran de desnutrición, ni que las mujeres mueran en el parto.

Si queremos conocer la ley, debemos organizarnos. Es necesario que se escriba en folletos, cartillas, programas de radio; que se hagan encuentros en el idioma de la población. Se necesitan licenciados y licenciadas, traductores y traductoras que hablen nuestra lengua y que nos entendamos; si no tenemos esos abogados seguiremos siendo igual. Las leyes no tienen que ser escritas por los licenciados en sus oficinas. Su corazón no piensa lo mismo que nosotros.

Es bueno que haya leyes que nos apoyen en nuestro trabajo, que nuestras pláticas y nuestras experiencias se intercambien para hacer una buena ley. Queremos hacer reuniones y encuentros para que podamos pensar juntos las leyes, que hablemos con los indígenas de Campeche, Yucatán, Sinaloa y todos los lugares donde hay indígenas para que seamos nosotros los que pongamos como queremos la ley.

También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres. La ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres cuando las autoridades hacen chanchuyo y son las que deciden cómo repartir la tierra. La autoridad hace lo que quiere y no siempre nos podemos defender. Hay que buscar que la ley se cumpla aunque sea con el esfuerzo y ayuda de otras comunidades.

Proponemos que las autoridades sean elegidas entre nosotros y nosotras mismas, que sean alguien que conozca nuestro sufrimiento, nuestra pobreza. Que no existan caciques para que no haya tanta explotación.

En algunos lugares sí se respeta a las mujeres, también le toca terreno; y cuando hay que dar cooperación o gasto para un enfermo, todos igual cooperan. Pero en otros lados no es así, no les dan a las hijas, sólo a los varones. El problema es que si las autoridades de la comunidad dicen que no se puede heredar la tierra, este

Artículo Cuarto va a dejar que las mujeres nos quedemos sin tierra. Y si somos viudas o tenemos muchos hijos nos vamos a quedar sin tierra. Se debe cambiar la costumbre del reparto de tierras, que sea parejo para mujeres y hombres. Queremos que al ver los problemas de las tierras (créditos, reparto agrario, herencia familiar) se tome en cuenta a la mujer. Que haya proyectos productivos y de comercialización que incluya la construcción de caminos para poder vender nuestros productos. Necesitamos tener dinero para pagar el impuesto predial, para la luz y otros servicios.

Tal vez esta modificación va junto con la del Artículo 27 que tampoco nos beneficia a las mujeres, ni a las familias, ni a los hombres, ni a las comunidades.

Las autoridades de la comunidad tampoco ayudan a las mujeres a pedir créditos, a hacer trámites para trabajar o solicitar vivienda. Primero, si se trata de recibir apoyos o servicios de un programa, sí nos toman en cuenta; pero después ya no, aunque pertenezcamos a la organización. No les gusta que las mujeres nos organicemos y no nos dan la firma. Por eso es importante que las mujeres podamos ser dirigentes de nuestras organizaciones para que nos apoyen.

Es mejor que haya papeles donde digamos las mujeres que las costumbres que hay no nos respetan y queremos que cambien. No está bien la violencia (golpes, violación). No es justo que nos vendan por dinero. Estas eran las costumbres de antes, pero también tenemos que cambiar. Cuando no queramos casarnos es mejor que pliquemos con nuestros papás y el hombre; no obligar porque arruinamos a la mujer, peor si después hay hijos. Tampoco es justo cuando "por costumbre" no nos dejan ser representantes, ni tener derecho a la tierra. No nos gusta la costumbre de que los hombres tomen mucho, porque regañan o pegan a la esposa, y gastan el dinero de la comida. El mismo gobierno pone negocios de trago o da los permisos. No queremos las malas costumbres.

Sentimos más confianza entre mujeres. Nos gustaría que llegaran compañeras de otras organizaciones a dar pláticas de los derechos de las mujeres a las que no lo creen, para enseñarles las leyes, porque están muy dormidas. Ahora cualquiera las puede engañar y quedan bien creídas.

Las mujeres podemos participar en reuniones, encuentros, coordinarnos con mujeres de otros estados, también para hablar con el presidente municipal, gobernador, o el presidente de la república. Las leyes pueden estar bien escritas y así las vamos platicando. Queremos que las mujeres podamos entrar en cualquier

institución y hacer proyectos para las mujeres, para organizarnos bien y defender a nuestro grupo, nuestro pueblo.

Este es el resultado de un primer taller de dos días de trabajo. Todavía falta mucho que decir. Falta que participen más municipios, más comunidades y ejidos, más indígena, más mujeres. Es necesario que las organizaciones y el gobierno nos escuchen a las mujeres. Las consultas deben hacerse con más tiempo, con traductores, con respeto; y con nuestras propuestas se deben hacer leyes.

**Eli Bartra, “El género revisitado”, en *La Jornada Semanal*, n. 296, 12 de febrero de 1995**

Texto proporcionado por la autora

Los llamados “Estudios de la mujer”, que provienen de los *Women’s Studies* (estudios de *las* mujeres, aunque en español nunca se ha usado esta forma), y que ahora también se dice “Estudios de género”, en realidad deberían haberse llamado, desde un principio, “Estudios feministas”. Justamente porque con todo rigor no se trata *solamente* de conocer a las mujeres (aunque evidentemente una parte bien importante consiste en estudiarlas), sino que, desde las distintas variantes del feminismo, se estudia tanto la realidad socio-humana como las diferentes disciplinas que se han dedicado a conocerlas. Es inevitable que se dedique bastante tiempo a esto último, o sea a leer, releer y analizar con otros ojos el cúmulo de conocimientos atesorados por la humanidad, con el fin de percatarnos del aplastante androcentrismo presente en todo conocimiento, y la tarea ahí consiste, más que nada, en la desconstrucción.

Si decimos “Estudios de la mujer” parecería que únicamente se va a conocer a las mujeres. No es así ya que bajo esa etiqueta se contempla también *a fortiori la relación* entre los géneros, y se abordan cuestiones metodológicas que atañen, por ejemplo, al conocimiento de la sociedad en su conjunto y al conocimiento existente sobre ella, como acabo de decir. Ahora bien, hacer referencia a la mujer en general (a la abstracción), pone frenéticas a las antiesencialistas obsesivas. Ellas, junto con muchos sabios se empeñan en manifestar a menudo que la mujer en abstracto, en general, no existe, que existen mujeres concretas, mujeres determinadas históricamente. Es del todo cierto. Como cierto es que el ser humano tampoco existe en general, existen hombres y mujeres concretos de diferentes edades y etnias en espacios y tiempos específicos. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico es válido (y a veces necesario) hacer referencia al ser humano en general o la mujer como abstracción de las mujeres concretas de carne y hueso. En ocasiones resulta útil emplear el concepto abstracto mujer, siempre y cuando no se use en lugar del plural concreto. Hablar de la mujer en general No es necesariamente mujerismo ni esencialismo, no es un error. Lo que es un error es hablar de la mujer cuando hay que hablar de las mujeres.

De igual manera es erróneo hablar de seres humanos en general cuando hay que referirnos, por ejemplo, a realidades distintas de hombres y mujeres. En estudios sociológicos, antropológicos o históricos es importante tener cuidado de no sustituir el plural por el singular. Este debe usarse cuando estamos refiriendo a niveles de abstracción que así lo permiten.

Hay elementos biológicos fundamentales que hacen a unos seres humanos hembras y a otros machos. A partir de ahí se construye un conjunto de procesos socio-psíquicos en el seno de las distintas culturas que crean otros elementos fundamentales de las personas y que las convierten a unas pertenecientes al género femenino y otras al masculino. La diferencia radica en que estos últimos, los genéricos, no son innatos y son mucho más manipulables y transformables que los primeros, los biológicos.

Ahora bien, el feminismo surge como una necesidad ante un hecho que se hace asombrosamente evidente: las mujeres como grupo social, como género, son oprimidas, marginadas, discriminadas. En distintos momentos históricos se ha observado que a pesar de todas las diferencias particulares entre las mujeres del planeta, era posible hablar de una condición similar de opresión histórica genérica. En ese sentido es que se habla de la condición de la mujer o de los “Estudios de la mujer”. A sabiendas de que la realidad de cada mujer presenta sus particularidades, así como es distinta también la realidad de cada grupo de mujeres que comparte una época o una misma situación política-geográfica, o a una clase, una etnia, una preferencia sexual, o una “normalidad” o “anormalidad” física o psíquica. Por ello es que me parece más pertinente utilizar la etiqueta de “Estudios de la mujer”, porque hace referencia a la opresión común de todas las mujeres.

Así, los “Estudios de la mujer” tratan tanto de la condición de la mujer como denominador común de las mujeres, como de la condición de las mujeres, cuando estudian sus especificidades. Es necesario conocer el nivel abstracto de la feminidad, del llamado “eterno femenino”, así como el ser y hacer de las mujeres concretas y el hacer de los varones en relación de las mujeres. Necesitamos profundizar en el conocimiento de estos sujetos, las mujeres que, finalmente, tan poco conocemos.

Al hablar de “Estudios de género” se pretende evitar los problemas de las etiquetas anteriores. Se quiere, de esta manea, abrir el conocimiento al género masculino también (para no caer en un supuesto sexismo) y se trata de centrar el estudio,



sobre todo, en las relaciones de poder entre los géneros. Sin embargo, resulta que en realidad se imparten cursos y se hace investigación sobre *mujeres*, pero se dice que son de género. Se ha sustituido la incómoda y devaluada palabra mujer, por la nueva y elegante de género.

Si el género, como decía, es la construcción cultural sobre los sexos, tenemos que en nuestra cultura se construyen dos géneros: el femenino y el masculino. Pero, no se trata de que o se es uno o se es el otro. Se dan múltiples combinaciones; incluso se puede decir que quien nace con un sexo no se convierte ineludiblemente en el género que le corresponde. Muchas veces se adoptan las identidades genéricas del otro sexo. Una de las combinaciones genéricas produce, por ejemplo, la androginia, que se trata sin duda, de una identidad de género distinta de la masculina y la femenina pero es, a la vez, parte de las dos, es como una síntesis de los dos géneros preexistentes. De acuerdo con algunas utopías y otras no tan utopías, se trata del género del futuro.

El manejo del concepto de género, en todos los campos del conocimiento, ha mostrado ser tanto o más importante que la consideración de clase social. Y obsérvese que se da la misma necesidad de definición y redefinición permanente que se dio durante más de un siglo con respecto al concepto de clase. Las clases sociales se han estudiado, caracterizado, definido y redefinido ininidad de veces desde mediados del siglo pasado con el surgimiento del marxismo y en particular desde principios de este siglo con el leninismo. El concepto de género se ha renovado, es un recién nacido que todavía ni siquiera entra con las nuevas acepciones, en los diccionarios, a menos que se trate de diccionarios feministas.

Las etiquetas tienen innegablemente un significado, aunque no necesariamente *determinen* el contenido de lo que hay detrás. Por ejemplo, cuando los programas de estudios sobre la población mexicana en Estados Unidos se llamaron Mexican-American Studies, se manifestaba así una concepción específica sobre esa población; pero también se han llamado estudios chicanos y éste es un concepto con una carga política muy diferente, referida al mismo grupo social. Los “Estudios chicanos” (aunque no lleven ese nombre) son el resultado de las luchas del movimiento chicano iniciadas en la década de 1960 y con una etiqueta o con otra, se trata de estudios chicanos. De la misma manera, los Women’s Studies, también fueron el resultado de las luchas del movimiento de liberación de la mujer. En México nacieron bajo la etiqueta de “Sociología de la mujer”, “Antropología de la

mujer"... "Estudios de la mujer" y recientemente "Estudios de género". Nunca estudios feministas.

Independientemente del membrete que se adopte, otra cuestión que se sigue debatiendo es el carácter de estos estudios. ¿En qué consiste lo feminista de los estudios o de la investigación sobre la mujer? Sabemos que la investigación *sobre*, o por la mujer no es necesariamente feminista; lo es, creo, la investigación que parte del hecho de la división genérica jerárquica de la sociedad y que busca la abolición de la subordinación de las mujeres. Atacar simplemente el problema de la invisibilidad de las mujeres en las estructuras de conocimientos, en las ciencias, por ejemplo, es una parte de la solución, pero por sí sola no atenta contra el carácter androcéntrico dominante del conocimiento. Todo depende del *para qué*. Si se pretende demostrar la presencia y el protagonismo de las mujeres en el quehacer científico y tecnológico *para* deducir de ahí que las mujeres hemos tenido igual acceso a esos campos, sólo que se ignora, no creo que se trata de una posición feminista.

En una investigación feminista el método y las técnicas utilizados, tanto como el propio discurso (y desde luego el lenguaje), se elaborarán desde esa perspectiva (en cualquiera de sus variantes), para que el resultado de la investigación tenga ese carácter. De lo contrario se puede estudiar a las mujeres todo lo que se quiera y no será necesariamente investigación feminista.

Por algún tiempo nos hemos tenido que dedicar, y seguimos haciéndolo, a saber qué vamos a estudiar y por qué. Es decir, discutimos la validez o no de estudiar a la mujer (no, la mujer en singular y en abstracto no existe), a las mujeres (no, a las mujeres aisladas no, a los géneros, a la relación entre los géneros). Hemos tenido que invertir bastante energía en tratar de explicar (y explicarnos) por qué es necesario estudiar eso, sobre lo que ni siquiera hay consenso. Y ya se ha logrado más o menos explicar la necesidad.

Ahora, nos enfrentamos también a la problemática de cómo abordar el estudio. Esto es, nos estamos ocupando tanto de la metodología de investigación como de las estrategias para la docencia. Ambas cuestiones son objeto de amplios y largos debates. ¿Deben los estudios feministas estar integrados en el cuerpo de las disciplinas o gozar de una autonomía?

Tal vez la naturaleza multidisciplinaria de los "Estudios de la mujer" hace que lo idóneo sea que esta enseñanza se imparta a nivel de posgrado, cuando la gente ya

tiene una preparación dentro de una disciplina y entonces los “Estudios de la mujer” son el punto de llegada, es el lugar donde se aterriza.

Para resumir es posible decir que la problemática abordada se puede esquematizar de la siguiente manera: ¿*Qué* es lo que se estudia (o enseña) en los “Estudios de la mujer”, *cómo* se estudia y *para qué*?

Esto último es fundamental. La finalidad que se persigue, a nivel del conocimiento, es borrar al androcentrismo y al sexismo en todas las disciplinas. Lo deseable es introducir la visión genérica en el cuerpo de toda ciencia y disciplina. Hay que *integrar* el punto de vista feminista en el conocimiento todo y transformarlo. Ahora bien, hoy por hoy, la docencia y la investigación mayoritarias, dominantes, se siguen manteniendo profundamente androcéntricas. En el mejor de los casos, a veces han sido *salpicadas* de mujeres o de algún concepto feminista, se contempla alguna cuestión relacionada con las mujeres o con el machismo y ya está.

Nuestra alternativa (¿la de quién, se preguntarán desde el feminismo posmodernista?), por ahora, es tanto la de integrar visiones feministas en las ciencias, y las humanidades como la de crear y conservar la autonomía de los “Estudios de la mujer”; no es necesario elegir. Y así, iremos creando muy poco a poquito un conocimiento no androcéntrico y no sexista. No hay que pensar, sin embargo, que nuestros avances son definitivos. Tan pronto se gana terreno como se vuelve a perder, casi sin percatarnos de ello. A fin de cuentas no estamos entrando por la puerta grande y con las botas de combate puestas, sino que nos estamos metiendo a hurtadillas y por la puerta del traspatio.

**Alda Facio,<sup>303</sup> Por qué soy feminista,<sup>304</sup> 1995**

Hace veinticinco años descubrí el feminismo. No era el feminismo que se desarrolló después de los setenta, pero era el inicio de una revolución que transformaría, si no las estructuras del patriarcado, al menos la forma de entenderlo. Militaba en el movimiento contra la guerra en Vietnam mientras estudiaba en una universidad en EEUU. Éramos jóvenes que soñábamos con un mundo de paz, sin racismo, sin la explotación de unos cuantos ricos contra la gran mayoría y, especialmente, sin consumismo. Pensábamos que se podía ser feliz sin el “sueño americano”. Queríamos “volver” a una vida más cercana a la naturaleza. Pasé dos años totalmente entregada al movimiento sin cuestionar a mis compañeros y menos a la utopía que ellos nos dibujaban.

Pero algo en mí empezó a rebelarse. Estaba cansada de aguantar frío repartiendo volantes vestida con una minifalda mientras los hombres planteaban la próxima estrategia tomando el café mientras que alguna de nosotras les servía. Estaba cansada de que me llamaran burguesa cada vez que protestaba cuando mi compañero presentaba una idea mía como suya. Cansada de enfrentar la policía, esos inmensos hombres de azul que con sus garrotes, siempre al frente de la

---

<sup>303</sup> Alda Facio Montejo es una de las feministas más reconocidas de Costa Rica. Jurista y escritora de un humor finísimo, es asimismo una de las mayores expertas continentales en derechos humanos de las mujeres y como tal es Directora del Programa Mujer, Justicia y Género del Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito (ILANUD) desde 1991. Ha escrito cientos de artículos sobre los derechos humanos de las mujeres, y de entre muchos de sus libros destaca: *Cuando el género suena, cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*, ILANUD, San José de Costa Rica, 1992 (actualmente está en su quinta edición). Ha enseñado y dado conferencias en varias universidades sobre la incorporación de la perspectiva de género en el Derecho de los Derechos Humanos y en el Derecho Internacional, incluyendo el Derecho Humanitario y el Derecho Penal Internacional. En 1981 organizó el primer seminario sobre violencia contra las mujeres que se realizara en la Corte Suprema de Justicia de Costa Rica. En 1984 participó en las primeras negociaciones para la creación de una maestría en estudios sobre las mujeres para la Universidad de Costa Rica. Fue profesora en el primer curso de postgrado sobre violencia contra las mujeres en esa universidad para estudiantes de la región centroamericana en 1989, y en 1996, una vez instituida la Maestría en Estudios de Género, fue profesora del curso de Teorías del Patriarcado y Familias.

<sup>304</sup> En Lorena Aguilar, Mitzi Barley *et.al.*, *¿Feminismo en Costa Rica? Testimonios, Reflexiones, Ensayos*, C.R. Editorial Mujeres, San José, 1995, pp. 139-157.

manifestación, para que sólo se hablara de la valentía de nuestros compañeros que preferían ir al cárcel antes que ir a matar.

Tímidamente empecé a conversar con otras integrantes del movimiento. “Te sentís utilizada, menospreciada, infravalorada?” Algunas se enfurecían conmigo por osar cuestionar a nuestros idealizados compañeros de lucha, pero otras me abrazaban.

Un día tuvimos la audacia de convocar a una reunión sólo para mujeres. Nuestros novios se enfurecieron: “¿qué tienen que hablar entre mujeres que no pueden hablar delante de nosotros?” Algunos llegaron al colmo de prohibirnos ir a la región. Pero fuimos. Descubrimos que todas sentíamos un malestar que no tenía nombre. Era el malestar de la subordinación, de la falta de un trato digno de ser humana, de no reconocimiento de nuestra participación. ¿Qué nos esperaba a las mujeres después del triunfo del movimiento? Un mundo sin racismo sólo para hombres, porque la distinta forma en que las mujeres negras experimentan el racismo no formaba parte de la ideología antirracista; un mundo sin explotación del trabajo asalariado, que dejaba intacta la esclavitud doméstica; un mundo de paz entre naciones en guerra contra las mujeres de países libres y vientres colonizados. No queríamos ese mundo Pero todavía no sabíamos que ya existía una ideología cuya utopía sí nos contemplaba.

Poco a poco, en reuniones como la primera, descubríamos a las feministas. Leíamos a Mollet, a Firestone, a Dunbar y a tantas otras. Pero, más importante aún, empezamos a tomar conciencia de nuestra opresión a través de las sesiones que llamábamos de “toma de conciencia” que consistía en la técnica china de “hablar el dolor”. En cada reunión, las miembros dábamos un testimonio personal de una experiencia de opresión. Juntas tratábamos de entender por qué cada una no había experimentado esa situación como opresiva al momento de vivirla o por qué no nos habíamos rebelado ante ella. También analizábamos por qué nos habíamos mantenido sumisas durante tantos siglos y entendimos quiénes se beneficiaban de nuestro silencio.

Fue así como descubrimos las múltiples formas en que las mujeres nos resistimos a tomar conciencia: culpando a otra mujer (generalmente a la madre), glorificando al opresor o sintiendo lástima por él, culpándose a sí misma, negando que la experiencia fue dolorosa o minimizando el dolor sentido, etc. Pero también

entendimos que la toma de conciencia es lenta y dolorosa y que por ello era necesario trabajar en grupo para apoyarnos mutuamente.

Esas sesiones nos llevaron a vislumbrar las estructuras del patriarcado. Y fue así como entendimos que la opresión que todas experimentábamos no podía ser superada sólo por esfuerzos individuales o en grupos pequeños. Necesitábamos organizarnos, crear teoría y ayudar a otras mujeres a tomar conciencia y a organizarse, no porque nos creyéramos superiores, sino porque creíamos que era necesario compartir la experiencia ganada para que cada mujer no tuviera que empezar de cero. Pero también entendimos que no podíamos dejar de lado nuestras sesiones de concientización. ¿Cómo podríamos transformar el mundo si no nos transformábamos nosotras mismas? Ya habíamos descubierto que la toma de conciencia era un proceso inacabable. Teníamos que seguir hurgando en nuestra opresión, pero también en los privilegios que todas teníamos, ya fuera porque nuestra piel es blanca, porque somos heterosexuales, por no tener una discapacidad, por ser ricas, por tener una ecuación formal, por ser jóvenes, bonitas, etcétera.

A lo largo de los setenta la teoría feminista se desarrolló vertiginosamente, más en los países industrializados pero también en América Latina. Tanta teoría y modelos de llevarla a la práctica se produjeron, que se empezó a hablar de diferentes feminismos: el liberal, el socialista o marxista, el cultural, el radical y el lésbico radical.

A principios de esa década, yo vivía en Europa. Primero en Italia y después en Ginebra. Estaba felizmente enamorada de mi marido y aprendiendo a ser madre. No tenía mucha energía para seguir en el activismo feminista pero me leía todo lo que encontraba sobre las mujeres. Cada mes esperaba la revista "Ms." con gran ilusión. Creo que puedo decir que en esos años aprendí mucha teoría y me planteaba muchas preguntas acerca de mi rol en el mundo. Analizaba mi maternidad y la comparaba con la paternidad del hombre que amaba. Descubrí en carne propia las responsabilidades a veces abrumadoras de mi nuevo rol de madre. Sentía envidia y cólera viendo el ejercicio de la paternidad. Cuánto más fácil me parecía. También analizaba mi rol de esposa y trabajadora fuera del hogar. Qué injusto se me hacía mi horario comparado al de mi marido. Qué cólera me daba cuando nuestros amigos invisibilizaban mis aportes en las conversaciones literarias y políticas que teníamos. Decidí que cuando regresara a Costa Rica estudiaría derecho y con ese instrumento buscaría la justicia para las mujeres.

En 1975, volví a Costa Rica y me matriculé en la facultad de derecho. Esa fue la época en donde más sexismo experimenté. Encontraba sexismo en los contenidos de los cursos, en las posturas de los profesores y de las profesoras, en los chistes de mis compañeras/os, en la división entre derecho privado y derecho público. Fueron seis años de tortura. Sin embargo, me aguanté y logré graduarme como abogada. Ese título me ha servido para poder criticar el derecho desde adentro, mostrando su androcentrismo y su falta de objetividad. Además, he podido desarrollar una metodología para la incorporación de la perspectiva de género en el fenómeno legal que está siendo utilizada en muchos países de América Latina y hasta en otros continentes. Me siento muy satisfecha de poder contribuir en algo a mejorar la situación de otras mujeres, aunque sé que se requiere mucho más.

En esos años de estudiante de derecho, junto con otras compañeras, fundamos el primer grupo feminista de autoconciencia de Costa Rica. Mucho se nos criticó por ser “académicas” pero nosotras sólo éramos académicas en el sentido de que todas estábamos relacionadas de una u otra forma con la universidad. Nuestro objetivo era ayudarnos mutuamente a entender las manifestaciones del sexismo y así ayudar a otras mujeres a salirse de situaciones de explotación y violencia. Hacíamos programas de radio, publicábamos una revista y dábamos talleres. Toda nuestra actividad se dirigía a mujeres de clase media porque todas nos sentíamos que sería deshonesto trabajar con mujeres de base si no conocíamos verdaderamente su realidad. Aprendí mucho sobre feminismo con las “Ventanas”.<sup>305</sup> Aprendí teoría y aprendí cómo funcionaban los grupos. Aprendí sobre mí oyendo hablar a mis amigas. Aprendí sobre las amas de casa, las maestras y las secretarias a través de las cartas que nos llegaban. Estaba empezando a entender que el sexismo lo sufríamos todas las mujeres.

Tal vez la transformación más radical se produjo en mí cuando, ya en los ochenta, empezamos a experimentar, con nuestra conciencia de mujeres, un nuevo poder. El poder de ver el Reino de los Padres con los lentes del género. Así fue como por fin pudimos realmente ver este mundo en donde la producción se opone a la reproducción, lo objetivo a lo subjetivo, la razón a los sentimientos, el alma al cuerpo, la actividad a la pasividad, la cultura a la naturaleza, el hombre a la mujer. Un mundo sostenido por un sistema de valores donde hombres valen más que

---

<sup>305</sup> Fundamos el Grupo Ventana en el año 1979, con el objetivo de dar a conocer el feminismo y de convertirnos en un grupo de apoyo mutuo y de toma de conciencia. Fue uno de los primeros grupos feministas de Costa Rica. Publicó la revista *Ventana*.

mujeres, cultura más que naturaleza, rodar más que cuidar, pensar más que sentir. Un mundo cuyo valor rector es la dicotomía dominación-subordinación. Un mundo absurdo y cruel.

En el proceso de romper con ese sistema de valores dicotomizados, sexualizados y jerarquizado, las Ventanas como grupo ya no nos reuníamos porque la mayoría de nosotras nos habíamos ido de Costa Rica. Sin embargo, todas seguíamos el feminismo desde distintos campos. Yo, desde mi trabajo con derechos humanos, otras desde lo político y otras fueron a trabajar en las comunidades. Ya para entonces las feministas estábamos visibilizando la violencia contra nosotras, creyendo en la memoria fragmentada de las niñas abusadas, en la palabra rota de las mujeres golpeadas y en la mirada perdida de las violadas. Por primera vez reconocimos y honramos a las víctimas de tantos abusos, creando espacios seguros para que sanaran, denunciando a nivel mundial esta violencia tan generalizada y exigiendo su erradicación. Por primera vez en más de tres siglos, descubrimos métodos para mantenernos sanos al tiempo que demandábamos el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos; construimos formas de organización menos opresivas en las que no sólo reconocíamos nuestra diversidad, sino que la celebrábamos.

También inventamos nuevas y más antiguas formas de crear, de rezar, de placer. Hicimos pintura, danza, música, cine desde las mujeres. Empezamos a hablar en “a” cuando hablábamos de nosotras. Inventamos rituales para acercarnos a otras formas de conocer. Re-conocimos a la Madre Tierra. Sentimos que era posible amar sin disolverse en el o la otra. Creímos en nosotras.

No ha sido fácil ni tampoco hemos logrado todo. La agresión en pareja, el abuso sexual incestuoso, la violación y tantas otras formas de tortura que hemos padecido, la violación y tantas formas de tortura que hemos padecido y seguimos padeciendo las mujeres nos han dejado muy adoloridas, dañadas y hasta misóginas. Todavía culpamos a otra mujer o a nosotras mismas por actos que, aunque a veces cometidos por mujeres, en realidad benefician a los hombres. Además, la visibilización de la violencia de género y el “hablar del dolor” a veces nos ha llevado a sentirnos más “víctimas” que agentes de transformación social. Todavía competimos entre nosotras por migajas de poder. Todavía nos hacemos mucho daño.



Pero no debemos olvidar que todavía muchas de nosotras morimos por causa de una sexualidad impuesta, una medicina ginope, unas leyes que nos discriminan y una religión que nos desprecia. Nuestras posibilidades económicas continúan siendo realmente pocas y todavía la mayoría de nosotras vivimos en condiciones realmente infrahumanas. Los medios masivos de comunicación siguen difundiendo imágenes humillantes de nosotras. Todavía somos muy pocas para lograr la transformación que soñamos. Muchas de nuestras organizaciones fueron saboteadas, han sido cooptadas o se volvieron más opresivas que las que habíamos dejado atrás. Lo más difícil ha sido dejar los valores de los padres: el racismo, el heterosexismo, el militarismo, la xenofobia, la homofobia y tantas otras formas de discriminación, se mantienen si no en la forma como pensamos y analizamos la realidad, sí en la manera como expresamos nuestros compromisos, nuestros odios y amores y nuestra espiritualidad.

También es cierto que en los últimos años hemos perdido mucha de la energía creativa de aquellos primeros días. A veces por reacción directa de los patriarcas y a veces por nuestra propia falta de visión. Muchas teóricas del feminismo ya lo practican y muchas mujeres que trabajan para mujeres ya no trabajan su propia conciencia. Muchos feminismos ya no vienen de la práctica ni la alimentan. Muchas prácticas por y para las mujeres ya no son feministas. Pero no debemos olvidar que si nos causamos daño entre mujeres, si no hemos podido seguir creciendo como en el principio, cuando creíamos estar creando un movimiento feminista revolucionario y libertador de todas las opresiones es porque la subordinación e infravaloración que todas experimentamos no es terreno fértil para la solidaridad, el respeto mutuo, la creatividad y el amor.

Tampoco debemos olvidar que lo que combatimos es un enemigo poderoso. Si el patriarcado se ha podido mantener por más de cinco mil años, es porque es un sistema complejo que ha sabido transformarse en los distintos acontecimientos históricos, en cada éxito que logramos la feministas, y porque las estructuras que lo mantienen también están en nuestras mentes y en nuestros corazones. Tampoco debemos olvidar que, para erradicar una forma de opresión, es imprescindible saber quién es el opresor y quién el beneficiario con nuestra subordinación, para poder diseñar estrategias adecuadas. Las mujeres somos el único grupo oprimido que amamos y hasta dormimos con nuestros opresores. No es de extrañar entonces que en vez de mantener que todos los hombres se benefician de la subordinación de las mujeres, ahora estemos culpando a un ente abstracto, a un sistema, a unas

estructuras, a la socialización patriarcal. Además los patriarcas han sabido implementar estrategias exitosas para desprestigiar al feminismo que es el único movimiento y la única teoría que realmente se plantea la eliminación de todas las opresiones a partir de la eliminación de la discriminación, opresión y explotación de las mujeres.

Por eso creo que es importante usar otra lógica para analizar la realidad, especialmente cuando analizamos nuestra subordinación y nuestras reacciones ante la opresión. Debemos desarrollar una lógica que rompa con nuestra forma androcéntrica y compartimentalizada de sentir y pensar el mundo. Una lógica que nos ayude a entender que se puede amar a un compañero, a un hijo o a un hermano aun cuando se está luchando por eliminarles sus privilegios. Una lógica que nos ayude a comprender que, cuando decimos que todos los hombres se benefician de nuestra subordinación, no es porque los odiamos, sino porque comprendemos cómo funciona el patriarcado. Necesitamos una lógica que nos haga entender que si los hombres no se despojan voluntariamente de sus privilegios, es porque son sexistas y deben verse como tales antes de que podamos cambiar nada.

Pero desarrollar esta lógica es un trabajo mucho más duro de lo que se cree, pues es difícil exigirle a una mente que sólo entiende la "lógica patriarcal" que valore y acepte una lógica afectiva que no jerarquiza todo lo que entiende. Esta contradicción nos lleva muchas veces a hacer análisis desde las mujeres que siguen siendo androcéntricos, es decir, que parten de la visión atomizada y dicotomizada que han creado los hombres en este patriarcado y que toman como paradigma de ser humano al sexo masculino. Así como los hombres analizan la experiencia humana dividiéndola en clases sociales antagónicas, en esferas privadas o públicas, en ideas de la mente y cosas de los sentimientos, en la guerra y la paz, las feministas hemos estado analizando nuestro movimiento, por ejemplo, desde esos parámetros, autoacusándonos de no tomar en cuenta la diversidad, de ser racistas, de no trabajar en lo público, etcétera.

Por eso hace ya varios años he estado insistiendo en que, al contrario de estas acusaciones, las feministas entendemos que si queremos lograr la eliminación de la opresión de "la mujer" tenemos que abocarnos a eliminar la que padecemos TODAS las mujeres y no sólo las que sufren las pertenecientes a una determinada clase social, etnia o grupo discriminado. Porque, así como estamos contra la utilización del hombre adulto, blanco, occidental, heterosexual y sin discapacidades visibles

como paradigma del ser humano, estamos también contra la utilización de una determinada mujer como paradigma de “sera humana”, aunque ésta sea una de las más oprimidas entre las oprimidas. Considero que es importante que entendamos que no podemos abocarnos a luchar sólo por las mujeres pobres, o las negras o las discapacitadas. Si queremos realmente comprender cómo se mantiene la subordinación de todas las mujeres, debemos entender cómo es la subordinación que sufren las mujeres de clase alta, las ricas y aparentemente poderosas también. Debemos entender cómo funciona el racismo de las lesbianas, la homofobia de las negras, la falta de solidaridad de las indígenas con las discapacitadas, el etarismo de las jóvenes con respecto a las viejas, etc. Debemos entender que no existe LA mujer, ni siquiera LA mujer negra ni LA mujer lesbiana. Existen mujeres. Unas son negras, heterosexuales y ricas, otras son negras, lesbianas, pobres. Todavía otras son negras, lesbianas y ricas pero discapacitadas o negras, discapacitadas y lesbianas. Necesitamos entender que no existe la mujer que nos represente a todas y por eso lo importante es luchar por eliminar todas las formas de opresión y discriminación en nosotras y en la sociedad.

Esto no implica que cada feminista tenga que tener una múltiple militancia o tenga que pertenecer a todos los grupos que luchan contra las distintas opresiones. Implica más bien entender que si las feministas estamos por la eliminación de la opresión de todas las mujeres, estamos automática y necesariamente abocadas a la eliminación de todas las formas de opresión. Y como esta tarea sería imposible para un solo grupo de mujeres, debería esperarse que un grupo de mujeres no pueda hacer todo. Si en vez de acusarnos mutuamente, nos viéramos como integrantes de un movimiento que lucha contra la opresión de distintas maneras, más fácil sería para todas ir despojándonos de nuestro racismo, homofobia, etarismo y de todos los prejuicios que todas manejamos. En vez de acusarnos de no pensar en las jóvenes, por ejemplo, por qué no vemos que cuando un grupo de lesbianas, aunque todas sean adultas, lucha contra la homofobia, no sólo está luchando por el derecho a expresar una sexualidad diferente a la heterosexual, sino que está contribuyendo a eliminar el adultismo. ¿Por qué? Porque desde esa otra lógica no patriarcal podemos ver que todas las formas de opresión y discriminación se sustentan y alimentan unas a otras, porque se basan en la creencia de que el hombre blanco, adulto, heterosexual, sin discapacidades visibles, rico y poderoso, es el modelo de lo humano y que todos y todas las que nos diferenciamos de él somos inferiores. Así, cuando cualquier grupo discriminado logra que se cuestione ese modelo, todos

los otros grupos discriminados salen ganando porque les será más fácil demostrar que ese modelo no es el modelo de lo humano. Y lo cierto es que la única teoría que cuestiona ese modelo o paradigma de lo humano es el feminismo.

Precisamente una de las maneras en que reafirmamos esta creencia de que el hombre es sinónimo de humano y que por ende su experiencia es central a la experiencia humana, se da cuando caemos en la trampa de definir al movimiento feminista con los parámetros del patriarcado, viéndolo como fragmentado o jerarquizado a un grupo como representante de todo el movimiento. ¿Cómo lo hacemos? Acusando al movimiento de racista, por ejemplo, porque un determinado grupo dentro del movimiento lo es, o porque tal otro no contempla las necesidades de las negras, o porque no hay negras dentro de un grupo, etc., en vez de ver la realidad del movimiento como compuesto por múltiples grupos o clases de mujeres que desde sus necesidades hacen distintos planteamientos, haciendo que se pueda afirmar que, en su conjunto, el movimiento plantea la satisfacción de las necesidades de todas las mujeres.

Es más, con echarle una ojeada a los escritos o reuniones feministas se puede comprobar lo que estoy diciendo. En los encuentros feministas se puede comprobar lo que estoy diciendo. En los encuentros feministas, por ejemplo, hubo talleres y reuniones de todas las clases, razas, etnias, preferencias sexuales y formas de ser mujer que existen en América Latina. Entonces, ¿por qué nos empeñamos en fortalecer el patriarcado, desacreditándonos como movimiento porque sólo algunas o muchas mujeres discriminen por razones de raza, preferencia sexual, discapacidad, etc.? El que existan mujeres racistas no hace que los planteamientos y utopías del movimiento en su conjunto sean racistas. También hay muchísimas mujeres que luchamos por no ser racistas, ni homofóbicas ni opresoras de ninguna clase y sin embargo nuestra existencia pareciera no contar para quienes acusan al movimiento de racista u homofóbico etc. Pero ese no es el punto tampoco. Lo importante es que entendamos que si vemos la actividad del movimiento en su conjunto, tendríamos que llegar a la conclusión de que hay espacios, propuestas y actividades para todas las mujeres de todos los grupos humanos. Esto no ocurre en otros movimientos sociales, donde generalmente se dejan por fuera o se marginan aquellas actividades que necesitamos o queremos las mujeres.

Estoy convencida de que el movimiento feminista, visto en su integridad, es el único que en su utopía contempla la eliminación de todas las discriminaciones porque en su conjunto está compuesto por mujeres de todos los grupos sociales que puedan

existir. Es más, a nivel teórico nuestro movimiento plantea las necesidades de todas las mujeres, si bien en la práctica las mujeres y los hombres que integran este movimiento puedan caer en discriminaciones por razones étnicas, sexuales, etc. Sería imposible que en un mundo tan lleno de prejuicios, en que se nos socializa para discriminar y oprimir a todas y todos aquéllos que sean diferentes de lo que se nos enseña que es “lo bueno” o “lo normal”, etc., todas las personas que integramos el movimiento estuviésemos libres de prejuicios. La diferencia, insisto, es que nosotras trabajamos para eliminar esos prejuicios mientras que otros movimientos de liberación ni siquiera se planteaban la discriminación contra las mujeres como problema.

Dicho de otra manera, el movimiento feminista latinoamericano, visto en su totalidad, tiene muchas contradicciones pero no se puede negar que está compuesto por mujeres que, en su conjunto, luchamos por la eliminación de todas las formas posibles de discriminación y opresión. Como ya lo dije, esto no se puede decir de ningún otro movimiento de liberación de las mujeres de su grupo discriminado, contribuyen más bien a que se mantenga una de las formas más primarias y generalizadas de discriminación por razones de sexo. Y, mientras se mantenga la opresión de las mujeres, se mantendrán todas las otras. No es posible eliminar el racismo, por ejemplo, si no se cuestiona el modelo de ser humano y ese modelo, como lo dije anteriormente, es masculino y es blanco.

Por eso, entender al movimiento feminista como un movimiento que está integrado por toda la diversidad de personas que habitamos la tierra, implica reconceptualizar a “la mujer” para entender que “mujeres” somos todas y que, por ende cuando el movimiento feminista se propone la eliminación de la discriminación sexual, automáticamente se está proponiendo la eliminación de todas las formas de discriminación. No se puede eliminar la forma específica en que una mujer negra vive el sexismo contra las mujeres negras. No se puede lograr la libre expresión de la sexualidad de todas las mujeres si no se elimina el sexismo que viven las viejas, las discapacitadas, las indígenas, si no se cuestiona el concepto de belleza occidental.

Y, aunque estar contra todas las formas de opresión, como dije anteriormente, no signifique que hay que militar en todos y cada uno de los grupos que luchan contra una determinada forma de opresión, trabajar por la eliminación de la opresión que sufrimos todas las mujeres sí es bien difícil. Significa romper con nuestra forma androcéntrica de sentir y pensar el mundo, lo que implica romper con esquemas

mentales y cuestionar estructuras sociales que han ido consolidando una cultura masculina a lo largo de por lo menos cinco siglos. Una cultura masculina en donde lo masculino predomina y esconde lo femenino. Una cultura que valora todo lo asociado con lo masculino y desprecia lo femenino. Una cultura que ubica al hombre en el centro y a las mujeres en la periferia, al hombre arriba y a las mujeres abajo.

Debido a ello, algunas feministas que estamos dentro del movimiento por los derechos de las humanas hemos estado reconceptualizando lo humano. Es decir, reconceptualizando al hombre para entender que no es **el** representante de la humanidad, pero también reconceptualizando a la mujer para entender que somos **todas** las que estamos incluidas en ese término, para sentirnos verdaderamente centrales a la experiencia humana.

El reto que tenemos por delante es grandísimo. ¿Cómo hacer para que todas nos sintamos incluidas realmente en toda la diversidad de formas de ser mujer y de formas de experimentar la subordinación? ¿Cómo no jerarquizar una forma de discriminación por sobre las demás? ¿Cómo no caer en la estupidez de competir por el puesto de “la más discriminada”?

El reto es aún más grande cuando reconocemos el peligro de que esta inclusión de la diversidad nos puede llevar a la atomización y a la fragmentación, a creer que las mujeres viejas y jóvenes, negras y lesbianas, indias y profesionales, ricas, pobres o discapacitadas, no tenemos nada en común.

El reto está en no olvidarnos de que todas sufrimos la discriminación, la violencia y la desvalorización, aunque en distintos grados y de distintas maneras. El reto está en encontrar la comunalidad de nuestras necesidades básicas para reconceptualizar nuestros derechos básicos desde esa comunalidad y en el respeto por la diversidad.

Para poder respetar la diversidad y encontrar nuestra comunalidad, las feministas dentro del movimiento por los derechos de las humanas hemos estado intentando trabajar colectivamente en la reconceptualización de todos los derechos humanos desde una perspectiva de género realmente incluyente de toda la diversidad humana. El problema es que lo que se entiende por perspectiva de género está siendo tergiversado y cooptado por distintos actores, entre los que figuran aquellos que insisten en que las mujeres no tenemos una agenda común. Por eso, parte del reto que enfrentamos es entender que si el género es el conjunto de valores y características que determinan la masculinidad y la feminidad en cada cultura y en cada momento histórico, es obvio que para que realmente se pueda concluir que un

determinado derecho ha sido reconceptualizado desde la perspectiva de género, es porque se ha reconceptualizado tomando en cuenta las necesidades básicas de hombres y mujeres de todas las edades, etnias/razas y orientaciones sexuales. Mujeres y hombres de todas las clases sociales y económicas, de todas las zonas geográficas, de todas las habilidades, creencias y oficios, y más importante aún, tomando en cuenta la desigualdad entre lo masculino y lo femenino.

Esto lo estamos tratando de hacer de distintas formas. Una de ellas es trabajando juntas mujeres de distintas razas, etnias, edades, clases, oficios y profesiones, habilidades, creencias y religiones y de distintos continentes, para reconceptualizar cada derecho desde una gran diversidad de experiencias, pero con el entendimiento de que sí tenemos una experiencia común de subordinación porque el sexismo está en todas las religiones, todas las culturas, todas las sociedades, aunque se exprese de distintas maneras. Otra es respetando nuestra diversidad pero cuestionando siempre y en todo momento nuestros prejuicios porque no podemos darnos el lujo de alimentar las otras opresiones que dan tanta fuerza al patriarcado. La tercera es sabiendo que no representamos al movimiento, ni a las mujeres de nuestra clase o raza o grupo ni a nadie más que a nosotras mismas. Dándonos cuenta de que lo que hacemos es una propuesta, no un dogma de fe. Esperando que las que vengan después de nosotras, las más jóvenes o las que aún siendo más viejas se integren después al movimiento, puedan y sepan mejorar nuestras propuestas.

Yo he podido dedicarme de lleno a las actividades alrededor de la reconceptualización de los derechos humanos y a la producción teórica crítica del derecho desde una perspectiva de género sólo desde hace unos cuantos años. Antes tuve que trabajar en otros campos para ganarme la vida: fui directora general de la Compañía Nacional de Danza, fui abogada en un bufete, jueza en una alcaldía. Trabajé en el Instituto Interamericano de Derechos Humanos dando talleres sobre la defensa de los derechos humanos en muchos países de la región. Ese trabajo fue muy frustrante porque debía hacerlo sin criticar el androcentrismo en la teoría y práctica en los derechos humanos.

En 1991, gracias al apoyo de la entonces Ministra de Justicia, Elizabeth Odio, pude diseñar un programa para y de las mujeres en el Instituto Latinoamericano de Naciones Unidas para la Prevención del Delito (ILANUD). Como directora de ese programa he tenido la grandísima suerte de contar con un equipo de mujeres maravillosas y muy sororales: Rosalía Camacho, Techí Serrano, Veckí Montero y Laura Queralt. También he tenido que tomar decisiones difíciles y dolorosas, como

fue el despedir a una compañera. Este trabajo me ha llevado a casi todos los países de América Latina, dando talleres de capacitación de Género y Administración de Justicia, dictando conferencias sobre los múltiples temas relacionados con la subordinación de las mujeres y apoyando investigaciones en cárceles de mujeres y con mujeres discapacitadas. En cada país, he encontrado mujeres valientes y creativas que me han enseñado muchísimo. En cada país compruebo que, a pesar de las diferencias, las mujeres tenemos muchísimo en común. Para mí, cada taller es un aprendizaje, no sólo intelectual sino en cómo ser mujer de una mejor manera. Cada taller me obliga a confrontarme con mis propios miedos, mis prejuicios y mis angustias. En cada taller compruebo mi capacidad para seguir sintiendo rabia ante el dolor de otra mujer que es mi propio dolor. Es más, creo que puedo decir que toda mi producción intelectual, que está muy relacionada con mi crecimiento emocional y espiritual, se la debo a las mujeres que han compartido conmigo sus cuestionamientos, sus dudas, sus alegrías y hasta sus agresiones. Me siento muy dichosa de contar con el cariño y solidaridad de tantas mujeres y de algunos hombres.

Cuando fui propuesta como candidata a la Relatoría Especial de Naciones Unidas en Violencia contra las Mujeres en diciembre de 1993, recibí cientos de faxes de todos los países de América Latina y el Caribe. En ellos siento la sororidad y hasta la admiración que he inspirado con mi dedicación. Me doy cuenta de que no es cierto que las mujeres no nos reconozcamos nuestros méritos y nuestra labor. Es más, cuando en octubre de 1994 el nuevo director de ILANUD quiso deshacerse de mí y de mi programa, de nuevo llovieron los mensajes de apoyo a mi persona y a mi trabajo. Estas acciones espontáneas las considero un regalo que la vida me ha dado.

Hoy, veinticinco años después de que descubrí el feminismo, me sigo definiendo como feminista. Amo esta teoría, esta práctica y este movimiento que ha podido cuestionar al reino de los padres. Y, aunque mi vida como feminista no ha sido fácil —los patriarcas me han castigado mucho— nunca, ni por un segundo, he querido no haber encontrado los lentes del género. Sigo siendo, como todas las mujeres, una persona discriminada e infravalorada en esta sociedad, pero al menos sé por qué y estoy luchando para cambiarlo.



**Marta Lamas, “Por un marcaje feminista o lo personal sigue siendo político después de veinticinco años”,<sup>306</sup> 1996<sup>307</sup>**

*A Patricia Mercado*

A 25 años del surgimiento del nuevo feminismo en México las feministas enfrentamos los problemas de una práctica política vieja frente a la potencialidad de un sinfín de mujeres actantes a lo largo del territorio nacional, mujeres que sienten la necesidad de intervenir políticamente y que no quieren hacerlo en las instancias de la esfera institucional. A estas mujeres, tal vez los sujetos políticos más radicales en esta difícil entrada a la modernidad, ¿qué les ofrece el movimiento feminista?

Aunque muchas de nosotras hemos persistido en el movimiento, continuando el laborioso trabajo en la base, tratando de fundar instituciones feministas y ensanchado los espacios en la academia y los medios de comunicación, el movimiento feminista se sigue percibiendo en el imaginario político como un espacio cerrado y sectario. Hoy, cuando el discurso sobre la democracia campea con fuerza sobre cualquier otro, urge renovarnos. Nuestra propuesta crítica, especialmente la relativa a cómo los métodos practicados hasta ahora para construir democracia deben cambiarse tomando en cuenta la vivencia de la diferencia sexual, es correcta, sin embargo algo en su formulación no ha logrado atraer a estas mujeres, especialmente a las jóvenes.

Obviamente que nuestro análisis toca muchos temas de los que jamás se habla en los espacios políticos tradicionales: la sexualidad, el cambio cultural, la subjetividad, el trabajo doméstico y los tiempos de la vida. Pero también incluye muchos otros abordados por la política institucional: desigualdad, pobreza, desarrollo sustentable, justicia, servicios, seguridad pública y reforma del estado. A lo largo de estos 25 años nos hemos arriesgado, hemos tratado de asumir nuestras convicciones, de ser responsables, de defender el tipo de vida que deseamos: vivir plenamente la

---

<sup>306</sup> Agradezco a Lucero González su lectura cuidadosa y sus cuestionamientos críticos, que me ayudaron a reformular sustantivamente esta reflexión.

<sup>307</sup> Este texto fue presentado en el *Congreso feminista por el cambio social*, en la Ciudad de México, el 21 de marzo de 1996 y publicado en la revista *debate feminista*, núm. 13, abril 1996.

multiplicidad de posibilidades, el trabajo, la sexualidad, los afectos, la familia, el estudio, la militancia, el tiempo para nosotras mismas. Hemos analizado cómo la arcaica y casi inalterada división sexual del trabajo sigue limitando u oprimiendo a todas las personas, no sólo a las mujeres, y hemos argumentado que la organización material y simbólica de la sociedad debe ser transformada para alcanzar un verdadero humanismo. En algunas cuestiones hemos avanzado más que en otras.

Nuestros logros, dado el machismo y autoritarismo de nuestra cultura, son inmensos. Pero a pesar de que nuestros objetivos están relativamente bien definidos, en este denso conjunto de cuestiones que aborda el discurso de fin de siglo de las feministas mexicanas existe una grieta: la dificultad crónica de darnos reglas de funcionamiento interno para eficientar nuestro actuar externo. Esta dificultad, que venimos arrastrando desde hace tiempo, se agudiza hoy por el contexto político de nuestro país. Al desgaste de los pactos corporativistas por la corrupción política se sumaron la crisis del PRI y el levantamiento zapatista, con lo cual los deteriorados cimientos del edificio de la política institucional se cuarteó aún más. Y los partidos no se muestran capaces de incorporar a la ciudadanía en un proceso de reconstrucción nacional de la política.

Frente a la demanda de los sectores sociales se fortaleció el modelo de los grupos de interés y en ese sentido también nuestro movimiento pecó: las mujeres, y no el feminismo, han sido el motor central de la práctica feminista. Durante años se ha valorizado más transformar subjetividades, que establecer pactos. Todas, en mayor o menor medida, resbalamos por la peligrosa pendiente de la política de la identidad. La importancia otorgada al discurso sobre las mujeres, que esencializa y niega las diferencias, llevó al silenciamiento de las divergencias internas; la histórica debilidad de nuestro movimiento nos estancó en la falsa unanimidad de las marginadas.

Durante los setenta, hablar de temas de mujeres implicaba llenar de significado radical ciertos razonamientos políticos; entonces, promover la presencia femenina en las instituciones políticas suponía una carga de cambio. Hoy, al contrario, la utilización del término "mujeres" conlleva el riesgo de convocar a los "valores" femeninos tradicionales, de fortalecer los cursis argumentos conservadores que ensalzan supuestas cualidades "naturales" de las mujeres. Así, las "mujeres" son tratadas como la dosis necesaria de almibarada suavidad y emotividad para

contrarrestar el cinismo y la deshumanización de la política institucional, o sea, de la política masculina.

Pero al rechazar esa imagen mistificada de la mujer como la salvadora de la política no debemos tirar el agua de la bañera con todo y niña. Resistirnos a ser representadas con la idea tradicional sobre las mujeres no nos debe llevar a olvidar que, en efecto, tenemos cuerpo de mujer, y que este hecho tiene serias implicaciones políticas. Por ello, debemos impulsar un movimiento en dos sentidos: forzar el reconocimiento político de que existe una condición de mujer al mismo tiempo que exigimos que se distingan las diferencias políticas entre las mujeres. ¿Qué sujeto político puede reivindicar hoy esta aparente paradoja de afirmar la diferencia sexual al mismo tiempo que denuncia el carácter idealizado y cultural de la construcción simbólica del género? Yo creo que hoy este nuevo sujeto político lo constituyen también muchas personas que no tienen cuerpo de mujer, y que no se nombran a sí mismas feministas. Pero asimismo creo que, en una mayoría aplastante, estos nuevos sujetos sí somos las mujeres que nos reconocemos como feministas.

Hemos dejado atrás el tiempo en que el término "grupos de mujeres" era el símbolo del feminismo. Hace mucho que sabemos que en el movimiento de mujeres ni están todas las que son ni son todas las que están. Aunque la creciente organización de las mujeres de derecha no retoma globalmente las reivindicaciones feministas, sí se ha apropiado de algunas demandas. Oímos con asombro el discurso de la necesidad de una política de "mujeres", sin la más mínima mención a los contenidos, que pueden ser absolutamente reaccionarios. Como existe el riesgo de que las mujeres sean tomadas como figuras de adorno o puntas de lanza de una política conservadora, basta ya de hablar de una "política de mujeres" y reivindicemos nuestra condición de sujetos políticos de ruptura para impulsar una política feminista.

Muy bien, dirán algunas, y entonces entramos al difícil terreno del cómo. Ante la dispersión y despotenciación del movimiento nos ronda el fantasma del qué hacer leninista. Oímos nuevas voces, vemos caras nuevas, se empieza a construir un nuevo discurso, hay interesantes propuestas de coordinación del movimiento, funcionan muy bien algunas redes, existen importantes iniciativas en algunos estados, sin embargo nos falta algo básico, una instancia, un mecanismo, que nos otorgue una presencia distinta con los partidos, estructuras sexistas y homófobas de la política institucional.

Creo que algo que hemos demostrado en estos años es que el feminismo mexicano está en la mayor disposición para enfrentar los conflictos que surgen en el proceso de transformación política de nuestro país. Los distintos grupos que han ido construyendo el movimiento han buscado fortalecerse con distintos tipos de pactos y alianzas; primero la Coalición, después el FNALIDM, más tarde los Encuentros Feministas Nacionales, con el último, en Acapulco en 1992, armando la campaña Ganando Espacios; luego el proceso pre-Beijing, con la coordinación de más de 250 organizaciones no gubernamentales feministas. El trabajo ha sido duro y difícil, pero indudablemente valioso; lo construido ahí está, a la vista de todas. A pesar de ser un movimiento disparejo, maduro en ocasiones, infantil en otras, tenemos varias cualidades: creatividad, decisión, compromiso. Todavía nos falta desarrollar otras virtudes, que Victoria Camps denomina virtudes públicas, como profesionalidad, responsabilidad y tolerancia.<sup>308</sup> Nuestra mayor fortaleza radica en la constancia con que rompemos la neutralidad del discurso y del análisis políticos. No aceptar que nos digan ciudadanos cuando somos ciudadanas no es una mera cuestión gramatical: somos personas sexuadas, con cuerpos distintos, lo que implica ocupar diferentes posiciones en el contrato social, regirse con distintos conjuntos de reglas y tener funciones supuestamente "complementarias".

Pero, siempre hay un pero, no bastan nuestros aciertos y logros, nuestro empeño y nuestro compromiso. Probablemente el punto más vulnerable de nuestro movimiento consiste en su incapacidad para actuar con eficacia política en el ámbito de la *realpolitik*, en los sucios recovecos de la política institucional, dominada por las estructuras partidarias. La lógica del género brilla en su esplendor en este mundo público, donde el poder -político, económico, militar y religioso- sigue siendo indiscutible y evidentemente masculino. En este punto vulnerable de la falta de eficacia destaca el conflicto alrededor de la representación, que no es más que la incapacidad de delegar nuestro pequeño poder en otra compañera. El liderazgo despierta cuestionamientos y problemas sin fin, tal vez porque está vinculado con lo que Celia Amorós nombra la posición de idénticas.<sup>309</sup>

Amorós desarrolla un argumento apabullante: a partir de lo público, "donde aparece el individuo como categoría ontológica y política", las personas se autoinstituyen

---

<sup>308</sup> Victoria Camps, *Virtudes Públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990.

<sup>309</sup> Ella desarrolla ampliamente esta idea en "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación", en *Arbor*, Madrid, dic. 1987.

como sujetos. En el espacio público los sujetos del contrato social se encuentran como iguales; las mujeres, relegadas al espacio privado, quedan excluidas. Las mujeres no son las destinatarias de la privacidad, sino que ese espacio de intimidad va a existir para que lo disfrute otro; ellas son las responsables, las trabajadoras de la privacidad del sujeto público. Al crear las condiciones para que el otro tenga privacidad, las mujeres quedan como guardianas de la familia, excluidas de la vida pública. Como en el espacio privado no hay poder ni jerarquía que repartir, es un espacio de la indiscernibilidad, las mujeres se vuelven idénticas, o sea, sustituíbles por otra que cumpla esa función femenina.

El carácter igualitarista de los grupos feministas no sólo tiene razones ideológicas, sino también se desprende de esta condición de idénticas, que las feministas reproducen en su quehacer, en la vida política y en el movimiento. Así, se desarrolla una lógica amorosa -todas nos queremos, todas somos iguales- que no sólo no nos permite aceptar los conflictos y las diferencias entre nosotras, sino que tampoco favorece el reconocimiento cuando una destaca. Ahí anida uno de los obstáculos en relación al liderazgo, malestar sin resolución del feminismo mexicano. Las feministas italianas señalan atinadamente que entre mujeres suele haber gran "dificultad de atribuir autoridad y de reconocer una superioridad"<sup>310</sup>.

La ausencia de reglas en los intercambios entre mujeres remite a una solidaridad mal entendida. De ahí "la dificultad de compaginar la demanda femenina de unión en una comunidad con la exigencia de una distinción personal propia".<sup>311</sup>

Por esta servidumbre colectiva de carácter simbólico que compartimos las mujeres, cuando una de nosotras se distingue por cualquier cosa con respecto a las demás, se siente culpable de "traicionar" al propio sexo, o se ve rechazada por sus congéneres. Por eso muchas mujeres prefieren departir con hombres, y así eludir la demanda de unión en una comunidad femenina. Tal es el caso de muchas mujeres políticas que eligen "hacer carrera" y que viven la búsqueda personal de distinción como algo incompatible con la demanda femenina de unión. Al querer ser "diferentes" de las demás, no encuentran sentido en reivindicar la referencia primordial: ser mujeres. Su anhelo de diferenciación genera un desmarcamiento de su sexo y provoca una soterrada rivalidad.

---

<sup>310</sup> *No creas tener derechos*, Librería de Mujeres de Milán, Editorial horas y HORAS, Madrid, 1991.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

Lo que nos une a las mujeres, independientemente de nuestras distintas posiciones políticas, es que en el orden social existe una problemática arcaica, no resuelta: la existencia de un contrato "sexual" previo al social.<sup>312</sup> El discurso político vigente es ciego a este contrato, que marca lo específico de la situación femenina respecto del orden político-estatal: su exclusión del poder. Esto no quiere decir que no existan algunos ejemplos de personas en cuerpo de mujer que ocupen altos cargos políticos, sino que las necesidades y los deseos de las mujeres están ausentes o no son prioridades en los proyectos del poder.

Por eso es tan significativa la cuestión del liderazgo, y por eso uno de los desafíos más urgentes que enfrentamos como movimiento es el de pasar de la defensa discursiva de una ciudadanía equitativa entre mujeres y hombres y de la elaboración de propuestas afirmativas a la designación de quienes nos van a representar para defender nuestras propuestas en el campo de la *realpolitik*. La situación actual del movimiento nos confronta a una grave carencia: como movimiento, ya que individualmente siempre hay excepciones, no hemos logrado que se reconozcan las persistentes dimensiones sexistas y homófobas de la lógica del género en el análisis y la práctica políticos. Tampoco hemos participado con fuerza y con claridad en la construcción de la agenda política democrática, ni siquiera en lo que se refiere a las cuestiones básicas de la política social, que son las que el feminismo ha estado impulsando desde hace años.

Revisar el papel del estado, y de la legislación que condiciona las tradicionales relaciones de género en la familia, en el mundo del trabajo y la política, no es suficiente; hay que inaugurar una serie de cambios organizativos impostergables. Articular una fuerza feminista, que vaya más allá de la condición sexuada de los cuerpos, y retome las aspiraciones transformadoras que han alentado y nutrido a nuestro movimiento durante tantos años requiere no sólo abrir una discusión sobre los contenidos y los métodos con que deben practicarse dichos contenidos, sino instaurar los mecanismos necesarios para operar con eficacia política.

¿Cómo conquistar la atención y el interés de los grupos políticos institucionales hacia nuestras propuestas y nuestro movimiento?, ¿qué hacer para compensar el desequilibrio evidente de la representación política, del acceso al poder? En estos años recientes, la práctica reivindicativa de la autonomía política feminista, destinada a entrar en conflicto con reglas de la política institucional como la

---

<sup>312</sup> Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge, 1988.

pertenencia a un partido, ha ido perfilando la urgente necesidad de contar con un mecanismo de acción política que tenga representación institucional. Muchas mujeres que, como ciudadanas, tienen interés en la política feminista, se sienten ajenas a los partidos; otras, que son profesionales de la política partidaria o llevan tiempo en el movimiento feminista, también reconocen la necesidad de un lugar autónomo y pluralista, que tenga presencia y eficacia.

Es evidente que ante un reordenamiento autoritario del poder entre los partidos, hay que buscar cómo otorgar un mayor poder a las y los ciudadanos. En un sistema de partidos como el nuestro, la fragmentación del feminismo le hace perder poder, de ahí que requerimos otras formas de intervención pública que fortalezcan la autoridad y autonomía de la representación feminista. Una iniciativa, de las tantas que andan circulando en el movimiento, propone la constitución de una asociación política feminista. Una asociación de este tipo, al menos teóricamente, implica la voluntad de coordinar a grupos de aliadas, feministas y de mujeres partidarias, para establecer un puente entre la opción feminista y la construcción de un proyecto nacional.

En el debate político sobre la reforma electoral está ausente el interés por este tipo de asociación, que fortalece el poder de las y los ciudadanos en contra del hiperpoder de los partidos. El objetivo de esta forma de asociación no es negar a los partidos como espacios de coordinación de proyectos políticos que sobrepasan los intereses parciales, sino obligarlos a reconocer demandas específicas, como las de las feministas, tan sospechosamente olvidadas, que también son parte del bien común. Una asociación política feminista podría ser capaz, desde una fuerte autonomía organizativa, de marcar con su sello dichos proyectos. Así, con el impulso feminista, se obligaría a los partidos a devolver poder a sectores de la ciudadanía y la representación parlamentaria cobraría legitimidad.

Es un hecho indudable que desde distintas concepciones y lugares, las feministas mexicanas evalúan las ofertas partidarias frente a la gran transversalidad de las contradicciones entre los sexos. Unas feministas retoman las ganas de muchas mujeres de participar más libremente en política, o sea, sin posiciones tan burocratizadas o comprometidas como las de los partidos. Esta participación más libre también implica cuestionar ciertos esquemas, no dar por supuesto nada con respecto a la política, ni la feminista ni la institucional, estar más abiertas a redefinir nuestra praxis política y aprovechar las oportunidades que se dan entre nosotras.

Hace tiempo que vengo diciendo que requerimos más líderes en nuestro movimiento; es urgente la necesidad de otorgar autoridad a muchas más y de ir construyendo una progresiva sustitución generacional de las protagonistas del pacto. La relación concreta y visible entre algunas elegidas debe abrirse para generar algunos lugares en la política institucional. A pesar de nuestras múltiples diferencias, las feministas conformamos un cuerpo unitario, el movimiento, lo que nos obliga a coordinar nuestras acciones para empezar a desplegar campañas nacionales organizadas, con reglas del juego claras y precisas. Creo que este Congreso apunta hacia esa dirección, y me congratulo. Hoy en día, cuando los temas de la "transversalidad" y del papel de las organizaciones ciudadanas independientes se han puesto de moda a causa de la crisis del sistema de partidos, creo que las feministas tenemos mucho que decir sobre el cambio social. Ojalá que un debate público, como el que hoy iniciamos, que reúne a distintas posiciones feministas, conduzca a encontrar puntos de acuerdo y alianza.

La lejanía y desconfianza del feminismo para con cuestiones de la política institucional me llevan a reiterar una preocupación. Más allá del éxito que pueda tener la confrontación discursiva en el terreno de la política feminista, es evidente que las feministas, como nueva categoría política, debemos entrar en la dinámica de la "representación", no sólo en las Cámaras sino en el ámbito político en general. Por eso este congreso aparece como el lugar propicio para lanzar iniciativas en ese sentido.

La propuesta sobre una asociación política feminista, que abre una nueva forma de pensar nuestra praxis, sólo es una de las tantas y posibles iniciativas. En ella probablemente no querrán participar todas las presentes, lo cual me parece correcto: nuestras diferencias políticas sí existen. Lo que sí creo es que inaugura un modelo de trabajo capaz de conjuntar energías, deseos y voluntades, que podrá ser retomado y perfeccionado por otras. Bienvenidas todas las iniciativas que pretendan marcar los espacios políticos, a los partidos y al gobierno, y a la vida política en general, con el sello distintivo del feminismo.

Este marcaje requiere de la discusión de temas ya consolidados en la agenda política, de cuestionamientos profundos de estilos de hacer política. Esperamos que el marcaje feminista determine nuevos conflictos, con el gobierno, con los partidos, quizás también con los sectores sindicales y con otros movimientos políticos. En efecto, el marcaje feminista obliga a pensar un nuevo cuadro de compatibilidad social, un nuevo contrato social, un nuevo sistema de valores y nuevos tiempos. Sí,



porque estamos convencidas que para que mujeres y hombres afirmen su propia soberanía ciudadana, su libertad política y para dar cauce a sus inquietudes y aspiraciones se requiere también cambiar los tiempos de la vida.

Para unas feministas el compromiso significa arraigarse en el trabajo de base, con mujeres de distintos sectores; para otras, implica abrir nuevos espacios; para unas más, invadir los terrenos políticos masculinos. Todas estas opciones son distintas caras del mismo compromiso, y se necesitan mutuamente. Sólo con todas podremos cambiar las reglas del juego político, construyendo una *constituency* de mujeres, palabra intraducible que significa conjunto de personas que comparten las mismas aspiraciones políticas y que apoyan con su voto. Hay que seguir trabajando en la calle, hay que abrir la opción de la asociación política y hay que continuar presionando dentro de los partidos, que siguen sin incorporar las demandas feministas, más que como concesiones. La apuesta feminista de transformación trata de reducir el dominio absoluto de los partidos en el ámbito de la política, ampliar la decisión ciudadana e invertir recursos para la autoorganización; sólo estas acciones conjuntadas llevarán a inclinar la balanza política a favor del valor del uso y no del de cambio, introduciendo el principio democrático en cada esfera de la vida para construir una sociedad más humana.

Pero hay que recordar que no existe un sólo camino, un único punto de apoyo de una mítica palanca, para alcanzar tal sueño. Se necesitan muchas cuestiones, a todos los niveles. Cada feminista sabrá desde dónde incidir; unas, tal vez las más jóvenes, tendrán que inventar nuevas formas. Por lo que he podido escuchar, lo que algunas quieren ahora es ampliar el ámbito de nuestra praxis política, abriendo algunas estructuras cerradas de la *realpolitik*. Para no perder de vista el objetivo feminista no hay que centrarse sólo en el cambio social, por importante que sea, sino también trabajar en el cambio personal. El surgimiento de las mujeres como ciudadanas, como sujetos políticos plenos, con derechos y obligaciones en el contrato social, requiere un doble movimiento: el del cambio social, que supone la entrada masiva de las mujeres al ámbito público y la de los hombres al ámbito privado, y el del cambio personal, que implica construir una relación valorizada entre las mujeres. Así, establecer una relación cualitativamente diferente con el Estado, poner en cuestión las relaciones sociales de los sexos consagradas en un contrato social anticuado, sexista y homófobo, y garantizar una ciudadanía equitativa entre mujeres y hombres van de la mano con transformar la relación entre las mujeres, aceptar reglas de representación y trabajar nuestra subjetividad.

Por eso quiero concluir esta intervención reafirmando la necesidad de otorgarnos reconocimiento, de tenernos confianza, de apostar por nuestras compañeras. Las feministas italianas llaman a esta práctica *affidamento*: depositar nuestra fe. Pero el *affidamento* no implica una incondicionalidad complaciente. La complacencia, la indiferenciación, la incondicionalidad no liberan. Al contrario, a la larga generan bronca, resentimiento. El *affidamento* implica reconocimiento y exigencia. Las mujeres, todas, incluyendo a las de la derecha más conservadora, requerimos cambiar el trato entre nosotras: acabar con la mala competencia y las envidias, y ser capaces de establecer una competencia de frente, de cuestionarnos, de criticarnos, de darnos autoridad simbólica.

Valorizar a las demás mujeres y exponernos a su juicio son requisitos para encauzar nuestra energía política de manera más constructiva. La carencia de autoridad simbólica y la falta de reconocimiento frenan la constitución de una fuerza feminista, capaz de liderazgo político para alcanzar, junto con otras fuerzas políticas, el cambio social que nuestro país necesita.

Por último, y ahora en verdad termino. A riesgo de conmovirme y soltar la lágrima, quiero manifestar públicamente mi agradecimiento y amor a todas mis compañeras a las que estoy *affidada*. En estos veinticinco años de militancia, que cumplo en octubre de este año, he aprendido y me he beneficiado de su solidaridad y he admirado su integridad. Como hacer una enumeración me llevaría por lo menos otra cuartilla más, pues ahí están mis compañeras del viejo MAS (Mujeres en Acción Solidaria), del MLM (Movimiento de Liberación de la Mujer), de la Coalición y del FNALIDM, de Las Leonas, de GAMU, de la revista *fem.*, del actual MAS (Mujeres en Acción Sindical), de *doble jornada*, de *debate feminista*, de GIRE, de MUSA, del PUEG, de SEMILLAS y de "De la A a la Z", prefiero cerrar con un solo reconocimiento a la feminista que me ha enseñado en la práctica lo que es el *affidamento*: Patricia Mercado. A ella dedico esta reflexión y le reitero públicamente mi admiración y agradecimiento.

**Elizabeth Álvarez,<sup>313</sup> “Conversando entre nosotras”, 1996<sup>314</sup>**

He tomado con preocupación y ocupación esta conversa entre nosotras para compartir la experiencia propia, conocer la de otra y enriquecer en la interlocución el quehacer político, ojalá también para articularlo a partir de las afinidades y avanzar en la propuesta vertebral del feminismo que es cambiar la vida, transgrediendo el orden establecido por lo aberrante del mismo y apuntando a la construcción de otro orden civilizatorio, lo cual implica revolucionar la vida. Tener otra mirada y otra práctica en los distintos espacios de la vida.

Y claro, esto queda en una fantasía y discursos sino tocamos la entraña patriarcal depositada fundamentalmente en las relaciones de dominación y avasallamiento tan palpable en las interrelaciones genéricas de lo privado que se expande a los otros espacios de vivir, alimentando lo público-conocido como un pulpo que, finalmente, nos enreda y enajena.

He vuelto con cuidado la mirada al sentido de los encuentros feministas. Para ello me he valido del recuento de la propia práctica/experiencia y del recuento *crítico* que de esas experiencias de encontramos materializó mi amiga Amalia Fischer, en la única investigación sistematizada que sobre el conjunto de encuentros ahora existe.

¿Para qué encontramos? El objetivo del primer Encuentro, realizado en 1981 en Colombia, era reunir a mujeres comprometidas con la práctica feminista para intercambiar experiencias, opiniones, identificar problemas y evaluar distintas prácticas desarrolladas, así como planear tareas y proyectos hacia el futuro.

---

<sup>313</sup> Poeta y feminista guatemalteca, participó activamente en las luchas por la liberación de su pueblo durante los años 1970-80, acercándose al movimiento de liberación de las mujeres durante el exilio en México, donde con amigas de Guatemala, Honduras, Panamá y Québec organizó un grupo de discusión y autoconciencia que redundó en la formación de De-Liberadas: Complicidad Feminista. Cercana a las posiciones del feminismo autónomo, hoy construye puentes dialogales entre varias corrientes radicales del feminismo centroamericano.

<sup>314</sup> Intervención leída por la autora, Elizabeth Álvarez, de Guatemala, en la primera plenaria del VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Cartagena, Chile, noviembre de 1996 y publicado en *Permanencia voluntaria en la utopía, La autonomía en el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile 96*, editorial La Correa Feminista, México, 1997.

Para mí, el objetivo mantiene vigencia si parto de que el feminismo es una concepción filosófico-político-cultural-ética sin fronteras, atinente a la humanidad. Si parto de que su hacer político transformador requiere de haceres articulados que necesitan crecimiento, consolidación y profundización. Y si entiendo que esta visión de *otro* imaginario, orden civilizatorio, está desafiada por las lógicas que intentamos derrumbar y que se anidan en el macrosistema patriarcal que no da regalías a las feministas para no favorecer su propio derrumbe.

Pero no está desafiado nuestro quehacer político sólo por el patriarcado externo y sus remodelaciones, por decirlo de alguna manera; sino también por el patriarcado interno que no terminamos de desvanecer en cada una de nosotras, que nos resta fuerza, permea nuestras relaciones entre mujeres y se ciega a la posibilidad de des-pensar lo establecido y de pensar lo no pensado.

El VII Encuentro que ahora estamos concretando plantea, desde las organizadoras, la necesidad de este espacio autónomo para debatir en torno al carácter político del quehacer del movimiento feminista, favoreciendo la reflexión y discusión de las distintas visiones y posiciones existentes. La intención es que el encuentro sirva para evaluar lo que ha sido la construcción de movimiento y sus políticas en los últimos años. Evaluación, señalan las del Encuentro Julieta Kirkwood, que nos permita proyectar estrategias de acción futura. En el trazo, esta propuesta se corresponde al objetivo formulado por las feministas del primer encuentro. La práctica de nuestro estar acá ocupadas de esas líneas de acción, nos dirá si logramos materializar ese sentido.

Después de quince años de encontramos ha corrido mucha agua bajo el puente. El feminismo de los inicios de los ochenta contaba con genealogía conocida, con saberes teóricos y prácticos orientados a la destrucción del patriarcado y a la reconstrucción de otro orden. La autonomía, la autoconciencia y lo personal como político vertían luces para la revolución de la vida cotidiana. Y con matices en sus expresiones, el carácter transgresor caracterizaba la epopeya de las mujeres. Eran aún tiempos de esperanza y de certidumbres que se traducían en el hacer.

Estos tiempos tienen otro panorama. Dentro del movimiento feminista se ha instalado y crecido una tendencia que repite de alguna manera otras rutas fallidas, las de instalarse en el sistema para que con la ciudadanía se opte a funciones de decisión dentro del poder patriarcal (sus instituciones) y desde ahí mejorar la condición de las mujeres, visibilizar a las mismas a través del empoderamiento. Son

haceres políticos demandantes del Estado, de un conjunto de reivindicaciones emancipatorias para nuestro género. En este feminismo hay también una lucha social contra la discriminación a las mujeres, pero su horizonte de lograr lo posible lo coloca en un conformismo y limamiento de la rebeldía, perdiendo la capacidad de propuesta de cambio que el feminismo ha planteado y que lo diferencia de otros movimientos políticos y filosóficos que anidan la cultura dicotómica: la guerra, la violencia y la muerte para finalmente refrescar el sistema.

Sospecho, estoy cierta, que no va por ahí la gesta y el sentido de mi feminismo y que, por esos rumbos, parte sustantiva del movimiento será devorado por la lógica de dominación, desgastándose y derrochando energía en una causa no nuestra, debilitando al conjunto del movimiento. El orden actual es de barbarie, anticivilizatorio para el conjunto de la humanidad, su modelo está en cuestión y no se trata de remendarlo sino de imaginar, construir y movernos dentro de una simbólica no patriarcal que no sea la del paradigma del modelo opresor.

"El movimiento feminista -advierte Victoria Sendón- nació al calor de la euforia por las libertades y heredando esquemas emancipatorios de la izquierda, puede que consiga integrar a muchas mujeres en ese club exclusivo de los machos al que se ha llamado 'lo público', pero no tiene visos de cambiar el modelo cuando se evidencia cada vez más que es el modelo el que no funciona. En las universidades hay más mujeres que varones y ¿en qué ha cambiado el modelo universitario? Es cuestión de poder, se me puede apostillar, pero ¿qué clase de poder, bajo qué mecanismos se va a ejercer? Los partidos políticos tienen cada vez más mujeres que creyeron en ese camino hacia el poder, y ¿qué son ahora esos partidos? ¿Dónde encontrar los nuevos cauces? ¿Cómo hacer saltar los engranajes?".

La participación de un fuerte sector del feminismo en lo público, la institucionalización del feminismo, la relativización de la autonomía en aras de supuestos logros, la burocratización y la tecnocratización en que ahora muchas invierten esfuerzos, no ponen en cuestión la vida cotidiana para revolucionarla, pues en el reino del patriarcado y por ende de la subordinación, en ese espacio político, lo privado es inviolable y toda odisea que intente trastocarlo será frenada; otras cosas se podrán pactar y negociar, las que le den una faz de apariencia de cambio al modelo vigente, algo así como humanizar al patriarcado. Por ello, la orientación de este feminismo no apunta a desvertebrar la lógica del sistema. Ubica, por demás, en una práctica enajenada a las mujeres, donde no deciden sobre sí mismas sino alrededor de los intereses de la macrocultura que queremos demoler.

Como muchas, vengo de una práctica revolucionaria en la izquierda. Luego, de una escisión crítica dentro de ella, después de una renuncia a esa isla "fortalecedora", pero también enajenante, conozco sus amaños vericuetos y métodos, su lógica dicotómica y como elefanta con memoria los rechazo donde éstos aparezcan.

Reconozco sus pisadas, las propias huellas dejadas en esa ruta y por ello ni los discursos ni la producción de un pensamiento lúcido me son suficientes cuando los traducimos y/o nos guiamos por ellos, hilando grandes distancias en lo cotidiano de la práctica, los distintos espacios de la vida: lo íntimo, lo privado y lo público.

La mayor demanda que me hago a mí misma como feminista es la de la coherencia, procuro no autotrampearme ni hacer trampas a las otras en la construcción de cambiar radicalmente la vida, el mundo. No siempre lo logro, pues son fuertes los depósitos que del patriarcado tengo en el inconsciente y éstos afloran. Pero el esfuerzo y los pequeños logros son cotidianos. Me responsabilizo de mí y sé que ello supone responsabilizarme con otras en los afanes de instalar otro imaginario y construir otro orden civilizatorio. Esa relación en el hacer que es interacción tiene que ser desde una posición ética y autónoma.

Cuando me acerqué al feminismo, no pensaba en feminismos (en el sentido político filosófico). Creía en el sentido trastocador de éste y en su otra lógica sin pirámides ni inclinados planos. En el transcurso constaté la existencia de diversas visiones del feminismo y fui periférica en el de mis inicios que tenía muchas semejanzas en las prácticas con las de la izquierda a la que había renunciado. Los discursos no eran similares, pero las prácticas y métodos tenían mucho de aquella experiencia. Ese feminismo me inconformaba a mí y a otras. Con ese feminismo, a mi juicio, no se revolucionaba la vida.

En México, en una colectiva de la cual soy parte: Deliberadas: Complicidad Feminista, vislumbré a través de la genealogía y la práctica, otro feminismo cuyo esfuerzo se guiaba por transformarla vida, incluida la de cada quien. Portando en balbuceos este otro feminismo, me acerqué y participé en la organización del VI Encuentro Feminista que realizamos en El Salvador en 1993. La inconformidad y el no acomodamiento no radicaban sólo en mí. Así, en un sentido de búsqueda con otras mujeres de la región centroamericana, México y otras partes, nos acercamos para ir perfilando la vecindad de nuestros feminismos y nos reunimos alrededor de intenciones y búsquedas en los Feminismos Próximos. Esta ruta con otras afines es una valiosa e incipiente experiencia en construcción, que no da cuenta de sus

haceres en las estadísticas, que transcurre en autonomía, que descrea de las representaciones y pirámides en su hacer y que coloca al feminismo como forma de vida. Para mí, los Feminismos Próximos están caracterizados, entre otros elementos, por la autenticidad de la búsqueda y por la valiosa, *necedad* ética de casar medios y fines en el aporte a la construcción de un imaginario y hacer antipatriarcal y en práctica cotidiana. En mi travesía feminista que requiere de más articulaciones afines, tengo cercanía como de-liberada con las feministas.

Mi búsqueda con otras deviene de una profunda inadecuación en el mundo, del malestar que me (nos) provoca habitar una sociedad neutra donde se nos niega existencia, pero a la vez se nos usa: es una sociedad de cautiverios. Me (nos) inconformamos de estar en esa cultura de exterminio, cuya lógica amenaza el planeta todo, arrastrándonos en su vorágine que globaliza la miseria y la enajenación. Ante esto que es hecatómbico, no sólo nos queda tener deseos de cambio sino, como dice Margarita Pisano, cambiar los deseos, movernos en otra simbólica.

Este hacer político de cambio que no tiene mapas trazados ni recetas establecidas y que propone una búsqueda conjunta, sólo lo podemos hacer en colectivo, sin perder en él nuestras individualidades-autonomías y moviéndonos revolucionariamente en los espacios íntimos y privados, re-significando para transformar la vida, lo público; politizando nuestro hacer en la coherencia de medios y fines, siendo parte no ajena a un movimiento social, cuya fantasía no paralizante es transformar la vida; esto ya no sólo es tarea del feminismo, aunque en el vientre del mismo se aloja otro porvenir distinto a lo vivido.

Desde que el feminismo aparece en el siglo XIX como un movimiento social de carácter internacional con identidad y autonomía teórica-organizativa, hemos cabalgado largos trechos. Debemos suponer que también su contraparte, el patriarcado, se ha organizado y definido tácticas y estrategias para resguardar sus intereses. Desde él es iluso esperar regalías. Y el feminismo, desde donde lo vivo, no intenta "mejorar" la vida de las mujeres sino radicalmente cambiarla misma.

Para Simone de Beauvoir y lo comparto, la teoría feminista supone una transformación revolucionaria de nuestra comprensión de la realidad. Y esto es favorecer otro modo de mirar para construir otro estar-ser, lo cual supone despatriarcalizar nuestra forma de ver y estar en el mundo. Abandonar también, dice Victoria Sendón, teorías emancipatorias que habíamos hecho nuestras, pero

construidas desde la lógica del patriarcado. Nos toca imaginar lo no imaginado, pensar lo no pensado. Y no es fácil.

No partimos de cero. Las luchas feministas presentes y que nos antecedieron, así como el cuerpo teórico del feminismo, dan cuenta que hay camino recorrido y que en esos logros se ha materializado, visibilizado y explicitado la revuelta de las mujeres contra el orden establecido y las propuestas de otra política, de otra lógica. Entregar nuestra historia de rebeldías no es mi asunto, más bien es verla críticamente y aprender de ella para seguir tejiendo otra realidad.

Sin embargo, aún no tocamos suficientemente la entraña del patriarcado y quizá lo largo de nuestro proceso libertario, lo extenuante del mismo y la debilitación de las alianzas con luchas "progresistas" golpeadas, colocan al feminismo en un momento de crisis de su sentido transgresor. El patriarcado como sistema macrocultural hegemónico de depredación se ha fortalecido y se refuncionaliza y nuestra sana necesidad también tiene aliento para buscar la buena vida, un mundo habitable para todas y todos, una búsqueda que ya no sólo es de nuestro movimiento.

En el contexto de crisis de alternativas, la cooptación para la institucionalización del feminismo ha procedido devastando consolidaciones construidas en el movimiento. Sobre todo cuando el feminismo demanda al Estado y otras instituciones el decreto de la des-enajenación de las mujeres, base de su sustento.

Parte importante del movimiento feminista ha entrado en una ola prolongada de desgaste, de pactos con las estructuras de poder y por tanto, de debilitamiento de su rebeldía y de conformismo con lo "posible"; se acepta finalmente lo que el señor decida dar en la rebatanga de derechos y los tiempos del señor nuevamente se imponen.

Y no creo que, mayoritariamente, el feminismo considere que en ese hacer no haya logros para la instalación de las mujeres en las prestaciones sociales y su figuramiento público. Como tampoco creo que las sufragistas pensaran que lo único que aspiraban era a ejercer la ciudadanía a través del voto, la igualdad. Pero si algo le tenemos que aprender a la historia es a no subestimar a quien detenta el poder, no podemos considerar que el patriarcado se humaniza. Ni tampoco creo acertado pensar que las mujeres metidas en el Caballo de Troya salgan venciendo al patriarcado por migajas que éste a su conveniencia está dispuesto a dar. De ese rumbo me alejo.



En el afán de comprender otras posiciones-visiones he pensado en cómo la izquierda, en algunos de sus sectores, llamaba a profundizar las relaciones capitalistas (fuerzas productivas) para hacer crecer al proletariado y, entonces, desde ahí crecer la fuerza de la revolución a mayor industrialización. Será que el trabajo con el movimiento de mujeres de algunas feministas, peleando sus derechos, logrando decretos de igualdad, las lleve a pensar que ello crece el feminismo y su propuesta de transgresión al patriarcado. Bien, son muchas dudas, quizá éste es el tiempo de escucharnos con respeto, de compartirnos los sentidos de nuestro andar.

Creo que el feminismo es para subvertir el orden patriarcal, esa macrocultura hegemónica, cuya lógica históricamente dicotomiza y genera relaciones piramidales negando existencia y buena vida a las mujeres. El feminismo es coherencia entre el pensar y el vivir y significa la gran revolución de la vida cotidiana, con ello la propuesta que conlleva no sólo es cambiar la vida sino, por ende, el mundo para gestar con otro imaginario otro orden civilizatorio. Al ser lo personal político, el feminismo se convierte en una forma de vida individual y una forma de lucha colectiva. Al tocar éste todas las esferas de las interrelaciones genéricas y poner en cuestión las mismas, su desafío toca las entrañas y corazón del sistema con dominio masculino en lo íntimo, lo privado y lo público. Por tanto, el feminismo es una propuesta política encaminada a gestar otro orden civilizatorio.

El viejo juego de la arenga política patriarcal, inmediateista y efectista, nos ha hecho jugar malas pasadas al acudir a él. Meternos a la lógica binaria de lo posible y lo utópico es simplificar el problema, negar a corrientes del feminismo sus visiones prácticas, posibilidades y utopías, es no complejizar el quehacer político. Tal vez, por la necesidad vital del movimiento y de nosotras en él, estas conversaciones posibiliten encontrar y explicitar direcciones y sentidos de nuestros movimientos en pos de construir otro orden-des-orden.

Quiero terminar esta inicial reflexión, recordando lo que me impactó en el VI Encuentro Feminista, durante el taller de las Cómplices, la expresión efectivista de una de una de las feministas no cómplice; ella decía que la corriente radical desmovilizaba a las mujeres, las desactivaba para la acción, andaban sólo en utopías. Ese decir me quedó dando vueltas y respondí en silencio e instintivamente que quienes desmovilizaban eran las otras al cautivar la transgresión. Quizá ahora lo que tengo que entender éticamente es que las orientaciones y sentidos del hacer son diferentes y que desde las propias direcciones no se desmoviliza si se actúa en

el sentido de las propias convicciones y direcciones. Pero hay que aclararlo para precisar las diferencias.

Lo sano para el movimiento será explicitarnos en las visiones y los haceres, reconocernos en coincidencias y diferencias. Admitir que en unos y otros haceres, nos damos contexto, pero no pretexto. Sería, además, necesario vemos en la historia política del movimiento feminista y encontrar desde esa mirada analítica y crítica causas de nuestros derroteros esperanzados en un tiempo cargado de derrotas para la humanidad, en todos los planos de la vida social, política, económica, ética, cultural.

Ojalá tengamos la sabiduría en esta VII reunión de nuestros feminismos, de convertir la misma en un encuentro de nuestras diferencias y coincidencias, con lo que ello implica en el quehacer político, más que un desencuentro sostenido en el irrespeto de las diversidades, dinámica propia de la lógica patriarcal, amadora de las verdades absolutas y de sostenerse en esa concepción y práctica del paradigma soy yo.

Chile, noviembre de 1996.

Luce Fabbri,<sup>315</sup> *Carácter ético del anarquismo, Montevideo, 1997*<sup>316</sup>

El tema de hoy no es muy cómodo. Es difícil hablar de ética, especialmente por parte de una persona de mi edad. Estamos acostumbrados a ridiculizar a los viejos que sermonean a los más jóvenes. Nadie se siente impulsado a escuchar. Sin embargo, no podemos prescindir de la ética: la vida sería imposible si, en lo cotidiano, no juzgáramos continuamente nuestros actos y los ajenos con un criterio ético, por más que lo violemos a menudo. Cuando pensamos en nuevas normas de convivencia, instintivamente nos remitimos a lo que creemos que sea bueno para todos y no sólo para nosotros o, por lo menos, cuando hacemos, en este terreno, una propuesta, la presentamos como conforme a lo que es "justo" o la conciencia entiende como "justo".

En todo este siglo XX que está terminando ha prevalecido la idea de que la ética no se puede aplicar a la política. Y, si entendemos por política el arte de llegar al poder, de gobernar, la afirmación es correcta. El poder que se conquista con la fuerza, con

---

<sup>315</sup> Luce Fabbri fue una feminista libertaria, una anarquista convencida de la grandeza de las diferencias con igualdad de derechos. Nació en Roma el 25 de julio de 1908, hija del militante e intelectual anarquista Luigi Fabbri y de Blanca Sbriccoli. Después del advenimiento del fascismo, en 1929 se exilia en Uruguay junto a sus padres y su hermano, donde pudo disfrutar de un periodo de paz luego de la guerra. En Montevideo se convirtió en pionera de la enseñanza laica del griego y latín -hasta entonces relegados al ámbito religioso- por sus estudios sobre Dante Alighieri y Leopardi. Fue la continuadora del pensamiento anarquista de su padre a través de la revista *Studi Sociali*, que dirigió de 1935 a 1946. Se destacó por su erudición tanto como por su interés en las masas obreras y la igualdad de derechos y deberes de mujeres y hombres en el respeto irrestricto de sus diferencias. Enemiga de las luchas electorales, hizo de la docencia y la investigación la expresión social de su espíritu libertario. Luce Fabbri dejó de existir en Montevideo el 19 de agosto de 2000.

<sup>316</sup> Texto extraído del periódico anarquista *Tierra y Libertad* (Julio 2001). Recogido en internet: [http://usuarios.lycos.es/jhbadbad/anarquia/caracter\\_etico.html](http://usuarios.lycos.es/jhbadbad/anarquia/caracter_etico.html) Esta página consigna en su encabezado: "Reproducimos a continuación, gracias a la revista uruguaya *Alter*, la intervención de Luce Fabbri en los Encuentros Anarquistas celebrados en Uruguay en 1997. Es nuestro pequeño homenaje a la compañera desaparecida el 19 de agosto del año pasado". Agradecemos a Rita Laura Segato el dato acerca de esta anarquista feminista italo-uruguaya cuyo pensamiento ético libertario recorrió activamente todo el siglo XX. Fue una de las primeras intérpretes en América del Sur del legado de la mexicana Juana Belén Gutiérrez.

el voto, o simplemente, amontonando riquezas (pues hay distintas clases de poder), se conserva fundamentalmente por la fuerza (ejército y policía), aunque en los regímenes más democráticos, la fuerza está más disfrazada y la base social tiene mayores posibilidades de ejercer cierto control y una limitada capacidad de iniciativa. En este ámbito, los partidos, organizados para llegar al gobierno, no pueden obedecer normas morales de convivencia (no mentir, no dar ni aceptar coimas, mantener lo prometido, ajustar la actividad al programa, etc.) porque, si lo hicieran, fracasarían. Por ejemplo: conseguir una mayoría de votantes cuesta mucho dinero, aunque no se piense en comprar materialmente votos. Sólo la propaganda electoral exige sumas que las contribuciones de los partidarios no llegan nunca a cubrir. Y hay plata fácil, a disposición de los partidos en los momentos decisivos, cuando se está dispuesto a hacer cualquier cosa para ganar. Basta prometer, en caso de llegar al gobierno, privilegios especiales a los generosos financiadores. La tentación es fuerte. Además, el partido contrario se supone que lo hará y sería muy mal para el país que ganara.

El fin justifica los medios, se dice, y el fin es bueno: está en el programa del partido. Pero ese programa, si es realmente bueno para las grandes mayorías, luego de la victoria no se realiza, ni se hacen esfuerzos para que se realice, porque el interés y la seguridad del Estado lo impiden. Ejemplo: si se busca una mayor justicia social, se corre el riesgo seguro de espantar a las inversiones de capital extranjero que el "país" necesita; si se amplían las libertades y las garantías democráticas, se puede irritar al vecino poderoso cuya política se orienta, en sentido contrario, a las corrientes internas de derechas, que son minoritarias, pero tienen una fuerza material y dinero y frente a las cuales suele ocurrir que el gobierno sea demasiado débil. Y así sucede que recursos que podrían emplearse en enseñanza y cuidado de la salud van a engrosar el presupuesto militar. El poder en sí -además- está reñido con la ética y con la dignidad de cada ser humano, pues establece una injusta superioridad de uno sobre otro, superioridad que, cualquiera que haya sido su origen, se mantiene no en base a mayor conocimiento o mejor criterio, sino a través de un aparato coactivo.

Pero, si entendemos por política el arte de convivir, de asegurar la continuidad de la vida social, entonces podemos decir que la política es ética en la medida en que busca el libre consenso entre individuos y grupos, todos diferentes, pero todos con iguales derechos y deberes, es decir en la medida en que no se convierte en un sistema de poder. "Nuestra" política es ética y las demás son éticas en la medida en

que se nos acercan, pues la propuesta libertaria es sencilla y no es más que lo que el ser humano tiene desde siempre como modelo ideal: todos distintos, pero con iguales deberes y derechos y todos hermanos; la ayuda mutua como metodología de convivencia.

El anarquismo no es un partido en el sentido tradicional del término, no es sólo un movimiento organizado que, en este segundo sentido de la palabra "política" puede ser definido como político, sino que es también una visión general de la vida, la búsqueda de un modo de vida. Y, como tal, siempre ha tenido un fundamento ético, que lo distinguió de las demás tendencias dentro del campo socialista (me refiero al anarquismo socialista, heredero del internacionalismo obrero antiautoritario del siglo pasado, y no del anarquismo individualista, de los secuaces de Stirner que, a mi modo de ver, son algo muy distinto). Dentro del socialismo, los integrantes de la veta llamada "científica", que adoptaron las teorías de Marx, se han mofado durante mucho tiempo del "moralismo" de los anarquistas. La paradoja es que ellos mismos, en la medida en que militaban por el socialismo no llevados por deseos de dominio o intereses personales, sino por una exigencia de justicia, obedecían a un impulso ético. Pero no lo reconocían, al buscar para la lucha y la conquista de un mundo mejor los caminos del poder, ya se situaban en el terreno dominado por la máxima "el fin justifica los medios", encuadrando su acción en el marco de las leyes, pretendidamente "científicas", de la historia.

En este fin de siglo, la ciencia como motor social y como explicación de la historia ha perdido su carácter hegemónico en la opinión de lo que se llama "la izquierda": se reconoce que es muy dudoso que haya "leyes históricas". La exigencia que siempre sintieron los anarquistas de que la "política" entendida como sistema de convivencia, obedezca a criterios éticos (que es la exigencia instintiva y permanente de la gente), ahora aparece como la única que queda en pie -si queremos evitar el imperio de la ley de la selva- también para los muchos que, sedientos de justicia, luchan como nosotros, para un cambio profundo y que por mucho tiempo, en su mayoría, han seguido doctrinas que, en nombre del realismo científico, prometían la justicia a cambio de una renuncia -que se pretendía transitoria- a la libertad. **Y la libertad es el fundamento mismo de la dignidad de cada persona y de toda ética social, porque es la condición necesaria de la responsabilidad.**

Se dirá: "Pero, ¿qué ética?". Pues -se dice- hay muchas clases de ética. Yo diría que, en lo sustancial, hay una sola, con dos aspectos, uno individual (de los deberes de cada uno hacia sí mismo), y otro social (de los deberes de cada uno hacia los

demás). Hoy está surgiendo un tercer aspecto: el de los deberes individuales y colectivos hacia la naturaleza. A nosotros nos interesa ahora fundamentalmente el segundo, es decir, la ética social.

Se ha dicho hace mucho tiempo: "Compórtate hacia los demás como quisieras que los demás se comportaran hacia ti". Y ese precepto está en la conciencia común, a pesar de que las exigencias del mercado y las del poder marcan el camino contrario. Y un filósofo ha dicho: "Compórtate en cada momento como para que tu comportamiento pueda ser tomado de criterio general de conducta". En el fondo los dos preceptos significan lo mismo a pesar de que la segunda formulación es más amplia y precisa, pero también más difícil de entender y menos impactante.

Naturalmente, el ser humano es complicado y todo lo que a él se refiere es complicado. Lo que en teoría es muy claro, en la práctica da lugar a conflictos y contradicciones. En este caso las zonas conflictivas son dos: una es la zona de las costumbres heredadas y siempre en proceso de transformación (en este momento en transformación rapidísima) y la otra es la de los instintos individuales.

La primera comprende los tabúes ligados a supersticiones o a intereses de grupos sociales dominantes, tabúes que tradicionalmente se han disfrazado de preceptos éticos (por esto se dice que la ética cambia de una época a otra). Pertenecen a esta categoría las reglas relacionadas con la familia y el matrimonio y, en general, con lo sexual, entre las que quedan en el ámbito de la ética las que se pueden identificar con el precepto citado: "Compórtate hacia los demás como quisieras que los demás se comportaran hacia ti" y, en este caso, se reducen a dos deberes de la pareja: la sinceridad recíproca y la asunción por ambos de la responsabilidad hacia los hijos. Esto último podría sintetizarse así: "Compórtate hacia tus hijos como quisieras que tus padres se hubieran comportado hacia ti".

Pertenecen a esta categoría de preceptos que pretenden ser éticos pero obedecen a intereses particulares de grupos dominantes, también los que se refieren al amor a la patria y al deber de defenderla contra sus enemigos a cualquier precio y con cualquier medio. El amor al terruño, al idioma, a lo que se tiene más afinidad con nosotros por costumbres y cultura es cosa natural y buena en cuanto constituye una extensión del amor familiar y es peldaño hacia el amor a la especie. Pero las fronteras no tienen nada que ver con este apego y menos tiene que ver el Estado que se ha formado dentro de esas fronteras que, por su naturaleza, es competitivo y se sitúa, en relación con los demás Estados, en un plano de mayor o menor

potencia. De ahí ejércitos y carrera de armamentos están ligados a poderosos intereses particulares. Para eso, el Estado, es decir, el gobierno, explota ese amor natural al terruño, estimulando a la vez los instintos agresivos que duermen en cada uno.

Con el amor a la patria se ha justificado siempre la inmoralidad que acompaña falsamente al poder. Los deberes hacia la patria, así como los tabúes sexuales son pues una formación histórica y no pertenecen al campo de la ética.

La otra zona conflictiva -decíamos- es la de los instintos, cuya fuerza a veces puede hacer entrar en crisis el ejercicio de la libertad personal, condición necesaria para el juicio ético. Esa libertad debe ser entendida siempre dentro del principio general de que hablábamos ("Compórtate hacia los demás como quisieras...") y que implica igualdad.

En efecto, si entendiéramos por ejercicio de la libertad el poder hacer en forma irrestricta lo que nos apetece en cada momento, siguiendo sólo el impulso expansionista y avasallador que es un aspecto del instinto vital, pronto entraríamos en conflicto con los demás que no quieren ser avasallados y tienen derecho a no ser avasallados por su condición de seres humanos. Si todos dieran rienda suelta a sus instintos, toda vida social sería destruida y con ella nuestra libertad, pues el hombre es un ser social y, si está solo, no es libre, sino esclavo de sus necesidades primarias, que la colectividad socialmente organizada le ayuda a satisfacerse su pan, construirse su casa, tejerse y coserse la ropa, enseñar a leer y a escribir a sus hijos, cuidarlos en sus enfermedades... El intercambio de estos servicios y de otros más sofisticados da lugar actualmente, gracias al poder y al derecho de propiedad, a las enormes injusticias, contra las que los socialistas (tomando la palabra en su sentido amplio) estamos combatiendo a partir de la Revolución Francesa y seguimos combatiendo ahora que las tendencias autoritarias del socialismo han fracasado. Los socialistas anarquistas queremos eliminar esas injusticias socializando la propiedad de la tierra y de los otros medios de producción y suprimiendo a la vez la jerarquía y el dominio de unos sobre otros, pero moviéndonos siempre en el ámbito de una sociedad originada. Libertad y justicia social son inseparables. Toda la historia del siglo XX lo demuestra. Pero no una libertad que signifique ausencia de normas; no apela al instinto sino a la razón de cada uno. Y la razón nos dice que hay normas que son convenientes para todos. Y, una vez aceptadas, hay que observarlas. Esto no quiere decir detener la espontaneidad de lo no racional, de lo instintivo, sino solo controlarla desde la

intimidad de cada uno. Por suerte, además de los instintos agresivos, hay en el ser humano también instintos de amor a la especie, sin los cuales nuestra especie en particular se habría extinguido hace tiempo. Tanta importancia como la razón tiene, para la conservación de la vida, ese impulso irracional que llevamos dentro y que se llama "amor".

Hoy vivimos en un mundo neoliberal que amenaza morirse por la contaminación creada por el mercado y el consumismo y por la imposibilidad que tiene una economía de mercado en progresiva tecnificación de mantenerse frente al alud de la desocupación que ella misma crea. En este trance de creciente riesgo de muerte, comprobamos el valor de la solidaridad, esa fuerza cohesiva que surge espontánea frente a las grandes catástrofes y que es en el fondo el impulso que nos lleva a declararnos anarquistas y a rebelarnos contra el "sistema".

Esa solidaridad va a ser necesaria para asegurar la supervivencia colectiva en la crisis de superproducción, desempleo y subconsumo que se acerca. Por eso, el socialismo no ha muerto, como decían, sino que está más vivo y urgente que nunca, un socialismo libre, basado en normas libremente aceptadas, enraizadas en la máxima básica de la ética: **"Compórtate hacia los demás como quisieras que los demás, en las mismas circunstancias, se comportaran hacia ti"**.

En este contexto se plantea una frondosa problemática acerca de los métodos de lucha, acerca de nuestra vida cotidiana dentro de esta estructura autoritaria que repudiamos, acerca de detalles de nuestra propuesta de futuro. El problema principal es el de la violencia revolucionaria, que implica una contradicción difícil de eludir, pues la violencia es en sí autoritaria. Con este problema básico están vinculados otros muchos, relativos a la acción cotidiana. Quiero mencionar solo uno, que considero grave: el de la llamada "expropiación individual" como método de lucha. Pero hay muchos otros, que se presentan a lo largo del camino.

Voy a anticipar ideas personales sobre algunos puntos básicos, como aportación a la discusión. El anarquismo es revolucionario; pero la experiencia de dos siglos de revoluciones y la ambigüedad que se ha creado alrededor de esta palabra mágica, que se ha derrochado para todos los usos, todas las demagogias de izquierda y de derecha, nos obligan a precisar nuestro concepto de "revolución". No es para nosotros un camino abreviado para llegar al poder y moldear desde allí la sociedad según un determinado programa. Sabemos que no se puede. "Nuestra" revolución no es nuestra, sino de la sociedad entera. Consiste en un cambio profundo, que es



lento como todo lo profundo y en un determinado momento de ruptura con el pasado -que es el momento propiamente revolucionario- se concreta. Puede haber o no una fase insurreccional (generalmente la hay), pero ésta sirve para derribar obstáculos frente a transformaciones que ya tienen un consenso tan amplio como para que no haya imposición y el cambio se produzca en las bases sociales por obra de las mismas bases.

Naturalmente, esto implica el respeto de todas las diferencias y una total libertad de experimentación social. Hoy el capitalismo es múltiple; mañana puede haber distintas formas y distintos grados de socialismo que incluyan la gestión individual o familiar. Lo importante es que nadie pueda ser dominado o explotado, a menos que quiera serlo, lo que es difícil, pero posible. Una revolución libertaria no es una guerra de pobres y oprimidos contra ricos y poderosos, sino de seres humanos contra la desigualdad social y el poder. Se diría que es el mismo perro con diferente collar; pero la diferencia está en el tono afectivo. Éste es el contexto en que se plantea el problema de la violencia, que es un problema atormentador para el anarquismo, pues, como decíamos, **(cuando no sea de pura defensa) la violencia es autoritaria por su misma naturaleza.** Hay anarquistas que rechazan todo tipo de violencia y conciben la revolución como Gandhi (un ejemplo es Tolstoi), es decir, como desobediencia al sistema y construcción obstinada de formas de vida ajenas al sistema mismo. Hay quienes la aceptan, pero sólo como defensa de lo que se crea y considerándola como una dolorosa y peligrosa necesidad. Otros en fin (pero hoy -después de tanta experiencia- son los menos) la exaltan como fuerza creadora.

Hubo una época en que tuvo lugar una seguidilla de atentados terroristas, más contra la sociedad injustamente organizada que contra determinadas personas. Fue a fines del siglo pasado en Francia. En el mismo periodo hubo otros, contra determinados gobernantes en Francia, en España, en Italia, todos obra de anarquistas, todos muy explotados por la prensa burguesa que encontró muy fácil crear el estereotipo del "anarquista tirabombas". En realidad, se trata de dos tipos muy distintos de hechos: los primeros (Vaillant, Emile Henry, etc.) se inspiran en las teorías individualistas que tienen su origen en Stirner y Nietzsche, abundantemente acogidas en la literatura francesa de fin de siglo en convergencia con la indignación por las duras condiciones en que vivía la clase trabajadora de la época. Los segundos (Angiolillo, Caserio, Bresci) se relacionan más bien con la tradición revolucionaria que, desde el Renacimiento, exaltaba el tiranicidio como un medio para recuperar la libertad y tenía como símbolo remoto el puñal de Bruto contra

César y como referencia cercana las conspiraciones carbonarias de la primera mitad del siglo. Unos y otros pertenecen a la historia y están muy ligados a su época.

Nosotros nos movemos hoy en otro ámbito. El terrorismo ha sobrevivido y se ha agudizado en los nacionalismos rabiosos y acompaña a las luchas por el poder, con frecuentes conexiones hacia el área del narcotráfico, del comercio de armas y aún de la mafia. En los últimos setenta años ha habido muchísimos atentados, de todas las corrientes y partidos. Los anarquistas fueron los que cometieron menos y en la segunda mitad del siglo prácticamente ninguno. Ha habido, en cambio, en todo el siglo, mucho terrorismo de Estado, con intervención de CIA, Gestapo, Checa y KGB, y de todos los demás servicios secretos. Ha habido mucho terrorismo -repito- en el choque entre los distintos nacionalismos y en general, en la lucha de quienes se disputan el poder, multinacionales incluidas. Los métodos del terrorismo son hoy completamente ajenos a la revolución libertaria. Otra cosa es la ira de los pueblos, cuando se despiertan y que puede ser ciega y, por momentos, injusta, pero tiene siempre su punto de partida en una situación de intolerable injusticia y los anarquistas tienen en su seno un papel que desempeñar, para tratar de que nadie la instrumentalice hacia sus fines particulares y para que el movimiento dé origen a una auténtica revolución en el sentido más libre y socialista posible y no a nuevas formas de poder y de injusticia.

Este de la violencia es el problema principal del anarquismo y se discute y se discute. Yo no creo que se pueda resolver en forma absoluta, sino de acuerdo con las particularidades de cada caso, poniendo siempre el acento en los aspectos constructivos y creativos del proceso de cambio y considerando siempre la necesidad del empleo de la fuerza como un tropiezo en el camino y una causa de demora o retroceso. De todos modos, **lo que se puede afirmar rotundamente es que el anarquismo no tiene nada que ver con esas formas de violencia individual o de pequeños grupos que, presentándose como actos de rebeldía, refuerzan en realidad el actual sistema de explotación, injertándose en él, especialmente si esa violencia está relacionada con el dinero, como en el caso de la llamada "expropiación individual", generalmente más apropiación que expropiación.**

Adoptar ese sistema como medio de vida es vivir a espaldas de los demás como el más parásito de los capitalistas, el capitalista financiero, que vive del sistema bancario y ni siquiera está implicado en las actividades productivas. La transferencia de la propiedad no modifica ninguna estructura.

Pero aún en el caso en que se practique esa "expropiación" con fines desinteresados, para financiar acciones de propaganda o de lucha, las consecuencias del empleo de esas tácticas para cualquier movimiento organizado son siempre negativas en el terreno práctico: disgregación, luchas internas, pérdida de existencias valiosas y pérdida del influjo sobre el entorno, sin contar los liderazgos que inestablemente se crean y, como pasó en el movimiento tupamaro, lo peor, lo más antilibertario: la militarización. Pero, desde el punto de vista puramente ético, lo peor es el empleo de la violencia, ya tan cuestionable en sí, no por una imperiosa necesidad, eligiéndola, sino como táctica de financiación.

En general, y para terminar, creo que hay que apuntar a todo lo que nos acerca a los demás, tratando de ser, dentro de la sociedad que queremos cambiar, un factor fermental y creativo, constituyendo, dentro de un mundo cada vez más violento y sombrío, focos, por pequeños que sean, de ajenidad al poder y a la explotación, focos de esa libertad de la conciencia que ninguna opresión puede destruir, y que sirven de puntos de referencia. Nuestra acción en la sociedad es desde adentro y desde abajo y se desarrolla no sólo en el movimiento anarquista organizado, sino también, con las limitaciones del caso, en los distintos aspectos de la vida, a través de una participación en sentido libertario en todas las actividades positivas que ofrezcan perspectivas de desenvolvimiento no autoritario: en los lugares de trabajo, en la familia, en las actividades recreativas y culturales, aplicando en ellas, así como en lo económico, cuando sea posible, la autogestión. En cuanto a las actividades específicas del movimiento libertario, ya sabemos que se estructuran por lo menos en las intenciones y sobre la base federalista, con un criterio horizontal y acéntrico, a nivel de barrio, municipal, nacional e internacional.

Esta organización flexible, en la que nadie prevalece y cada uno vale por sí mismo, tiene como fuerza de cohesión la ética de la libertad, es decir, la ética de la responsabilidad, la ética del que no necesita que nadie lo vigile y domine para cumplir con lo que su misma conciencia le señale como deber.

**Edda Gabiola Artigas,<sup>317</sup> “Introducción”, VII Encuentro Feminista de Latinoamérica y el Caribe, Chile '96. Permanencia Voluntaria en la Utopía,<sup>318</sup> abril de 1997**

Todo evento tiene un antes y un después, tiene su historia y su contexto. En tanto proceso vivido, deja huellas, memoria en quienes lo "sufrimos", se instala, se expone y nos expone, nos hace sentir que, de una u otra manera, "honramos la vida" cuando, a contramano del destino, le torcemos el sentido a la resignación y nos negamos a ser espectadoras de lo que otros y otras hacen. El feminismo pide que vivamos con mayúscula, aun extrañas en este mundo extraño, nos asume protagónicas-responsables de nuestro hacer personal y colectivo.

**Un proceso vivido**

En Costa del Sol, El Salvador, en 1993, la mayoría del grupo de chilenas asistentes al VI Encuentro, nos propusimos ser sede del VII Encuentro que se realizaría en 1996. La propuesta fue acompañada de un Compromiso por escrito, en el cual fijábamos nuestra posición respecto a los criterios básicos para su organización: fortalecer el Movimiento Feminista y su autonomía. Delineábamos, además, el rol exclusivo de patrocinantes que podrían ocupar las instituciones y Agencias para la Introducción Cooperación Internacional, sin injerencia en las decisiones políticas, económicas, metodológicas y organizativas del VII Encuentro.

Las intuiciones y reflexiones de una práctica nos llevaba a afirmar que este VII Encuentro debía ser un momento de Evaluación de las políticas y estrategias llevadas a cabo al interior del Movimiento, así como un momento de cambio y proyección que posibilitara el accionar político, consciente e integral de las feministas de la región.

---

<sup>317</sup> Edda Gabiola es una feminista radical chilena que se ha abocado a la microhistoria del movimiento feminista en su país natal desde una perspectiva militante de la producción de conocimiento. Iniciadora de la corriente del feminismo autónomo. Desde 2000 vive en Guatemala donde está comprometida en la defensa de los derechos humanos y al análisis del movimiento feminista.

<sup>318</sup> Editorial La Correa Feminista, México, 1997

Sabíamos que no iba a resultar fácil. Quienes tuvimos la voluntad política de preparar y organizar el Encuentro, compartíamos un diagnóstico básico del contexto crítico en que se encontraba el feminismo: un proceso de institucionalización acelerado, un discurso mediatizado por negociaciones y *lobbies* que, sin ser discutido en ningún espacio del movimiento, se levantaba a nombre de todas y fragmentaba en temas a las mujeres y la visión de mundo y rebeldía feministas que nos había caracterizado a través de los años. Teníamos clara conciencia que los poderes, sobre todo económicos, que se habían levantado en las Redes de cara a las Financiadoras Internacionales y otros organismos supranacionales, no eran hechos aislados o neutros para el Movimiento Feminista Latinoamericano y del Caribe, sino que, las más de las veces, se convertían en desmovilización y parálisis al momento de actuar. De hecho, fue la intervención de las COMPLICES en El Salvador, la que comenzó a poner los puntos sobre las íes en esa discusión.

Cada uno de los aspectos, antes mencionados, fue tomando carne, vida y experiencia, en los tres años que duró nuestro trabajo, casi como destino manifiesto.

### **La etapa preparatoria (1994-agosto 1995)**

En Chile, desde el Segundo Foro Nacional Feminista (1993), se había ido perfilando cada vez con mayor nitidez, a partir de la aparición pública de las Cómplices, primero, y luego del Movimiento Feminista Autónomo, que quienes tenían la voluntad de fortalecer el Movimiento desde espacios de reflexión y accionar político, éramos las autónomas. De hecho, todos los espacios de articulación de movimiento fueron propiciados por nosotras. Las Feministas de las instituciones, a partir de sus *oenegés*, estaban abocadas a preparar el camino a Beijing y se restaron sistemáticamente de participar en los espacios propios del Movimiento Feminista.

No obstante lo anterior, la colectiva Agridulce convocó ampliamente a las feministas chilenas para que se incorporaran al proceso del VII Encuentro. Realizamos cinco jornadas de reflexión y análisis, para definir el perfil del Encuentro y hechar las bases iniciales de organización, tomando los primeros contactos con las agencias que habían financiado los encuentros anteriores. En estas jornadas, a las cuales no llegaron más de 20 mujeres, se diseñó el perfil de lo que habría de ser el VII Encuentro, Chile'96.

### **La etapa organizativa (agosto 1995-noviembre de 1996)**

En mayo de 1995, el Movimiento Feminista Autónomo organiza el III Encuentro Nacional que reunió a 150 feministas de todo Chile. En dicho encuentro se ratifica lo trabajado en la etapa anterior, se define que el Encuentro será un espacio de discusión, análisis y evaluación de las prácticas feministas al interior del Movimiento y se encomienda a la colectiva Agridulce para que convoque a la constitución de la Comisión Organizadora definitiva, hecho que ocurre en agosto de 1995. Llegamos 13 feministas, todas autónomas, de colectivos y sueltas. Con ese número cabalístico, se despejaron totalmente las dudas de a quien le correspondería la organización.

No está de más decir, que las feministas vinculadas a las grandes *oenegés* del país, se restaron de participar en todo el proceso y, en forma desleal, iniciaron una campaña de boicot externo contra el Encuentro, campaña que duró hasta su inicio, tomando la forma de boicot económico y de desinformación. Muchas de ellas, en las últimas semanas, solicitaron becas, a lo que dijimos ¡No!; y se inscribieron el mismo día de iniciado el Encuentro, sin que la Comisión Organizadora les haya puesto obstáculos.

El boicot económico tuvo su cara visible en una carta de ICCO, Agencia que había comprometido su apoyo al Encuentro un año antes, en la que nos señalaban que después de un viaje a Perú y Bolivia y habiendo sostenido conversaciones con organizaciones y personas -sin individualizarlas- tenían la impresión que la Comisión Organizadora no garantizaba una participación amplia de las feministas del continente y, por tal motivo/impresión, quitaban su compromiso de apoyo.

El boicot desinformativo tiene su propia cara visible con la publicación, en *Cotidiano Mujer Fempress*, de la carta de las *oenegés* chilenas solicitando el cambio de sede del Encuentro. Además de aquel artículo "SE Busca, se busca Un Encuentro".

Teníamos que correr el riesgo; el trabajo realizado por la Comisión Organizadora se transformó en un quehacer a contracorriente, fue la muestra más clara que nuestros análisis eran bastante cercanos a la realidad y los vivimos en toda su dimensión. Sin lugar físico para funcionar, a no ser nuestras casas que tomamos por asalto, nuestros teléfonos y fax, los correos electrónicos personales, todo estaba en movimiento, pero con una pública fragilidad: ¿Quién iba a creer en nosotras, con esa precariedad? Nosotras mismas. Tuvimos que concentrar esfuerzos en la impresión y difusión de la *Boletina*, improvisar logo, que todo saliera rápido y lo más

seriamente posible. Cómo no recordar esa comunicación de la Global Found en que nos decía que apoyaría con us\$6 000 el VII Encuentro. Luego sería Iniciativa Cristiana Romero, Christian Aid, Mama Cash y, en los días del Encuentro, Kulu. Total us\$40 000, el 8.66% del financiamiento que recibió El Salvador. Nunca recibimos la totalidad del aporte prometido del VI Encuentro.

Sólo en septiembre, con la llegada de los primeros aportes dos meses antes del Encuentro, logramos establecer una oficina y regularizar la comunicación con las feministas de la región. Sólo el primer día del Encuentro supimos que el riesgo había valido la pena: la llegada de 800 feministas fue el mejor respaldo a nuestra porfiada autonomía.

Cartagena fue el lugar del VII Encuentro, su elección respondió a una cuestión fundamental: Chile aparece en el contexto latinoamericano como un país de éxitos macroeconómicos, de modernidades florecientes, pero quienes habitamos allí, sabemos que existen varios Chiles, y uno es el de la pobreza, demás está decir que es el mayoritario. Cartagena es el balneario de ese otro Chile y, nosotras, somos parte de ese otro Chile. Por tanto, el lugar, también respondía a nuestra propia realidad como organizadoras.

Y no es que la autonomía la midamos en dinero. Fue toda una reflexión, todo un análisis crítico del estado del Movimiento Feminista, una puesta en escena desde otra visión de los cambios que necesitamos. Una propuesta inacabada, por cierto, con muchos vacíos estéticos, pero fue un situarse, desde otra orilla, a ver y actuar políticamente en el mundo.

### **Las opciones metodológicas en el VII Encuentro:**

Sabemos que las metodologías no son neutras, que implican opciones políticas. Con este acierto nos embarcamos en el diseño programático del VII Encuentro. ¿Cómo fijar en medio de tanto desencuentro, las líneas de continuidad y ruptura con el pasado reciente?

¿Cómo hacer para que al fin pusiéramos en el centro la discusión política, explicitáremos las diferencias, sin que rondaran fantasmas que hacen pero no dicen? Todas estas cuestiones fueron puestas en largas jornadas de diseño. Traíamos una historia de tres años de negativas a un debate conjunto.

Por ello, nuestra intención fue abrir el debate entre todas, a partir de tres ejes básicos, que se tradujeron en tres mesas centrales: marcos político y filosófico de las distintas corrientes feministas; el lado oculto y discriminado del Feminismo y, por último, las Estrategias ¿Cómo cambiamos el mundo?

En los cuatro foros nacionales que habíamos realizado, la metodología de mesas había permitido avanzar en el proceso de profundización de una reflexión sobre el Movimiento Feminista en Chile. Además la experiencia en El Salvador nos decía que era posible centrar la discusión allí. Lo que sí cambiamos totalmente fue la concepción de los talleres. Y la intencionalidad, estuvo puesta en tres cosas fundamentales: que todas discutiéramos los ejes planteados en, tanto único espacio colectivo cada tres años del movimiento feminista latinoamericano y caribeño; que los talleres de profundización se constituyeran a partir de las afinidades políticas de las participantes (en vez de repartir papelitos de colores); y, que los talleres no fueran la feria de las oenegés y las Redes que buscan legitimar su trabajo y sus proyectos propios que, con ritmos, objetivos y lógicas distintas, terminan profitando del qué hacer del Movimiento.

Paralelo a esto, que fue lo central del VII Encuentro, se desarrollaron todas las actividades culturales-artísticas, fiestas y rincones de sanación y todas aquellas actividades que las participantes quisieran organizar, todas, parte de la propuesta global de la Comisión Organizadora.

Se pueden discutir mucho las formas que adquirió el diseño programático del Encuentro, pero lo que no se puede dudar... es que "otra cosa es con guitarra", y la guitarra la pusimos todas las participantes con más o menos afinación. Y lo otro, es que fue un Encuentro desde y para Feministas.

### **¿Y el después?**

Decía antes, que todo evento tiene un antes y un después. Lo vivido en el durante y en el después varía de acuerdo a las distintas perspectivas, miradas, existencias, que en toda su gama se despliegan al estar juntas. Porque, como lo dije en algún momento, en el VII Encuentro sí estuvimos juntas, sí nos vimos, aunque no nos gustara, aunque no quisiéramos asumir las profundas fisuras de nuestras distintas existencias políticas.



No obstante, no puedo dejar pasar dos cosas que me han andado revoloteando desde que el último avión emprendió el retorno a su destino. La primera, es en tanto organizadora... ¡Sí, valió la pena tanta porfía! En la experiencia concreta de organizar un Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, pusimos sueños, deseos de cambio, ganas de transformar. Estoy *clara* que sólo algunas cosas logramos, pero también fuimos un mosaico complejo de personalidades, de biografías/ visiones, de asperezas, de imposibilidades, de amores y desamores, de encuentros y desencuentros. Entiendo que más de alguna no pudo expresarse en toda su necesidad; otras callamos frente a la agresión, más de alguna manipulación nos alejó de los objetivos. En definitiva, fuimos lo que cualquier colectivo organizador de Encuentros Feministas... sólo una posibilidad de que fuera distinto.

La segunda, tiene que ver con esta idea de la polarización... Creo que cada una por sí misma es un matiz, es una forma, es una manera de pensar la existencia. Cuando lo hacemos por colectivo, vamos construyendo un nuevo arco de posibilidades. Cuando lo hacemos confrontando toda la expresión de visiones y haceres, construimos nuevos mares para la búsqueda, y si el feminismo no es, entre otras muchas cosas, una búsqueda, corremos el riesgo de la uniformidad y de la miopía de sólo un ángulo, expresado desde una sola verdad, desde una sola forma de hacer política y vivir la política.

Ese fue nuestro protagonismo responsable, expresarnos desde otro ángulo y abrir un arco iris, ya no de colores ni de concertaciones, sino de apuestas nuevas para la existencia, para la política radical, para las utopías.

**Yuderkis Espinoza Miñoso,<sup>319</sup> “Consideraciones y reflexiones acerca del VII Encuentro”,<sup>320</sup> Santo Domingo, mayo de 1997**

Texto proporcionado por la autora

En los últimos años el movimiento feminista de América Latina y el Caribe está atravesando un momento crítico. Ha tenido que vérselas con una serie de nudos necesarios para redefinir su quehacer en los diferentes espacios donde se concretiza. Elementos tales como la legitimidad y representación de los liderazgos, la cooptación del discurso por sectores de preeminencia patriarcal, las encrucijadas del financiamiento y los riesgos de la imposición de agendas y el descubrimiento de la existencia de diferentes corrientes a su interior, son sólo algunas de las cuestiones que han estado en el centro de los debates y que son necesarias debatir a profundidad para así fortalecer y cohesionar nuestro hacer feminista.

El VII Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, celebrado en Chile en noviembre de 1996, marca un hito importante al poner en el tapete estas cuestiones trascendentes para el feminismo de la región, mismas que habían sido postergadas durante todos estos años debido a los costos políticos y emocionales para el movimiento.

---

<sup>319</sup> Yuderkis Espinosa Miñoso nació en Santo Domingo, República Dominicana, donde desde finales de los años 1980 actuó y se reconoció como una activista feminista, fundadora de diversos grupos de mujeres que hoy son parte de la historia de su país. Desde 2001, se trasladó con su hija a Argentina, donde sigue viviendo en la actualidad, tras haber terminado un doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Desde 1995, incursiona en la teoría feminista lésbica. Es una frecuente colaboradora de revistas y publicaciones periódicas de Nuestramérica. Así como en 1999 participó en la organización del VIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Juan Dolio, República Dominicana, en 2009 participó en la organización internacional del IV Encuentro Feminista Autónomo en la Ciudad de México. Entre sus libros destaca *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones sobre feminismo y política de identidad en América Latina*, En la frontera, Buenos Aires-Lima, 2007

<sup>320</sup> Este entusiasta manifiesto fue co-escrito con Ochy Curiel y publicado originalmente en Ximena Bedregal (coord.), *Permanencia voluntaria en la utopía*, CICAM, México, 1997, p. 135-139.

Al margen de fallas logísticas que, en ocasiones, obstaculizaron el mejor desarrollo del Encuentro; al margen de la imposibilidad real del equipo coordinador de, ante los problemas, socializar, delegar, integrar y buscar apoyo en las compañeras de los diferentes países, nos parece que éste es uno de los encuentros más revolucionariamente políticos de los últimos años en cuanto a contenidos y concepción metodológica.

En medio de la tensión que produjo, hicimos transparente, iniciamos el trabajo planteando las diferencias dentro de cada mesa. Este fue un elemento positivo de la metodología pues evitó la dispersión que provocan los cientos de talleres realizados al mismo tiempo en temáticas distintas, al que nos tenían acostumbradas los encuentros anteriores. Esto posibilitó que unas y otras nos escucháramos, que se pusieran a debate las diferentes concepciones. Y con ello fue posible identificar los puntos de encuentro y de diferenciación.

Las reacciones de las mujeres de las diferentes corrientes provocaron que en el Encuentro se produjeran subgrupos para profundizar en las posiciones en las que cada una se sentía contenida. Esta profundización más que un punto negativo de división de las participantes, fue un paso necesario, pues estábamos ante el inicio de una nueva manera de encontrarnos entre nosotras, basada en reglas de juego mucho más claras; un proceso de descubrimiento de la otra, de identificación personal, de intercambio de experiencias hasta ahora fragmentadas.

A nuestro entender, esta división permitió encontrar referentes válidos de posicionamiento, de entendimiento de lo que nos une y separa; algo que empezó a tomar forma cuando nos sentamos a dialogar las que nos sentíamos cómplices y convocadas por un mismo posicionamiento respecto del feminismo actual. El reto se plantea en la medida que estos encuentros entre corrientes se producen para profundizar y fortalecer las ideas comunes, pero no se quedan allí, sino que se plantean la incidencia en la construcción de la utopía feminista.

De nuestra parte, en el grupo que se autodenominó “feministas autónomas” encontramos una gran retroalimentación política cuando visualizamos que otras mujeres de la región se habían estado planteando cuestiones como la autonomía en relación al Estado, en relación a ONGs que adquieren recursos a partir de la expropiación de nuestras luchas, ONGs que negocian nuestros principios

fundamentales en esta ola de concertación impuesta, pensada y forzada por los diferentes mecanismos de sustentación del sistema. Una autonomía en relación a un tipo de cooperación internacional que por sobre todo negocia nuestros principios éticos y que aniquila nuestra capacidad organizativa, creativa y subversiva. Una autonomía que tiene como base fundamental la militancia y el compromiso que trasciende a un horario fijo de trabajo y que asume las más diversas formas creativas para “indigestar al patriarcado”.

El VII encuentro de América Latina y el Caribe nos refuerza en retomar la propuesta política que sospecha de todo, en tanto está alerta a todo hecho que conlleve una ideología antidemocrática, violadora de nuestra integridad como sujetas históricas, actuando en presente y soñando futuros a partir de una reflexión crítica del pasado. Una propuesta política que no tiene como bandera la negociación en la búsqueda de pequeñas cuotas de poder, sino que transgrede y cuestiona las raíces mismas de una cultura que niega de arranque toda posibilidad de realización y trascendencia humana.

El VII Encuentro nos permite replantearnos la idea de que las utopías no han muerto, de que es posible seguir siendo feminista y continuar la ardua lucha y el gran reto de serlo, de que es posible no concertar con sectores que utilizan a las mujeres para justificar u ocultar las miserias de las que son responsables y sustentadores fundamentales.

El VII Encuentro nos enfatizó que a partir de las múltiples identidades y diversidades se hace necesario retomar los fundamentos feministas, mínimos comunes, para poder enfrentar al patriarcado y sus múltiples manifestaciones, de lo contrario nos diluiremos en la atomización, lo cual es un gran peligro para el movimiento.

En definitiva, este Encuentro nos plantea que se hace necesario debatir entre nosotras sin miedos, con madurez y respeto para poder trascender a una práctica política responsable.

Es por todo lo anterior que nos negamos a la idea de que el Encuentro fue un fracaso y un caos sin resultados; por el contrario, nos pone en posición de continuar

construyendo y buscando los puntos de coincidencia a partir de los propios principios éticos de la propuesta feminista.

Nos negamos a la idea de que fue un Encuentro sustentado en la violencia. Las pasiones salieron de nuestros cuerpos y de nuestras emociones. Las actitudes de protesta de muchas mujeres tildadas de violentas, las entendemos como parte de la reacción a un proceso no menos agresivo de exclusión y silenciamiento a la que muchas de nosotras hemos sido sometidas por parte de nuestras propias compañeras.

Reivindicamos el derecho a disentir, a rabiar a enfrentar y a proteger con uñas y dientes una historia y una lucha legítimamente propia, en la medida en que la hemos construido día a día con nuestra ganas, nuestras lágrimas, nuestros cuerpos, nuestras energías.

Nos negamos a la idea de que éste será el último Encuentro Feminista. Por el contrario, ahora se hace más necesario reunirnos para debatir y producir nuevos entendimientos y acercamientos a la realidad, nuevas estrategias y formas de acción. Una de las formas de hacerlo es vernos cada tres años para inyectarnos de esa energía entre mujeres, necesaria para continuar combatiendo al patriarcado en todas sus manifestaciones.

Hacia futuro, deberemos construir puentes entre nosotras, aprender a pactar. Esto no pudo lograrse en el VII Encuentro, entendemos que no era el momento. El VII Encuentro cumplió con el papel que tenía que cumplir: generar debate, despertarnos a la conciencia, provocarnos, incitarnos, develar, en fin, las máscaras que ocultaban las verdaderas caras de nuestro Feminismo de finales de siglo. Éste es el primer gran paso que se ha dado en pos de un real entendimiento entre nosotras.

El VII Encuentro reafirma nuestro ser feminista y nos retorna a la utopía. Por eso hoy nos atrevemos a decir, con mucha mayor convicción que:

¡¡¡LAS LOCAS UNIDAS JAMÁS SERÁN VENCIDAS!!!

**Margarita Pisano, “El triunfo de la masculinidad”, primera versión leída en Santiago de Chile el 30 de septiembre de 1998**

*Tendríamos que empezar a hacer preguntas  
que han sido definidas como no preguntas*

**Adrienne Rich**<sup>321</sup>

La vieja y reconocida estructura patriarcal ha ido mutando, ha ido desestructurando y desmontando sus responsabilidades, reconstruyendo un poderío mucho más cómodo, fortaleciendo y anudando todos sus espacios de poder, desdibujando sus límites y posibilitando mucho más la ejecución del poder para quienes lo controlan, desde ahí negocia lo innegociable, tolera lo intolerable y borra lo imborrable en un discurso incluyente y demagógico.

Cada vez vemos con mayor nitidez que lo que se ama en el mundo es al hombre, los hombres aman a los hombres, las mujeres aman a los hombres, borrando cada vez más toda aspereza y arista para que este amor se realice, pues la masculinidad estructuró, atrapó y legitimó para sí, el valor fundamental que nos constituye como humanos: la capacidad de pensar; y en esta repartición a nosotras nos dejaron instaladas en lo infrahumano de la intuición vs. el pensamiento, por esto, cada vez que una mujer o un grupo de mujeres se toma estas dimensiones, se provoca un rechazo desde lo profundo del sentido común instalado de nuestra sociedad que hace tan difícil la permanencia en la autonomía.

Hoy podemos vislumbrar un triunfo más tangible de la masculinidad, como una supraideología mucho más abarcadora que cualquier otra creencia o ideología ideada antes por el patriarcado. Esta supraideologización masculina ha cruzado siempre los sistemas culturales, ha impuesto las políticas, las creencias, ha demarcado las estructuras sociales, raciales y sexuales, etc. La visión masculina de lo que es la vida se va extendiendo y entendiendo cada vez más esencialmente

---

<sup>321</sup>(n.1929) Poeta y ensayista estadounidense, es una de las voces más importantes de la crítica feminista contemporánea.

como la única y universal visión, como la única macrocultura existente, posible e inmejorable.

Lo que el patriarcado trajo como esencia desde su lógica de dominación; la conquista, la lucha, el sometimiento por la fuerza, hoy se ha modernizado o postmodernizado en una masculinidad más *light*, neoliberal y globalizada que controla, vigila y sanciona lo mismo, pero esta vez a través de un discurso más engañoso, retorcido, menos desentrañable, en un aparente diálogo con la sociedad en su conjunto, donde va recuperando, funcionalizando, fraccionando, absorbiendo e invisibilizando a sus oponentes, y que trae consigo una misoginia más profunda, escondida y devastadora que la del viejo sistema patriarcal.

Dentro de esta lógica masculinista fragmentaria se ha entendido el espacio de la feminidad y el espacio de la masculinidad como dos espacios independientes que se relacionan entre sí, asimétricamente, y que por lo tanto están en fricción.

Esta lectura ha hecho que la mayor parte de los “avances” conseguidos por las mujeres hayan sido absorbidos, sin provocar para nada una nueva propuesta civilizatoria cultural. La lectura simplista de estos dos espacios diferentes entre el género masculino y el género femenino nos ha conducido a formulaciones erróneas de nuestra condición de mujeres y de nuestras rebeldías. Estos “supuestos dos espacios simbólicos” no son dos, sino uno: el de la masculinidad que contiene en sí el espacio de la feminidad. La feminidad no es un espacio aparte con posibilidad de igualdad o de autogestión, es una construcción simbólica/valórica, diseñada por la masculinidad, contenida en ella como parte integrante. Por supuesto que esta nueva percepción de nuestros problemas como género traerá distintos grados de resistencias, pues, tendremos que abandonar parte del cuerpo teórico producido por el feminismo que se base en esta idea y que nos da estas falsas pistas de que la igualdad en la diferencia está al alcance de la mano, que con unas cuantas modificaciones de costumbres y algunas leyes, lograremos que toda esta tremenda historia de explotación y desigualdades quede saldada.

Esta remirada política nos desafía a abandonar el nicho cómodo de la feminidad, que ha sido uno de los conceptos más importantes tanto por la masculinidad, como por nosotras mismas. Al abandonar la feminidad como construcción simbólica, como concepto de valores, como modos de comportamientos, costumbres, etc., abandonamos también el modelo al que ha servido tan fielmente. Un modelo que tenemos instalado en nuestras memorias corporales, hasta tal punto que creemos

que esa es nuestra esencia y que, al mismo tiempo, hemos confrontado como signo de rebeldía ante la masculinidad. No olvidemos que esta construcción ha sido la que nos instala básicamente en el espacio intocable, inamovible y privado de la maternidad.

Al plantear el abandono de la *feminidad* y de la exaltación de los valores que tenemos como mujeres femeninas, estoy planteando al abandono de un modelo que está impregnado de esencialismo y el desafío de sumirnos como sujetos políticos, pensantes y actuantes.

No niego que en estos últimos tiempos hemos tenido acceso a ciertos espacios de poder y de creatividad, pero aún no hemos logrado moverle ni un pelo al sistema de la masculinidad, por el contrario, nuestro acceso ha vuelto a legitimar y remozar la masculinidad, que como estructura permanece inalterable. A modo de ejemplo podemos ver que nunca hasta ahora, habían existido en *proporción* tantas mujeres pobres, ni tantos pobres en el mundo, ni tanta violencia hacia la mujer.

La legitimidad que se otorga a sí misma la masculinidad, no se la otorgará jamás a las mujeres como entes autónomos, pensarlo sería una falacia, *por esto nuestro proyecto político civilizatorio no puede seguir generándose desde el espacio masculino de la feminidad*. Esta lectura impuesta de la existencia de dos géneros que dialogan de la masculinidad para mantener la sumisión, la obediencia, la docilidad de las mujeres y su forma de relacionarse entre ellas y con el mundo.

Esto ha marcado nuestra historia con una reiteración de derrotas, por mucho que queramos leer como ganancia los “supuestos logros” o “avances” de las mujeres en los espacios de poder, pues estos espacios siguen marcando, gestualizados y controlados como siempre por los varones. No olvidemos entre otras cosas, que ya en el siglo XIV Christine Pizan formula la postura política que dice que: *sólo saliéndose del orden simbólico de los hombres y buscando un discurso cuya fuente de sentido estuviera en otra parte, sería posible rebatir y alejarse del pensamiento misógino bajomedieval*.<sup>322</sup> Estas mujeres han sostenido a través de siglos nuestras mismas luchas, con prácticamente los mismos discursos, pensando que avanzábamos a un cambio de nuestra situación. Por esta historia y los costos que ha tenido para tantas

---

<sup>322</sup>Christine Pizan (1364-1430) *La Cité des dames*. Las obras de Christine Pizan dieron contenido feminista a la larga polémica entre hombres y mujeres que se suelen llamar la Querrela de las mujeres; una polémica cuya misoginia, Pizan criticó inteligentemente.



mujeres, deberíamos encontrar las claves de nuestras derrotas, en vez de caer en análisis triunfalistas.

Cuando hablo de derrotas, me refiero a que no hemos conseguido acercarnos a un diálogo horizontal, pues desde lo femenino como parte subordinada de una estructura fija, no puede entablar un diálogo fuera de la masculinidad, ya que vive dentro de ella, es su medio, su límite, allí se acomoda una y otra vez, por tanto, no puede armarse autónomamente como referente de sí misma, no lograremos desmontar la feminidad sin desmontar la cultura masculinista.

Esta construcción y localización que han hecho de nosotras como género no son neutras, la masculinidad necesita colaboradoras, mujeres/femeninas, funcionales a su cultura, sujetos estructuralmente secundarizados que focalicen su energía y creatividad en función de la masculinidad. Aun ellas atentan contra la estructura general del sistema y su existencia, por esto, la persecución histórica con tanta virulencia hacia ellas, con características que no ha tomado jamás la persecución entre varones, porque entre ellos existe la legitimidad del poder.

Los lugares que abre la masculinidad a la feminidad no son inocentes, pues para el sistema es funcional y necesario que las mujeres ocupen los lugares que los hombres ya no necesitan o van dejando, *los lugares simbólicamente sucios*, haciéndolas permanecer en espacios en el estereotipo agudo del diseñador de la feminidad, me refiero con esto a lugares signados como los ejércitos, la policía, la mano de obra barata para industrias y laboratorios contaminantes, etcétera.

Las pensadoras y académicas que podrían tener una visión más clara de la necesidad de un cambio cultural profundo, se funcionalizan a los últimos pensamientos y teorías generadas por la masculinidad (desde Aristóteles hasta Baudrillard) y no se dan cuenta que la masculinidad las traviste, que están sirviéndola desde la ilusión de la *igualdad y/o de la diferenciación*.

La masculinidad como macrosistema cultural sigue siendo quien genera, produce y define lo que es conocimiento válido y lo que aunque permita la participación de las mujeres en ella. Sigue siendo la estructura patriarcal la que legitima o deslegitima a las mujeres que le colaboran, tanto en la ciencia, la literatura, la filosofía, la economía, como en los demás campos. Las mujeres que ocupan estos espacios, estas pequeñas elites, no leen su propia funcionalidad, aunque la incomodidad de estar en estos espacios masculinos persista, pero es tanto el costo de salirse de este útero masculino que prefieren no hacerlo, ni pensarlo siquiera. Manteniendo espacios intocables, sagrados, libres de cualquier interrogación; la maternidad, su maternidad, el amor romántico, su amor, la familia y su forma de relacionarse, como si el pensamiento no estuviera marcado, ejecutan la operación de neutralizar el pensamiento y las ideas de los varones, sumándose a ellas, es aquí donde se

traviste el pensamiento producido por las mujeres, donde pierde su capacidad transformadora y donde se fija la permanencia del sistema.

La estructura de la esclavitud con que funcionamos se ha ido haciendo cada vez más profunda, más oculta, más travestida y más sutil. Los ataques de nostalgia de las mujeres a la protección del varón están demasiado presentes, hoy más que antes y tienen todas esas marcas corporales de la sexualidad de dominación. Sospechoso y nada inocente es que nos toque siempre andar un paso atrás de los avances de la cultura masculina. Sospechoso es que se comience a reflexionar acerca del fin de la historia, justo cuando las mujeres empezamos a recuperar nuestra historia, cuando recién comenzamos a ejercer como sujetos políticos pensantes. Sospechoso es que aparezca el posmodernismo a reciclar lo ya hecho y pensado por la masculinidad, armando una modernidad/masculinidad disfrazada que no es sino un constante retorno, una modernización pragmática, relativa, que habla de la muerte de las ideologías, cuando las ideologías que han fracasado son las de los de los hombres, ninguna ideología elaborada por grupos de mujeres ha fracasado aún, pues sencillamente no hemos gozado más que del *poder de las agitadoras*, que nunca se ha transformado en un poder real, de prueba de otro sistema cultural.

Si seguimos el hilo de nuestra historia de mujeres, podremos ver que desde el proceso agitador del pensamiento de las mujeres hasta ahora, hemos constituido varios movimientos pensantes y actuantes,<sup>323</sup> por esta historia que ha corrido siempre al margen de la historia, me parece tan dudoso que a las puertas del siglo XXI, la masculinidad pretenda dar por terminada la historia, entonces nunca estuvimos ni al inicio, ni al final, por ello no dejo de sospechar de las políticas de igualdad, o de diferencia tan esgrimidas hoy, dentro de un pragmatismo transable y eclipsante de nuestras luchas y de nuestros aportes.

Debemos tener mucho cuidado por tanto, de los análisis triunfalistas de avance, de los lugares conquistados, del espejismo de retirada de la vieja estructura patriarcal, y más que nada de la fantasía de una presunta muerte del patriarcado. El concepto de patriarca puede que esté sujeto a cuestión, a remodelación, lo que no se ha cuestionado es la cultura de la masculinidad, que se sigue leyendo como la única macrocultura posible, la única creada por la humanidad en un continuo, he allí el triunfo de la masculinidad, no el nuestro.

La reflexión desde un espacio político/cultural no feminizado como lugar de referencia es fundamental, por aquí y sólo por aquí para la liberación de las mujeres y los cambios urgentes que necesitamos. Profundizando crítica y políticamente el espacio secundarizado que nos ha asignado la historia, podremos empezar a plantear la posibilidad de ejercer nuevos modos de relación y nuevas estrategias "feministas", más rebeldes, menos funcionales y menos recuperables.

---

<sup>323</sup> : *el movimiento de la Querrela, el movimiento de las preciosas, el movimiento sufragista, el movimiento feminista.*

El pensamiento de algunas teóricas feministas está adquiriendo esta dimensión de la autonomía. La crítica que ha venido desarrollando este pensamiento, está generando la posibilidad de ejercitar otras propuestas civilizatorias. Avanzamos, hacia la posibilidad de entablar un diálogo horizontal con la masculinidad desde un lugar creado externamente a ella, liberándonos de los nostálgicos deseos de permanecer en una cultura, que por más que la queramos leer como nuestra, nos ha sido ajena por más de 20 siglos.

**Mónica Mayer,<sup>324</sup> “De La Vida y el Arte Como Feminista”, *N. Paradoxa: Issue*, n. 8, noviembre 1998**

Texto proporcionado por la autora

### **De cómo un buen día me di cuenta que yo sin el feminismo, no puedo vivir**

Mi ingreso a las filas del feminismo coincide con el inicio de mi vida profesional como artista visual. Como provengo de una familia bastante alivianada y crecí entre puros hermanos varones, aunque durante mi adolescencia había escuchado sobre el importante movimiento de liberación de la mujer que empezaba a tomar fuerza en todo el mundo, hasta ese momento no me había percatado del sexismo, por lo que la sentía una lucha valiosa pero irrelevante a nivel personal.

Un día, a principios de los años setenta durante un seminario en la licenciatura en artes visuales en la Escuela Nacional de Artes Plásticas (alias “San Carlos”), una compañera presentó un trabajo sobre las mujeres artistas y cual no sería mi sorpresa cuando al final de su exposición la mayoría de los chavos afirmaron que por cuestiones biológicas las mujeres no eramos tan buenas artistas como ellos ya que nuestra creatividad sólo se encausaba a la maternidad. Aparte del asombro que me causó que aceptaran un concepto tan poco científico, a pesar de ser disque artistas, intelectuales y progresistas, esa discusión me hizo entender que como artista no solo tendría que enfrentar criterios misóginos, sino que a mí me correspondía tomar cartas en el asunto para tratar de cambiar esta situación. Comprendí que de nada serviría hacer el mejor trabajo artístico del mundo si por el

---

<sup>324</sup> Mónica Mayer (México, 1954) estudió artes visuales en la ENAP. Participó en los grupos Movimiento Feminista Mexicano y el colectivo Cine-Mujer en los setenta. Entre 1978 y 1980 cursó el *Feminist Art Program* en el Woman's Building en Los Ángeles, California, y obtuvo la maestría en sociología del arte con la tesis *Feminist art: an effective political tool*. Su asesora fue Suzanne Lacy. A su regreso a México impartió un taller de arte feminista en la Escuela Nacional de Artes Plásticas del cual surgió el grupo *Tlacuilas y Retrateras*. Fundó el grupo *Polvo de Gallina Negra* con Maris Bustamante. Ha escrito incesantemente sobre mujeres artistas durante 30 años. En 2004 publicó *Rosa Chillante: mujeres y performance en México*. Su obra artística ha sido expuesta ampliamente y fue seleccionada para la exposición *WACK: Art and the Feminist Revolution* en 2007.

hecho de ser producido por una mujer sería mal recibido. Por primera vez me entristeció el enorme potencial artístico que había desperdiciado la humanidad por estos prejuicios estúpidos.

En otra ocasión, habiendo cerrado San Carlos como parte de un importante movimiento estudiantil que llevó a un cambio curricular completo (eran los setentas, la generación de Los Grupos estaba naciendo, todos éramos de izquierda, cargábamos el 68 a costas y no existían ni el internet ni el SIDA), me tocó encontrarme un letrero en el baño de mujeres que decía **“Compañeras, haced el amor, apoyad a los compañeros en su lucha”**. De un brochazo habían borrado nuestra participación en el movimiento, por no mencionar la lucha que las jóvenes emprendíamos en esos momentos para apropiarnos de nuestra sexualidad y pretendían que nuestra vida se limitara a mantenerle las camas calientes y los pinceles limpios a los compañeritos.

### **Pase automático al feminismo o de como traté y traté infructuosamente de formar un grupo de artistas feministas**

En 1975 se realizó en México la conferencia internacional del Año Internacional de la Mujer por lo que el Museo de Arte Moderno organizó la exposición *“La Mujer como Creadora y Tema del Arte”*. Curiosamente, la mayor parte de los participantes eran hombres. A poco más de veinte años, a muchos nos parece increíble que en ese momento no hayan encontrado suficientes mujeres artistas para organizar una espléndida muestra o que ni siquiera se les hubiera ocurrido que era incongruente plantear una exposición paralela a un evento feminista en la que la mujer seguía siendo solo musa, por no decir objeto. Por lo menos en este aspecto las cosas más o menos parecen haber cambiado. El empuje que traen las nuevas generaciones de mujeres artistas que hoy en día integran más de la mitad de los productores visuales y los cambios profundos que ha aportado la teoría feminista al estudio de la historia del arte a nivel internacional han tendido un efecto fundamental tanto en la visibilidad de las artistas como en la concepción misma del arte. Hoy la lucha ya no es que se haga una exposición de mujeres artistas, sino por el contrario, que sólo se organicen cuando exista una justificación académica o curatorial específica que lo requiera.

A la par de la exposición, el MAM dedicó un número de su revista Artes Visuales (1) al tema de las mujeres artistas. En sus últimas páginas venía una entrevista con

Judy Chicago, la pionera del arte feminista en Estados Unidos gracias a la cual me enteré que había una escuela de arte feminista en Los Angeles. Me puse en contacto con ellas, fui a un taller de dos semanas y decidí que era exacto lo que necesitaba para mis estudios de posgrado. A partir de ese momento Víctor Lerma (mi compañero de toda la vida) y yo empezamos a ahorrar para irnos a California.

Me incorporé al movimiento feminista en México durante el par de años que nos tomó reunir fondos para irnos a Los Angeles porque me parecía que era importante empezar a averiguar más a fondo sobre todo este rollo antes de llegar al Woman's Building. Empecé a participar en el grupo *Movimiento Feminista Mexicano* con Mireya Toto, Sylvia Pandolfi, Lourdes Arizpe y otras compañeras porque realizaban un periodiquito llamado *CIHUAT: VOZ DE LA COALICIÓN DE MUJERES* y yo necesitaba integrar mis preocupaciones políticas a las artísticas. Los temas candentes eran la violación y el aborto... el lesbianismo se discutía con miedo.

En ese momento, la Coalición solo estaba integrada por el Movimiento Nacional de Mujeres y por el *Movimiento Feminista Mexicano* y poco a poco fueron integrándose La Revuelta, el Movimiento de Liberación de la Mujer y el Colectivo de Mujeres. Nos cambiamos de las calles de Yucatán al local de Río Ebro donde las sesiones eran maratónicas, las discusiones recias, las posturas radicales, las recriminaciones dolorosas y el humo de cigarrillo impenetrable. Aún recuerdo una maravillosa manifestación frente la Cámara de Senadores en diciembre de 1977 para exigir la liberalización del aborto en la que participamos todas las huestes feministas que no pasábamos de 30 mujeres. Como mi mamá estaba preocupada de que fuera a una manifestación decidió acompañarme y a partir de ese momento se integró al Movimiento Nacional de Mujeres. En la acera de enfrente nos esperaban mi papá (que fue a cuidar a mi mamá) y Víctor que estaba documentando la manifestación.

Uno de los eventos más importantes para mí durante este período fue el Primer Simposio Mexicano Centroamericano de Investigación sobre la Mujer por la exposición paralela (2) que se efectuó en el Museo de Arte Carrillo Gil, cuya curaduría estuvo a cargo de Alaíde Foppa, Sylvia Pandolfi y Raquel Tibol y en la que colaboré como chalana. En esta magna exposición participaron poco más de ochenta pintoras, escultoras, grabadoras, tejedoras, fotógrafas y ceramistas. Después de años de clases de historia del arte en las que difícilmente se mencionaba una que otra artista (invariablemente muertas y con vidas trágicas), para muchas de las que éramos artistas jóvenes fue una verdadera sorpresa encontrarnos con tantas colegas.

Posteriormente me uní al grupo de cine de Rosa Marta Fernández porque como no cuajaba uno de artistas, éste por lo menos se acercaba más a mi campo. Sin duda fue la época de mayor aprendizaje porque me tocó participar en la investigación para su película en torno a la violación “Rompiendo el Silencio”. Nunca olvidaré a un doctor que entrevistamos en una delegación afirmando que la violación siempre es provocada por la mujer, aunque acababa de atender a una anciana a quien habían violado y de pasadita asesinando a su marido. Ésta sin duda fue mi época de feminista furiosa: ese primer momento en el que uno toma conciencia de los estragos del sexismo, desmenuza todos los mitos que se ha tragado y que es tan fuerte que hasta nos hace perder el sentido del humor e irnos con la finta de que el enemigo es el hombre y no el sistema en el que todos participamos. Afortunadamente el período aunque intenso, fue breve. En el grupo de Rosa Marta participaban, entre otras, Laura Rosetti, Ana Victoria Jiménez, Lilian Liberman y Beatriz Mira.

Durante esa época, a pesar de los infructuosos intentos por formar un grupo de mujeres artistas, por lo menos organizamos varias exposiciones. La primera en la que nos identificamos como artistas feministas fue Collage Íntimo. Se llevó a cabo en 1977 en la Casa del Lago y en ella participamos Rosalba Huerta, Lucila Santiago y yo. Mi obra en ese momento se refería a la sexualidad (sin duda el tema que más me interesaba) y por todos lados aparecían falos y vaginas, escandalizando, aunque hoy parezca chistoso, a más de una persona. Al año siguiente organizamos la Muestra Colectiva Feminista en la Galería Contraste en la que todas las feministas que quisieran participaron aunque su obra no tuviera una postura política y también “Lo Normal”, que se presentó en la Casa de la Juventud en la Col. Guadalupe Tepeyac y reunió obra con un fuerte contenido feminista en torno el rol social asignado a nuestro género, aunque las artistas no se asumían como feministas. En fin, la lucha por definir lo que podría ser un “arte feminista” se hacía por todos lados.

Algo que fue particularmente difícil durante esa época es que ni siquiera las feministas dedicadas a la crítica de arte como Alaíde Foppa estaban de acuerdo con nosotras en que hubiera la posibilidad de producir un arte feminista. Y a la fecha, aunque los principales debates teóricos del arte en Estados Unidos y Europa invariablemente reconocen las constantes aportaciones de la teoría feminista al arte, pocos críticos mexicanos le han entrado al debate.

## **El “Woman’s Building” en Los Angeles y los puentes con México**

En 1978 por fin ingresé al Feminist Studio Workshop en el Woman’s Building en Los Angeles. El proceso educativo en esta institución singular era muy especial porque estaba basado en el formato de pequeño grupo tan utilizado por todo el movimiento feminista y se buscaba desarrollar la creatividad y crear conciencia a través de dinámicas de grupo e investigaciones sobre las artistas en el pasado. Acostumbrada a una educación tradicional, para mí fue una sorpresa encontrarme en clases en las que lo que más se valoraba era mi experiencia personal.

Además del curso de dos años al que me inscribí, trabajé de achichinle de Suzanne Lacy y Leslie Labowitz en su grupo *Ariadne: A Social Art Network* en proyectos que integraban el trabajo político con el artístico. Uno de ellos fue *Making it Safe* y su objetivo fue reducir el índice de violaciones en la comunidad de Ocean Park organizando exposiciones, mesas redondas, performances, sesiones de denuncias públicas, clases de defensa personal y cualquier otra cosa que creara conciencia entre el público. Si algo confirmé en ese momento es que si uno pretende hacer un arte revolucionario en términos políticos, primero tiene que serlo en términos artísticos. También trabajamos en obras hechas específicamente para las manifestaciones feministas (a las que llegaban 5,000 personas), para los medios de comunicación masiva. Eran obras de difícil definición que, en la mejor tradición del arte conceptual, rompían las fronteras de lo previamente aceptado como “arte”.

En 1980 obtuve mi maestría en sociología del arte con una tesis titulada *Feminist Art: An Effective Political Tool* y como proyecto final organicé una obra de arte conceptual que se llamó “Traducciones: un diálogo internacional de mujeres artistas”. La idea del proyecto era venir a México con varias de mis compañeras del Woman’s Building para impartir una serie de conferencias y talleres sobre arte feminista en el Museo Carrillo Gil, en la casa de Nancy Cárdenas en Cuernavaca y en Oaxaca. Aquí el proyecto lo coordinó un grupo integrado por Ana Victoria Jiménez, Yolanda Andrade, Magali Lara, Yan Castro, Lilia Lucido (mi mamá) y otras compañeras. A la vez reunimos información para regresar a E.U. a impartir conferencias sobre las artistas mexicanas en diversas sedes. La documentación de este proyecto la presenté en la exposición *Künstlerinnen Aus Mexico* en Berlín que fue una importante muestra organizada por Magali Lara y Ema Cecilia García que arrancó en el Instituto Goethe y recorrió varios países europeos.



Una de las obras mexicanas que documentamos que más me impactó en ese momento fue la manifestación para un día de la madre que habían diseñado varias artistas y feministas mexicanas en protesta por las mujeres que mueren en abortos clandestinos. En ella, todas las feministas llegaron vestidas de negro al Monumento a la Madre y depositaron una corona que además de flores estaba adornada con los instrumentos, pastillas, hierbas, etc. utilizadas con este propósito.

También recuerdo la participación de varios grupos feministas en una obra de Suzanne Lacy en San Francisco. Esta pieza se realizó en forma paralela a la exposición *The Dinner Party* de Judy Chicago, misma que probablemente ha sido la exposición de arte feminista más sonada del siglo. Para esta muestra Lacy creó *The International Dinner Party* en la cual convocó a mujeres de todo el mundo a organizar una cena en honor a una o varias mujeres importantes en su comunidad. En México se efectuó una para festejar a Adelina Zendejas, Amalia Castillo Ledón y Concha Michel. En el museo Lacy tenía un enorme mapa del mundo con pequeñas banderitas en cada ciudad de la que recibía un telegrama avisando de una cena homenaje.

### **De regreso al terruño: por fin los grupos de arte feminista**

A finales de 1981, después de una gira de cinco meses impartiendo conferencias sobre arte político contemporáneo mexicano, arte feminista y las artistas mexicanas por varios países de Europa, Víctor y yo regresamos a México. Mi mamá había muerto hacía unos meses y Adán, nuestro primer hijo, era apenas un recién nacido. Un día me presenté ante José de Santiago, director de posgrado en San Carlos y le propuse un curso sobre arte feminista, mismo que, para mi asombro, inmediatamente aceptó. Se integró el grupo y nos abocamos a investigar la situación de las artistas en México, a estudiar diversos aspectos teóricos del arte feminista y a desarrollar nuestro trabajo creativo a través de las técnicas que aprendí en E.U. Después de un año decidimos que era importante formar un grupo de arte feminista, y en 1984 nació "Tlacuilas y Retrateras". Para nuestro primer proyecto decidimos trabajar sobre el tema de la fiesta de quince años por considerar que sigue siendo un ritual social muy arraigado en nuestra comunidad. El grupo estaba integrado por Ana Victoria Jiménez, Karen Cordero, Patricia Torres, Elizabeth Valenzuela, Lorena Loaliza, Ruth Albores, Nicola, Consuelo Almeda y Marcela Ramírez.

El resultado de nuestro trabajo de investigación fue un evento llamado “*La Fiesta de Quince Años*” que se presentó en agosto de 1984 en San Carlos. A la entrada de la Academia la Victoria de Samotracia, vestida de quinceañera y rodeada de hielo seco, recibía al público. Esa tarde cayó un aguacero torrencial y como estaban arreglando el techo del patio de San Carlos, empezamos el evento en medio de un caos que jamás logramos sacudirnos porque después llegaron más de 2,000 personas (siendo que esperábamos máximo unas 300) y ni siquiera podíamos atravesar los pasillos para manejar las pocas luces que nos permitían utilizar por miedo a que los cables mojados hicieran corto circuito. La fiesta, bajo la conducción de María Eugenia Pulido y Armando de León y basándose en un guión escrito por el grupo, dio inicio con su tradicional baile.

En nuestra fiesta las damas de honor fueron artistas que diseñaron sus vestidos: la que no traía un cinturón de castidad, vestía la crinolina por fuera o traía huellas de manos sobre su ropa. Como parte del proyecto convocamos a diversos miembros de la comunidad a ser nuestros padrinos. Raquel Tíbol, por ejemplo, fue madrina de libro; Sanborn’s nos donó un enorme pastel en forma de zapatilla; Eric Zeolla compuso el vals “*Sopa Inglesa*” especialmente la ocasión y José Luis Cuevas fue el padre de la quinceañera, aunque por desgracia llegó tarde y las multitudes impidieron que nos diéramos cuenta de su presencia. Además de la fiesta en la que hubo varios performances, hubo una muestra con obra realizada ex-profeso por cerca de 30 mujeres artistas y Nahum B. Zenil a quien invitamos a exponer para que no se dijera que éramos sexistas. Entre las participantes estuvieron Fanny Rabel, Yolanda Andrade, Magali Lara y Leticia Ocharán. Quizá lo más importante de la exposición es que junto con la revaloración de la temática de los quince años, también se abrió de par en par la puerta a todo tipo de propuestas artísticas basadas en el kitch, hoy tan de moda. Además hubo lecturas de poesía en las que participaron Patricia Vega y Magali Tercero y la presentación de la obra *Cocinar Hombres* de Carmen Boullosa.

Entre los performances que se presentaron esa noche estuvo “*Nacida entre Mujeres*” del grupo de arte feminista Bio-Arte, integrado por Nunik Sauret, Roselle Faure, Rose Van Lengen, Guadalupe García y Laita. Su propuesta grupal era realizar obras que tuvieran que ver con los cambios biológicos de la mujer y para esa noche se confeccionaron unos hermosos vestidos de quinceañera hechos de plástico. También participaron Robin Luccini, Eloy Tarcicio y María Guerra en un controvertido performance en el que ellas se vistieron con bisteces. Por su parte

Patricia Torres y Elizabeth Valenzuela realizaron *“Espejito-Espejito”* una pieza muy íntima que se perdió en el tumulto, el caos y los bastonazos de Raquel Tibol que, cual madre regañona de quinceañera, les gritaba que se apuraran. En el grupo Polvo de Gallina Negra (del cual les platicaré en detalle más adelante) optamos por una participación mixta con Rubén Valencia y Víctor Lerma que se llamó *“Las Ilusiones y las Perversiones”*. Mientras Víctor y yo nos besábamos apasionadamente con un enorme corazón de fondo, Maris portaba un vestido con el sexo de fuera que Rubén le desprendió dejando correr un hilo de sangre. Después Rubén agarró un frasquito de semen para rociar a todo el público. En el evento de clausura de La Fiesta de Quince Años realizamos el performance *“TRES RECETAS DEL GRUPO POLVO DE GALLINA NEGRA”* en el que hacíamos un análisis del evento de *“Tlacuilas y Retrateras”* y proponíamos varias dinámicas de grupo para aprender a aceptar la crítica sin achicoparse.

La crítica, por cierto, nos destrozó Hoy que releo sus textos comprendo que aunque hubo muchas fallas técnicas en la realización de un proyecto muy ambicioso sin recursos económicos, ni apoyo institucional, los críticos y los periodistas ni siquiera contaban con el vocabulario elemental para hablar de ese tipo de obra. Se nos tacha de malas actrices, por ejemplo, sin darse cuenta de que estábamos haciendo un performance, y por ende debía evaluarse desde otros parámetros. Más aún, si ni siquiera conocían la palabra performance, por lo que difícilmente podíamos esperar que agarraran la onda. Entre el agotamiento por el evento, el sustito por las críticas y el hecho de que mi curso en San Carlos terminó, el grupo se desintegró al poco tiempo.

Más o menos por esas mismas fechas, el Museo de Bellas Artes de Toluca me pidió que organizara una exposición de mujeres artistas. En 1984, *Mujeres Artistas/ Artistas Mujeres* reunió a casi un centenar de participantes, incluyendo pintoras, grabadoras, escultoras y performanceras y, aunque su concepto no era muy diferente al de la exposición del Carrillo Gil, personalmente me sirvió para conocerlas a todas, en especial un grupo amplio de artistas identificadas con la causa de la mujer, entre ellas Elena Villaseñor, Herlinda Sánchez Laurel, Susana Campos, Carla Rippey, Noemí Ramírez, Fanny Rabel, Leticia Ocharán. Durante el período que estuvo montada la exposición llegó a México Nilda Peraza para curar una exposición de mujeres artistas patrocinada por Avon. *“NUEVOS CAMINOS: PINTORAS MEXICANAS”* se presentó en Washington y Nueva York, concluyendo su gira en el Foro de Arte Contemporáneo en el D.F.

La época de oro del arte feminista en México fue a principios de los ochenta, tanto así que hasta la revista *fem.* (3) dedicó un número a la mujer en el arte. Para mí fue un momento muy importante porque algo que siempre me ha preocupado es la falta de comunicación entre el feminismo político o académico y el arte feminista. Estoy convencida de que una de las grandes debilidades del arte feminista mexicano ha sido no encontrar en su público natural entre las feministas. O nosotras no hemos sabido cómo responder a sus necesidades o ellas no han entendido que nuestros planteamientos no sólo son políticos sino primordialmente artísticos.

Hacia finales de 1983 empezamos a reunirnos varias artistas nuevamente con miras a integrar un grupo. Ya habíamos participado en una serie de colaboraciones, como fue la instalación colectiva para el Foro de la Mujer en el Festival de Oposición en diciembre de 1982 en la que Magali Lara, Rowena Morales, Maris Bustamante, Adriana Slemenson y yo realizamos una serie de camas para hablar de los roles sexuales tradicionales. A principios de 1983, Magali, Silvia Orozco, Carmen Boullosa y yo realizamos una serie de videos para la exposición de Rowena Morales "*Cartas a esa monja*" en el Museo Carrillo Gil. Al plantearles la idea de que fuera un grupo feminista, la mayoría huyeron. Algunas argumentaron que era una propuesta demasiado radical y otras temían perder al novio. En el grupo quedamos Maris Bustamante, Herminia Dosal y yo. Herminia abandonó el grupo al poco tiempo por no compartir nuestras ideas estéticas y desde entonces Maris y yo quedamos como únicas integrantes de "Polvo de Gallina Negra".

Los objetivos de "Polvo de Gallina Negra" eran: 1) Analizar la imagen de la mujer en el arte y en los medios de comunicación 2) Estudiar y promover la participación de la mujer en el arte y 3) Crear imágenes a partir de la experiencia de ser mujer en un sistema patriarcal, basadas en una perspectiva feminista y con miras a ir transformando el mundo visual para así alterar la realidad. La decisión del nombre fue fácil porque considerábamos que: en este mundo es difícil ser artista, más peliagudo ser mujer artista y tremendo tratar de ser artista feminista, por lo que decidimos ponerle al grupo "Polvo de Gallina Negra", un remedio en contra del mal de ojo, y así desde el nombre estaríamos protegidas.

Nuestro primer evento fue el performance "*EL RESPETO AL DERECHO AL CUERPO AJENO ES LA PAZ*" que realizamos durante la marcha en contra de la violación el 7 de octubre de 1983 en el Hemiciclo a Juárez en donde preparamos una pócima para causarle el mal de ojo a los violadores. Posteriormente repartimos

sobrecitos de nuestro menjurje especial. La receta fue publicada en varias revistas y agendas feministas, e incluso ha salido en la televisión.

En 1984 participamos con el performance “*LAS MUJERES ARTISTAS O SE SOLICITA ESPOSA*” en la Biblioteca de México y en “*LA FIESTA DE QUINCE AÑOS*”.

Pero nuestro gran evento ese año fue una gira de 30 conferencias por diversas instituciones educativas en el Estado de México impartiendo una conferencia performanceada que también se llamó “*LAS MUJERES ARTISTAS O SE SOLICITA ESPOSA*” y en las que después de hacer un breve análisis del uso sexista de la imagen de la mujer en los medios y en el arte, les mencionábamos algunas de las principales artistas a través de la historia del arte, para llegar a México y centrarnos en las artistas jóvenes. Sin embargo, nuestro énfasis no era promover a las colegas, sino hablar de temas feministas tomando como punto de partida las imágenes. Así, las fotos de las luchadoras de Lourdes Grobet nos daban pié para hablar de las mujeres golpeadas, los dibujos de diarios de infancia de Magali Lara de la educación de las niñas, el trabajo de Maris para hablar del erotismo, el mío para referirnos a la violación o el de Ana Victoria Jiménez para hablar del trabajo doméstico. Cabe mencionar que en ese momento yo estaba en el sexto mes de mi segundo embarazo y Maris en el tercero de su primero y así llegábamos a las distintas escuelas con unos delantales de utilería que acentuaban aún más nuestras panzas. En más de una institución logramos que se prendieran los chavos y entraran en acaloradas discusiones.

El proyecto más ambicioso de “Polvo de Gallina Negra” se llevó a cabo durante 1987 y llamó *¡MADRES!* Aunque hoy podría clasificarse como una obra conceptual o de proceso, a nosotros nos gustó el término Proyecto Visual para definir este tipo de trabajo cuyas características principales son su integración a una propuesta política, su empeño en borrar los límites entre lo que se considera o no arte y por último, el hecho de que se efectuó a lo largo de varios meses. Nos planteamos *¡MADRES!*, como una forma de integrar el arte y la vida ya que en ese momento la maternidad era el eje central de nuestra experiencia. De ahí que nos presentáramos como el único grupo que creía en el parto por el arte y afirmábamos que nos habíamos embarazado para llevar a cabo una investigación de campo antes de realizar el proyecto. Naturalmente para esta hazaña contamos con la ayuda de nuestros esposos quienes, como artistas, entendieron perfectamente bien nuestras intenciones. Como buenas feministas, tuvimos hijas y, para probar nuestra exactitud

científica, Yuruen y Andrea nacieron con sólo 3 meses de diferencia en 1985, el año del terremoto.

*¡MADRES!* tuvo varios sub-proyectos. En primer lugar una serie de envíos de arte correo a la comunidad artística y a la prensa abordando diversos aspectos de la maternidad, desde la relación con nuestras propias madres, hasta un imaginario suceso en el futuro en el que nuestras descendientes lograban destruir el arquetipo de la madre. Por otro lado organizamos el “CONCURSO CARTA A MI MADRE” en el cual convocamos a todo el público a escribir una carta con todo lo que hubieran querido decirle a su madre pero no se habían atrevido. Llegaron casi 70 respuestas y hubo una ceremonia de premiación en la que le regalamos una obra de arte al ganador y rifamos otra entre todos los participantes. Otro evento fue una velada en la que Carmen Boullosa y Perla Schwartz, entre otras, leyeron sus poemas sobre la maternidad.

Como parte de “MADRES”, Maris por su cuenta o entre las dos, realizamos una serie de performances en el Museo Carrillo Gil, la Esmeralda, etc.. Curiosamente el último que se llevo a cabo en la UAM y en el cual Maris me serruchaba una panza de unicel, fue el día antes de que naciera su hija Neus. A partir de ese momento definimos como un grupo totalmente endógamo y decidimos que la única manera de integrarse a éste era por descendencia directa. Sólo nuestras hijas o nietas tendrán derecho a ser miembros de “Polvo de Gallina Negra”.

Además de los performances ante públicos en vivo, realizamos un par de ellos específicamente para los medios de comunicación. Uno de ellos se llevó a cabo en el programa *Nuestro Mundo* de Guillermo Ochoa. Vestidas con nuestras enormes panzas con mandil y cargando una muñeca de ventrílocuo que llevaba un parche sobre el ojo como el famoso personaje de Catalina Creel, la mala madre en la telenovela “Cuna de Lobos”, le llevamos su propia panza al famoso conductor y lo nombramos “Madre por un Día”. Ochoa se prestó padrísimo para jugar en este performance y se tragó sus pastillitas para causarle náuseas mañaneras y aceptó que le pusiéramos su corona como reina del hogar. El público inmediatamente respondió: los hombres profundamente ofendidos y muchas mujeres fascinadas. A los nueve meses alguien del público llamó a Ochoa para preguntarle si había sido niña o niño. El proyecto “*¡MADRES!*” concluyó con mi exposición “NOVELA ROSA O ME AGARRÓ EL ARQUETIPO” en el Museo Carrillo Gil.

Posteriormente participamos esporádicamente en diversas conferencias y uno que otro performance, Después de 10 años, dimos por concluido el ciclo de “Polvo de Gallina Negra” en 1993.

### **El arte feminista en los noventas**

No sé si fue el desgaste de tantos años de trabajar en grupo, pero hacia finales de los ochenta ya estaba yo lista para trabajar sola. A diferencia de los grupos de arte feminista de Estados Unidos y Europa que lograron una importante mancuerna entre las teóricas (historiadoras, críticas, etc.) y las artistas, en México aún no cuaja. Por eso, cuando en 1988 se me presentó la oportunidad de colaborar en *El Universal* en forma regular, acepté de volada para escribir sobre los temas que más me apasionan: las mujeres artistas y el arte no-objetual. Para mi lo más importante de escribir es que poco a poco he ido reuniendo una colección de artículos sobre las artistas mexicanas y me ha permitido analizar los cambios en nuestra situación durante los últimos 20 años.

Lo primero que habría que subrayar es que hoy en día hay una gran cantidad de excelentes artistas jóvenes, entre las que destacan Mónica Castillo, Sofía Taboas, Yolanda Paulsen, Laura Anderson, Patricia Soriano, Isabel Leñero, Rosario García Crespo o Elvira Santamaría, cuya producción, aunque ellas no se asuman como tal, ha sido influenciada directa o indirectamente por el arte feminista. También hay otro tanto de excelentes artistas cuyas preocupaciones nada tienen que ver con el tema de la mujer, como Estrella Carmona, Doris Steinbichler o Lorena Orozco. A partir de su generación, por lo menos 50% de los estudiantes en las escuelas de arte son mujeres. En el terreno de las becas del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes y de premios nacionales como el Encuentro Nacional de Arte Jóven, las chavas van a la par de sus compañeros. Sin embargo, tanto en exposiciones colectivas como individuales, la presencia de la mujer sigue siendo menor y por cada 10 críticas que se escriben de ellos, sólo una nos dedican a nosotras.

A pesar de los avances que hemos visto y de que cuando hablo con las artistas más jóvenes me dicen que todo ha cambiado y que ya no perciben sexismo en nuestro medio profesional (aunque las que empiezan a tener hijos parece que están cambiando de opinión) a mi me siguen desesperando las carencias. En verdad son pocos los libros sobre mujeres artistas y menos aún los que tengan una perspectiva feminista. Aún en los centros de estudios de género el tema del arte casi no se trata,

aunque sé que hay dos o tres estudios y tesis en proceso. No existe una sola guardería para atender a los hijos de los artistas, lo que sigue imponiendo una carga muy fuerte a las mujeres, pero tampoco hay una organización de mujeres artistas que luche por mejorar nuestras condiciones profesionales.

Por otra parte, a 20 años de las exposiciones de mujeres artistas en las que el objetivo era comprobar su existencia y que yo creí que ya eran parte de la historia, hace poco me enteré que la UNAM está organizando una exposición de 100 artistas con el criterio exclusivo de que las participantes sean mujeres, sin tomar en cuenta tendencias políticas o artísticas y ni siquiera la calidad de la obra. Hoy en día esto es tan absurdo como querer organizar una exposición de “mexicanos” y meter ahí desde Francisco Toledo hasta estudiantes de arte y pintores domingueros. Quizá, como decía la canción, caminamos “un pasito pa’delante y veinticuatro para atrás”.

A últimas fechas en el D.F. han surgido un par de grupos de mujeres artistas, aunque sus objetivos son muy distintos a lo que fueron los nuestros. *LINEA ABIERTA* es un grupo en el que participan Cecilia Sánchez Duarte, Erika Bulle y Tania de León, entre otras y han organizado exposiciones con el objetivo de promoverse profesionalmente aunque no pretendan buscar coincidencias temáticas ni utilizar su producción artística con fines políticos. Por cierto, Cecilia ha organizado varias exposiciones de mujeres artistas mexicanas y chicanas. También está el grupo *COYOLXAUHQUI ARTICULADA* en el que participan Lilia Valencia, Ema Sosa y Yan María Castro entre otras y cual no sería mi sorpresa cuando me enteré, en 1996, que se presentaban como el primer grupo de arte feminista en México, aunque si son el primer grupo de artistas lésbico feminista que conozco.

No quiero dejar de mencionar, aunque sea al final, que para mí la lucha feminista más canija ha sido la que libro contra mi propia educación todos los días. A pesar de haber leído miles de páginas sobre feminismo, de haber participado en marchas, trabajado en grupos, organizado exposiciones y escrito cientos de artículos, no puedo dejar de reconocer que mi corazoncito se formó dentro del más recalcitrante machismo. Cambiar esos patrones de comportamiento para que mis hijos puedan crecer de otra manera, o para que mis propias expectativas como mujer y como artista sean diferentes ha sido bastante grueso. Estando el enemigo adentro de una misma es difícil de vencer por lo que las contradicciones siempre están a la orden del día. Por lo mismo, cuando pienso en lo ambicioso de un proyecto feminista (o cientos de diversos proyectos feministas) que pretenden cambiar ni más ni menos que la esencia misma de la sociedad me digo... tenemos chamba pa’rato.



## Notas

**1** *ARTES VISUALES*. México. Instituto Nacional de Bellas Artes, 1976, Num. 9

**2** Catálogo: Exposición *PINTORAS/ESCULTORAS/GRABADORAS/FOTOGRAFAS/TEJEDORAS/CERAMISTAS*, Museo de Arte Alvar y Carmen T. de Carrillo Gil, noviembre de 1977. Texto de presentación por Alaíde Foppa.

**3** La Mujer En El Arte, *FEM*, Vol. IX, No.33, México, abril-mayo 1984.

**Ochy Curiel,<sup>325</sup> Nueva centuria de feminismos,<sup>326</sup> Santo Domingo, 1 de noviembre de 1999**

Artículo proporcionado por la autora

Una pregunta que aflora por todas partes y que se asocia ahora a nuestro VIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe gira, precisamente, alrededor de expectativas que buscan respuestas: ¿cuáles aportes hará este pensamiento liberador al nuevo siglo, qué significará el nuevo milenio para el feminismo?

Parto de la premisa de que el feminismo es un movimiento diverso en su quehacer y en su concepción; que si bien todas las feministas tenemos unos mínimos comunes (erradicar el sexismo y la subordinación en todas sus manifestaciones en una sociedad patriarcal), cada feminista o grupo de feministas difieren en las estrategias para lograrlo. Unas entienden que introduciéndose al mundo masculino y a sus sistemas es posible lograr reformas paulatinas que vayan generando cambios en torno a la participación de las mujeres, es decir lo que las feministas hemos llamado "la política de lo posible". Otras, por el contrario, entienden que es necesario hacer un trabajo desde lo cultural y lo simbólico, a través del cambio de valores, de visiones, en los espacios privados y públicos, para subvertir el sistema androcéntrico y sexista, y lograr su transformación. Yo, particularmente, me inscribo entre éstas últimas.

El hecho de que, por ejemplo, existan más mujeres participando en diferentes espacios públicos: cargos de dirección, en empresas, en partidos políticos, cursando carreras no tradicionales vedadas antes para las mujeres (lo cual es positivo, no lo

---

<sup>325</sup> Ochy Curiel, cantautora y activista dominicana, es hoy una destacada feminista autónoma y antirracista, que cruza en sus análisis –muy radicales– la vertiente lésbica y la vertiente afrodescendiente del feminismo nuestroamericano. En 1999, fue miembro de la Comisión Organizadora del VIII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe que se llevó a cabo en Juan Dolio, República Dominicana. En la década de 1990 ya había escrito: "Situación de las Mujeres Afrodominicanas. Relación de clase, raza y género. Una visión Feminista" en *Ciencias Sociales*; Intec. O. 4., Vol. XXIII, 1998, Santo Domingo; 1996; "La Situación de las Mujeres Negras en República Dominicana", en *Revista Alai*, Quito, 1996; "La Acción Cultural desde una Perspectiva de Género", *Revista Ambar-Ce-Mujer*, No. 2, Santo Domingo, 1994

<sup>326</sup> Este documento se publicó en [Feminismos Plurales](http://alainet.org/active/552&lang=es) Serie Aportes para el Debate No. 7. <http://alainet.org/active/552&lang=es>

niego), no necesariamente es una expresión de que la subordinación de las mujeres está cambiando. Parece obvio que el mundo masculino sigue teniendo poderes en esos mismos ámbitos, donde las mujeres estamos "participando". Entonces el problema no es si participamos, sino "cómo participamos".

En este fin de siglo muchas mujeres siguen, entre otras cosas, desempeñando solas las tareas del hogar. Los hombres, como regla general, no acaban de dar el salto de asumirse con responsabilidades, no con "ayudas" en la esfera privada. Nosotras, por el contrario, sí estamos ya insertadas en la esfera pública. Implicaciones de estas realidades: más carga de trabajo en ambos ámbitos. En otro orden de cosas, nuestro cuerpo sigue siendo cada vez más objeto-mercancía, situación magnificada por los medios de comunicación, más aún hoy día cuando la estrategia comunicacional, sobre todo visual, cobra vital importancia.

La socialización que se sigue haciendo con los niños y niñas continua estereotipando roles. Cada vez más se promueve la violencia (juguetes, películas) en los varoncitos, mientras siguen inculcándose valores de sumisión y frivolidad en las niñas (las muñecas Barbies son la referencia fundamental).

El aborto es asunto sustantivo en este contexto: por un lado se penaliza, jurídica y éticamente; sin embargo más y más mujeres siguen muriendo por las condiciones en que se los hacen y sectores tradicionales, como las iglesias (con mucho poder en nuestras sociedades), no les dejan salidas a las mujeres, con tácticas prohibitivas de la educación sexual y de los anticonceptivos. La opción sexual sigue siendo un tabú que ni se toca, ni se respeta, más bien se condena.

Trampas para asimilarnos al sistema.

En fin, son éstos sólo algunos indicadores de cómo a pesar de los discursos y las retóricas del "nuevo orden" que, aparentemente, plantea aperturas, democracia y participación, lo que está haciendo, más bien es confundiendo y maquillando situaciones para que simulen cambios, cuando en el fondo éstos no se han producido. Por la más depurada sutileza con que se presenta la subordinación de las mujeres hoy día, resulta más difícil, pero también más urgente, erradicarla.

Así, el feminismo, como una propuesta global de transformación no sólo para las mujeres, sino desde las mujeres para la humanidad, tiene renovados retos ante el "nuevo milenio". Es necesario retomar los principios fundamentales del feminismo que lo hacen una propuesta real de transformación y no dejarnos desactivar

nuestros discursos y nuestras prácticas para hacerlas más potables al sistema. Esa es la gran trampa para asimilarnos al sistema mismo.

La mayor urgencia es articular una propuesta feminista en esta etapa pues si bien por un lado el feminismo como propuesta tiene más mujeres que se identifican con él (y algunos hombres incluso), la dispersión, sin embargo, se convierte en un elemento de la mayor nocividad, que signa negativamente nuestra incidencia en un mundo androcéntrico y sexista como el de nuestro Continente.

Es necesario, en mi criterio, "politizar" en una nueva dimensión el concepto "género", categoría propuesta por las feministas para explicar las raíces culturales de la subordinación. Sin embargo hablar hoy de "perspectiva de género", puede significar cualquier cosa, que no necesariamente apunta a la transformación de nuestras situaciones, sino que incluye a las mujeres como "parches". De esa forma el discurso demagógico trata de presentarse como "siendo democrático".

Durante décadas, feministas de todo el mundo hemos desplegado luchas contundentes frente a la subordinación. Ciertamente, algunas conquistas se han logrado, pero no son en modo alguno suficientes. Por eso nuestra lucha necesita un replanteo en sus estrategias y en sus prácticas hacia el famoso "nuevo milenio".

Tengo la mayor confianza en que el VIII Encuentro despejará caminos, encenderá luces, concitará uniones y provocará impulsos dinamizantes para que el feminismo siga siendo una opción liberadora, un pensamiento generador de transformaciones; y un cuerpo teórico apto para acompañar y sustentar la acción de las mujeres y de la humanidad.

**Yuderkis, Espinoza Miñoso, “¿Hasta dónde nos sirven las identidades?”,<sup>327</sup> Una propuesta de repensar la identidad y nuestras políticas de identidad en los movimientos feministas y étnico raciales, Santo Domingo, junio de 1999**

Texto proporcionado por la autora

**Una advertencia**

El ejercicio que voy a hacer a continuación es más que todo un ejercicio de provocación, de repensar lo pensado, de descorrer el camino andado dentro de la teoría y la práctica de la identidad. En este sentido, es un ejercicio. principalmente, de pensar en voz alta sobre ideas que me vienen mortificando hace tiempo y que insistentemente dejaba de lado, cada vez que se me incitaba a asumirme como yo no me asumía, a verme como yo no me veía, a caber en donde ya mi Yo no tenía espacio.

Ideas que resurgen y llegan a mí sin llamarlas, cada vez que pienso en esa cantidad de mujeres que no encajan en el término, que no se sienten como tales, pero que tienen que amarrarse a él; cada vez que pienso en ese gran número de dominicanos y dominicanas que siendo de piel oscura o de determinados rasgos físicos, que se asignan a la categoría racial de negro, no se definen a sí mismas/os como tales.

**La importancia de la identidad para nuestros movimientos sociales**

La identidad ha jugado un papel fundamental en la formación de los movimientos sociales contemporáneos, sobre todo, en los movimientos feministas y en el movimiento de lucha contra el racismo. Para poder ser, estos movimientos, al igual que otros nuevos movimientos sociales, como el de la comunidad LGTTB, por ejemplo, han tenido que partir de una recuperación positiva de la diferencia que a nivel social se les ha atribuido o asignado (identidad asignada) y por la cual han sido

---

<sup>327</sup> Una versión reducida de este artículo fue publicada en: *Revista Aportes para el debate*, 7. ALAI, Ecuador. La versión original fue publicada en: <http://www.creatividadfeminista.org/articulos/identidades.htm>

objeto de exclusión. Era la manera de deconstruir las imágenes negativas con las que se había cargado su diferencia. Esta fue también la manera de encontrarse con otros/as semejantes, construir el nosotras/os, identificarse como perteneciente a un grupo con el que se comparte la opresión y la exclusión. Esto permitió tempranamente la constitución y el desarrollo de estos movimientos: había cosas comunes que unían a las/os excluidas/os.

Ahora bien, el tema de la identidad es mucho más complejo que estas afirmaciones. La identidad ha sido, ayer igual que hoy, un concepto clave de nuestras estrategias, por eso, al hacer cualquier intento de análisis de nuestros movimientos y de las luchas emancipadoras, será necesario retomar el tema de la identidad, enfocando la mirada hacia lo que hemos entendido por ésta, el papel que ha jugado y las implicaciones de este quehacer identitario para el logro de esa sociedad de libertad, justicia y respeto por la que pretendidamente trabajamos.

De hecho, la discusión acerca de la identidad y de lo que ésta representa, ha ido adquiriendo vigencia en la teoría social, específicamente, dentro de la teoría feminista. Hoy en día, cuando nos topamos con posiciones que plantean el final de las ideologías (yo diría, al menos de las ideologías conocidas y de sus lógicas), nos encontramos también con una reconceptualización del sujeto, que como afirma Diane Elam (1997, 7), ya no se presupone como anterior al sistema jurídico de derechos, ni anterior a la lógica de dominación; un sujeto sin esencia, que sin embargo apela a la identidad como forma no problematizada de existencia.

### **¿Quién soy Yo?**

¿En efecto, qué ha sido la identidad, sino el sistema de regulación y control de las subjetividades, de manera que las y los individuos respondan a los patrones de poder preestablecidos? (Foucault, 1990). Cuando yo digo, soy mujer o soy negra, o soy las dos cosas, ¿a qué sistema de representación de mí misma estoy apelando? ¿Qué mecanismos de inteligibilidad estoy poniendo en marcha? ¿Qué significado tiene para quien me escucha el ser negra, el ser mujer? ¿Hay como tal, un ser “negro”, una esencia negra? ¿Podemos en República Dominicana, en el Caribe, hablar de una identidad negra?

Ciertamente el quién soy, el quiénes somos, ha sido objeto de grandes preocupaciones ontológicas desde el principio de la construcción del pensamiento filosófico occidental. Desde la teoría metafísica no se presupone la posibilidad de un

sujeto sin identidad. En realidad, el “sujeto” es identidad, presupone una definición a priori, una claridad de lo que es, construida dentro de una lógica binaria de oposición, donde yo soy, en la medida justa en que no soy lo otro. Como ejemplifica muy bien Judith Butler (1990) con respecto a la identidad de género, “[...] la experiencia de una disposición psíquica del género o identidad cultural se considera un logro. [...] Este logro requiere del género contrario. Por tanto una individua/o es su propio género hasta el punto que no es el género contrario”. Extrapolado a la identidad étnica o racial, habría entonces que presuponer, que una es una etnia, una raza, en la medida en que no es la(s) otra(s); una es negra en la medida en que no es blanca o “todo lo que no es blanco es negro”, como nos ha querido hacer ver con mucho éxito la política racial de primacía “blanca”, beneficiaria directa del concepto binario y excluyente de raza.

Con esta última afirmación entramos en el tema importante de quién o quiénes definen lo que soy o lo que somos. Si, como señala Foucault, está claro que los sistemas de poder producen los tipos de sujetos que necesitan para su permanencia, se deduce que estos sistemas de poder producirán y definirán las identidades necesarias para el control de los sujetos. En esta medida, quien soy dependerá en mucho de lo que a través de la socialización se ha determinado que sea, o se ha presupuesto que yo sea. Lo que pasa, sin embargo, es que este proceso de ajuste a unos parámetros fijos de modalidades de existencia, no se da sin contratiempos, ya que: primero, el sujeto es una construcción, nunca una naturaleza y se encuentra permanentemente en actuación, no es pasivo; segundo, porque este sujeto se encuentra y tiene que actuar frente a una realidad compleja, cambiante y heterogénea, donde las exigencias de fidelidad y adhesión a identidades son tan múltiples como las regulaciones múltiples de subordinación. De ahí entonces que, como señala Diane Elam (*Ibid.*, 6) la identidad “no es natural ni estable”. Como ella misma señala, el problema ha estado en asumir que lo es.

### **La construcción de la identidad**

En efecto, las subordinaciones han producido sistemas de diferencias artificiales, estáticas, estables, predeterminadas, que han llevado a la construcción de estereotipos de identidad, que se asignan a las/os individuos, de acuerdo a determinadas características, regularmente físicas, que comparte con un grupo determinado. Así, si eres de un sexo determinado, se presupone que deberás tener

un género determinado; si eres de un determinado color de piel y tienes unas determinadas facciones, es decir, si se te asigna una raza, se presupone que deberás tener una forma particular de comportarte, de mirar el mundo, de relacionarte, de espiritualidad. Que esto sea cierto o no, no es sólo el problema, también lo es el comprender que la existencia de estos elementos comunes tiene que ver con una historia común de opresión, más que con una naturaleza común. ¿Qué es ser mujer, más que lo que nos han dicho que seamos, lo que se nos ha impuesto, lo que nos ha encarcelado? ¿Qué tienen las mujeres y las/os negras/os en común más que aquello que sirvió para su opresión? Dime una característica de un grupo subordinado y te hablaré de su subordinación.

El sistema de construcción binario de identidades ha operado en detrimento de la posibilidad de opción de las personas, en detrimento de la necesidad de búsqueda y construcción de subjetividades distintas, múltiples. Ha sido una camisa de fuerza para la expresión mayúscula y el respeto a la diversidad, en tanto sólo son aceptadas y permitidas determinadas identidades prefijadas por el sistema. Digámoslo así, las diferencias pugnan por salir dentro de un sistema que no las acepta, que no reconoce su existencia. La constitución de las identidades de género, raza, etnia, etc., se convierte en un verdadero ejercicio de represión, de regulación y sujeción de los sujetos, que, como señala Teresa de Lauretis (1991), “es sujeto en los dos sentidos del término: sujeto a las restricciones sociales y, no obstante, sujeto en el sentido activo de hacedor y usuario de la cultura, empeñado en la autodefinición y la autodeterminación”.

Así, como continúa señalando Lauretis, “la conciencia no es el resultado sino la condición de un proceso. La conciencia de sí, tanto como la conciencia de clase o la conciencia de raza -por ejemplo mi conciencia de ser blanca- es una configuración particular de la subjetividad o de los límites subjetivos, que se produce en el punto de intersección entre significado y experiencia”.

Se concluye, entonces, que la identidad nunca es el fin, sino el principio de la autoconciencia. Apelar a identidades prefiguradas, delimitadas, polarizadas, no es más que contribuir a la perpetuación de la lógica de opresión.

Tendríamos aquí que dar un salto de conciencia, y descubrir que para los grupos subordinados y excluidos, la identidad no es nunca una identidad autodefinida, tanto, como la idea que tiene el poder de lo que somos. Esto que es la “mujer”, no es tanto sí misma, como lo que han dicho los hombres que es o que debe ser, al



igual que los “negros”, no son tanto negros, como lo que los blancos han dicho que son.

Aquí, me place citar a Françoise Collin (1995,12), cuando nos recuerda que:

El sujeto es presa de otro, está alterado y por eso mismo es por siempre inadecuado respecto de si mismo. El procedimiento de dominación consiste en sustraerse a esta alteración, instituyendo al otro en lugar del objeto y sustituyendo el diálogo con el otro por un discurso sobre el otro. [...] los hombres en lugar de ponerse a la escucha de lo que dice y actúa una mujer, han querido secularmente decir lo que es una mujer, lo que son las mujeres, asignándoles, a la vez, una definición y un lugar como si, eternos destinadores de la palabra no pudieran volverse sus destinatarios [...] paradójicamente esta incapacidad o este rechazo a oír lo que no está ya pre-oído puede afectar también a aquellas o aquellos que se erigen en portavoces de un grupo minorizado, ya que todo “representante” se hace una idea limitativa de lo que representa.

Con esto, sin embargo, no estoy haciendo un intento de descartar la posibilidad de construcción de identidades, más allá de estos sistemas de opresión identitarios. No creo que fuese posible la existencia de un sujeto que no supiera, al menos temporariamente, lo que es o lo que no es o quizás mejor, en lo que está; lo que estoy tratando de afirmar, es la necesidad de evaluar la política de identidad como restrictiva, mas cuando se trata de aplicar a contextos como el caribeño y dominicano, en donde la procedencia, el origen es tan múltiple, como las fusiones que de él se obtienen.

Como señalaba el pensador martiniqueño Edouard Glissant, cuando estuvo recientemente en el país: “el caos tiende hacia algo que ha germinado ya en el Caribe: la criollización”. El Caribe, es una prefiguración de lo que sucede cuando las fronteras entre culturas, entre identidades, se borran y entrecruzan, dando lugar a lo nuevo. La complejidad identitaria de los pueblos compuestos -ésos que nacieron de la eliminación de otros pueblos-, nos ha colocado ante la disyuntiva de apelar a una de las identidades primarias o a reconsiderar la posibilidad de que, ampliar el abanico de posibilidades, tiene ya valor en sí mismo, y es un acto de liberación.

¿Valdría la pena, en este sentido, continuar apelando a la necesidad de construcción de identidades nacionales? ¿En el contexto caribeño, y en el caso dominicano en particular, será necesario apelar a la construcción de una identidad

negra en mujeres y hombres de piel oscura? Si es cierto que a este pueblo mestizo, producto de su singular experiencia de sometimiento al patrón cultural dominante, le ha sido impuesto un proceso de hispanización durante más de quinientos años, ¿podría, convenientemente, una política de identidad, hablar de reconocimiento de una identidad negra que poco ha existido? ¿Un pueblo que lleva más de quinientos años llamándose y tratando de ser una identidad, no es acaso ya en gran medida, esa identidad? ¿De qué manera, lo que habría que empezar a pensar es lo que queremos ser, y cómo incorporar allí el reconocimiento, no de unas identidades prefijadas y definidas dentro del sistema binario de representación conocido, sino de unos orígenes múltiples, en los que habría que incorporar el reconocimiento de un origen africano que nos ha sido ocultado sistemáticamente, pero que puede rastrearse entre las fisuras de las nuevas identidades que somos hoy?

### **Sexo, género y raza como constructos sociales**

Si el género es, como señala Butler “el significado cultural que el cuerpo sexuado asume”, no puede afirmarse que un género, necesariamente sea la consecuencia de un sexo; entonces, podríamos decir, asumiendo el concepto de raza social propuesto por Ochy Curiel (1998), que la raza no es tampoco la consecuencia de unos determinados rasgos fisonómicos. En realidad, tanto la raza, como el género son ficciones, son constructos culturales, que sólo tienen sentido dentro de un marco de regulación de los cuerpos y de sus significados, para su control.

Más aún, queda por verse, sino es que ya estamos claras/os, de que siendo el cuerpo, también una construcción social, producto de siglos de ejercicio de unos determinados roles y unas determinadas identidades, no son también los sexos y las razas (no ya como categoría social, sino biológica), una ficción. En el contexto de la teorización sobre la raza, es ya consensuado admitir que ésta, no es una categoría válida de clasificación, en tanto no es demostrable su existencia científicamente. En lo que concierne al sexo, se avanza más despacio, y nos encontramos con una investigación en ciernes sobre los límites de esta diferenciación dual de los sexos, y su carácter de pre-social o de inmutabilidad.

Lo que sí deberemos tener en cuenta es que estas ficciones actúan como verdad y que en los contextos cotidianos se han establecido mecanismos que permiten perpetuar la creencia de una coherencia interna y una causalidad entre sexo-género y fisonomía-raza. Tanto uno como otro necesitarán del sistema binario y polarizado,

así como de una presión constante a la definición, entendiéndose que todo lo que no entra dentro de las identidades predefinidas no tiene derecho a ser; en concreto es una autonegación que necesita ser inducida al encuentro de su “verdadera” identidad.

### **Las múltiples identidades y sus intersecciones**

Más allá de estas similitudes, hemos vivido dentro del movimiento feminista, tensiones muy fuertes producidas por la necesidad de reconocimiento de las múltiples opresiones que viven las mujeres, que las hacen ser sujetas de múltiples identidades. La ilusión de una identidad común entre las mujeres ha llevado a una política de representación que reproduce el sistema de exclusión y privilegio entre las propias mujeres, de acuerdo al grupo de identidades de otro tipo (raza, etnia, clase, opción sexual) que asuman las mismas.

Por igual, se han producido tensiones fuertes entre el llamado movimiento negro y el movimiento feminista, siendo que en el primero ha surgido un rechazo amplio al reconocimiento de la existencia al interior de la comunidad negra, de la subordinación de las mujeres, así como de otras formas de opresión. Las disputas por la hegemonía de la causa primera de subordinación y exclusión han sido constantes, al punto que han condicionado la fidelidad a una u otra identidad. Lo que ha pasado innumerables veces es que las mujeres, doblemente subordinadas como mujeres y como “negras”, han tenido que priorizar una de sus opresiones. Sólo para poner un ejemplo traigo aquí el caso de O.J. Simpson, donde las mujeres negras norteamericanas se vieron en la encrucijada de optar por admitir que Simpson era un homicida y agresor de las mujeres, es decir, denunciar la doble moral patriarcal, o por denunciar la doble moral de la justicia blanca y en lo concreto, defenderlo. Como sabemos, las mujeres afroamericanas decidieron que su primera lealtad era con la comunidad negra, y se hicieron así cómplices del sistema común de subordinación de las mujeres que atraviesa, tanto a la sociedad blanca como a la afroamericana.

Dentro del feminismo la cosa ha ocurrido al contrario, siendo que las negras han tenido que subordinarse a la primacía de origen blanco, productora de teorías y de los discursos interpretativos de las mujeres. En esa medida, han quedado la mayoría de veces excluidas. Cuando se ha intentado dar un giro a esta situación, lo que ha pasado, es que se ha caído en la trampa de la jerarquización de las

opresiones, o peor aún, en la política de la representación en base a la identidad, en donde se asume el compromiso de dejar hablar a la diferente, en tanto se entiende que la diferente es excepción, que debe representarse a sí misma y siempre a sí misma. En este sentido, la mujer negra siempre representará a la mujer negra, la indígena a la indígena, la lesbiana a la lesbiana. No se concibe que éstas, al igual que las blancas o las heterosexuales, puedan representar “una posición política que no necesariamente tenga que ver con el hecho de ser ellas [lo que son, o lo que se presume que son aparte del ser mujer]”. (1997, 5). En este sentido, como pasa en el sistema de poder fallogocéntrico, se parte de que hay unas identidades centrales universales y de que hay derivados de identidades.

Hasta ahora, la estrategia del movimiento de mujeres negras dentro del feminismo, ha sido el de incorporar la categoría de exclusión por raza al interior del discurso de las identidades, asumiendo la idea de múltiples discriminaciones que operan en las mujeres; ha sido también el recurso al respeto a la diversidad, asumiendo en todo momento el sexo-género como el eje primario y común de opresión. Por todo lo expuesto anteriormente, esto ha tenido un efecto moderado; todavía las negras, las indígenas, las lesbianas, son colocadas en las mesas de los paneles en representación de su llamada identidad y no por el valor de sus discursos y sus aportes teóricos, y cuando esto pasa, nunca se las identifica por su identidad particular.

El problema queda planteado en términos de la manera en cómo el feminismo va a lograr ser el espacio de todas al mismo tiempo, ¿apelando a una solidaridad de identidad primaria?

Como bien comienzan a señalar las feministas de la deconstrucción y de la indecibilidad, apelar a una identidad común de las mujeres comienza a resultar un ejercicio poco movilizador, cuando no legitimador, del sistema binario de poder. Las mujeres no son las mujeres a secas y tenemos que ir profundizando acerca de los procesos de subjetivación de las mujeres, a partir del entrecruzamiento de las variables múltiples de identidad: sexo, raza, clase, orientación sexual.

En este sentido, “¿Qué pasa cuando un individuo se identifica con múltiples categorías de diferencia? ¿La lesbiana negra, es primero una negra, después una lesbiana, y después una mujer? ¿O es vista como una lesbiana negra, que primero es una lesbiana, luego una negra, y luego una mujer? ¿El ama de casa blanca, es

primero blanca, luego una ama de casa, luego heterosexual, y luego una mujer?" (Elam, *ibíd.*, 5).

### **De la política de Identidad a la política de identidades múltiples, abiertas, de las posibilidades infinitas. La política de la reconstrucción**

A estas alturas, debemos preguntarnos si es cierto que la política de Identidad –(con mayúsculas, para denotar sustantivo, definición)- sólo serviría para los intereses de los grupos de poder institucionalizado. Entonces, ¿cuál sería la política posible para trabajar con la realidad de los grupos subordinados y excluidos que ostentan determinadas identidades comunes? En pocas palabras, ¿cómo liberarnos sin saber quiénes somos, sin valorar lo que somos? ¿Cómo aglutinarnos y convocarnos sin apelar a una identidad común? He aquí la encrucijada, y las respuestas están abiertas; apenas comienzan a vislumbrarse.

Aquí me parece importante recuperar las propuestas de la tradición del feminismo de la diferencia, con quien comparto parte del análisis de la subordinación de las mujeres, aunque me aleje de los corolarios que formulan. Me parece que tanto la propuesta de Luce Irigaray, como la revolución simbólica de Luisa Muraro, nos llevan a tener que admitir, de hecho, la necesidad de reconstrucción de una genealogía de las mujeres, entendiendo a éstas, no como un sujeto estable de identidad, sino como un sujeto permanente de subordinación, y por tanto, un no sujeto, en el sentido de autodeterminación.

Habrà por igual que apelar a la restitución de los orígenes africanos de nuestra identidad de hoy, no para ser africanas/os, ¡como si pudiéramos!, después de quinientos años de intentar sistemáticamente olvidarlo y de aspirar a lo blanco; no para pretender un nombre, una identidad estática, limitada y homogeneizadora, no para perpetuar lo que somos hoy, esa mezcla de seres que intentan olvidar parte su procedencia, o que sistemáticamente se les ha hecho olvidar (como a las mujeres) lo que queda de ésta en sus cuerpos e intentan asimilarse a lo que se les ha enseñado como ideal de ser (lo blanco, lo europeo, lo masculino); sino para que, partiendo de este reconocimiento de lo que hemos sido y lo que somos, partiendo de un reconocimiento de los mecanismos de incitación, de subyugación que han operado en estas definiciones de identidades, comencemos a abrirnos a las posibilidades de construcción de nuevas identidades, no prefiguradas, ni estables, ni

polarizadas, para comenzar a reconocer en nosotras/os lo que no encaja, lo que hemos tratado de ocultar para ser aceptadas/os y reconocidas/os dentro del sistema binario de identidad. Comenzar a revalorizar estos pequeñísimos espacios de deconstrucción, como espacios de subversión de la lógica falocéntrica de construcción del poder como dominio. Dejar de considerarlos un problema, una falta de identidad, una negación de lo que “verdaderamente” se es.

Concuerdo con J. Butler en que no hay Identidad tras las categorías prefijadas de subordinación, tras la imagen desvirtuada de lo que se pretende que sea. En ese sentido, considerar que lo que soy es la lógica del dominio, me lleva a afirmar junto con Collin (1995,11) “que no puede matarse al amo sino matando también al amo que está en una/o”. El reto está en cómo construir una política que abandona lo fácil de la certidumbre que nombra en la partida, para luego deconstruir lo nombrado.

### **Bibliografía**

- Butler, Judith (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
- Collin, Françoise (1995, agosto) “Praxis de la diferencia: notas sobre lo trágico del sujeto”, *Revista Mora*, 1, pp. 1- 12
- Curiel, Ochy (1998, octubre–diciembre), “Las mujeres afrodominicanas: interpelación de las variables género, etnia y clase: una visión feminista”, *Revista Ciencia y Sociedad*, XXIII (4)
- De Lauretis, Teresa (1991), *Estudios feministas - Estudios críticos: problemas, conceptos y contextos : el género en perspectiva*, México, D.F.: UAM.
- “El feminismo en Italia” (1990, septiembre). *Revista Debate Feminista*, I (2),
- Elam, Diane (1997, octubre), “Hacia una solidaridad sin fundamento”, *Revista Feminaria*, 20, pp 1-14.
- Foucault, Michel (1990). *Historia de la sexualidad* (Vol. 1: La voluntad de saber). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Glissant, Edouard (1999) “*La antillanidad y la relación de lo criollo con lo universal : notas personales*”, Conferencia magistral presentada en el Coloquio Internacional sobre Identidad y Representaciones Culturales, Santo Domingo, República Dominicana.

Irigaray, Luce (1992). *Yo, tú, nosotras*, Madrid: Cátedra.

Lore Aresti,<sup>328</sup> “Sexualidad femenina: espacio de placer y violencia”,<sup>329</sup>  
1999

*“No hay diferencia entre ser  
violada y ser atropellada por un  
camión, salvo que después los  
hombres te preguntan si te gustó.*

*No hay diferencia entre ser  
violada y estrellarte la cabeza  
contra el parabrisas, salvo que  
después temes, no a los coches,  
sino a media humanidad”.*

*Marge Pierce*

## Introducción

En la vida de la mujer, la tensión y la contradicción entre placer y violencia está siempre presente. Nuestra sexualidad ha estado bajo el dominio de la represión, de la restricción y del peligro, pero es a la vez un espacio de exploración, de goce, de vitalidad y de placer.

Si sólo tomamos los aspectos de la sexualidad femenina relacionados con el placer y la gratificación, estaríamos dejando de lado la estructura patriarcal<sup>330</sup> en la que las

---

<sup>328</sup> Lore Aresti es una escritora, doctora en psicología y crítica feminista del arte y la cultura, de origen venezolano, residente en México. Convencida de que la violencia hacia la mujer en cualquiera de sus tipos, sólo dejará de existir cuando “dejemos de competir entre nosotras mismas y nos veamos como hermanas”, se ha dedicado, por un lado a la construcción de redes de diálogo, conocimiento y apoyo entre mujeres y, por otro, a la educación de funcionarias/os de seguridad, abogadas/os, jueces, así como de hombres en general, para que entiendan qué es y cómo actúa la violencia contra las mujeres y cómo se sostiene en la impunidad del sistema patriarcal en su conjunto (leyes incluidas).

<sup>329</sup> En *La violencia impune. Una mirada sobre la Violencia Sexual contra la Mujer*, Fondo Cultural Albergues de México I.A.P, Segunda impresión, México 1999, pp. 21-26.



mujeres se desarrollan y dentro de la cual han sido socializadas. Pero si hablamos sólo de la violencia y de la opresión a la que son sometidas, dejamos de lado la posibilidad de que las mujeres asuman su lugar como sujetos históricos. Sujetos con capacidad de convertirse en agentes activos en contra de dicha violencia y opresión. Sujetos con voluntad para tomar la palabra y nombrar, denunciar y explicitar las innumerables formas de violencia y humillación que se les imponen, de las cuales la violación sería como la dramatización maximizada del abuso de poder de un sexo sobre el otro.

Para muchas mujeres (dependiendo de muchos factores), los peligros de la sexualidad traducidos en violencia y coerción bajo la forma de violación, brutalidad, estupro y explotación, junto con su consecuente carga de crueldad sometimiento y humillación, son lo suficientemente poderosos y siempre presentes como para desarrollar un rechazo casi permanente a cualquier tipo de vinculación sexual. Para otras mujeres, los aspectos lúdicos y gozosos de su sexualidad, las posibilidades de intimidad, de placer, de sensualidad de perderse en lo no-racional, de goce con otro, validan su vinculación y su búsqueda sexual, aminorando los aspectos negativos. Es más, en una misma mujer pueden presentarse ambas posturas en diferentes momentos de su vida, dependiendo esto de diversas circunstancias.

---

<sup>330</sup> A lo largo de la historia se han transformado las condiciones de la mujer y las formas de pertenencia y de organización social a las que se adscribe o es adscrita, pero aun en medio del cambio y las transformaciones, siempre existe una constante relacionada con la dominación y opresión masculina. Denominamos patriarcado al espacio histórico político-social en donde se ha dado esta constante dominación y opresión del hombre hacia la mujer. M. Lagarde, (1993), *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, Colegio de Posgrado, México. Conceptualiza al patriarcado, entre otras características como:

A) El antagonismo genérico de hombre y mujeres, en donde se dé la opresión de las mujeres y el dominio de los hombres y de sus intereses de género. Este dominio permea todas las relaciones y formas sociales, la concepción del mundo, la normas y lenguajes, las instituciones y todas las opciones para uno y otro género.

B) La conflictiva de rivalidad y competencia de las mujeres entre sí. Escisión del género femenino, que coloca a las mujeres como enemigas entre sí, compitiendo por la mirada y aceptación de los hombres que las validen y permitan ocupar espacios vitales determinados desde el patriarcado para las mujeres (esposas, madres, servidumbre).

C) La presencia del "machismo" como un componente de exaltación de la virilidad y violencia opresora masculina y de la victimización y sometimiento femenino; constituidos ambos polos en obligaciones compulsivas e incuestionables para hombre y mujeres.

No preguntamos de paso qué efectos intrapsíquicos llega a provocar una culturización de género<sup>331</sup> que antepone en las mujeres el placer y la propia seguridad; toda vez que el control, la represión la invisibilidad y timidez de la sexualidad femenina no son características específicas e intrínsecas de la naturaleza sexual femenina, sino las marcas de una forma de socialización dañina que se va inscribiendo en el cuerpo y en el psiquismo femenino.

La polarización de la sexualidad masculina y femenina como producto de la división y diferencia anatómica, ha sido utilizada para justificar la necesidad de las mujeres de tener espacios restringidos pero seguros y de la necesidad de que éstas controlen las expresiones de su sexualidad. Los efectos negativos de la división y desigualdad sexual no sólo incluyen la violencia bruta que se presenta en la violación sino que incluyen también el control sobre sus impulsos y deseos sexuales, controles que las mujeres han internalizado y que ejercen sus efectos tanto a nivel consciente como inconsciente; control que, además, envenena su deseo sexual, cubriéndolo de duda, culpa, ansiedad.

Hablar pues de sexualidad femenina es hablar de las posibilidades de placer y de goce; es hablar de la vinculación amorosa y de la pasión, de la entrega y del erotismo.

Hablar de sexualidad femenina es también señalar la violencia a la que está sujeta la mujer, la brutalidad con que puede ser atacada: es hablar de **violencia sexual**.

A partir de la diferencia anatómica entre los sexos, el hombre (entendido este término como varón), cualquier hombre, está capacitado para usar sus genitales como arma de violencia y sometimiento sobre la mujer, cualquier mujer. A partir de esa situación incontrovertible, se ha presentado durante siglos un proceso consciente de intimidación y uso de la fuerza, mediante la cual los hombres han mantenido a las mujeres en una situación de sujeción a través del miedo.

En sentido histórico, muchas de las actuales actitudes hacia la violación son remanes de épocas pasadas en la cuales y durante siglos, existió poca o ninguna

---

<sup>331</sup> Bajo el sustantivo género, se agrupan todos los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la feminidad-masculinidad, reservándose el término “sexo” para los componentes biológicos, anatómicos y para designar el intercambio sexual en sí mismo. Así, la definición **género** no es relativa al sexo biológico, sino las experiencias que un sujeto vive desde el nacimiento, comenzando por la asignación de sexo (Stuller, 1963), y continuando con las exigencias que la cultura reclama al sexo masculino y al femenino, junto con las “contradicciones” que los padres ejercen sobre la identidad de sus hijos.

consideración hacia las mujeres. Épocas en las cuales las mujeres no tenían derechos legales, sociales ni políticos. A lo largo de la historia las actitudes hacia la violación han estado basadas en una serie de mitos relacionados con la concepción que se tenía sobre la mujer. Su sexualidad, su lugar social como objeto de posesión de los hombres: padre, hermano, esposo.

A pesar de que en este siglo, sobre todo en las últimas décadas, el lugar de la mujer en sociedad ha ido cambiando, pasando ésta de ser un objeto de posesión a ser considerada como un sujeto con derechos propios, los mitos acerca de la violación permanecen casi idénticos a épocas anteriores. De hecho, la permanencia de estos mitos es tan fuerte que la mayoría de las leyes modernas relacionadas con la violación, están basadas en tales mitos (en otro apartado revisaremos algunos de éstos).

La violación es el medio más antiguo de posesión de una mujer. El hombre primitivo tomaba a la mujer que se le antojaba, la violaba y la introducía en su tribu como un objeto de su posesión o como un trofeo de guerra; ella representaba una prueba viviente de su triunfo y de su virilidad. Esta mujer raptada y violada representaba, además una ganancia secundaria de los hechos de violencia, guerra o ataque a los grupos vecinos. A la mujer, desde estas lejanas épocas, no le ha quedado más remedio que aceptar la violencia física sexual ejercida e impuesta sobre ella, frente la cual, ella su vez, no puede ejercer una represalia similar.

Además de sufrir sobre sí la violencia sexual, la mujer está sujeta a sufrir peores consecuencias: graves lesiones orgánicas, enfermedades sexualmente transmisibles, embarazos no deseados y hasta la muerte.

A lo largo de la historia, la situación de impunidad en que se encontraba la mujer frente a la violación ha ido cambiando, pero aun este cambio no se dio en función de ella como persona, sino en tanto la mujer representaba la posesión o el bien de un hombre: “[...] los conceptos de jerarquía esclavitud y propiedad privada surgieron del inicial sometimiento de la mujer como posesión de un hombre y solo podían basarse en él”.<sup>332</sup>

La mujer fue vista como propiedad y como propiedad valiosa: reproducía la especie, la tribu, la casta, la familia; inicialmente era posesión del padre; al casarse, los derechos e propiedad pasaban del padre al marido: la mujer tomaba el nombre del

---

<sup>332</sup> Brownstone, *Contra nuestra voluntad*, p. 16.

marido, pues éste al comprarla, de hecho adquiriría el derecho de propiedad sobre ella (como sucede cuando se compra una mesa un carro, ganado, etc.). Literalmente, la mujer, en tanto objeto de compra-venta, de posesión, le pertenecía. Es por ello, que un crimen como el rapto o la violación puede ser visto como un daño hacia un objeto propiedad del hombre, padre o esposo, por lo tanto, como un crimen en contra de determinado hombre.

La postura social contra la violación estaba fundada básicamente en una cuestión económica. Si una mujer casada era violada, el que sufría el daño (sobre un objeto de su propiedad) era el padre o el marido y no ella. Si aún no estaba casada, el daño lo sufría el padre, en tanto su mercancía-hija disminuía así su valor. Toda vez que la mujer no tenía derechos personales frente a la ley, los daños físicos y emocionales que sufría frente a la violación no tenían ninguna importancia. La ley, la justicia y la mujer pertenecían a un mundo de hombres. La víctima no tenía posibilidad de ejercer ningún control sobre los hechos; luego entonces, la violación quedó establecida como un crimen de propiedad cometido por un hombre contra de otro hombre.

Por tanto, nos corresponde en este trabajo, enfatizar y profundizar en el fenómeno de la violación, en el que se conjuntan la capacidad anatómica del macho de nuestra especie para poder violar, y la vulnerabilidad estructural de la anatomía de la mujer para poder ser penetrada en contra de su voluntad, es decir para estar sujeta a un acto sexual forzado.

**Lore Aresti, “La violación”,<sup>333</sup> 1999**

La violación es uno de los actos delictivos de mayor aumento en las últimas décadas. Este fenómeno se presenta no sólo en México, sino en la mayoría de los países del mundo occidental.

En este acto criminal, el delincuente viola el cuerpo de otro ser humano con absoluta impunidad e indiferencia respecto de los sentimientos, autonomía y derechos de otra persona. Además del daño físico más o menos grave que puede sufrir la víctima, ésta puede y suele quedar emocionalmente dañada de por vida, además de que paradójicamente, al tratar de obtener justicia por el crimen cometido contra su persona, la víctima, suele estar sujeta a la denigración personal por parte de los responsables de impartir justicia.

Es sólo a partir de las últimas décadas que la violación está recibiendo la atención social que semejante crimen merece. Este cambio se debe al movimiento y lucha de las mujeres pertenecientes a los grupos feministas, quienes están logrando que este crimen y el sufrimiento que implica para las víctimas, se convierta en un tema central en términos políticos y sociales.

El movimiento feminista nos ha evidenciado la poca o nula atención que se le ha dedicado a este delito, particularmente en lo relativo a la poca preocupación existente, en cuanto las complicaciones físicas, psíquicas y legales de la víctima. Nos ha mostrado que dentro de las múltiples formas de violencia que se ejercen sobre la mujer, la violación se constituye en la más degradante y silenciada, pues a pesar de la violencia brutal que se ejerce contra ella, la víctima suele resultar señalada de manera abierta o implícita, como la culpable.

Es a partir de los señalamientos de los grupos feministas que se ha exigido una re-conceptualización del rol de la mujer en nuestra sociedad y de la violación como un crimen político en tanto implica un ataque a la libertad e a la persona. “Es una agresión que repercute, más allá de la materialidad del hecho, en la capacidad psíquica y en

---

<sup>333</sup> En *La violencia impune. Una mirada sobre la Violencia Sexual contra la Mujer*, op. cit., pp. 31-34.

la integridad de la mujer, debe ser catalogado no como un delito sexual, sino como un delito contra la libertad”<sup>334</sup>.

Lo anterior se sustenta, si recordamos que desde el punto de vista tradicional, la violación es catalogada como un delito sexual. Las mujeres insisten en que sea conceptualizado como un delito político, ya que sucede dentro del ámbito de las relaciones de poder, íntimamente asociado al uso de la fuerza y de la coerción. Implica, en consecuencia, un delito contra la libertad.

Cabe destacar además que, a pesar de ser un hecho que tiene en muchos casos repercusiones más serias y duraderas que cualquier otro acto delictivo, es un delito aceptado socialmente como inevitable y con una penalización muy leve. Así, la violación, cuya posibilidad asusta y atormenta a miles de mujeres, restringiendo además su libertad de acción y decisión, es de hecho un delito tolerado y sobre el cual poco se habla a nivel público, sea para entenderlo, denunciarlo y/o para penalizarlo seriamente.

### **¿Cómo es esto posible?**

Es posible dentro del patriarcado, el cual, como sistema de dominación, implica el uso de la fuerza y del poder como instrumento de intimidación. Recordemos que cuando hacemos referencia a una sociedad patriarcal, queremos señalar a una sociedad caracterizada por el hecho de que las instancias de poder se encuentran en manos de los hombres, siendo la esencia de la misma, la dominación de los hombres sobre las mujeres. La conceptualización hecha por la sociedad patriarcal sobre la mujer y la represión de la sexualidad forman la base sobre la que se instala la tolerancia de la violación.

En el tipo de sociedad en la que vivimos, las relaciones entre mujeres y hombres se van desarrollando dentro de un proceso de socialización, a través del cual vamos adquiriendo nuestra propia identidad, que es del orden psicosexual. Desde el momento del nacimiento, somos caracterizados por la pertenencia a uno de los dos sexos: masculino o femenino. Es a partir de la pertenencia a uno de los géneros sexuales que vamos aprendiendo a ser niños o niñas; adquiriendo así los valores, formas de comportamiento y características asignadas socialmente a cada uno de los sexos.

---

<sup>334</sup> L. Aresti , S. Emmer y M. Toto, P.I. *Folleto*.

Estas características son diferentes, generando los estereotipos de feminidad y masculinidad en cada sociedad, los cuales son contrapuestos. Inicialmente la contraposición se basa en la existencia de diferencias de tipo anatomofisiológicas que tienen que ver con la reproducción de la especie. Sin embargo, a partir de esta diferenciación inicial, todas las demás características asignadas a cada uno de los sexos son de orden cultural y están en función de las tareas que la cultura de una sociedad dada determina para cada sexo, es decir, de los roles sexuales que a cada sexo *le corresponde* desarrollar.

En una sociedad patriarcal, las relaciones entre mujeres y hombres son jerárquicas, en tanto a los hombres se les socializa en la creencia de que son superiores (más inteligentes, más fuertes, más *algo*) que las mujeres. Las relaciones entre ambos sexos son también complementarias en tanto a los hombres se les han asignado durante siglos las tareas públicas (económicas, políticas, culturales, etc.) y a las mujeres les han tocado las tareas privadas (el hogar, el cuidado de los hijos, etc.) Estas formas de socialización de tipo jerárquico van generando entre los dos sexos, relaciones marcadas por la desigualdad, la dominación y la violencia.

Es en este marco de desigualdad y dominación de un sexo sobre otro que se presenta de manera casi natural la violación. Una gran cantidad de hombres (socializados dentro del marco de desigualdad y dominación de los hombres sobre las mujeres), son incapaces de aceptar un rechazo, pues consideran que su sexualidad no puede ser cuestionada, forzando así a la mujer que sienten desear. ¿Por qué no hacerlo si consideran que la mujer es un ser jerárquicamente inferior que debe aceptar la autoridad y los requerimientos del hombre? ¿Por qué no hacerlo si han sido enseñados desde niños que la mujer es un objeto sexual para el uso y abuso de los hombres?

Es dentro de esta lógica socialmente validada, de manera implícita o explícita que se presenta el fenómeno de la violación. Es dentro de esta ideología que se da la violación, por lo que no es necesario ser un enfermo sexual para sentirse con el derecho de *tomar, penetrar y usar* la mujer que se desee.

**Julieta Paredes y María Galindo,<sup>335</sup> “Cómo ser una IMILLA y no morir en el intento: racismo, clasismo, machismo y sexualidad”, 1999\***

Desde bien changuita sabía que yo no era ninguna rubia, sin embargo, y cada vez que tenía algún problema con las chicas de mi colegio o en el barrio, el primer insulto que nos saltaba a la boca era el de *imilla*, era una de las armas contundentes que nos permitían, de verdad, lastimar a la “otra” y era un va y viene de palabras que las lanzábamos al azar: “hija de puta”, y vos “puta”, “no me vengas a hablar si tu madre es una chola”, “y la tuya acaso es una señorita, si tu madre es una birlocha, “y tú no sabes ni cocinar eres una marimacho” “y vos mirate, eres una gorda inflada con agua sucia”, y vos eres una... etc., etc.

Interminable sarta de babosadas que se iban asentando en nuestro inconsciente, en esa parte de nuestro ser que nos hace preguntarnos ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿por qué me dicen eso?

Reaccionar en forma positiva a una violencia racista y prejuiciosa que desde pequeñitas nos autoimpartimos es una tarea difícil, es una especie de terapia colectiva que nos tenemos que hacer, para poder entender las relaciones entre personas y las violencias entre personas.

Las niñas y niños son las primeras víctimas de esta violencia, la tele, la radio, además de imágenes visuales y auditivas ya violentas, imparten estereotipos de belleza, de ser humana y ser humano, el color de piel que es bonito, el mito de ser pronto grandes, fuertes, machos, estereotipos que las niñas y los niños se tienen que tragar.

---

<sup>335</sup> Julieta Paredes y María Galindo son dos lesbianas feministas autónomas a cuyo alrededor se congregan diferentes tipos de mujeres, todas reunidas bajo una causa común: la lucha contra el sistema patriarcal. Mujeres Creando es el nombre del grupo pensado por ellas que difícilmente puede pasar desapercibido en la ciudad de La Paz, Bolivia, debido a la frecuentes “pintas” que se leen en las paredes, firmadas por ellas; además, mediante la representación de intervenciones artísticas y performances denuncian al patriarcado en lo que tiene de violento y discriminador.

\* Quinto capítulo, en Julieta Paredes y María Galindo, *Sexo, placer y sexualidad. Manual para conocer tu sexualidad por ti misma*, Producción Mujeres Creando, La Paz, Bolivia, 1999



Las *wawas* son las que primero canalizan la miseria que las y los adultos destilamos en nuestra cotidianeidad repleta de prejuicios, intolerancias y autoritarismos, podemos escuchar bien rápido los frutos de nuestra basura cotidiana, los insultos que entre niñas y niños se dicen, las discriminaciones entre las/los que visten a la moda, las/los que no. “Mi papá trabaja en tal lado”, “mi mamá no es chola, la tuya sí” son los resultados de nuestra “educación”. No reciclamos en amor el odio, ni en solidaridad y respeto los prejuicios, ahí están las *wawas* que siguen los infames pasos de las y los adultos.

Cuando las niñas que nos hemos autoflagelado con insultos, empezamos a crecer, tenemos que confrontarnos con la formación de prejuicios en nuestras formas de pensar. Descubrimos al espejo que no somos ni parecidas a las señoritas de la publicidad, el cine o la *tele*, nos produce un choque que tiene sus primeras víctimas, las personas desclasadas, las que se blanquean la piel o se cambian el apellido.

Es en estos momentos cuando también se presenta un gran dilema: CÓMO SER UNA IMILLA Y NO MORIR EN EL INTENTO. En esta autoterapia el feminismo me ha ayudado increíblemente a amar mi cuerpo; me ha lavado de tanta porquería internalizada, reconocirme amable, querible, deseable; ha reconstituido la belleza del color de mi piel, mi tamaño, mi grosor, mi ser imilla morenita, bajita, gordita.

Y aquí me tienen, imilla, para las y los señoritos, y una birlocha para quienes son prejuiciosos-as aymaros.

Vivo mi existencia en libertad y eso molesta a quienes son normadores, a las y los que se creen dueños de la verdad y a las y los regentes de la moral y... a mí qué me importan todas y todos ellos.

**Yo soy una mujer libre.**

**birlochitas, chotitas, cholitas,  
señoritas, gringuitas, todas  
somos hermosas mujeres.  
¡¡¡basta de racismo!!!**

**Mujeres, sociedad y sexualidad**

## **1 Cuando insulto a otra mujer me insulto a mí misma, cuando alguien insulta a una mujer, me está insultando también a mí. ¿Por qué?**

Fea, gorda, negra, plástica, sopilota, zopenca, cereca, flaca, asquerosa, hedionda, niña boba, arrastrada, puta, flauta, celosa, tirana, incesto, malcriada, pobretona, muerta de hambre, torpe, burra, vulgar, melosa, piojosa, cabeza hueca, liquirichi, loca, mocosa, huesito, interesada, hipócrita, opa, zombi, cholera, perra, estúpida, maricona, imilla, mamona, imbécil, india, mamani, chancha, sibarita, machista, burra, metiche, hueca, vaga, cochina, caballo, pesuña, jodida, pata chueca, potona.

Los insultos y las bromas pesadas que son las cosas que lanzamos en momentos de descuido, son una de las muestras más claras sobre la idea que tenemos de nosotras mismas, porque esa otra a quien desprecio y por lo cual la insulto no es más que un espejo de mí y de partes mías que desprecio, o de partes de ella que yo siento que no tengo o de partes de ella por las que yo me siento amenazada.

Esta lista de insultos que les presento es una selección hecha por Mujeres jóvenes sobre las bromas y cosas que se dicen entre ellas; los escritos que aparecen en las paredes corresponden también a baños de Mujeres donde son Mujeres las que están escribiendo sobre otras mujeres.

Revisando los insultos en su conjunto podemos ver que se dividen en grupos.

**Primero en la fila está el grupo de insultos que hacen alusión a la relación de las Mujeres con los hombres** como ser perra, puta, arrastrada, flauta, arrecha, fácil y demás. Con estos insultos las Mujeres expresan la rivalidad que tienen con otra mujer por el afecto y la atención de un hombre. Estos insultos por lo general no expresan simplemente celos, sino más profundamente están expresando el hecho de que somos nosotras mismas, las Mujeres y también las Mujeres jóvenes, quienes hemos aprendido de tal manera la lección de que condenar a una mujer es lo más efectivo para paralizarla. Hemos aprendido tan profundamente esa lección que ni por un instante nos permitimos identificarnos con esa otra como una igual.

La forma cómo nos aferramos a la relación con un varón es producto de las ideas tan profundamente enraizadas de que una mujer sin un hombre no es nada, de que nuestra vida tiene algún valor si somos queridas o valoradas por un hombre.

**El segundo gran grupo de insultos hace a la apariencia física:** gorda, negra, flaca, narigona, potona, todo es motivo para un insulto. Y es que la fijación en la apariencia física, cuando se trata de nosotras las Mujeres es prácticamente una

obsesión, que nos ata y no nos deja ser libres. Como no somos capaces de apreciar la originalidad y la belleza de nuestros propios cuerpos y de nuestros rasgos fisonómicos, tampoco podemos apreciar los rasgos de ninguna otra. Necesitamos de los modelos que nos da la televisión para construir nuestro concepto de lo que es bello y a partir de este modelo, necesitamos fijarnos en el “defecto” de la otra para no sentirnos amenazadas.

**El tercer grupo no menos doloroso y muy relacionado con el anterior es el que se refiere a los insultos racistas:** imilla, chola, birlocha, india, son insultos que mezclan la apariencia física con el desprecio por el color de piel, los rasgos de la cara, la complexión del cuerpo de quienes no responden a un modelo de mujer blanca, tipo Barbie y las que no respondemos a ese modelo en este país somos la gran mayoría de las Mujeres, porque somos una sociedad de hermosas mujeres aymaras, quechuas y de los pueblos del oriente. Éstos no son insultos que únicamente salen de las blancotas, sino también por parte de las Mujeres morenas que se tiñen el cabello, que se ponen polvos, que se desesperan por blanquear su piel, por disimular sus rasgos. ***Tanto nos despreciamos a nosotras mismas que no podemos convivir con tanto autodesprecio, es entonces que necesitamos escupir, aunque sea un poco de ese desprecio, contra la otra, para sentirnos un poco menos imilla, menos chotas o menos birlochas. Esto nos destruye poco a poco, lentamente, cada día una dosis de veneno contra nosotras mismas, pero aparentemente botada hacia “esa otra mujer” a quien desprecio y la insulto.***

**Otro grupo importante de insultos son los que hacen a la condición de clase:** pobretona, muerta de hambre, interesada, etc. Estos insultos refuerzan el hecho de que los modelos estéticos de lo que es bello, como también los morales de lo que es “ser buena”, son modelos que están expresando el sentir, el pensar y el ser de quienes en la sociedad están en una posición dominante, de quienes tienen poder y se constituyen en un modelo para imitar, en este caso la gente que tiene dinero. Pero nuevamente estos insultos no salen necesariamente de boca de quien tiene dinero, sino justamente de quien siendo pobre condena el hambre de su vecina de barrio. ¿No soy acaso yo también una muerta de hambre?

Hay una inmensa variedad de insultos que se pueden seguir clasificando en grupos, pero existen dos grupos más que me parecen muy interesantes, son los que hacen alusión a la higiene: sucia, hedionda, asquerosa, cochina; y los que hacen alusión a la inteligencia: burra, tonta, inútil, imbécil, etc. Estos dos últimos grupos son también

veneno hiriente en el cual nadamos las Mujeres y puede un día ahogarnos. Los primeros en realidad no sólo recaen específicamente sobre el hábito de la higiene, sino que son frecuentemente una alusión velada a la sexualidad y al color de la piel. Y en cuanto a los segundos han sido tan poderosos que una inmensa cantidad de Mujeres hoy se sienten a sí mismas inútiles, tontas e incapaces de pensar por sí mismas.

**Los insultos recaen sobre el cuerpo, porque nuestro cuerpo expresa lo que somos y por eso destruyéndolo, aunque sea con palabras, es la forma como las Mujeres vamos dando testimonio de que no nos amamos a nosotras mismas.** Testimoniamos cada día cuánto nos despreciamos, cuánto nuestro trabajo cotidiano es embarrarnos el cuerpo de desprecio por no ser la blanca barbie, sintiéndonos tan sucias y a la vez tan inútiles por ser de otro color, de otro grosor y de otro tamaño.

*Ante tanta autodestrucción, parece que hubiese una palabra mágica a la cual aspiramos como etiqueta para llevarla clavada en la frente y que esta palabrita nos libre de ser humilladas en la calle, el estudio, el trabajo, es la palabra “señorita”.*

¿Qué joven mujer no se siente halagada de ser llamada “señorita”?

Esto de ser “señorita” quiere decir muchas cosas a la vez:

- ser una mujer disponible, es decir no ser una señora
- no ser india, ni cualquiera de sus descendencias, es decir de chotas o birlochas porque éstas no pueden ser llamadas “señoritas”, o sea que supuestamente nos “limpia” de nuestro origen
- es también una alusión al tipo de comportamiento que debemos tener, “modales de una señorita”, no hablar fuerte, no ser respondona, ser sumisa, ser pasiva, ser “femenina” en el modo de vestir, por ejemplo usar minis y carteras que son propias de las “señoritas”, estar a la moda, etc.
- “señorita” es además una palabra mágica que no tiene correlato para el varón, él es simplemente varón o joven y con eso basta.

¿Y a esta altura, tú, amiga lectora, todavía te sientes halagada de ser llamada señorita?

## **2. Qué vivan las gordas, qué vivan las morenas, quiero ser mujer sin modelos a imitar**

Constantemente la televisión a través de las telenovelas y de la publicidad nos presenta modelos de Mujeres que **debemos imitar**. Por lo menos el 50% de nuestro tiempo debe estar dirigido a querer ser otra. ¿Te imaginas cuánta pérdida de energía y de tiempo? Querer tener los ojos verdes de la no sé quien, o el cuerpecito de la no sé cuantos y demás.

Nuestra propuesta para ti es que no imites a nadie, que seas nada más que tú misma, auténtica, única, original, creativa y hermosa, es eso lo que te hará libre y te hará también feliz. No buscamos que nos imites a nosotras, ni absolutamente a nadie, todas tenemos derecho a vivir sin modelos, y éste es un pensamiento muy profundo. Porque significa entender que cada una de ustedes y nosotras tiene algo nuevo que aportar, no repetir el discurso, ni la vida de la mamá, la tía o la profesora. Tampoco jugar a ser la cantante de la tele o la chica “bonita” de la telenovela. Usar nuestras propias palabras para expresar nuestros sentimientos, **y toda esa búsqueda de autenticidad empieza por conocer y amar nuestro cuerpo.**

**Para vivir sin modelos  
sintamos nuestro cuerpo.**

**El color de tu piel no se puede clasificar**

Buscar esa libertad y esa autenticidad no es fácil, te propongo que lo primero que descubras es el color de tu piel con todos sus matices. Verás cómo no lo puedes clasificar entre blanco o negro porque es original y propio.

Te propongo que te compres una polera blanca, un poco de aleñina amarilla, un poco de añelina roja y un poco de aleñina café. Hagas hervir unos dos litros de agua y mezcles en el agua hervida por lo menos un cuarto litro de alcohol.

Entonces prepares un color base, si tu piel es clara entonces prepara como color base un amarillo bajito, si tu piel es oscura prepara como color base un amarillo más fuerte, y con mucha paciencia hasta encontrar el tono exacto de tu piel puedes ir aumentando rojo y café. Cuando hayas encontrado el color probando en pedacitos

de tela que no te sirvan puedes sumergir tu polera y luego exprimirla y hacerla secar. Cuando seca el color tiende a aclararse un poco.

Será una experiencia muy agradable mucho más si lo haces entre amigas y ven entre ustedes que el color de la piel no se puede clasificar en bello o feo. Simplemente es. Y por la armonía de la naturaleza el color de las cejas, ojos y cabellos es el que mejor combina con el color de tu piel.

### **Tu cara**

Después de haber descubierto el color de tu piel te propongo que empieces con los rasgos de tu cara.

Con una amiga dibújense recíprocamente, tómense todo el tiempo que necesiten o quieren, quizás poniendo buena música. Sólo necesitan lápiz y papel. Ah, y ojo, no es para un concurso de dibujo sino para algo más importante. ¡¡PARA NOSOTRAS MISMAS!!, así que no te rayes si no sabes dibujar, eso no es lo más importante, lo más importante es saber mirar con cariño y respeto. Tu papel que sea lo más grande posible para que ambas se dibujen a tamaño natural. Sólo dibújense la cara.

Descubrirán que nunca se habían mirado con tanto detenimiento, sentirán cómo es ser mirada con respeto y con afecto y el resultado será impactante. Luego, si quieren, pueden comparar sus dibujos con figuras que aparezcan en revistas, verán cómo la mirada de ustedes ha sido capaz de llegar más profundamente y cómo se trata de una mirada original que pocas veces podemos ver. Seguro que ese retrato será un gran recuerdo para ti.

### **Tu voz, tus movimientos y la forma de tu cuerpo**

Los otros tres mundos tuyos que faltan descubrir y que están interrelacionados son el mundo de tu voz, el de tus movimientos y el de la forma que tiene tu cuerpo.

Tu voz seguramente va muy relacionada con tu estado de ánimo, con sensaciones como miedo o vergüenza, que hacen que no salga o que hacen que se quede oculta en la cueva de tu estómago. Para descubrir tu voz y su potencia te propongo que salgas a alguna altura, sea una terraza, un parque, y grites con todas tus fuerzas palabras que te vengán desordenadamente a la mente. Sentirás que después de haber gritado has hecho posible que tu voz salga de una manera distinta, pero

debes gritar con todas tus fuerzas posibles. Es una experiencia linda, que si la haces con amigas luego vendrá la risa, y la risa o la carcajada es otra forma de liberar tu voz.

En momentos de tensión si lo que te sucede es que tiendes a apagar tu voz, entonces respira profundamente y empieza a hablar con calma, concéntrate en tus pensamientos. Por último, grábate un casete con tu voz, puedes leer algunos poemas que te gustan para grabar. Y luego escucha y evalúa tu voz, es bien claro, cuando respiramos bien, la voz sale con mayor belleza, si no respiramos bien, la voz sale entrecortada.

**Los movimientos y la forma de tu cuerpo... Para esto, tu mejor amiga será un espejo, y la madre que te abraza y sostiene será la tierra.**

Si eres baja, alta, flaca, gorda, si tienes los pies muy grandes o los tienes pequeñitos, si tus brazos son largos o cortos, lo importante es que cada una de las proporciones de tu cuerpo armoniza con el resto; si eres una mujer con alguna discapacidad también es importante que veas tu cuerpo armonizado con los esfuerzos que haces por realizar tus ideales, incorporando en esta tu lucha la discapacidad que tienes, y ten la certeza de que también eres una mujer bellamente armoniosa, con toda tu realidad de mujer luchadora. Si te detienes a observar a las personas verás cómo eso se cumple en la más grande diversidad de las personas. **Tanto en las gorditas como en las flaquitas las proporciones expresan una belleza oculta que hace resaltar rasgos en particular.** Hay personas en quienes los bordes de la cara son muy sobresalientes, otras que no tienen demarcados los límites y todo resbala suavemente en líneas curvadas. Hay casos en los que de todo el cuerpo sobresalen las manos con gran fuerza y expresividad, o los ojos, o la forma de la cabeza. Las combinaciones son inagotables y por eso mismo, si realmente nos adentramos a explorar las infinitas formas que encierra nuestro cuerpo, si somos sinceras, no podremos clasificarlas en formas lindas y feas, mucho menos si nuestro parámetro son códigos repetitivos donde el modelo es una muñeca de plástico.

**El movimiento, una expresión de libertad**

El movimiento de nuestro cuerpo en el espacio es siempre una expresión de libertad, aunque sea muy, muy restringido, es siempre un ocupar nuestro espacio en el mundo. Piensa, por ejemplo, cuando corremos hasta que el viento choque nuestra cara y vamos sintiendo cómo nuestras piernas sostienen el peso de nuestro cuerpo sin dejarnos caer.

En cuanto al movimiento, éste será mucho más restringido mientras menos autovaloradas nosotras nos sintamos, mientras más fuerte sea nuestro sentimiento inconsciente de que no tenemos derecho de ocupar este mundo. Por ejemplo, cuando cruzamos los brazos y bajamos la cabeza, o cuando cruzamos los pies haciendo tensión en nuestras piernas para retraerlas lo más posible. Ahí nuestra actitud es la de romper la relación de nuestro cuerpo con el mundo que le rodea, pero si utilizamos el cabello para cubrirnos los ojos, en ese caso lo que estamos manifestando es que no queremos ocupar ni siquiera el mínimo espacio que nuestro propio cuerpo inevitablemente necesita ocupar. Esto es más claro o menos claro en la actitud de unas y otras chicas, pero si observas y comparas con el manejo que los chicos tienen de su cuerpo, verás cómo en nosotras las Mujeres el retraernos es una tendencia muy fuerte.

De una manera muy sutil también la educación en la casa y el colegio nos lleva a retraer nuestro cuerpo y nuestro movimiento. Piensa en “la orden” que llevamos todo el tiempo de cruzar las piernas, de que una “señorita” se sienta así o así. ¿Te parece que eso tiene algún sentido?

**Piensa también en la forma cruel y permanente cómo nos enfrentamos a la intimidación de hombres machistas y vulgares en las calles, esa vivencia nos duele mucho más, por ejemplo, cuando recién nos están creciendo nuestros pechos. Por otro lado, la intimidación violenta y machista en las calles es también muy fuerte cuando una mujer camina con paso libre, con la espalda erguida en actitud de alegría. Es como si de manera anónima eso fuese inaceptable y que los hombres machistas y las Mujeres machistas también se sintieran con el derecho de hacerla retroceder y que se someta. En muchos casos la forma como se mueven las niñas, es más libre de la forma como se mueven las Mujeres jóvenes, y esto está mostrando la huella de una educación, que lo que hace es reprimirnos y coartarnos hasta la libertad de movimiento. ¡¡¡NO ACATEMOS EL MACHISMO!!!**



**“Mi cuerpo es bello y  
como todas las Mujeres decido por  
mí misma, nadie decide por mi cuerpo”.**

Te pido que te echas de barriga en un lugar de la tierra o pasto con las palmas contra la tierra y el cuerpo contra la tierra, que huelas, que sientas el olor, que sientas como se siente a una madre que nos va a sostener. Luego échate de espaldas y mira el cielo, siente su inmensidad; luego colócate sentada en una posición bien cómoda en ese mismo lugar y empieza a girar los brazos tratando de cubrir todo el gran círculo que tus brazos pueden abarcar. Después párate y da vueltas a ambos lados sintiendo todo el espacio que te rodea, a ambos lados y detrás de ti; y por último, con tus piernas estirándolas hacia adelante, avanza como dando grandes patadas en el aire, analizando con tus movimientos todo el gran espacio que por delante de ti puedes ocupar. Ahora pon una música que te guste y baila en ese mismo lugar ocupando todo el espacio que has descubierto, hacia atrás, hacia los lados y hacia arriba saltando. Es bellissimo, verás cómo hasta sentirás que bailas más lindo si te sientes en la necesidad de ocupar todo el espacio que a tu cuerpo le corresponde.

**Todas las mujeres debemos ser libres,  
vivir sin miedo, sobre todo sin vergüenza**

Ahora, en un segundo momento, te pido que escojas un recuerdo donde hayas tenido un sentimiento de vergüenza, que estés unos momentos sintiendo este sentimiento, y luego escojas una piedra, del tamaño que tú consideras que tiene alguno de tus sentimientos de vergüenza, no importa cuál de tantos de esos sentimientos escojas, y coloca la piedra entre tus piernas.

Ahora debes caminar sin que la piedra se te caiga. Verás cómo necesitas presionar tus piernas, bajar la cabeza para concentrarte en tu piedra y automáticamente la tensión de las piernas se apoderará de todo tu cuerpo, tronco y brazos también. Te pido que mantengas el ejercicio por un tiempo lo más prolongado posible, mejor si son hasta varias veces o varias horas. Lo que buscamos con esto es que compares

cómo te sientes respecto al otro ejercicio de contacto con la tierra y de “ocupación de tu espacio”.

Al ocupar la tierra y convertir el baile en un movimiento de libertad estaremos desatando lenta y placenteramente miedos y vergüenzas hasta convertirlos en movimientos de desplazamiento de brazos y piernas, en gritos de reconocimiento de nuestra voz, es un camino largo pero no imposible. Ocupar el espacio que nos corresponde es aprender a vivir sin vergüenza, y vivir sin vergüenza es una experiencia placentera.

**Para terminar esta parte quiero presentarte estas fotos solamente como una pequeñísima muestra de cómo para el machismo y por la idea de que una mujer debe ser “un objeto, una cosa bonita” se controla el movimiento y la forma de vestir.**

En estas fotos vemos un día de desfile típico de todas las ciudades y pueblos de nuestro país. Día en que los y las estudiantes se manifiestan en la calle.

Chicos y chicas usan uniformes que muchas veces están dentro de los parámetros de la sociedad, pero la gran diferencia es que el uniforme de los chicos no los somete a tan grandes humillaciones e incluso a la incomodidad física, como a nosotras. Ellos, aunque usan ternos y puede ser en parte incómodo, pero por ejemplo los pantalones de sus ternos son anchos y sus zapatos son bajos; sus camisas son igualmente cómodas; mientras que la ropa que usan las chicas, por ejemplo los zapatos, son muy incómodos, y las minis ya condicionan una postura del propio cuerpo.

En el momento del desfile todo esto se hace más dramático; la posición de la chica y de la niña es la misma, es una posición simbólica. La mano sobre el vientre volcada hacia los genitales, el paso cruzando las piernas y generando tensión corporal. Todo el conjunto expresa tensión física y retraimiento al cual incluso la niña ya está siendo introducida. Los sentimientos que esta posición corporal suscita, son por lo general de vergüenza, de miedo, son sentimientos además inconscientes, es decir que ni siquiera podemos reconocerlos y procesarlos sino que se van convirtiendo en una parte más que habita con nosotras permanentemente.

Nosotras no tenemos nada en contra de la forma de vestir, creemos que cada quien debe vestirse como le gusta y como le da la gana, simplemente que hay actividades que exigen un cierto tipo de ropa para poder desplazarte mejor, por ejemplo cierto tipo de trabajos, y lo más curioso es que muchas veces las Mujeres sólo por normas

sociales no usan una ropa más cómoda, sino que en general tienden a cumplir con la norma de presentarse como objetos y al mismo tiempo tienen que realizar su trabajo, esto es sin duda muy tensionante y desgastante para cualquier persona.

El machismo es la parte cultural y psicológica de algo más grande que es lo que llamamos “el patriarcado”. El patriarcado es un concepto más amplio que trata de explicar el hecho de que en todas las sociedades del mundo entero, desde las pequeñas hasta las grandes, están en estos momentos organizadas en torno del varón como figura central, pero no sólo alrededor del varón, sino y sobre todo alrededor de ciertos valores que se consideran propios del varón, como la fuerza por ejemplo. Otro componente importante de las sociedades patriarcales es el uso gratuito y no reconocido del trabajo de las Mujeres y el reservar cierto tipo de trabajo exclusivamente para ellas, de manera que las Mujeres sean dependientes económicamente de los varones y de manera también que las mujeres asuman solitas su responsabilidad del preparado de los alimentos, de la limpieza del lugar que habitamos, de la crianza y cuidado de los niños y niñas, etc. Es decir que las Mujeres asumamos como propias de nosotras todas las responsabilidades domésticas. A las actividades domésticas se las muestra como inútiles y poco pesadas, sin embargo las Mujeres sabemos que lavar la ropa, limpiar la casa o hacer los alimentos nos puede consumir todo el día. Esto además implica que los varones dispongan de más tiempo que nosotras para actividades extras como son la recreación, el deporte o la política, es decir la toma de las decisiones sociales más grandes.

Esto que te explico es un poco más complejo porque se mezclan allí también las cuestiones de clase, es decir que no todos los varones son iguales, pero éste no es el lugar donde pueda extenderme a explicarte esto, te sugiero que si te interesa el tema continúes tú investigando y reflexionando por tu parte, sobre todo en libros y revistas feministas. ***Lo que nos parece acá importante es descubrir ¿qué relación tiene esta forma de distribución de los privilegios, de la riqueza y del tiempo libre con nuestra sexualidad?***

La primera, es que esta relación de privilegios de varones respecto a Mujeres se traduce en comportamientos culturales y afectivos machistas, donde los hombres se colocan en una posición de vigilancia y control de las Mujeres como sintiéndose en el derecho de cercar y circunscribir el movimiento de nosotras.

*Es a partir de este cercar el espacio de las Mujeres que la sociedad machista ha considerado que los hombres sí pueden hablar de sexo y saber de sexo y practicar el sexo “libremente” en función de sus necesidades (necesidades que además son cuestionables porque afecto, amor y respeto ellos también necesitan para ser felices, y el hecho de no respetar o no amar, sino utilizar a la mujer con la que se relacionan los destruye también). Es decir que las sensaciones de nuestro cuerpo y nuestros deseos son un campo de decisión de los varones sobre nosotras y no de nosotras sobre nosotras mismas. De esta manera se nos presenta nuestra sexualidad como algo que no es nuestro, que nos es extraño y que es en función de un “otro”.*

La segunda relación es la forma como se hace que las Mujeres acaten o acepten esta norma. Hay formas sutiles de hacer que nosotras vayamos aceptando como nuestros los papeles de servir y cocinar para ellos, pero también hay formas violentas.

*Una de esas es intimidándonos, planteándonos que la que habla de sexo es sucia, mala o enferma. Esta actitud machista es en realidad la que enferma, porque todos los seres humanos, varones y Mujeres, necesitamos conocer nuestro cuerpo y decidir libremente sobre nuestro cuerpo.*

La persecución que se hace de las Mujeres respecto al sexo es enfermante tanto para varones como para mujeres. Aquí tenemos una pequeña muestra de lo que es el pensamiento machista sobre la sexualidad de las Mujeres por parte de varones. Son fotografías tomadas en baños de varones en escuelas y universidades de nuestras ciudades:

Esta fotografía no está clara pero la leyenda dice:

**“Las mujeres sólo sirven para tirar (escrito por algún chico y corregido por otro), mentira sino para ser tiradas”.**

Es una inscripción que refleja la gran violencia del machismo sobre la sexualidad y sobre el cuerpo de las mujeres. Se nos quita todo sentido propio de humanidad para decir que sólo servimos para ser usadas, es decir, para “tirar”, y la corrección es aún peor, porque apunta al hecho de la pasividad total de las Mujeres convertidas en meros objetos para satisfacción del “macho”.

Sabemos del asco y la indignación por la que están pasando muchas de ustedes al leer estas cosas, pero nosotras consideramos que es muy importante presentar esto porque se trata de pensamientos que circulan entre varones.

***Ya hemos observado bastante que muchos varones se expresan de una manera cuando están con chicas y de otra manera mucho más violenta y machista cuando están entre ellos. Donde el que gana es el más torpe, el más macho, el más violento. Es por esto que nos parece importante confrontar a las Mujeres con esa forma como se expresan muchas veces nuestros propios amigos sobre nosotras cuando están entre ellos.***

(Otra) foto (“¿y qué sería de ti sin verga?”) refleja la omnipotencia y la prepotencia con que la visión machista recarga la imagen del pene. Autoconvenciéndose de que el pene resulta casi una fuente ya no sólo de placer, sino también de vida. Esto no sólo daña a las Mujeres en el sentido en que nos está planteando, que sin un pene no somos nada, sino precisamente a los varones, porque un varón no es su pene, sino un ser humano con un universo afectivo que debiera ser más amplio. El que escribió esto se muestra como solamente su pene, y al mismo tiempo hace de su pene el máximo valor.

Esta otra foto que dice: “que rico sentir tu verga dentro de una concha, pero qué mierda es pasar pensiones después de haber culeado”.

Aquí vemos cómo la relación sexual tiene por objeto de placer la humillación y la denigración de la mujer, el hecho de que la mujer quede embarazada es señalado como una mierda, es decir como algo que no tiene absolutamente ningún valor, sólo un perjuicio del cual no está dispuesto a hacerse responsable. **Como verán hasta ahora la palabra amor no aparece ni por error, ni por casualidad, no hay ternura o valoración de la mujer con la que se ha hecho el amor, porque las relaciones sexuales en el contexto machista no son muestra de amor, sino de potencia, de poder y de capacidad de uso y humillación de la mujer.**

Esta última foto muestra imágenes gráficas que retratan la imagen de la mujer por parte de estos “machos”. Una imagen mutilada, sin cabeza, ni manos, sólo pechos, vagina o poto. Es justamente la imagen que la publicidad y la pornografía muestran, aunque llena de otros detalles como colores, etc., que logran disimular la violencia con que la que se está convirtiendo el cuerpo de la mujer en un mero objeto para satisfacer. Las frases sueltas que la rodean, como este es tu potito, quien le da el

tiro al negro, etc., sólo son una verbalización escrita de la forma como se ha mutilado. Es decir cortado el cuerpo de la mujer por partes.

**“Mi cuerpo es bello y  
como todas Mujeres  
decido por mí misma.  
nadie decide sobre mi cuerpo”.**

No podemos medir exactamente la fuerza con que las fuerzas sociales de controlar la sexualidad de las Mujeres logran anular en verdad a las Mujeres y sus propias voluntades. Es impredecible cuánto el imponer la virginidad, el imponer la pasividad, el imponer a la mujer el papel de objeto sexual, es una imposición que las Mujeres aceptan o rechazan; cuánto el dividir a las Mujeres en buenas y malas, o sea en esposas, madres e hijas sonsas y obedientes y clasificar a todas las demás como locas, putas e indecentes, lesbianas es una imposición contra la cual muchas Mujeres se rebelan y tantas otras se acomodan.

Lo importante para nosotras es resaltar que somos responsables de nuestras decisiones y de nuestra vida. Si dejamos las decisiones fundamentales de nuestra vida en manos de otras personas, por ejemplo de un enamorado, somos responsables de haber dejado en manos de otro, algo que debimos tener el valor de asumir nosotras. El sentirnos responsables de lo que hacemos es una condición imprescindible para sentirnos capaces de cambiar una situación que nos hace daño.

**“Deseo ser una mujer libre  
sin violencia, sin racismo,  
porque todas tenemos derecho a ser felices.”**

Éste es un deseo expresado por una mujer joven, son las palabras de ella, palabras en las cuales creo que todas nos sentimos identificadas. No creo que exista una mujer que pueda encontrar destructivo o malo este deseo, sino que es un deseo con esperanza, con ganas de cambiar las cosas. Te invito a que lo hagamos juntas y

que empieces por ti misma. Que no te importe lo que digan, que no te importe que te critiquen porque deseas ser una mujer libre y sin violencia, éste es un proceso largo y lleno de lucha y dificultades porque, como hemos visto en este libro, la violencia se ha hecho parte de la vida *cotidiana* y hay muchas personas, hombres y Mujeres y quizás también gente que tú amas, que cree que debemos continuar siendo parte de la violencia que heredamos, y cuando nos rebelamos ante esa violencia nos dicen que estamos locas.

## **IV**

### **LAS POETAS**



**Alaíde Foppa,<sup>336</sup> Elogio de mi cuerpo<sup>337</sup>**

Elogio de mi cuerpo

1. Los ojos

Mínimos lagos tranquilos

donde tiembla la chispa

de mis pupilas

y cabe todo

el esplendor del día.

Límpidos espejos

---

<sup>336</sup> María Alaíde Foppa Falla nació en 1914 en Barcelona, ciudad a la que sus padres viajaron poco tiempo después de casarse en Guatemala. Escribió sus primeros poemas en italiano y su primer libro, "Poesías", fue publicado en España. A principios de la década de 1940 volvió a Guatemala, donde se encontró con la realidad latinoamericana: "Llegué en vísperas de la Revolución democrática de 1944; viví en pocos meses ese estado de angustia y opresión que ahora se ha renovado y está cada vez peor. Fue la primera vez que sentí a la gente, el miedo, la angustia, la enorme injusticia social, la pobreza, la explotación del indio. Para mí fue impactante. Comprendí que de alguna manera yo tenía que participar en todo aquello" (Entrevista a Carmen Lugo, publicada en 1981, en *Excélsior*, México, después de su desaparición). Conoció a Alfonso Solórzano, con quien se casó y tuvo cinco hijos. Durante los gobiernos de Jacobo Árbenz y Juan José Arévalo, trabajaron en el Instituto Guatemalteco de Seguridad Social. Al terminar la época revolucionaria, se exiliaron en México, donde los visitaban escritores como Miguel Ángel Asturias, Mario Monteforte Toledo, Luis Cardoza y Aragón, Carlos Illescas, Otto Raúl González. En 1975 fundó la revista *fem.*, publicación feminista que se editó en México hasta 2005. Condujo el Foro de la Mujer en Radio Universidad y asistía a reuniones de la Agrupación Internacional de Mujeres contra la Represión. En la década de 1970, tres de sus hijos se involucraron en la guerrilla guatemalteca. En 1980 fallece Juan Pablo, el menor de ellos, y pocas semanas después, su esposo de muerte natural. Los textos y programas de radio de Alaíde Foppa se volvieron más críticos de la situación en Guatemala, y se reunió en Nicaragua con los dirigentes guerrilleros de su país. En 1980, al poco tiempo de llegar a Guatemala, fue secuestrada y desaparecida por el gobierno del dictador Romeo Lucas García. Sus restos nunca fueron hallados. Publicó seis libros de poesía entre los que destacan *Aunque es de noche* (1959), *Los dedos de mi mano* (1972), *Elogio de mi cuerpo* (1970) y *Las palabras y el tiempo*.

<sup>337</sup> De *Elogio de mi cuerpo*, <http://www.literaturaguatemalteca.org/foppa1.html>.

que enciende la alegría

de los colores.

Ventanas abiertas

ante el lento paisaje

del tiempo.

Lagos de lágrimas nutridos

y de remotos naufragios.

Nocturnos lagos dormidos

habitados por los sueños,

aún fulgurantes

bajo los párpados cerrados.

\* \* \*

## 2. Las cejas

Las breves alas

tendidas sobre mis párpados

sólo abrigan

el espacio escaso

en el que flota

una interrogación latente,

al que asoma

un permanente asombro.

\* \* \*

### 3. La nariz

Casi un apéndice  
en la serena geometría  
de mi rostro,  
única recta  
en la gama de curvas suaves,  
el sutil instrumento  
que me une al aire.  
Cándidos olores  
acres aromas  
densas fragancias  
de flores y de especias  
-desde el anís hasta el jazmín-  
aspira trepidante  
mi nariz.

\* \* \*

### 4. La boca

Entre labio y labio  
cuánta dulzura guarda  
mi boca abierta al beso,

estuche en que los dientes  
muerden vívidos frutos,  
cuenca que se llena  
de jugos intensos  
de ágiles vinos  
de agua fresca,  
donde la lengua  
leve serpiente de delicias  
blandamente ondula,  
y se anida el milagro  
de la palabra.

\* \* \*

## 5. Las orejas

Como dos hojas  
de un árbol ajeno  
nacen a los lados  
de mi cabeza.  
Por el tallo escondido  
se desliza  
la opulencia  
de los sonidos,  
me alcanzan  
las vivas voces

que me llaman.

\* \* \*

## 6. El pelo

Dulce enredadera serpentina,  
única vegetación  
en la tierra tierna de mi cuerpo,  
hierba fina  
que sigue creciendo  
sensible a la primavera,  
ala de sombra  
contra mi sien,  
leve abrigo sobre la nuca.  
Para mi nostalgia de ave  
mi penacho de plumas.

\* \* \*

## 7. Las manos

Las manos  
débiles, inciertas,  
parecen  
vanos objetos

para el brillo de los anillos,  
sólo las llena  
lo perdido,  
se tienden al árbol  
que no alcanzan,  
pero me dan el agua  
de la mañana,  
y hasta el rosado  
retoño de mis uñas  
llega el latido.

\* \* \*

## 8. Los pies

Ya que no tengo alas,  
me bastan  
mis pies que danzan  
y que no acaban  
de recorrer el mundo.  
Por praderas en flor  
corrió mi pie ligero,  
dejó su huella  
en la húmeda arena,  
buscó perdidos senderos,  
holló las duras aceras

de las ciudades  
y sube por escaleras  
que no sabe a donde llegan.

\* \* \*

#### 9. Los senos

Son dos plácidas colinas  
que apenas mece mi aliento,  
son dos frutos delicados  
de pálidas venaduras,  
fueron dos copas llenas  
próvidas y nutricias  
en la plena estación  
y siguen alimentando  
dos flores en botón.

\* \* \*

#### 10. La cintura

Es el puente cimbreante  
que reúne  
dos mitades diferentes,  
es el tallo flexible

que mantiene  
el torso erguido,  
inclina mi pecho  
rendido  
y gobierna el muelle  
oscilar de la cadera.  
Agradecida  
adorno mi cintura  
con un lazo de seda.

\* \* \*

## 11. El sexo

Oculto rosa palpitante  
en el oscuro surco,  
pozo de estremecida alegría  
que incendia en un instante  
el turbio curso de mi vida,  
secreto siempre inviolado,  
fecunda herida.

\* \* \*

## 12. La piel



Es tan frágil la trama  
que la rasga una espina,  
tan vulnerable  
que la quema el sol,  
tan susceptible  
que la eriza el frío.  
Pero también percibe  
mi piel delgada  
la dulce gama  
de las caricias,  
y mi cuerpo sin ella  
sería una llaga desnuda.

\* \* \*

### 13. Los huesos

Alabo  
el tibio ropaje  
la apariencia  
el fugitivo semblante.  
Y casi olvido  
la obediente armazón  
que me sostiene,  
el maniquí ingenioso,  
el ágil esqueleto

que me lleva.

\* \* \*

#### 14. El corazón

Dicen que es del tamaño

de mi puño cerrado.

Pequeño, entonces,

pero basta

para poner en marcha

todo esto.

Es un obrero

que trabaja bien,

aunque anhele el descanso,

y es un prisionero

que espera vagamente

escaparse.

\* \* \*

#### 15. Las venas

La floración azulada

de las venas

dibuja laberintos

misteriosos  
bajo la cera de mi piel.  
Tenue hidrografía  
apenas aparente,  
ágiles cauces que conducen  
deseos y venenos  
y entrañable alimento.

\* \* \*

#### 16. La sangre

Secreto corre el torrente  
de mi sangre rápida.  
Inmenso es el río  
que en subterráneos meandros  
madura  
y nutre el ámbito  
de mi vida profunda.  
La cálida corriente  
que me inunda  
en la flor de la herida  
se derrama.

\* \* \*

## 17. El sueño

En tan blando nido  
mi corazón descansa,  
ni lo asombran  
los perdidos fantasmas  
que se asoman.  
Pasa por mi sueño  
la ola calma  
de mi respiro.  
En tanto olvido  
el tiempo de mañana  
se prepara,  
mientras estoy viviendo  
efímera muerte.

\* \* \*

## 18. El aliento

No se de donde viene  
el viento que me lleva,  
el suspiro que me consuela,  
el aire que acompasadamente  
mueve mi pecho  
y alienta

mi invisible vuelo.

Yo soy apenas

la planta que se estremece

por la brisa,

el sumiso instrumento,

la grácil flauta

que resuena

por un soplo de viento.

**Alaíde Foppa, *Mujer***

MUJER...

Un ser que aún no acaba de ser

no la remota rosa angelical

que los poetas cantaron

no la maldita bruja

que los inquisidores quemaron

que la temida y deseada prostituta

no la madre bendita y burlada solterona

no la obligada a ser bella

no la obligada a ser mala

no la que vive porque la dejan vivir

no la que debe siempre

decir que sí

un ser que trata de saber quien es

y que empieza a existir.

De todas éstas, ¿de cuál estás hablando?

## Aláide Foppa, Ella siente a veces

Ella se siente a veces  
como cosa olvidada  
en el rincón oscuro de la casa  
como fruto devorado adentro  
por los pájaros rapaces,  
como sombra sin rostro y sin peso.  
Su presencia es apenas  
vibración leve  
en el aire inmóvil.  
Siente que la traspasan las miradas  
y que se vuelve niebla  
entre los torpes brazos  
que intentan circundarla.  
Quisiera ser siquiera  
una naranja jugosa  
en la mano de un niño  
-no corteza vacía-  
una imagen que brilla en el espejo  
-no sombra que se esfuma-  
y una voz clara-no pesado silencio-  
alguna vez escuchada.

Idea Vilariño,<sup>338</sup> Un pájaro me canta<sup>339</sup>

Un pájaro me canta  
y yo le canto  
me gorjea al oído  
y le gorjeo  
me hiere y yo lo sangro  
me destroza  
lo quiebro  
me deshace  
lo rompo  
me ayuda  
lo levanto  
lleno todo de paz  
todo de guerra  
todo de odio de amor  
y desatado  
gime su voz y gimo  
ríe y ríe

---

<sup>338</sup> Seguramente la mejor poeta uruguaya del siglo XX. Nació y murió en Montevideo (1920-2009). Poeta, ensayista, traductora y profesora de literatura, fue hija de un anarquista que le enseñó los gozos de la vida del campo y de la introspección. Su poesía delicadísima, tiene la fuerza de la vida que brota y duele hasta la muerte. En la década de 1950, co-dirigió la revista *Número*.

<sup>339</sup> Poema recogido en *Ánfora Nova. Revista Literaria*, n.43-44 "Mujer y poesía", Editorial Ánfora Nova/Fundación Ramón Areces/Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, Rute (Córdoba), 2000, p. 19.



y me mira y lo miro  
me dice y yo le digo  
y me ama y lo amo  
-no se trata de amor  
damos la vida-  
y me pide y le pido  
y me vence y le venzo  
y me acaba y lo acabo.

Rosario Castellanos,<sup>340</sup> **Meditación en el umbral**<sup>341</sup>

No, no es la solución  
tirarse bajo un tren como la Ana de Tolstoy  
ni apurar el arsénico de Madame Bovary  
ni aguardar en los páramos de Ávila la visita  
del ángel con venablo  
antes de liarse el manto a la cabeza  
y comenzar a actuar.

Ni concluir las leyes geométricas, contando  
las vigas de la celda de castigo  
como lo hizo Sor Juana. No es la solución

---

<sup>340</sup> Rosario Castellanos (Ciudad de México, 25 de mayo de 1925 - Tel Aviv, Israel, 7 de agosto de 1974) concebía al mundo como un "lugar de lucha en el que uno está comprometido", como lo expresó en su poemario *Lívica Luz*; a la poesía como "un intento de llegar a la raíz de los objetos"; y a la mujer en la sociedad como el ser dominado ejemplificado por su cuento *Lección de cocina*: cocinar, callarse y obedecer al marido. Filósofa, fue una temprana feminista, como lo demuestran su tesis de maestría (1949) que analizaba el lugar de la mujer en la cultura y su obra de teatro *El eterno femenino* (1975). Por respeto a la cultura maya, en una de cuyas ciudades, Comitán, Chiapas, creció, manifestó un profundo indigenismo en sus novelas más destacadas: *Ciudad Real*, Universidad Veracruzana, México, Ficción, 17, 1960; *Balún-Canán* (1957); y *Oficio de tinieblas*, Joaquín Mortiz, México, 1962. Publicó 23 libros en vida, entre ellos destacan sus poemarios: *Trayectoria del polvo*, El Cristal Fugitivo, México, 1948; *Apuntes para una declaración de fe* (1948); *De la vigilia estéril* (1950); *Dos poemas* (1950); *El rescate del mundo*, Dirección de Prensa y Turismo del estado de Chiapas, México, 1952; *Presentación en el templo*, Madrid, España, 1951; *Poemas: 1953-1955*, Metáfora, México, 1957; *Al pie de la letra*, Universidad Veracruzana, México, 1959; *Salomé y Judith*, Jus, Voces Nuevas, 5, México, 1959; *Lívica luz*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960; *Materia memorable* (1969); *La tierra de en medio* (1969); *Poesía no eres tú*, obra poética 1948-1971, Fondo de Cultura Económica, Letras Mexicanas, México, 1972.

<sup>341</sup> Poema de 1948 recogido en *Meditación en el umbral: Antología poética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

escribir, mientras llegan las visitas,  
en la sala de estar de la familia Austen  
ni encerrarse en el ático  
de alguna residencia de la Nueva Inglaterra  
y soñar, con la Biblia de los Dickinson,  
debajo de una almohada de soltera.

Debe haber otro modo que no se llame  
Safo ni Mesalina ni María Egipcíaca  
ni Magdalena ni Clemencia Isaura.  
Otro modo de ser humano y libre.  
Otro modo de ser.

**Rosario Castellanos, *Al pie de la letra***

Desde hace años, lectura,  
tu lento arado se hunde en mis entrañas,  
remueve la escondida fertilidad, penetra  
hasta donde lo oscuro — esto es lo oscuro: roca —  
rechaza los metales con un chispazo lívido.

Plantel de la palabra me volviste.  
No sabe la semilla de qué mano ha caído.  
Allá donde se pudre  
nada recuerda y no presiente nada.

La humedad germinal se escribe, sin embargo,  
en la celeste página de las constelaciones.  
Pero el que nace ignora, pues nacer es difícil  
y no es ciencia, es dolor, la vida a los vivientes.

Lo que soñó la tierra  
es visible en el árbol.  
La armazón bien trabada del tronco, la hermosura  
sostenida en la rama  
y el rumor del espíritu en libertad: la hoja.

He aquí la obra, el libro.

Duerma mi día último a su sombra.

*Al pie de la letra (1959)*

**Dolores Castro,<sup>342</sup> *Llamado del hijo*<sup>343</sup>**

Por una y otra vez  
como el tallo doblado,  
desnuda a mis oídos  
tu voz se me levanta.

Todo me engaña y voy:  
mi corazón hundido,  
la luz de miel y cera,  
mi dolor y mi sed.

Yo me tiré a beber  
de un río bajo tierra.

Tengo húmeda la boca  
y ganas de llorar.

El viento me desata  
una flor en el pecho.

---

<sup>342</sup> Dolores Castro nació en Aguascalientes en 1927, durante la así llamada Guerra Cristera, que enfrentó al estado revolucionario mexicano con los sectores católicos de un campesinado sin tierra, muy enardecido por las leyes que limitaban sus cultos. Fue y es una poeta entregada a las demás, maestra hasta sus 80 años, permanentemente en diálogo con diversos sectores de la cultura mexicana. Fue gran, pero gran amiga de Rosario Castellanos, con quien construyó una complicidad de adolescentes que duró mucho tiempo. En junio de 2009, recibió un homenaje en su ciudad natal, donde dijo: *“este homenaje no es para mí, sino para la poesía, no soy yo la que existe sino la poesía, yo no soy su autora sino todos ustedes que la nombran. Ha sido tan difícil mi vida...y lo sigue siendo, ahora más que antes porque tener 82 años, ser anciana, mujer y seguirme llamando poeta... es muy difícil”*.

<sup>343</sup> Poemas leídos por la autora durante su homenaje del 25 de junio de 2009 en Aguascalientes, México

Se me pone a cantar  
el hijo que no tengo.

Vine por él,  
espero que amanezca.

Reviente el fruto, el vientre, la azucena.  
Estos colores míos engañosos  
como la flor para la abeja son,  
para que venga.

Bajo tu cuerpo el mundo  
rumoroso en la lucha.

Suena, amorosa flauta de mi sangre.  
Quiebra mi cuerpo, tierra,  
para que pase.

Bella música el agua,  
fiera contra nosotros  
y amorosa en su cauce.

Te daré lo que tengo:  
este poco de viento  
que escapa entre mis dedos,  
que es el dulce dolor  
de estar viviendo.

## **Dolores Castro, La tierra está sonando**

La tierra está sonando  
y yo estoy desolada,  
hueca por dentro, triste.

Mi juventud se tiende como el ala  
rígida y negra de una golondrina.

Se me estremecen muy espesos árboles  
y me duelen las aguas más tranquilas.

La tierra está sonando.  
Llora de amor y hiere  
mientras ama.

Y mata y acaricia.

¡Quién nos encierra duro  
como la flor en su rojo silencio  
de párpados ahogados  
o de cerrados pétalos!

La tierra está sonando:  
Aguas, espesos árboles:  
¡Tierra sobre mi cuerpo!



**Etelvina Astrada,<sup>344</sup> *Soy materia inflamable*<sup>345</sup>**

Soy materia inflamable,  
vivo en combustión,  
incendiaria del corazón,  
terrorista angélica,  
subversiva desde el pecho hasta las espaldas,  
desde el pubis hasta la sien.  
Soy una drogadicta del amor.  
Es mi punto de referencia,  
la cima más alta  
y el barro más barro en el llano.  
Delirium tremens e in extremis.  
Súmmum en el límite.  
Desovo el amor a perpetuidad,  
bella criatura del sueño y los espejismos,  
espesa lava de las oscuras bocas de los volcanes  
que el corazón calcina  
y en el rescoldo todavía yazgo,  
todavía aguardo

---

<sup>344</sup> Etelvina Astrada nació en 1930 en Buenos Aires y ahí murió en 1999. Madre de la Plaza de Mayo, cuyo hijo fue desaparecido por la dictadura genocida de su país, publicó los siguientes libros de poesía: *Autobiografía con gatillo* (1980) y *La muerte arrebatada* (1981). Realizó la antología *Poesía política combativa argentina* (1978).

<sup>345</sup> Poema extraído de: *Trilogía poética de las mujeres en Hispanoamérica (pícaras, místicas y rebeldes)* Tomo III, Compiladora Leticia Luna, Ediciones La cuadrilla de la Langosta, México, 2004.

el último resplandor del universo.

Calzo mis zapatos

que se caminan solos,

cualquier día

o un lunes de entre tantos

que me aparta del mundo.

Se llevan clandestinamente

el hábito de mi bostezo

todavía humano.

Calzo mis zapatos

que se caminan solos,

huérfanos de la medida de su dueño.

Hoy me duelen la pena

y me quedo a la diestra

de dos huellas gemelas

sin saber de quién han sido

en esta partida.

Loreina Santos Silva,<sup>346</sup> *Mujeres en tres tiempos*<sup>347</sup>

Entonces....

cuando mi retina esté fija  
en los espejos de la nada,  
cuando mi voz sea silencio,  
mi cuerpo sea partículas  
y mi fibra de lumbre ronde las galaxias...

Entonces...

tú recordarás que un día  
me cerraste las puertas  
de entrada tu casa;  
tú recordarás las manos  
golpeando mi espalda  
como tambor violento  
en la noche, cerrada  
con la lluvia y el viento;  
tú recordarás la lengua,  
como ascua de fuego,  
que me llama plagiaría

---

<sup>346</sup> Poeta, ensayista, filósofa feminista nacida en Ciales, Puerto Rico, en 1933. Colabora en numerosas revistas de literatura e historia de América Latina, y ha publicado diversos poemarios y libros de ensayo. Además de ser miembro de número de la Academia de las Artes y las Ciencias de Puerto Rico, ha dirigido cuatro congresos internacionales sobre Creación Femenina en el Mundo Hispánico.

<sup>347</sup> Poema recogido en *Ánfora Nova. Revista Literaria*, n.43-44 "Mujer y poesía", Editorial Ánfora Nova/Fundación Ramón Areces/Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, Rute (Córdoba), 2000, p. 37.

extinguendo mi aliento  
a orillas de una playa...  
Entonces...  
cuando no sea presencia,  
serás la mujer gris  
como lluvia insistente  
en tardes de nostalgia...  
Entonces...  
serás la mujer absorta  
con el ojo perdido

Alejandra Pizarnik,<sup>348</sup> *Mucho más allá*<sup>349</sup>

¿Y qué si nos vamos anticipando  
de sonrisa en sonrisa  
hasta la última esperanza?

¿Y qué?  
¿Y qué me da a mí,  
a mí que he perdido mi nombre,  
el nombre que me era dulce sustancia  
en épocas remotas, cuando yo no era yo  
sino una niña engañada por su sangre?

¿A qué, a qué  
este deshacerme, este desequilibrarme  
si mi realidad retrocede  
como empujada por una ametralladora  
y de pronto se lanza a correr,  
aunque igual la alcanzan,

---

<sup>348</sup> Alejandra Pizarnik nació en Buenos Aires, en 1936 y se suicidó en 1972. Poeta, ensayista y traductora, vivió en París entre 1960 y 1964. En 1969 obtuvo la beca Guggenheim y en 1971 la beca Fullbright. Tradujo a Antonin Artaud, Henri Michaux y Aimé Césaire. Entre muchos más de sus libros de poesía se encuentran: *La tierra más ajena* (1955), *La última inocencia* (1956), *Las aventuras perdidas* (1958), *Otros poemas* (1959), *Árbol de Diana* (prólogo de Octavio Paz, 1962), *Los trabajos y las noches* (1965), *Extracción de la piedra de locura* (1968) y *El infierno musical* (1971).

<sup>349</sup> Poema extraído de: *Trilogía poética de las mujeres en Hispanoamérica (pícaras, místicas y rebeldes)* Tomo III, Compiladora Leticia Luna, Ediciones La cuadrilla de la Langosta, México, 2004.

hasta que cae a mis pies como un ave muerta?

Quisiera hablar de la vida.

Pues esto es la vida,

este aullido, este clavarse las uñas

en el pecho, este arrancarse

la cabellera a puñados, este escupirse

a los propios ojos, sólo por decir,

sólo por ver si se puede decir:

“¿es que soy yo? ¿verdad que sí?

¿no es verdad que yo existo

y no soy la pesadilla de una bestia?”

Y con las manos embarradas

golpeamos a las puertas del amor.

Y con la conciencia cubierta

de sucios y hermosos velos,

pedimos por Dios.

Y con las sienes restallantes

de imbécil soberbia

tomamos de la cintura la vida

y pateamos de soslayo a la muerte.

Pues eso es lo que hacemos.

Nos anticipamos de sonrisa en sonrisa

hasta la última esperanza.

Nancy Cárdenas,<sup>350</sup> **Entre tantas liberacionistas que conozco**<sup>351</sup>

ENTRE TANTAS LIBERACIONISTAS QUE CONOZCO,  
sólo tú  
-de apariencia tan frágil-  
has querido llevar a la cama  
esos principios básicos de la teoría.

¿POR QUÉ A MÍ,  
criatura de otras edades culturales,  
entregarme la firmeza de ese músculo angelical,  
las texturas diversas de tu intimidad  
bañadas al instante por las aguas sagradas del amor,  
el primer estremecimiento de tu entraña profunda?

SI HABITAMOS EN EL DISTRITO FEDERAL,  
las pueblerinas románticas tenemos que resignarnos:  
la vida no transcurre junto a un estanque,  
sino a un costado del Periférico.  
Allí, Muñeca del Asfalto,  
-bajo la lluvia-  
decidiste que esa noche dormirías conmigo.

DEJEMOS  
que el amor declare su santo nombre

---

<sup>350</sup> Nancy Cárdenas (Parras, Coahuila, 29 de mayo de 1934-Ciudad de México, 23 de marzo de 1994) fue una actriz, doctora en letras, locutora radiofónica, poeta, pionera del movimiento homosexual, escritora y realizadora de teatro mexicana. Escribió y realizó el largometraje documental *México de mis amores* en 1979.

<sup>351</sup> Nancy Cárdenas, *Cuaderno de amor y desamor (1968-1995)*, Presentación de Carlos Monsiváis. 2ª. ed., Gobierno del Estado de Coahuila/Instituto Coahuilense de Cultura/ Miguel Ángel Porrúa editor, México, 2004 (Col. Varia literaria, Pirul).

en cada uno de nuestros tejidos, estratos emocionales  
y apetencias más escondidas  
antes de comprometernos por las dos leyes:  
la tuya y la mía.

PARA CASTIGARTE

-aunque ni te enteres-  
esta noche dejaré cerrado  
el libro que me regalaste.

LO QUE ME REVIENTA,

¿sabes?

es que no te hayas aventurado siquiera a conocerme.  
¡Soy un proyecto de vida interesante, carajo!  
confronto al confrontarme y he aprendido a vivir  
a salto de mata de entre las ideas.

SUPE QUE ESTABAS ROTA

cuando  
intentaste partirme el corazón.

NO SÉ QUÉ TIENEN

las diferencias ideológicas  
que enfrían los besos, aligeran los abrazos  
y finalmente acedan el aire que respiran los amantes.

SOY PELIGROSA,

es cierto: siempre busco vengarme  
de los dueños del capital, los burócratas,  
los curas y las mujeres que abusaron de mi cariño.



AHORA COMPRENDO QUE, DESDE AL PUNTO DE VISTA DE TU MAMÁ,  
yo no resulto un buen partido:  
me exhibo como militante gay,  
me comporto como anarquista de izquierda  
y vivo la azarosa vida doméstica del artista independiente.  
Peor que si fuera iletrada, tonta y pegalona.

**Mary Monje Landívar,<sup>352</sup> ¿Qué tal míster?...**

Poco vas a ofrecer por el hambre-aurora  
de mis niños descalzos,  
poco por mi estaño, poco  
por mi anhelo vertebrado.

Lo sabemos, lo sabe América  
que aguarda una vuelta de tuerca  
para despertar matando,  
para despertar muriendo.

Permanecemos de pie  
con este petróleo desconocido  
que nos estallará en las venas.  
Nuestro como la acequia,  
con estructura de placenta y miel,  
ruiseñor liberado de tu mano.

Con un sueño de caminos y tractores,  
rueda dentada dentro de un gasoducto  
a medias

---

<sup>352</sup> Mary Monje Landívar nació en Trinidad, Bolivia, en 1936. Obtuvo el Premio de la Asociación Cristiana Femenina de La Paz, en 1967 y el Premio Nacional de Poesía de la Universidad Técnica de Oruro, el mismo año. *Dulce y amargo* (1967), *Abalorios* (1968), son dos libros de poesía que destacan entre otros.

en el que ahora a tu nombre  
se orinarán los perros.  
Lo sabemos.  
Quieres que el petróleo nos salga por las orejas.  
No importa. Con él haremos antorchas para toda Latinoamérica.

Estamos de pie  
con nuestros niños feos  
restregándose hambre y mocos,  
proletarios de orejas transparentes,  
sonsonete de tos en los socavones.  
Estamos de pie  
sobre el arado, la carreta, los bueyes  
inmemoriales,  
sacándote la lengua  
desde el fondo mismo de la encrucijada.

¿Qué tal Mister?  
Tú y yo.  
Uno de los dos sobra en esta América India.

Juana Bignozzi,<sup>353</sup> **Era fácil quedarme sola**<sup>354</sup>

Era fácil quedarme sola brillante intocable en mi agresividad  
tirar los pedazos que aún valían entre gente conocida  
cartas prestigiosas de desprestigiados  
disimular el paso de los años  
su asqueroso pelo infiltrado  
con frasecitas jactanciosas  
pagar la buena conciencia con reuniones de pseudo peligrosos  
dedicarme a la solidaridad difusa  
era tanto más fácil  
que entrar a patadas en esta turbia y compleja realidad  
si toda vida es un reemplazo y no existe el lugar en blanco  
el sueño de estar a la vuelta de esta historia  
con aquellos viejos ácratas revolucionarios principios  
es el crujido de la muñeca de madera en la noche

abandonen la hermosa escena familiar  
no hablen más de un ciego retrato en colores

---

<sup>353</sup> Juana Bignozzi nació en Buenos Aires, en 1938; es poeta y traductora. En 1974 se exilió en España y todavía radica ahí. Entre sus libros se encuentran: *Los límites* (1960), *Tierra de nadie* (1962), *Mujer de cierto orden* (1967), *Regreso de la patria* (1989), *Interior con poeta* (1994), *Partida de las grandes líneas* (1996, Segundo Premio Municipal, 2000), *La ley tu ley* (obra reunida, 2002) y *Quién hubiera sido pintada* (2001). Poemas suyos han sido incluidos en las antologías: *El pan duro* (1963), *Poesía femenina argentina* (1972) y *Zapatos rojos* (2000).

<sup>354</sup> Poema extraído de: *Trilogía poética de las mujeres en Hispanoamérica (pícaras, místicas y rebeldes)* Tomo III, Compiladora Leticia Luna, Ediciones La cuadrilla de la Langosta, México, 2004.

sobre él ha caído una permanencia  
la de la sangre

**Vidaluz Meneses,<sup>355</sup> *Poemas del desamor***

He visto a la mujer rondar el centro,  
el centro de su vida misma.  
Ensayar la sonrisa más seductora de Eva.  
Descalzarse ante el amado  
y poner la ofrenda sagrada de su cuerpo  
en las manos del hombre desconcertado ante la abundancia.  
En qué momento le crecieron los días,  
esa distancia insalvable entre los dos?  
Qué trampa les ha jugado la vida  
a éstos mil veces sorprendidos por la aurora?  
Qué secretos arpegios habrá de pulsar ahora  
para conducirlos de nuevo al paraíso?  
Qué cantos de sirena? Qué música encantada?  
Qué incienso? Qué aliento para convocar de nuevo al fuego?

---

<sup>355</sup> Vidaluz Meneses nació en Matagalpa, Nicaragua, en 1944. Poeta católica y feminista, ha publicado varios ensayos acerca de la vida en Nicaragua. Como poeta, su obra figura en antologías nacionales e internacionales.

**Jenny Londoño,<sup>356</sup> *Reencarnaciones*<sup>357</sup>**

Vengo desde el ayer, desde el pasado oscuro,  
con las manos atadas por el tiempo,  
con la boca sellada desde épocas remotas.

Vengo cargada de dolores antiguos  
recogidos por siglos,  
arrastrando cadenas largas e indestructibles.

Vengo de lo profundo del pozo del olvido,  
con el silencio auestas,  
con el miedo ancestral que ha corroído mi alma  
desde el principio de los tiempos.

Vengo de ser esclava por milenios.  
Sometida al deseo de mi raptor en Persia,  
esclavizada en Grecia bajo el poder romano,  
convertida en vestal en las tierras de Egipto,  
ofrecida a los dioses de ritos milenarios,  
vendida en el desierto  
o canjeada como una mercancía.

---

<sup>356</sup> Poeta, ensayista y cuentista ecuatoriana, es una feminista y una historiadora de las mujeres ampliamente reconocida en su país.

<sup>357</sup> Este poema obtuvo el primer premio en el concurso de poesía "Gabriela Mistral", realizado por el Club Femenino de Cultura, el Ministerio de Educación y la Embajada de Chile, en Quito, Ecuador, 1992.

Vengo de ser apedreada por adúltera  
en las calles de Jerusalén,  
por una turba de hipócritas,  
pecadores de todas las especies  
que clamaban al cielo mi castigo.

He sido mutilada en muchos pueblos  
para privar mi cuerpo de placeres  
y convertida en animal de carga,  
trabajadora y paridora de la especie.

Me han violado sin límite  
en todos los rincones del planeta,  
sin que cuente mi edad madura o tierna  
o importe mi color o mi estatura.

Debí servir ayer a los señores,  
prestarme a sus deseos,  
entregarme, donarme, destruirme  
olvidarme de ser una entre miles.

He sido barragana de un señor de Castilla,  
esposa de un marqués  
y concubina de un comerciante griego,  
prostituta en Bombay y en Filipinas  
y siempre ha sido igual mi tratamiento.



De unos y de otros, siempre esclava.  
de unos y de otros, dependiente.  
Menor de edad en todos los asuntos.  
Invisible en la historia más lejana,  
olvidada en la historia más reciente.

Yo no tuve la luz del alfabeto  
durante largos siglos.  
Aboné con mis lágrimas la tierra  
que debí cultivar desde mi infancia.

He recorrido el mundo en millares de vidas  
que me han sido entregadas una a una  
y he conocido a todos los hombres del planeta:  
los grandes y pequeños, los bravos y cobardes,  
los viles, los honestos, los buenos, los terribles.

Mas casi todos llevan la marca de los tiempos.  
Unos manejan vidas como amos y señores,  
asfixian, aprisionan, succionan y aniquilan;  
otros manejan almas, comercian con ideas,  
asustan o seducen, manipulan y oprimen.

Unos cuentan las horas con el filo del hambre  
atravesado en medio de la angustia.

Otros viajan desnudos por su propio desierto  
y duermen con la muerte en la mitad del día.

Yo los conozco a todos.

Estuve cerca de unos y de otros,  
sirviendo cada día, recogiendo migajas,  
bajando la cerviz a cada paso, cumpliendo con mi karma.

He recorrido todos los caminos.

He arañado paredes y ensayado cilicios,  
tratando de cumplir con el mandato  
de ser como ellos quieren,  
mas no lo he conseguido.

Jamás se permitió que yo escogiera  
el rumbo de mi vida  
y he caminado siempre en una disyuntiva:  
ser santa o prostituta.

He conocido el odio de los inquisidores,  
que a nombre de la "santa madre Iglesia"  
condenaron mi cuerpo a su sevicia  
o a las infames llamas de la hoguera.

Me han llamado de múltiples maneras:  
bruja, loca, adivina, pervertida,

aliada de Satán,  
esclava de la carne,  
seductora, ninfómana,  
culpable de los males de la tierra.

Pero seguí viviendo,  
arando, cosechando, cosiendo  
construyendo, cocinando, tejiendo  
curando, protegiendo, pariendo,  
criando, amamantando, cuidando  
y sobre todo amando.

He poblado la tierra de amos y de esclavos,  
de ricos y mendigos, de genios y de idiotas,  
pero todos tuvieron el calor de mi vientre,  
mi sangre y su alimento  
y se llevaron un poco de mi vida.

Logré sobrevivir a la conquista  
brutal y despiadada de Castilla  
en las tierras de América,  
pero perdí mis dioses y mi tierra  
y mi vientre parió gente mestiza  
después que el castellano me tomó por la fuerza.

Y en este continente mancillado

proseguí mi existencia,  
cargada de dolores cotidianos.  
Negra y esclava en medio de la hacienda,  
me vi obligada a recibir al amo  
cuantas veces quisiera,  
sin poder expresar ninguna queja.

Después fui costurera,  
campesina, sirvienta, labradora,  
madre de muchos hijos miserables,  
vendedora ambulante, curandera,  
cuidadora de niños o de ancianos,  
artesana de manos prodigiosas,  
tejedora, bordadora, obrera,  
maestra, secretaria o enfermera.

Siempre sirviendo a todos,  
convertida en abeja o sementera,  
cumpliendo las tareas más ingratas,  
moldeada como cántaro por las manos ajenas.

Y un día me dolí de mis angustias,  
un día me cansé de mis trajines,  
abandoné el desierto y el océano,  
bajé de la montaña,  
atravesé las selvas y confines

y convertí mi voz dulce y tranquila  
en bocina del viento  
en grito universal y enloquecido.

Y convoqué a la viuda, a la casada,  
a la mujer del pueblo, a la soltera,  
a la madre angustiada,  
a la fea, a la recién parida,  
a la violada, a la triste, a la callada,  
a la hermosa, a la pobre, a la afligida,  
a la ignorante, a la fiel, a la engañada,  
a la prostituida.

Vinieron miles de mujeres juntas  
a escuchar mis arengas.  
Se habló de los dolores milenarios,  
de las largas cadenas  
que los siglos nos cargaron a cuestas.  
Y formamos con todas nuestras quejas  
un caudaloso río que empezó a recorrer el universo  
ahogando la injusticia y el olvido.

El mundo se quedó paralizado  
¡Los hombres sin mujeres no caminan!  
Se pararon las máquinas, los tornos,  
los grandes edificios y las fábricas,

ministerios y hoteles, talleres y oficinas,  
hospitales y tiendas, hogares y cocinas.

Las mujeres, por fin, lo descubrimos  
¡Somos tan poderosas como ellos  
y somos muchas más sobre la tierra!  
¡Más que el silencio y más que el sufrimiento!  
¡Más que la infamia y más que la miseria!

Que este canto resuene  
en las lejanas tierras de Indochina,  
en las arenas cálidas del África,  
en Alaska o América Latina.  
Que hombre y mujer se adueñen  
de la noche y el día,  
que se junten los sueños y los goces  
y se aniquile el tiempo del hambre y la sequía.

Que se rompan los dogmas y el amor brote nuevo.  
Hombre y mujer, sembrando la semilla,  
mujer y hombre tomados de la mano,  
dos seres únicos, distintos, pero iguales.

**Macarena Barahona Riera,<sup>358</sup> Soy hembra**

Soy hembra  
alucinada de Oriente  
heredera de Safo  
venganza de Malinche  
soy Dulcehé  
quieta y preñada  
piel de arena  
ojos de luna  
mano de tigre  
soy la trenza inmensa  
de una india  
que conoce la laguna  
y la resistencia  
  
soy el verbo violentado  
el dulce grito  
la escama que nace  
sobre la piel tocada  
esa agalla

---

<sup>358</sup> Macarena Barahona Riera nació en Madrid, España, en 1957. Radica en Costa Rica desde la infancia. Obtuvo el doctorado en Ciencias Políticas en Madrid. En 1986 elaboró su tesis de grado, titulada *Las luchas sufragistas de la mujer en Costa Rica 1890-1942*. Sus libros de poesía son: *Contraatacando* (1980, Premio Joven Creación de la Editorial Costa Rica), *Resistencia* (1990) y *Atlántico* (1993).

que nos crece a las hembras  
en la supervivencia  
del ritmo ajeno  
soy la ola en ascenso  
uniforme  
húmeda y procaz  
sin reventar

soy la versión de palmera  
la que resiste al aire  
y al viento  
y crece  
buscando cielo.



Cynthia Pech,<sup>359</sup> Desde el ombligo<sup>360</sup>

Veo, percibo  
las montañas que corren a lo lejos.  
Las estrías, marcas de madre  
que el tiempo descubre.

Desde el ombligo veo, percibo  
Y todo parece apacible.  
El corazón, al norte  
y las fronteras al sur.  
Las fronteras de ella o él,  
de ser o no ser,  
del sentir o del sin sentido,  
las fronteras del pensar o del callar.

Desde el ombligo veo,  
no soy el centro de nada  
pero mi ombligo es el centro  
de mi cuerpo.

---

<sup>359</sup> Cynthia Pech nació en la Ciudad de México, en 1968. Poeta, ensayista y feminista autónoma y militante de/en la vida cotidiana. Comunicóloga por la UNAM y Filósofa por la Universidad de Barcelona, España. Profesora/Investigadora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es coautora de *Cartografías del feminismo mexicano 1970-2000*, UACM, México, 2007; autora de *Intersticios*, Premio Nacional de Poesía Experimental Raúl Renán, México, 1999, y de *Fantasmas en tránsito, prácticas discursivas de videastas mexicanas*, UACM-FONCA-CNCA, México, 2009.

<sup>360</sup> Publicado en la Revista *Reflex*, Año III, No. 14, México, agosto-septiembre 1997, p. 23.

Da vida,  
es la conexión que alimenta al otro,  
sin fronteras.

Es entonces el ombligo  
el centro del ser,  
el centro de mi cuerpo  
desde donde yo me veo,  
desde el ombligo.

## **POSCRIPTUM: ¿Y POR QUÉ NO EL SIGLO XXI?**

**Karina Vergara Sánchez , *India, 2009***

Soy india.

Morena, chata de la cara,  
en un país  
obsesivamente racista.

Soy lesbiana,  
en una nación  
que compulsivamente me persigue.

Insisto,  
en la libertad de decidir sobre mi cuerpo,  
en territorio  
de quienes realizan leyes  
que buscan doblegarme.

No creo en su dios,  
aún cuando habito un Estado  
opresivamente católico.

Invoco a las diosas,  
entre los engranes de un patriarcado  
que hace miles de años intenta ocultarlas.

Participo en la lucha laboral,

de un pueblo  
ya comerciado y en las manos del patrón.

Conozco la importancia  
de la labor contestataria,  
cuando en esta patria  
se encarcela a quien disiente.

Soy antiimperialista,  
viviendo al lado de Bush

Soy gorda,  
en la cuna  
de la tortura estética,  
de la anorexia y de la bulimia.

He dado a luz,  
en una era  
que acabó con la esperanza,  
ya hace tiempo.

Le apuesto a la lucha libertaria,  
en el reino del televisor.

Soy pobre,  
en un planeta

en donde comen migajas  
tantos millones de pobres.

Soy feminista,  
en una tierra hostil  
a la palabra mujer

Soy mujer  
En un tiempo  
en que el femicidio  
nos ha vuelto desechables.

Por supuesto,  
dicen que estoy loca,  
extremadamente loca.  
Que soy rara, que me he vuelto extraña.  
Que no tengo lugar en el mundo.

Entonces, no me queda de otra:

Tengo que darle nombre al racismo,  
que señalar el desprecio,  
que elegir sobre mi vida,  
que armarme antipatriarcal,  
que inventar la fe para dársela a mi hija,  
que rebelarme contra el patrón,

que escribir por la libertad a las presas políticas.  
que denunciar al imperio,  
que amar mi cuerpo,  
que apagar el televisor,  
que mostrar mis bolsillos,  
que actuar contra la misoginia,  
que buscar justicia para las mías,  
que demandar castigo a los asesinos.

Es por todo ello,  
Que no tengo más remedio  
que darles la mala noticia  
a las buenas y tranquilas conciencias:

Estoy aquí.  
Exigiendo a gritos,  
la parte que me corresponde del mundo.  
Y no voy a callarme la boca, ni a desaparecer.

# **CRONOLOGÍA DEL FEMINISMO NUESTROAMERICANO**



<b>7000-2300 antes de la era común<sup>361</sup></b>	<b>Horticultoras y agricultoras dan inicio y extienden el cultivo del maíz en Mesoamérica.</b>
<b>5000-1500 a.e.c.</b>	Horticultoras y agricultoras dan inicio y extienden el cultivo de la papa en los Andes .
<b>1476 de la era común</b>	Macuilxochitzin, mujer principal de los aztecas de Tenochtitlán, hija de Tlacaélel, da cuenta en uno de sus poemas épicos de la batalla entre los mexicas y el ejército de Axayácatl y de la intervención que en ella tuvo un grupo de mujeres otomíes.
<b>1691</b>	Sor Juana Inés de la Cruz escribe en la Ciudad de México <i>Sátira filosófica</i> , donde “arguye de inconsecuencia el gusto y la censura de los hombres, que en las mujeres acusan lo que causan”. Es má conocida como “Redondillas”, nombre general que el P. Alfonso Méndez Plancarte utilizó para agrupar algunos poemas de Sor Juana que cumplían con la métrica y el estilo de las redondillas.
<b>1692</b>	Sor Juana escribe su “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, carta en la defiende el derecho de las mujeres a la educación.
<b>1767</b>	Teresa Margarida da Silva e Orta publica <i>Máximas de virtude e formosura com que Diófanes, Climinéia e Hemirena, príncipes de Tebas, venceram os mais apertados lances da desgraça</i> , más

<sup>361</sup> Por era común se entiende la era cristiana, comúnmente utilizada desde la Conquista española de Nuestra América como cuenta temporal para el registro de acontecimientos históricos y cotidianos. Hubiéramos podido utilizar la cuenta larga del calendario maya, que tuvo inicio el 13 de agosto de 3114 a.e.c. (hace 5223 años) y terminará el 21 de diciembre de 2012, cuando tendrá fin el quinto sol y dará inicio un nuevo ciclo temporal. El calendario maya es similar, si no igual, a los demás calendarios utilizados por los pueblos mesoamericanos antes de la invasión española, pues dividía sus cuentas en tres formas: Tzolkin o calendario sagrado, de 260 días; Haab o calendario civil, de 365 días; y la cuenta larga que era utilizada para distinguir un evento con respecto a otro acontecido en diferentes tzolkin o haab. En el caso del cultivo del maíz, éste se inició a caballo entre la anterior cuenta larga, la del cuarto sol, y la actual.

	conocida como <i>Aventuras de Diófanos</i> , en la que la brasileña abogaba por las virtudes femeninas relativas a la inteligencia, templanza, valentía, decisión y capacidad de estudio.
<b>1780</b>	- Micaela Bastidas Puyucawa encabeza junto con su marido José Tupac Amaru el levantamiento de indígenas, mestizos, negros y criollos en Perú. Bartolina Sisa y Tomasa Titu Condemaita integraron junto con ella y Tupac Amaru y Tupac Catari el Consejo de los Cinco.  - Bartolina Cisa y Tupac Catari sitian La Paz.
<b>1809</b>	En el Primer Grito de Independencia quiteña, participaron una treintena de conspiradoras ilustradas. Muchas pertenecían a la Tertulia de doña Manuela Espejo, en particular María Larraín quien dirigía una guerrilla.
<b>1810</b>	Leona Vicario y Josefa Ortiz de Domínguez se convierten en ideólogas militantes del Movimiento de Independencia mexicano.
<b>1811</b>	Vicente García Torres funda <i>Revista de las Señoritas Mejicanas</i> en la Ciudad de México.
<b>1812</b>	La guerrillera y poeta independentista de Quito Roza Zárate es fusilada por los españoles.
<b>1813</b>	El 25 de mayo la heroína independentista venezolana Juan Ramírez, “La avanzada”, logra el triunfo de los patriotas en la batalla del Alto de los Godos, gracias a la gallarda gesta del ejército de mujeres liderado por ella.
<b>1815</b>	En septiembre es tomada como rehén la heroína venezolana Luisa Cáceres de Arismendi, luego de negarse a delatar a su esposo, el coronel independentista Juan Bautista Arismendi. Estando en prisión, Luisa Cáceres pierde a un hijo durante el parto. Finalmente es trasladada a Cádiz en estado de confinamiento y allí se niega a firmar su lealtad al Rey.

<b>1816</b>	El gobierno de Buenos Aires, al mando de Pueyrredón, concede a Juana Azurduy de Padilla el grado de Teniente Coronel del ejército argentino en virtud de su "varonil esfuerzo".
<b>1822</b>	Manoela Sáenz fue bautizada "Caballeresa del sol", al recibir la más alta condecoración que el Perú revolucionario concedía a los militantes de la causa patriota.
<b>1825</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bolívar al reconocer el título de coronela a Juana Azurduy le dice: "La joven República de Bolivia no debió llevar ese nombre sino el de Juana Azurduy".</li> <li>- Carteo entre las dos coronelas del Ejército Libertador, Manuela Sáenz y Juana Azurduy de Padilla.</li> </ul>
<b>1830</b>	<i>La Aljaba. Dedicada al bello sexo Argentino</i> , primer periódico femenino publicado por una mujer, Petrona Rosende de la Sierra, en Argentina. Se editan 18 números entre el 18 de noviembre de 1830 y el 14 de enero de 1831 en la Imprenta del Estado, durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas.
<b>1837</b>	La francoperuana Flora Tristán publica <i>Peregrinaciones de una paria</i> , donde traza el retrato más vivo de la incipiente historia de la república peruana independiente, y en cuyo último capítulo, titulado "La expresidenta del Perú", relata el inolvidable encuentro con Francisca Zubiaga, independentista peruana, y da un último retrato del trágico final, entre el destierro y la enfermedad, de "la Mariscal". Desde entonces se convierte en defensora declarada de los derechos y libertades de las mestizas, de la clase obrera y de la mujer.
<b>1848</b>	La argentina Juana Manuela Gorriti se queda en Perú separándose de su marido boliviano Manuel Isidoro Belzú. Funda una escuela para niñas, inicia una serie de veladas literarias que dan realce a la intelectualidad peruana. Desde entonces, escribe cerca de 60 obras. En 1876 publica <i>Peregrinaciones de un alma triste</i> , en homenaje a las <i>Peregrinaciones de una paria</i> de Flora

	Tristán.
<b>1854</b>	Juana Paula Manso de Noronha funda en Buenos Aires <i>Album de Señoritas. Periódico de Literatura, Modas, Bellas Artes y Teatros</i> , de inspiración feminista liberal. Pugna por la educación, los derechos económicos y la plena ciudadanía de las mujeres.
<b>1872</b>	En Bogotá aparece <i>El Rocío</i> , primera publicación colombiana a favor de la emancipación de las mujeres.
<b>1876</b>	Grupos de mujeres liberales en Chile se presentan a votar por el candidato presidencial Vicuña Mackenna. Logran sufragar en La Serena y San Felipe alegando que la Constitución de 1833 y la Ley Electoral de 1874 decían que podían votar “los chilenos”, sin especificar que sólo hombres.
<b>1878</b>	Mujeres argentinas, chilenas y mexicanas asisten en Francia al primer Congreso Internacional por los Derechos de las Mujeres, organizado por la Sociedad para la Mejora de la Condición de las Mujeres, presidida por Marie Deraismes, paralela a la Exposición Universal de París.
<b>1883</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Marietta de Veintemilla Marconi, La Generalita, combate por las calles de Quito en un intento de frenar un golpe de Estado.</li> <li>- Varias mujeres encabezan montoneras liberales en el Ecuador (hasta 1895). Felicia Solano, Leticia Montenegro, Dolores Vela y Tránsito Villagómez, comandadas por Joaquina Galarza, fueron excomulgadas por la Iglesia. Joaquina fue nombrada Coronela por el caudillo liberal Eloy Alfaro.</li> </ul>

<p><b>1887</b></p>	<p>- Adelaida Chévez funda en Guatemala <i>El Ideal</i>, revista feminista liberal –pero no anticlerical- que pugna por el derecho a la educación de las mujeres y ensalza su capacidad creativa. No se manifiesta abiertamente por el derecho al voto, pero sí por el derecho al divorcio, a la custodia de los hijos/as y a la propiedad privada.</p> <p>- En Valparaíso, Chile, se funda la primera sociedad mutualista femenina, con el nombre de Sociedad de Obreras n.1, dirigida por Micaela Cáceres, con 150 socias.</p>
<p><b>1888</b></p>	<p>Se funda en Santiago de Chile la Sociedad Emancipación de la Mujer.</p>
<p><b>1889</b></p>	<p>Clorinda Matto de Turner, la primera novelista peruana publicada, inaugura el indigenismo literario con su obra <i>Aves sin nido</i>.</p>
<p><b>1890</b></p>	<p>Fundación en Quito, Ecuador, de <i>El Tesoro del Hogar</i>, semanario de literatura, ciencias, artes y modas, fundado por la poetisa Lastenia Larriva de Llona.</p>
<p><b>1895</b></p>	<p>- La peruana Clorinda Matos lee en el Ateneo de Buenos Aires un ensayo titulado "Las obreras del pensamiento en América del Sud", donde evoca a las escritoras latinoamericanas, definiéndolas heroínas que "luchan, día a día, hora tras hora, para producir el libro, el folleto, el periódico, encarnados en el ideal del progreso femenino".</p> <p>- El junio 4 Aurelia Palmieri es la primera mujer que se gradúa de bachiller en Ecuador e ingresa a la Universidad de Guayaquil para estudiar medicina.</p>
<p><b>1896</b></p>	<p><i>La Voz de la Mujer</i>, periódico del feminismo radical de cuño anarquista, ve la luz en Buenos Aires el 8 de enero. Pugna por la total igualdad entre mujeres y hombres y escribe contra la opresión de los "viles maridos".</p>

<b>1900</b>	Las anarquistas del colectivo Las Proletarias, junto con Rouco Buela, y el grupo Luisa Michel se manifiestan abiertamente por los derechos de las mujeres en Argentina.
<b>1901</b>	Juana Belén Gutiérrez de Mendoza fundó en Guanajuato la revista <i>Vesper</i> , en la que expresó sus más serias críticas al gobierno porfirista. En varias ocasiones estuvo en la cárcel por expresar sus ideas.
<b>1903</b>	Las anarquistas chilenas fundaron la Federación Cosmopolita de Obrera en Resistencia.
<b>1904</b>	Columba Rivera, María Sandoval de Zarco y la profesora Dolores Correa Zapata fundaron en México la primera revista abiertamente feminista <i>La Mujer Mexicana</i>
<b>1905</b>	Zoila Ugarte de Landívar y Rosaura Emelia Galarza Heyman fundan en Quito, Ecuador, de <i>La Mujer, revista mensual de literatura y variedades</i> , de tendencia feminista progresista y anticlerical.
<b>1906</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Anarquistas chilenas fundan la Sociedad en Resistencia de Sombreras, la Sociedad Estrella Chilena de Señoras, la Sociedad de Protección Mutua de las Mujeres, la Sociedad Triunfo Ilustrado Femenino y la Asociación de Costureras "Protección, Ahorro y Defensa". Ángela Muñoz Arancibia fomenta la fundación de la Sociedad en Resistencia de Operarias de la Casa Matus.</li> <li>- El Centro Feminista de Buenos Aires convoca al Congreso Internacional de Libre Pensamiento.</li> </ul>

<p><b>1907</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Las uruguayas consiguen el derecho al divorcio.</li> <li>- En Argentina, la uruguaya María Collazo, la española Juana Rouco Buela y Virginia Bolten inician el Centro Anarquista Femenino; militantes socialistas establecen sindicatos de mujeres, como el Centro Feminista.</li> <li>- Rosaura Galarza funda en el Puerto de Guayaquil, la revista feminista: <i>Ondina del Guayas</i>.</li> </ul>
<p><b>1910</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Se realiza en Buenos Aires el primer Congreso Femenino Internacional, primer encuentro mundial de mujeres que tuvo lugar en Nuestra América, con delegadas de todos los países americanos, Europa y Asia.</li> <li>- En Brasil, el Partido Femenino Republicano proclama la emancipación de la mujer.</li> </ul>
<p><b>1911</b></p>	<p>María Abella de Ramírez funda la “sección uruguaya” de la Federación Femenina Panamericana.</p>
<p><b>1914</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- María Rojas Ojeda organiza en Antioquia, Colombia, el Centro Cultural Femenino y publica la revista <i>Femeninas</i> para abogar a favor de los derechos de las mujeres.</li> <li>- María Alvarado Rivera funda en Lima, Perú, Evolución Femenina.</li> </ul>
<p><b>1915</b></p>	<p>Hermila Galindo funda la revista <i>La mujer Moderna</i>, que publicará hasta 1919. Su objetivo era promover las ideas feministas en torno al divorcio, la sexualidad, la religión y la política (sobre todo el derecho de las mujeres al Voto). Además, apoya a Venustiano Caranza en su lucha por la presidencia en 1917.</p>

<p><b>1916</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- En enero se realiza el Primer Congreso Feminista de Yucatán en Mérida, convocado por las feministas de la localidad y el Gobierno del estado, entonces presidido por el socialista Salvador Alvarado. Las conclusiones constituyeron una plataforma progresista, girando entorno a la separación del estado y la iglesia, la educación laica, amplia y de fácil acceso para las mujeres, y su derecho al trabajo, al estudio y a la ciudadanía.</li> <li>- En noviembre se lleva a cabo un segundo Congreso Feminista de Yucatán.</li> <li>- Por iniciativa de Paulina Luisi se funda el Consejo Nacional de Mujeres en Uruguay.</li> <li>- La feminista liberal mexicana Hermila Galindo envía a la Asamblea Constituyente reunida en Querétaro un escrito en el que reclama el derecho al voto para las mujeres, no como una concesión, sino como algo de estricta justicia, ya que si las mujeres tienen obligaciones para con la sociedad, también deben tener derechos.</li> </ul>
<p><b>1917</b></p>	<p>La Ley sobre Relaciones Familiares, en México, reforma los Códigos Civiles anteriores y reconoce la igualdad de derechos y autoridad de ambos cónyuges en el hogar. Reconoce asimismo los derechos de las mujeres casadas a administrar y disponer de sus bienes, a ser tutoras, a extender contratos y a participar en demandas legales, a comparecer en juicios y a establecer un domicilio diferente del marido en caso de separación.</p>



<p><b>1918</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La Unión Feminista Nacional postula en Argentina la emancipación civil y política de las mujeres, la elevación de su nivel cultural y la igual retribución por igual trabajo entre mujeres y hombres.</li> <li>- Rosaura Galarza funda en Quito, la Revista feminista <i>Flora</i>.</li> <li>-María de Allieri y Clara Potes de Freile crearon el Centro "Aurora" y produjeron una publicación pionera de los derechos de las mujeres: "La Mujer Ecuatoriana", que se declara abiertamente feminista y socialista y es respaldada por la Confederación de Obreros del Guayas.</li> </ul>
<p><b>1919</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Se reúne en Chile el Consejo Nacional de Mujeres, dirigido por Amanda Labarca.</li> <li>- Se configura la Alianza Uruguay para el Sufragio Femenino.</li> </ul>
<p><b>1920</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Se funda en Cuba el primer Club Femenino.</li> <li>- Nela Martínez funda en Ecuador la Alianza Femenina, a los pocos meses de haberse fundado el Frente Femenino Anticlerical.</li> <li>- Se conforma la Asociación Feminista Popular, en Puerto Rico, presidida por Franca Armiño, dirigente tabaquera.</li> </ul>
<p><b>1922</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La Unión Femenina, de filiación anarcosindicalista, encabeza en Santiago de Chile la lucha contra el alza de los alquileres.</li> <li>- Graciela Mandujano funda en Chile el Partido Cívico Femenino.</li> <li>- Julieta Lanteri Renshaw preside la Liga de los Derechos de la Mujer, en Argentina.</li> </ul>
<p><b>1923</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La anarquista boliviana Domitila Pareja, junto con Nicolás Mantilla y Luis Cusicangui funda el periódico <i>La Antorcha</i> e inicia la sindicalización de los campesinos e indígenas de Bolivia.</li> <li>- Se funda el Partido Feminista Nacional, en Panamá.</li> </ul>

<p><b>1924</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mujeres de diversos sectores fundan el Partido Demócrata Femenino en Chile.</li> <li>- Zoila Aurora Cáceres crea Feminismo Peruano, para relanzar la campaña por el sufragio femenino, estancada desde el exilio de María Alvarado.</li> <li>- Matilde Hidalgo, en Ecuador, se acerca a sufragar con el apoyo de un movimiento de mujeres de El Oro y lo hace, aunque no había antecedentes de ello en la Historia del Ecuador. Su voto es aprobado en 1928. Ella fue también la primera doctora en medicina, la primera concejala, la primera diputada suplente, pues le robaron la principalía y la primera directora provincial de salud.</li> </ul>
<p><b>1925</b></p>	<p>El Decreto Maza otorga en Chile a las madres la patria potestad de sus hijos en caso de muerte, abandono o inhabilitación del padre, la libre administración de sus bienes y el derecho a ser testigo en un juicio.</p>
<p><b>1927</b></p>	<p>Se conforma la Federación Obrera Femenina, en Bolivia.</p>
<p><b>1929</b></p>	<p>Las mujeres consiguen plenos derechos políticos en Ecuador, el primer país de América Latina donde el sufragio femenino vuelve universal el sufragio.</p>
<p><b>1930</b></p>	<p>Zoila Ugarte, fundadora y presidenta del Centro Feminista Anticlerical de Ecuador invita a la intelectual mexicana Belén Sárraga, para que dicte una conferencia en Quito. La Iglesia llama a sus huestes a movilizarse y clama por una hoguera bárbara; el ejército sale a defenderlas. Belén de Sárraga viaja también a Guayaquil.</p>
<p><b>1932</b></p>	<p>Brasileñas y uruguayas logran el derecho al voto activo y pasivo.</p>
<p><b>1934</b></p>	<p>La Agrupación Cultural Femenina, en Venezuela, decide luchar contra la dictadura del general Juan Vicente Gómez.</p>

<p><b>1935</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Nace el Movimiento por la Emancipación de la Mujer Chilena.</li> <li>- La Asociación Venezolana de Mujeres y la Agrupación Cultural Femenina convocan al Primer Congreso de Mujeres, donde plantean la exigencia de reformar el Código Civil y de reconocer el derecho al sufragio universal, activo y pasivo, para las mujeres.</li> <li>- El Frente Único Pro Derechos de la Mujer, en México, llega a afiliarse entre 1935 y 1939 a 50.000 mujeres, pero no alcanza ser una organización plenamente autónoma.</li> <li>- Se convoca a la Primera Convención Nacional de Mujeres Ecuatorianas a través del Semanario "<i>El Imparcial</i>", que hace "un llamamiento a las clases feministas del país para que cooperen en esta hermosa cruzada de gran importancia social".</li> </ul>
<p><b>1936</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- En México, la médica Ofelia Domínguez Navarro propone que el aborto no sea punible por causas económicas y sociales y que se derogue el capítulo sexto del título noveno del Código Penal de 1931 que castiga el aborto voluntario.</li> <li>- La feminista radical Ana Belén Gutiérrez y la comunista Concha Michel publican con su dinero el folleto <i>La república femenina</i>, en la que, adelantándose a Virginia Woolf, postulan una organización política de las mujeres por sí mismas. En él explican por qué es una equivocación reivindicar el voto y la igualdad con los hombres, mientras hay que ejercer el derecho a hacer política por sí mismas y desde la propia realidad. Es el más lejano –y no reivindicado- antecedente del "feminismo de la diferencia sexual", corriente del movimiento de liberación de las mujeres, particularmente importante en Francia e Italia desde la década de 1970.</li> </ul>
<p><b>1937</b></p>	<p>Nace el Partido Democrático Femenino, en Uruguay.</p>
<p><b>1938</b></p>	<p>Se reúne la Asamblea de Mujeres Ecuatorianas (AFE), para estructurar la "Alianza Femenina Ecuatoriana" y definir un programa de acción.</p>

<b>1944</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El 28 de mayo, Nela Martínez asume el Ministerio de Gobierno del Ecuador por tres días hasta la llegada del Dr. José María Velasco Ibarra al poder. Es la primera diputada principal del Ecuador y de América Latina.</li> <li>- Se crea la Unión Revolucionaria de Mujeres Ecuatorianas, URME.</li> </ul>
<b>1945</b>	Tras largos meses de lucha por parte del movimiento de mujeres en Venezuela, se conquista el derecho de las mujeres al voto, pero sólo en el ámbito municipal.
<b>1947</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- El peronismo establece el sufragio femenino en Argentina, sin consultar a las organizaciones feministas existentes.</li> <li>- En julio es aprobada la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela, que consagra el derecho al voto universal, directo y secreto para hombres y mujeres.</li> </ul>
<b>1949</b>	Las mujeres chilenas consiguen el derecho al voto activo y pasivo.
<b>1952</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Nace la Unión Chilena de Mujeres.</li> <li>- Las mujeres llegan a los escaños del parlamento argentino.</li> </ul>
<b>1953</b>	En Guatemala se organiza el Congreso Nacional de Alianza Femenina Guatemalteca.
<b>1954</b>	Las mexicanas consiguen el derecho al voto activo y pasivo.
<b>1964</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Inician en América Latina campañas y programas de Planificación Familiar e inicia la difusión de métodos anticonceptivos.</li> <li>- Paraguay es el último país latinoamericano en conceder el voto a las mujeres.</li> </ul>

<p><b>1972</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- En noviembre, en la Ciudad de México, más de cien mujeres realizan la primera convivencia feminista para discutir el control de la natalidad, los métodos anticonceptivos y la legislación relacionada con el aborto.</li> <li>- La poeta guatemalteca Alaide Foppa conduce el programa El Foro de la Mujer, en Radio Universidad de la Ciudad de México. Las emisiones semanales duran hasta diciembre de 1980, cuando la feminista, luego de entrevistar a varios dirigentes mayas de su país, y Actúm Chiroy, chofer del automóvil en que se desplazan, son desaparecidos en la ciudad de Guatemala.</li> </ul>
<p><b>1974</b></p>	<p>A un año del golpe de estado contra el gobierno socialista de Chile, se crea ISIS Internacional, centro de información feminista.</p>
<p><b>1975</b></p>	<p>La ONU realiza en México la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer. Durante esta conferencia los Estados adoptan un "Plan de Acción", cuyo resultado es la proclamación por la Asamblea General de la ONU del "Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer" (1975-1985). Si bien permite la reunión de muchas feministas y la identificación de problemas, dificulta el reconocimiento de la historia política propias de las mujeres de Nuestra América para su emancipación y tiende a imponer un modelo occidental de emancipación individual, centrada en las demandas de reconocimiento por parte del estado.</p>
<p><b>1976</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fundación en México de dos revistas feministas dirigidas por un colectivo: <i>fem</i> y <i>La Revuelta</i>.</li> <li>- El Movimiento Nacional de Mujeres (MNM), de México, pide a las autoridades gubernamentales que la interrupción del embarazo sea libre y gratuita, por la voluntad y decisión de la mujer, y practicable en todas las instituciones de salud pública. Además, exige información sobre el uso de anticonceptivos y subsidios para la investigación científica de los mismos, con el fin de no perjudicar la salud de las mujeres y evitar las esterilizaciones forzosas.</li> </ul>

<b>1978</b>	El colectivo feminista Persona, en Venezuela, plantea su autonomía de los partidos y de los hombres.
<b>1979</b>	Primera Marcha del Orgullo Homosexual en la Ciudad de México, participan el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria y Lambda, como grupos mixtos, y Oikabeth como grupo de lesbianas feministas.
<b>1980</b>	Surgen en Ecuador el Centro de Información a la Mujer CIAM, el Centro de Promoción de la Mujer, CEPAM, Mujeres por la Democracia, Acción por el Movimiento de Mujeres. A nivel gubernamental, se crean la Dirección Nacional de la Mujer, DINAMU, y la "Comisión especial de la Mujer, el Niño y la Familia" del Congreso Nacional.
<b>1981</b>	<p>- Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Bogotá, Colombia. Durante la última reunión plenaria, se proclama el día 25 de noviembre, como fecha conmemorativa del día latinoamericano de la no-violencia contra la mujer, en honor a las tres hermanas Mirabal asesinadas el 25 de noviembre de 1960 por la dictadura trujillista de República Dominicana, a tantas otras heroínas anónimas y como acto de denuncia contra las distintas formas de violencia que se ejerce contra las mujeres.</p> <p>- Nace la Red de Comunicación Alternativa de la Mujer FEMPRESS, con cobertura para la región latinoamericana, por iniciativa de dos mujeres chilenas exiliadas en México: Adriana Santa Cruz y Viviana Erazo. Durante los siguientes veinte años, crearon los boletines informativos <i>Mujer</i>, <i>Separata Mujer/Fempress</i>, las revistas <i>Mujer/Fempress</i> y <i>Especiales Fempress</i>, donde abordaron temas intitulados Mujeres negras, Cuarto propio en el Estado, Mujer y hábitat, Feminismos Fin de siglo; además, desde 1992, produjeron el servicio informativo Radio Fempress, con la recopilación y adaptación en Chile y la realización en México por el Centro de Comunicación Alternativa "Alaíde Foppa".</p>

<b>1982</b>	La Federación Médica Venezolana propone ante el Congreso Nacional de la República de Venezuela un proyecto de Ley de Ejercicio de la Medicina en el que se defiende la despenalización del aborto. El proyecto es reprobado por la mayoría de los diputados.
<b>1983</b>	Durante el Segundo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Lima, Perú, se reconoce el 22 de julio como Día Internacional del Trabajo Doméstico.
<b>1984</b>	Fundación en Santiago de Chile de la Colectiva Lésbica Feminista Ayuquelén.
<b>1985</b>	Tercer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Bertioga, Brasil. Se reconoce el vínculo entre el feminismo y el antimperialismo en América Latina.
<b>1987</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Cuarto Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en Taxco, Guerrero, México.</li> <li>- Se realiza en México el Primer Encuentro de Lesbianas de Latinoamérica y el Caribe. Se forma la Coordinadora Nacional de Lesbianas Feministas.</li> </ul>
<b>1988</b>	Comunicación e Información de la Mujer, A.C. (CIMAC), inicia actividades en la Ciudad de México como institución multimedia, principalmente como agencia noticiosa, que “aborda el acontecer nacional e internacional teniendo a las mujeres como su eje central”. Sus actividades en México, Latinoamérica y el Caribe han postulado un periodismo no sexista en temas como desarrollo, trabajo, cultura, política, violencia, infancia, salud, derechos humanos, feminismos, capacitación crítica periodista, entre otros.
<b>1990</b>	Quinto Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en San Bernardo, Argentina, con 3000 mujeres participantes.

<p><b>1991</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Argentina es el primer país que opta por introducir cuotas obligatorias para todos los partidos políticos a través de una ley nacional, como producto de la presión ejercida por diversas organizaciones de mujeres. La "Ley de Cupos" establece que los partidos políticos deben tener un mínimo de 30% de candidatas mujeres en todas las elecciones nacionales.</li> <li>- Radio Internacional Feminista (FIRE) transmite por vez primera en onda corta el 1 de mayo desde la emisora Radio Paz Internacional, de la Universidad para la Paz, de Costa Rica. Logrará su autonomía, afirmando sus raíces feministas y latinoamericanas en 1998, cuando se constituye como Asociación de Comunicaciones Radio Interactiva Feminista y emite su primer programa Radio Internacional Feminista en internet. Entre sus objetivos, ha venido contribuyendo “al reforzamiento local, nacional, regional y global de las redes de comunicación feministas, participando en sus actividades y organizaciones”.</li> </ul>
<p><b>1992</b></p>	<p>Durante el mes de julio se realiza el Primer Encuentro de Mujeres Negras, en República Dominicana. Creación de la Red de Mujeres Afrocaribeñas y Afrolatinoamericanas.</p>
<p><b>1993</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Durante el Sexto Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe de Costa del Sol, El Salvador, se manifiesta el Movimiento Feminista Autónomo y se hace explícita la crítica a la institucionalización del movimiento feminista. Margarita Pisano critica a las Organizaciones No Gubernamentales de mujeres y a las feministas en cargos de gobierno.</li> <li>- El Ejército Zapatista de Liberación Nacional publica en <i>El Despertador Mexicano</i>, Órgano Informativo del EZLN, No.1, la <i>Ley Revolucionaria de Mujeres</i>, el 1 de diciembre de 1993.</li> <li>- Enlace Continental de Mujeres Indígenas convoca a generar una plataforma de reflexión, socialización y análisis de las mujeres de toda América.</li> </ul>



<b>1994</b>	Convención de Belén do Pará por la cual la OEA reconoce el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia, que incluye ser libre de toda forma de discriminación y el derecho a ser educadas libres de patrones estereotipados de comportamiento.
<b>1995</b>	Se crea en Ecuador la Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas y se aprueba la Ley contra la Violencia a la Mujer.
<b>1996</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Séptimo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Cartagena, Chile. La tensión entre las corrientes del feminismo autónomo y las feministas de ONGs y en diálogo con los gobiernos y las instituciones supranacionales crece.</li> <li>- En Brasil, las lesbianas empiezan a conmemorar el Día de la Visibilidad Lésbica. Fundan el primer Seminario Nacional de Lesbianas (SENALE).</li> <li>- Sesenta y dos organizaciones bolivianas fundan la Red Nacional de Trabajadoras de la Información y Comunicación, RED-ADA, para producir y difundir mensajes sobre mujeres desde posturas feministas. A través de la agencia Pulsar, difunden sus notas en medios de prensa escrita, electrónica y radial. A partir de 1997 y durante cuatro años, distribuyeron por internet el boletín semanal <i>Ciberbrujas</i> con noticias e información de las mujeres en América Latina.</li> <li>- La Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas impulsa la creación de la Coalición Política de Mujeres Andinas, para el intercambio y la unión de las demandas por los derechos de las mujeres.</li> </ul>

<p><b>1997</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- En marzo de 1997, diversas diputadas de la Concertación de Partidos por la Democracia presentan ante el Congreso Nacional de Chile, un proyecto para modificar la Ley de Partidos Políticos, la Ley de Votaciones y Escrutinios y la Ley Orgánica Municipal, con el fin de asegurar una presencia más equilibrada entre mujeres y hombres en instancias de representación política.</li> <li>- Brasil promulga una Ley de Cuotas para que nunca haya menos de un 30% de mujeres en las listas electorales.</li> <li>- En Ecuador se aprueba la Ley de Amparo Laboral, que determina una cuota mínima de mujeres del 20% en listas pluripersonales.</li> </ul>
<p><b>1998</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La Constitución Política de la República del Ecuador establece el principio de equidad de género entre mujeres y hombres en las candidaturas electorales e incorpora por primera vez los derechos sexuales y reproductivos. El gobierno crea el Consejo Nacional de las Mujeres, CONAMU, con la función de elaborar políticas públicas con enfoque de género.</li> <li>- La Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas logra la creación de una "Defensoría de la Mujer", dentro de la Defensoría del Pueblo.</li> </ul>
<p><b>1999</b></p>	<p>Octavo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en Juan Dolio, Dominicana.</p>

**UNA BIBLIOGRAFÍA LATINOAMERICANA DE ACERCAMIENTO  
AL FEMINISMO DE NUESTRA AMÉRICA**

- AAVV. *Feminismo, Ciencia, Cultura y Sociedad*, Humanitas, Buenos Aires, 1992
- AA VV, *¿Feminismo en Costa Rica? Testimonios, reflexiones, ensayos*, Editorial Mujeres, S.J Costa Rica 1995, col. Ensayo.
- AA VV, *Propuestas, voces y miradas. Información desde la autonomía sobre el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe*, La correa feminista, México 1997.
- AA VV, *Permanencia voluntaria en la utopía*, Ed. La Correa Feminista, col. Feminismos cómplices, México 1997.
- AA VV, *Miradas sobre el aborto*, GIRE, México 2000.
- AA VV, *Jóvenes, sexualidad y derechos: Cartas de navegación*, GIRE, México 2004.
- AA VV, *Historias de mujeres, historias de libertad*, SEDESOL, México 2004.
- AA VV, *Mujeres, violencia y derechos humanos*, IEPALA, España ca. 1990.
- Abadía R., Ivonne *et al.*, *Violencia, salud y equidad de género*, Instituto de la Mujer-Universidad de Panamá, Panamá 2001.
- Abrealas*, número especial, "Mulhier, 500 anos atrás dos Panos", Rio de Janeiro, Brasil s/f.
- Acción Femenina*, revista del Partido Cívico Nacional, n.12, Santiago de Chile, agosto de 1923. (*Acción Femenina* se publicó de 1922 a 1939).
- Acevedo, Marta y Otilia Wainstock, *Ni diosa ni mártir*, Extemporáneos, México, 1971.
- Acosta de Samper, Soledad, *Diario Íntimo y otros escritos de Soledad Acosta de Samper*, edición de Carolina Alzate, Alcaldía Mayor de Bogotá, Bogotá, 2004.
- Alanís Chiari, Yzela, *et al.*, *Políticas públicas para la equidad de género: una propuesta del movimiento de mujeres en Panamá*, Instituto de la Mujer-Universidad de Panamá, Panamá 2001.
- Alario Trigueros, Ma. Teresa, *Arte y feminismo. Your Body is a Battleground*, Nerea, Donosita-San Sebastián, 2008
- Album de Señoritas. Periódico de Literatura, Modas, Bellas Artes y Teatros*, n.1-8, Buenos Aires, enero-marzo de 1854.

- Alfarache Lorenzo, Ángela G., *Identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica*, CEIICH-UNAM / Plaza y Valdés Editores, México 2003.
- Alvarado, Lourdes, *Educación y superación femenina en el siglo XIX: dos ensayos de Laureana Wright*, Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM 19, Colección Fuentes para la Historia, México, UNAM, 2005.
- Álvarez, Julia, *En el tiempo de las mariposas*, A Plume Book, Nueva Cork, 1998.
- Álvarez de Azevedo, Josefina, *A mulher moderna. Trabalhos de propaganda*, Typ. Montenegro, Río de Janeiro, 1891.
- Amnistía Internacional, *Muertes intolerables: México 10 años de desapariciones y asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez, Chihuahua*, Meter Benenson House, Reino Unido, agosto de 2003.
- Anales de Literatura Española*, n.16, "Narradoras hispanoamericanas desde la Independencia a Nuestros Días", edición de Carmen Alemany Bay, Universidad de Alicante, Departamento de Filología Española, serie monográfica n.6, Alicante, 2003.
- Ánfora Nova. Revista Literaria*, n. 43-44, "Mujer y poesía", Editorial Ánfora Nova/Fundación Ramón Areces/Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, Rute (Córdoba), 2000.
- Antropolítica*, nº 21, Nitéroí, Universidade Federal Fluminense, Río de Janeiro, 2008.
- Aranda, Clara Eugenia, *La mujer: explotación, lucha, liberación*, Nuestro Tiempo, México, 1976.
- Aresti, Lore, *La violencia impune. Una mirada sobre la violencia sexual contra la mujer*, Fondo Cultural Albergues de México IAP, México 1999, 2ª reimpresión.
- Aresti, Lore, *La presencia del miedo en casa: violencia intrafamiliar*, Albergues de México IAP, México, 2000.
- Aresti, Lore, *Silenciamiento de lo femenino y desastre ecológico*, EMC Editores, México, 2005.

- Arispe, Lourdes, *Indígenas en la Ciudad de México: mujeres mazahuas en el D.F. El caso de las marías*, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional Indigenista, México, 1975.
- Arispe, Lourdes, *Migración, etnicismo y cambio económico*, Colegio de México, México, 1978.
- Arroyo, Alejandra, Eugenia Correa, Alma Chapoy, Alicia Girón, María Luisa González, Patricia Rodríguez (editoras), *El pensamiento feminista*, Antología del Pensamiento Político, Social y Económico de América Latina, n. 22, Agencia Española de Cooperación Internacional/Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Madrid, 2007.
- Artesanías de América. Revista del Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP)*, Nº 55, Cuenca, Ecuador, diciembre 2003.
- “Avancemos un trecho: por un compromiso de los partidos políticos a favor de las mujeres”, *Memorias del Foro*, Araceli Yáñez Santamaría (comp.), diVERSA, Friedrich Ebert Stiftung, México 1997.
- Avendaño-Chen, Esther, *Diálogo de voces en la narrativa de Inés Arredondo*, Difocur-Universidad de Occidente, México 2000.
- Avizora,
- [http://www.avizora.com/publicaciones/cine/textos/genero\\_cine\\_revolucion\\_mexicana\\_0053.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/cine/textos/genero_cine_revolucion_mexicana_0053.htm) (1 abril 2004).
- Azize, Yamilia, *Luchas de la mujer obrera, 1899-1915*, Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1979.
- Azurduy, Victoria, *Amores contrariados. Grandes pasiones de la historia argentina*, Ameghino Editora, Buenos Aires 1998.
- Barbieri, Teresita de, *Público y privado, o por dónde se mueven las mujeres*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
- Barbosa Sánchez, Araceli, *La perspectiva de género y el arte de mujeres en México (1983-1993)*, Tesis de Doctorado en Historia del Arte, UNAM, México 2000.
- Bareiro, Line y Clyde Soto (comp.) *Ciudadanas. Una memoria inconstante*, CDE-Paraguay/Nueva Sociedad, Caracas, 1997.

- Barrancos, Dora, *Inclusión/Exclusión. Historia con mujeres*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Barckhausen-Canale, Christiane, *Verdad y leyenda de Tina Modotti*, Casa de las Américas, Cuba 1989.
- Barreda, Horacio, "Estudios sobre 'El Feminismo'. Advertencia Preliminar", *Revista Positiva*, vol. IX, México, 1909.
- Bartra, Eli (Compilación y prólogo), *Museo Vivo. La creatividad femenina*, Extensión Universitaria, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2008.
- Bartra, Eli, *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, UAM/Conaculta-FONCA, México, 2005.
- Bartra Eli (compiladora), *Estudios feministas en América Latina y el Caribe*, Maestría en Estudios de la Mujer-UAM/Pueg-UNAM, México, 2005. Cd-Rom.
- Barta, Eli (Comp.), *Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, México, PUEG-UNAM, 2004.
- Bartra, Eli (Comp.), *Crafting Gender. Women and Folk Art in Latin America and the Caribbean*, Duke University Press, Durham/Londres, 2003.
- Bartra, Eli, *Frida Kahlo. Mujer ideología y arte*, Barcelona, Icaria, Colección Antrazyt 70, 3era. ed., 2003.
- Bartra, Eli (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México, UAM-X, 1998. (2ª edición PUEG-UNAM / UAM-X, 2002).
- Bartra, Eli, *En busca de las diablas. Sobre arte popular y género*, UAM-X/Ed. Tava, México, 1994.
- Bartra, Eli, *Mujer: una bibliografía. México*, (Coautora), México, UAM-X, 1984.
- Bartra, Eli et al., *La Revuelta (Reflexiones, testimonios y reportajes de mujeres en México, 1975-1983)*, Martín Casillas Editorial, México, 1983.
- Bartra, Eli, *Diccionario de sinónimos y antónimos*, Barcelona, Editorial Medinacelli, 1973.
- Bartra, Eli, *Mujeres en el arte popular. De promesas, traiciones, monstruos y celebridades*, CONACULTA-FONCA / UAM, México 2005.

- Bartra, Eli, Anna M. Fernández Poncela y Ana Lau, *Feminismo en México, ayer y hoy* (prólogo de Ángeles Mastreta), UAM, Molinos de Viento, Serie mayor-Ensayo, n° 130, México 2000.
- Basaglia, Franca, *Mujer, locura y sociedad*, Universidad Autónoma de Puebla, México 1985.
- Bedregal, Ximena, Irma Saucedo y Florinda Riquer, *Hilos, nudos y colores en la lucha contra la violencia hacia las mujeres*, ediciones CICAM, México 1991.
- Bedregal, Ximena *et. al.*, *Feminismos Cómplices. Gestos para una cultura tendenciosamente diferente*, La Correa Feminista, México 1993.
- Bedregal, Ximena (coord.), *Ética y feminismo*, Ed. La Correa Feministas, col. Feminismos Cómplices, México 1994.
- Bedregal, Ximena (coord.), *Permanencia voluntaria en la utopía. La autonomía en el VII Encuentro feminista Latinoamericano y del Caribe, Chile 96*, La Correa Feminista, México, 1997.
- Bellota, Araceli, *Eva Perón, abanderada de los humildes*, Capital Intelectual, Colección El Sexo Fuerte, Buenos Aires, 2008.
- Berrón, Linda, *Relatos de mujeres. Antología de narradoras de Costa Rica*, Editorial Mujeres, San José de Costa Rica 1993.
- Blanco Figueroa, Francisco (director), *Mujeres mexicanas del siglo XX. La otra revolución*, Edicol/UAM/IPN/UNAM/UAM/UANL/UAEM/UACJ, Tomo 3, México, 2001.
- Bográn, Graciela, *Escritos 1932-1984*, Tomo I, Herederos de Graciela Bográn, Honduras 1997.
- Boletín del Archivo General de la Nación*, 3ª serie, 3,3, México, julio-septiembre de 1979
- Bolívar, Simón y Manuela Sáenz, *Correspondencia íntima*, edición de Manuel Espinosa Apolo, taller de Estudios Andinos, Quito, 1999
- Braidotti, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* (edición a cargo de Amalia Fischer Pfeiffer), Gedisa, col. Libertad y Cambio, España 2004.
- Brenes Marín, May, *Matinino. Por los mismos caminos de la historia con otros ojos*, CE-Mujer, Santo Domingo, República Dominicana, 1992.



- Bustamante Morales, Gloria María, *La Palabra en las mujeres empobrecidas*, Corporación Educativa Combos / Comunidades Eclesiales de Base, Medellín, Colombia, 2007.
- Bustos Romero, Olga y Norma Blázquez Graf (coords.), *Qué dicen las académicas acerca de la UNAM*, Colegio de Académicas Universitarias-UNAM, México 2003.
- Cacua Prada, Antonio (antólogo), *La generala. Homenaje poético a Manuela Sáenz*, Colección bicentenario, Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura, Quito, mayo de 2009
- Calveiro, Pilar, *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, Taurus, México, 2001.
- Caicedo, Ana y Montserrat Sagot, *Femicidio en Costa Rica, 1990-1999*, Consejo Directivo de Violencia Intrafamiliar del Sector Salud-Organización Panamericana de Salud-Instituto Nacional de las Mujeres, san José de Costa Rica, 2000.
- Canfield, Martha L. (comp.), *Donne allo specchio. Racconti ispanoamericani fra Otto e Novecento*, Le Lettere, Florencia 1997.
- Cárdenas de Bustamante, Hipatia, *Rojo, Azul y Grana. Estampas sobre la problemática política y social de la época*, Ed. Artes Gráficas, Quito, 1944.
- Casa del tiempo*, N. 78-79, Vol. VII, Época II, Universidad Autónoma Metropolitana, México, julio-agosto 2005.
- Casa del tiempo*, N. 66-67, vol.VI, Universidad Autónoma Metropolitana, México, julio-agosto 2004.
- Castellanos, Rosario, *Mujer que sabe latín...*, SepSetenta, México, 1973
- Castillo, Adicea, *Algunas consideraciones acerca del mercado de trabajo femenino en Venezuela*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1978
- Centro de Documentación sobre la Mujer, *Julieta Lanteri. Primera sufragista de América Latina*, Ciudad de Buenos Aires, s/f.
- CEPAL, *Mujeres en América Latina*, Fondo de Cultura Económico, México, 1975
- Chirix, Emma, *Una Aproximación Sociológica a la Sexualidad Kaqchikel de Hoy*, Tesis, Inédita, FLACSO, Guatemala, 2006.

- Chirix, Emma, *Alas y Raíces. Afectividad de las mujeres mayas*, Nawal Wuj, Guatemala, 2003.
- Cicam, *Mujer, violencia y derechos humanos*, pre-libros La Correa Feminista, México 1993.
- Ciriza, Alejandra (coordinadora), *Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas*, Seminaria Editora, Buenos Aires, 2008
- Clark de Lara, Belén y Elisa Speckman Guerra (editoras), *La república de las letras: publicaciones periódicas y otros impresos*, UNAM, México, 2005
- Clemente Travieso, Carmen, *Las luchas de la mujer venezolana*, Ed. de la Fundación Cecilia y Carmen Clemente Travieso, Caracas, 1980
- Colom, Yolanda, *Mujeres en la alborada. Guerrilla y participación femenina en Guatemala 1973-1978. Testimonio*, Ediciones del Pensamiento, col. Nuestra Palabra, Guatemala, 3ª edición 2007.
- Colomé, Nora García (comp.), *Tratos y retratos. Vínculos entre madre e hija*, Universidad Autónoma de México-Xochimilco, México, 2001.
- Confabulario*, Año 3, N° 143, México, 13 enero 2007.
- Correa Feminista, La*, revista independiente de feministas, 16 números de 1992 a 1997, México D.F.
- Coria, Clara, *El sexo oscuro del dinero. Formas de la dependencia femenina*, Paidós, Barcelona 1991 (1ª edición, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1986).
- Creatividad invisible. Mujeres y arte popular en América Latina y el Caribe*, PUEG-UNAM, México, 2004.
- Custodio, Isabel, *La Eva disidente. Página periodística*, Editorial Katún, México 1991.
- D'Atri, Andrea, *Pan y rosas. Pertenencia de género y antagonismo en el capitalismo*, Fundación editorial el perro y la rana, Caracas 2006.
- debate feminista*, Año 19, Vol.37, México, abril 2008.
- debate feminista*, números 1-41, revista semestral de feminismo, México, de marzo 1990 a la fecha

- Deere, Carmen Diana y Magdalena León, Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina, FLACSO-PUEG, Quito, 2002
- De la Tierra, Tatiana, *Xia y las mil sirenas*, Ilustraciones de Anna Cooke, Ediciones Patlatonalli, Guadalajara, 2009.
- Deleis, Mónica, Ricardo de Titto y Diego L. Arguindeguy, *Mujeres de la política argentina*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 2001
- de-Liberadas*, Nos.5-6, México, noviembre 1993
- Desestabilizar la teoría*, Universidad nacional Autónoma de México-Programa de Estudios de Género, México, 2002.
- Diálogos*, edición especial, Año III, Nº 9, Salta, Argentina, julio 2003.
- Dio Bleichmar, Emilce, *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 1991.
- Dirección Nacional de la Mujer, *Informe nacional "Clara González". Situación de la mujer en Panamá*, Ministerio de la Juventud, la Mujer, la Niñez, la Familia, Panamá 1999.
- Discurso Visual*, revista electrónica, Cenidiap, Bellas Artes, 2005.
- Dos Santos, Estela, *Las mujeres peronistas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1983
- Dueñas, Guadalupe, *Tiene la noche un árbol*, Fondo de Cultura Económica, col. Letras Mexicanas, México, 1ª edición 1958.
- Elu de Leñero, María del Carmen (comp.), *Perspectivas femeninas en América Latina*, SepSetenta, México, 1976
- Enciso, Rotmi, *Ni santas, ni putas, solo mujeres. Imágenes del Movimiento Feminista en la Ciudad de México*. Inmujeres-DF, Producciones y Milagros, agrupación feminista, AC. México 2007
- Efrón, Analía, *Juana Gorriti. Una biografía íntima*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1998.
- Eltit, Diamela, *Emergencias: escritos sobre literatura, arte y política*, Plantea/Ariel, Santiago de Chile, 2000

- Elu de Leñero, María del Carmen (recop. y ed.), *Perspectivas femeninas en América Latina*, SepSetentas, México 1976.
- Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, 3er., *Por la unidad y los derechos de la mujer indígena*, Panamá 2000.
- Encuentro de Universidades Latinoamericanas y del Caribe sobre Estudios de Género, III, *Aportes para el debate de los Estudios de Género*, Universidad de Panamá 2000.
- Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, IV, *Memorias*, El Salvador 1993.
- Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, VII, *Desde nuestra autonomía crecen las utopías*, Santiago de Chile 1996.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis, *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*, en la frontera, Buenos Aires-Lima 2007.
- Espinosa Rugarcía, Amparo y Fr. Julián Cruzalta OP. (comps.), *Calidoscopio del aborto. Testimonios, cuentos, artículos periodísticos, reseñas de libros, investigaciones y estudios para formar opinión*, Demac, México 2001.
- Estrada, Jenny, *Mujeres de Guayaquil Siglo XVI*, Publicaciones del Banco Central del Ecuador, Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil, 1984.
- Estrada, Jenny, *Aurelia Palmieri*, I.M. Guayaquil, 2001.
- Facio Montejo, Alda, *Violencia doméstica: análisis crítico de sentencias y expedientes*, Oficina Legal de la Mujer, Santiago de Chile, 1989.
- Facio Montejo, Alda, *Cuando el género suena, cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*, Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito (ILANUD), San José de Costa Rica, 1992.
- Facio Montejo, Alda y Rosalía Camacho Granados (editoras), *Sobre patriarcas, jerarcas, patronos y otros varones: una mirada sensitiva del derecho*, ILANUD, San José de Costa Rica, 1993.
- Faldas y pantalones. La mujer en el cine de la Revolución Mexicana*, México, UNAM, Colección de la Fimoteca de la UNAM, N°3, junio 2000.
- Falquet, Jules, *Algunas teorías lésbicas. Luchas y pensamientos de las lesbianas*, ed. de la autora, s/f y s/l.

- Falquet, Jules, *Izta. La croisée des chemins*, Éditions gaies et lesbiennes, París, 2002.
- Falquet, Jules, *De gré ou de forcé. Les femmes dans la mondialisation*, La Dispute, París 2008.
- Fe, Marina, *Otramente: lectura y escritura feministas*, UNAM / Fondo de Cultura Económica, col. Lengua y estudios literarios, México 1999.
- Federación de Mujeres Cubanas, *La Mujer. Una revolución dentro de la Revolución*, Editorial Orbe, La Habana, Cuba 1982
- Federalista Mexicano, El*, Imprenta a cargo de Sabino Ortega, México, tomo I, enero-abril de 1831, México, 1831, Miscelánea 150 del fondo reservado de la Hemeroteca Nacional
- Feijoó, María del Carmen, *Las feministas*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1982
- Feijoó, María del Carmen (comp.), Gabriela Sapriza y Urania Ungo, *Participación política de las mujeres en América Latina*, COPPPAL / Ed. Sudamericana, Argentina 2008.
- Fem*, México, Año 20, N°163, octubre 1996.
- Fem*, revista mensual feminista que salió trimestralmente en México de 1976 a 1995
- Femenías, María Luisa, *Inferioridad y exclusión. Un modelo para desarmar*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1996.
- Femenías, María Luisa, *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Catálogos, Buenos Aires 2000.
- Femenías, María Luisa (comp.), *Perfiles del feminismo iberoamericano*, Catálogos, buenos Aires 2002.
- ¿Feminismo en Costa Rica? Testimonios, Reflexiones, Ensayos*, CR Editorial Mujeres, San José, 1995.
- Feminismo Latinoamericanos. Retos y Perspectivas*, PUEG, UNAM, CD Rom, 2002.
- Fernández Olmos, Margarite y Lizabeth Paravisini-Gebert, *El placer de la palabra. Literatura erótica femenina de América Latina*, Editorial Planeta, México 1991.

- Fernández Poncela, Anna N., *Mujeres, revolución y cambio cultural. Transformaciones sociales versus modelos culturales persistentes*, UAM-Xochimilco / Anthropos, col. Biblioteca A, México 2000.
- Fischer P., Amalia, *Feministas latinoamericanas. Las nuevas brujas y sus aquelarres*, Tesis de maestría en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1995
- Flores, Ángel y Kate Flores, *Poesía feminista del mundo hispánico (desde la edad media hasta la actualidad). Antología crítica*, Siglo XXI editores, México 1984.
- Flores Cortés, Carla O., *Género, derechos humanos y desarrollo*, Instituto de Cooperación y Desarrollo Comunitario A.C., Tlaxcala, 2008.
- Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2006.
- Fornet Betancourt, Raúl, *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, Anthropos, Colección pensamiento crítico/pensamiento utópico, Madrid, 2009
- Frank, Dana, *El poder de las mujeres es poder sindical. La transformación de los sindicatos bananeros en América Latina*, Ed. Guaymuras, Honduras, 1ª edición en español 2008.
- Frida Kahlo 1907-2007. Homenaje Nacional*, México, Museo del Palacio de Bellas Artes, 2007.
- Frida Kahlo. Un homenaje*, Museo Dolores Olmedo/Museo Frida Kahlo/Museo Diego Rivera Anahuacalli/Artes de México, México, 2004.
- Gabiola, Edda, Ximena Jiles, Lorella Lopresti y Claudia Rojas, *Queremos votar en las próximas elecciones. Historia del movimiento femenino chileno 1913-1952*, Ediciones CEM/Fempres, Santiago, 1986.
- Gabiola, Edda y Eliana Largo, Sandra Palestro, *Una historia Necesaria. Mujeres en Chile 1973-1990*, s.p.i, Santiago de Chile, 1994.

- Gabiola Artigas, Edda y Lissette González Martínez (comps.), *Feminismos en América Latina*, Flacso Guatemala, col. Estudios de Género n° 4, Guatemala 2001.
- Gabriel Xiquín, Calixta, *La cosmovisión maya y las mujeres: aportes desde el punto de vida de una ajq'ij- Guía espiritual Kaqchikel*, Editorial Cultura, Guatemala, 2008, 1ra. edición.
- Galindo, Hermila, "Estudio de la señorita Hermila Galindo con motivo de los temas que han de absolverse en el segundo Congreso Feminista de Yucatán", noviembre 20 de 1916, imprenta del Gobierno Constitucionalista... 52-555, Mérida, Yucatán, 1916. Biblioteca Nacional de México, G308 MIS.119
- Gamarra Carrillo, Jeffrey (editor), *Tejiendo vida. Historias de seis mujeres ayacuchanas*, Ser y Paz-Comisión Europea-Biblioteca Nacional del Perú, Lima, 2009
- Gamba, Susana Beatriz (coord.), *Diccionario de estudios de género y feminismos*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- García, Genaro, *Leona Vicario. Heroína insurgente*, Secretaría de Educación Pública, México, 1945.
- García y García, Elvira, *La mujer peruana*, Tercer Congreso Científico Pan Americano y Segunda Conferencia Pan Americana de Mujeres-Comité Ejecutivo, Lima, noviembre de 1924.
- Garibay, Ángel María, *Poesía náhuatl: Cantares mexicanos. Manuscritos de la Biblioteca nacional de México*, 3 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1968
- García, Nora N., Mária Millán y Cynthia Pech (coords.), *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*, UACM, México 2007, col. Pensamiento crítico.
- Gargallo, Francesca, *Ideas feministas latinoamericanas*, UACM, México, 1ª edición 2004, 2ª edición corregida y aumentada 2006 (existen ediciones en Venezuela (el perro y la rana, 2006) y Colombia (Ediciones desde abajo / DEI, 2004).

- Gargallo, Francesca, *Tan derechas y tan humanas. Manual ético de los derechos humanos de las mujeres*, Academia Mexicana de Derechos Humanos, México, 2000
- Gebara, Ivonne, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Trotta, Madrid, 2002.
- GénEros, No. 3, época 2, año 15, Universidad de Colima, Colima, marzo-agosto 2008.
- GénEros, n.31, año 2, Universidad de Colima, Colima, octubre 2003.
- Giacosa, Ana María, *Viaje alrededor de mí misma*, Ediciones de la Patria Grande, México 1990.
- Gobierno del Distrito Federal, *Tu futuro en libertad. Por una sexualidad y salud reproductiva con responsabilidad*, México 2008.
- Gobierno del Distrito Federal, *Prontuario estadístico de la mujer en el Distrito Federal*, México 2000.
- Goetschel, Ana María et al., *De Memorias: Imágenes Públicas de las Mujeres de comienzos y fines del Siglo XX*, FONSA- FLACSO-, Municipio de Quito- Editorial Trama, Quito, 2007.
- Gomero de Medina, Lucila, "Para las mujeres de Honduras", *La Voz de Atlántida. Revista mensual panamericana*, La Ceiba, Honduras, año 10, n.425, junio de 1946, p.11.
- González Gómez, Patricia y Alicia V. Ramírez Olivares (eds.), *Confluencias en México. Palabra y Género*, Fomento Editorial BUAP, Puebla, 2007.
- González Rodríguez, Sergio, *Huesos en el desierto*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Granados, Aimer, y Carlos Marichal (comps.). *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México 2004.
- Grupo de Mulheres de Porto Alegre – Costela de Adão, *Escritos sobre feminismo*, nº 0; 1; 2., 1985.
- Guerra, Lucía, *La mujer fragmentada: historias de un signo*, Casa de las Américas, col. Colcultura, Colombia 1994.
- Gutiérrez de Mendoza, Juana Belén, *República femenina*, Folleto s/p/i, 1936



- Gutiérrez de Mendoza, Juana Belén, *¡Alto!*, Folleto s/p/i, Ciudad de México, 1950
- Gutiérrez, Rachel, *O feminismo é um humanismo*, Antares-Nobel, Río de Janeiro, 1985
- Gutiérrez, Raquel, *Movimientos sociales: antagonismo y emancipación*, Casa de Ondas, Cuadernos de discusión 5, serie Reflexión y debate, México 2008.
- Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas Kaqla*, folleto s.p.i., julio 2004.
- Grupo de mujeres mayas Kaqla, *La palabra y el sentir de las mujeres mayas de Kaqla*, Honduras 2006.
- Guerrero Guadarrama, Laura, *La ironía en la obra temprana de Rosario Castellanos*, Universidad Iberoamericana / Ediciones Eón, México 2005.
- Gutiérrez Castañeda, Griselda, *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*, PUEG-UNAM, México 2002.
- Hagene, Turid, *Amor y trabajo: historias y memorias de una cooperativa y sus mujeres, Nicaragua 1983-2000*, Plaza y Valdés Editores, México 2008.
- Hahner, June, *A mulher Brasileira e a suas lutas sociais e políticas. 1850-1937*, Brasiliense, Sao Paulo, 1982
- Hernández, Clotilde, María Helena Camarena y Bertha Castañeda, *Para las mujeres no todo el poder... pero sí todo el trabajo*, UNAM / Ediciones Eón, México 2009.
- Herrera, Norma de, *La mujer en la revolución salvadoreña*, COPEC-CECOPE, México 1983.
- Hierro, Graciela et al., *Enfermería, ¿cadena o camino?*, ed. de las autoras, s/f.
- Hierro, Graciela, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, Ed. Torres y Asociados, México 1993.
- Hierro, Graciela, *“Gracias a la vida...”*, Demac, México 2000.
- Hierro, Graciela, *La ética del placer*, UNAM, México 2001.
- Hierro, Graciela, *Ética y feminismo*, Colegio de Filosofía-UNAM, México 1985.
- Hierro, Graciela, *Me considero mujer*, Demac, México 2004.

- Hierro, Graciela, *Naturaleza y fines de la educación superior*, Coordinación de Humanidades-UNAM, México 1994.
- Hierro, Graciela (comp.), *Filosofía de la Educación y género*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México 1997.
- Hierro, Graciela (comp.), *La naturaleza femenina*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México 1985.
- Historias de mujeres, historias de libertad*, Sedesol, México, 2004
- Hojas de Warmi*, N° 5/6, Barcelona, junio-nov. 1993.
- Hotel Juárez. Dramaturgia de feminicidios*, Teatro de Frontera 22/23, Conaculta-Union College, Durango, 2008
- <http://agendadelasmujeres.com.ar/notadesplegada>
- <http://creatividadfeminista.org/articulos/identidades.htm>
- Huerta-Nava, Raquel. *Mujeres insurgentes*, Conaculta/Lumen, México, 2008.
- Ideal, El, revista femenina*, dirigida por Adelaida Chévez, Guatemala, 1887-1888.
- Imparcial, El*, semanario, Guayaquil, 2da. Quincena de junio, 1935, Colección Biblioteca de Autores Nacionales, Municipio de Guayaquil.
- Instituto de la Mujer, *Mujeres que cambiaron nuestra historia*, Universidad de Panamá, Unicef, Panamá 1996.
- Instituto de la Mujer, *Nadie puede estudiar*, Universidad de Panamá, Unicef, Panamá 2002.
- Iriarte, María Elvira y Eliana Ortega (eds.) *Espejos que dejan ver. Mujeres en las artes visuales latinoamericanas*, Santiago de Chile, ISIS Internacional, 2002.
- Islas, Jessica (comp.), *Fuerzas para seguir... Testimonio de un abuso sexual*, Centro de Derechos de Mujeres, Honduras 2006.
- Jaime, María F., *Cris & Cris*, horas y Horas, col. La llave la tengo yo, Madrid 1992.
- Jaramillo, María Mercedes, Betty Osorio de Negret y Ángela Inés Robledo (eds.), *Literatura y diferencia. Escritoras colombianas del siglo XX*, 2 vols., Ediciones Uniandes / Editorial Universidad de Antioquia, Colombia 1995.
- Jelin, Elizabeth (comp.), *Los nuevos movimientos sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1985

- Jelin, Elizabeth y María del Carmen Feijoó, *Trabajo y familia en el ciclo de vida femenino: el caso de los sectores populares de Buenos Aires*, CEDES, Buenos Aires, 1980
- Jiles, Ximena y Gloria Rojas, *De la miel a los implantes. Historia de las políticas de regulación de la fecundidad en Chile*, Corporación de la Salud y Políticas Sociales, Santiago de Chile, 1992
- Jiménez de la Espada, *Cartas de Indias*, imprenta de Manuel G. Hernández, Madrid, 1877. [http://americas.sas.ac.uk/publications/docs/genero\\_segunda1\\_Guevara.pdf](http://americas.sas.ac.uk/publications/docs/genero_segunda1_Guevara.pdf)
- Jiménez y Muro, Dolores, "Proemio al Plan de Ayala", *Tierra y Justicia, Periódico Libertario*, redactado por Miembros de la Brigada de la Prensa del Ejército Libertador, Folleto a cargo de Ignacio E. Rodríguez, Tipografía Literaria de Roberto Serrano, México, 1911. Biblioteca Nacional de México REV972.092.2PLA.A
- "Jornadas feministas centroamericanas", San Juan del Sur, Nicaragua, junio del 2001.
- Juana Inés de la Cruz, Sor, *Inundación castálida de la única poetisa, musa décima, Sor Juana Inés de la Cruz*, 1689; *Segundo volumen de las Obras de Sor Juana Inés de la Cruz*, 1692; *Fama y obras póstumas del Fénix de México*, 1700; Edición Facsimilar en tres tomos, Introducción y estudios históricos por Aureliano Tapia Méndez, índice analítico y concordancia con las *Obras Completas* por Tarcisio Herrera Zapién, Instituto Mexiquense de Cultura Toluca, 1993.
- Kalman, Judith, *Saber lo que es la letra. Una experiencia de lectoescritura con mujeres de Mixquic*, Unesco / Siglo XXI Editores / SEP, col. Biblioteca para la actualización del maestro, México 2004.
- Kirkwood, Julieta, *Ser política en Chile. Los nudos de la sabiduría feminista*, Ed. Cuarto Propio, col. Teoría, Santiago de Chile 1990.
- Kirkwood, Julieta "El feminismo como negación del autoritarismo", Ponencia presentada al grupo de trabajo de Estudios de la Mujer de FLACSO, Buenos Aires, 4 de diciembre de 1983.
- Kohn Loncarica, Alfredo, *Cecilia Grierson. Vida y obra de la primera médica argentina*, Stlcograf, Buenos Aires, 1976.

- Lagarde, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993 (primera edición).
- Lagos, María Inés, *En tono mayor: Relatos de formación de protagonista femenina en Hispanoamérica*, Editorial El Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1996.
- Lamas, Marta (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG-UNAM / Miguel Ángel Porrúa, México 1996.
- Lamas, Marta, *Política y reproducción. Aborto: la frontera del derecho a decidir*, Plaza y Janés, México 2001.
- Lamas Marta y Frida Saal, et. al., *La bella (in)diferencia*, Siglo XXI Editores, México 1991.
- Lastra, Teresa, *Las "Otras" Mujeres*, Asociación Pro Derechos de la Mujer (APRODEM), Santiago de Chile, 1997
- Lecuna, Vicente, "Papeles de Manuela Sáenz", *Hojas de Cultura*, Bogotá, n.77, mayo de 1957
- León, Magdalena, *La mujer y el desarrollo en Colombia*, ACEP, Bogotá, 1977
- León, Magdalena, *Las trabajadoras del agro*, 2 tomos, ACEP, Bogotá, 1982
- Leonel Fukuda, Junia y Mariela Arce, *Ser mujer entre luces y sombras. Diálogos sobre su identidad*, Ceaspa, Unicef, Panamá 1997.
- Lewin, Boleslao, *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica*, Sociedad editora Latinoamericana, Buenos Aires, 1967
- "Ley Revolucionaria de Mujeres", *El Despertador Mexicano*, Órgano informativo del EZLN, n.1, diciembre de 1993.
- Londoño, Jenny, *Las mujeres en la Independencia*, Colección bicentenario, Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura, Quito, 2009
- López F. Cao, Marián (ed.), *Geografía de la mirada. Género, creación artística y representación*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense/ Asociación Cultural A-Mudayna, Madrid, 2001.
- Londoño, Jenny, *Las mujeres en la Independencia*, Colección Bicentenario, Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura, Quito, 2009

- Lorenzano, Sandra (ed.), *Aproximaciones a Sor Juana*, Universidad del Claustro de Sor Juana / Fondo de Cultura Económica, México 2005.
- Lovera, Sara y Yoloxóchitl Casas Chousal (comps.), *Las elecciones de las mujeres: propuestas legislativas*, CIMAC-Friedrich Ebert Stiftung, México 1992.
- Lovera, Sara y Nellys Palomo (Coord.), *Las Alzadas*, Comunicación e Información de la Mujer-Convergencia Socialista, México, 1999.
- Luna, Leticia (compiladora), *Trilogía poética de las mujeres en Hispanoamérica (pícaras, místicas y rebeldes)*, Ediciones La Cuadrilla de la Langosta, México, 2004.
- Madrid Villanueva, Nuria *et al.*, *Las mujeres y el arte en Panamá. Aproximación a cien años de historia*, Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá, Panamá 2002.
- Macleod, Morna y Luisa Cabrera (comp.), *Identidad: Rostros sin máscara*, Guatemala, 2000.
- Maffía, Diana (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Feminaria editora, Buenos Aires 2003, col. Temas contemporáneos.
- Maier, Elizabeth, *Las sandinistas*, Ediciones de Cultura Popular, México 1985, col. Crónicas, testimonios y documentos.
- Maier, Elizabeth, *Las madres de los desaparecidos. ¿Un nuevo mito materno en América Latina?*, UAM/EI Colegio de la Frontera Norte/La Jornada Ediciones, México 2001.
- Maier, Elizabeth y Natalie Lebon (comps.), *De lo personal a lo político: 30 años de agencia feminista en América Latina*, LASA/UNIFEM/Siglo XXI, México, 2006.
- Marco, Yolanda, *Clara González de Behringer. Biografía*, Ministerio de Economía y Finanzas / Embajada de España / Cooperación Española / Unifem / Universidad de Panamá, Panamá, 2007.
- Martínez Espinosa, Nela, *Manuela Sáenz. Coronela de los ejércitos libertadores de América*, Taller de Comunicación Mujer / Unesco, Ecuador 2000.
- Masson, Sabine (con María Aguilar Aguilar, Catalina Aguilar Cruz, Martha Aguilar Jiménez, Juana Cruz Jiménez, María Cruz Jiménez. Teresa Jiménez López),

- Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha*, Plaza y Valdés Ediciones, México 2008.
- Masson, Sabine, *Violences contre les femmes et résistances féministes dans le conflit armé colombien. L'exemple de la Ruta Pacífica de las Mujeres*, Editions T'Okupi, Lausana, Suiza, 2007.
- Material de discusión n.52*, Flacso-Chile, Santiago, 1983
- Mayer, Mónica, *Rosa Chillante: mujeres y performance en México*, Ediciones Pinto mi raya-CONACULTA-FONCA, México, 2004.
- Medina, Gabriel (editor), *Juventud, territorios de identidad y tecnologías*, universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2009
- Mejía Solorio, Bertha, *El hostigamiento sexual en el centro de trabajo*, MUTUAC-MAS, México 1997.
- Memorias del II Encuentro feminista Latinoamericano y del Caribe, Lima, Perú, 1983*, a cargo del Colectivo Coordinador, Isis Internacional, en *Revista de las Mujeres*, n.1., 1984
- Memorias del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Taxco, 1987*, a cargo de la Comisión Coordinadora, México, 1988.
- Méndez de la Vega, Luz, *Mujer, desnudez y palabras. Antología de desmitificadoras guatemaltecas*, Artemis Edinter, Guatemala, 2002
- Mendoza, Breny, *Sintiéndose mujer, pensándose feminista. La construcción del*
- Mérola de Machado, Giovanna, *En defensa del aborto en Venezuela*, Ateneo, Caracas, 1979
- Minella, Luzinette et al. (eds.) *Saberes e Fazeres de Género: entre o local e o global*, Florianópolis (Brasil), Universidade Federal de Santa Catarina, 2006, 358 pp.
- Mistral, Gabriela, *Lecturas para mujeres*, introducción de Sara Sefchovich, SEP, México 1988 (1ª edición 1924).
- Mistral, Gabriela y Victoria Ocampo, *Esta América Nuestra. Correspondencia 1926-1956*, Introducción y notas de Elizabeth Horan y Doris Meyer, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007
- Mogrovejo Aquisé, Norma, *El muro de los gentiles*, UACM, México 2006.

- Mogrovejo Aquisé, Norma, *Lestimonios. Voces de mujeres lesbianas 1950-2000*, Plaza y Valdés Editores, México 2001.
- Mogrovejo Aquisé, Norma, *Teoría lésbica, participación política y literatura*, UCM, México 2004.
- Mogrovejo Aquisé, Norma, *amor es b x h / 2. Una propuesta histórico-metodológica sobre el movimiento lésbico y sus amores con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, CDAHL, México 1996.
- Mogrovejo Aquisé, Norma, *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, CDAHL / Plaza y Valdés Editores, México 2000.
- Molina-Enríquez, Gracia y Carmen Lugo Hubp, *Mujeres en la Historia, Historia de Mujeres. Una revisión de la historia de México a través de la participación de las mujeres*, Salsipuedes Ediciones, México, 2009.
- Monárrez Fragoso, Julia Estela, *Trama de una injusticia. Femicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*, El Colegio de la Frontera Norte-Miguel Ángel Porrúa, México, 2009.
- Monárrez Fragoso, Julia Estela y María Socorro Tabuena Córdoba (coordinadoras), *Bordeando la violencia contra las mujeres en la frontera norte de México*, El Colegio de la Frontera Norte-Miguel Ángel Porrúa, México, 2007.
- Montanari, María Rosa, *Aprendizaje de las ciencias, constructivismo y género*, Universidad de Panamá / Instituto de la Mujer, Panamá 2002, col. Agenda de Género del Centenario.
- Montecino Aguirre, Sonia (comp.), *Mujeres chilenas. Fragmentos de una historia*, Editorial Catalonia-Cátedra Género UNESCO-Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2008
- Montecino Aguirre, Sonia, *Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno*, Sudamericana, Santiago, 2001
- Monzón, Ana Silvia, *Entre líneas. Participación política de las mujeres guatemaltecas, 1944-1955*, Guatemala, FUNGUA/URL, 1998.

- Monzón, Ana Silvia, "Como mariposas saliendo de la noche", [http://www.migrisproject.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=129&Itemid=26](http://www.migrisproject.org/index.php?option=com_content&task=view&id=129&Itemid=26)
- Mora, Sonia Marta y Flora Ovares, *Indómitas voces. Las poetas de Costa Rica. Antología*, Editorial Mujeres, col. Poesía, San José de Costa Rica 1994.
- Moraga, Cherrie y Ana Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, ISM Press, San Francisco, EU, 1988.
- Morel, Isabel, *Charlas Femeninas*, El Stock, Viña del Mar, 1930. [http://www.memoriachilena.cl/temas/documento\\_detalle.asp?id=MC0023618](http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0023618)
- Movimiento Feminista en Honduras*, Centro de Estudios de la Mujer / Ed. Guaymuras, col. Códices, Honduras 1996.
- Mujer/fempres*, boletín semanal de prensa feminista, N° 216, Santiago de Chile, noviembre 1999.
- Mujer en la Revolución (La), *Publicación mensual de la revista Proceso*, Fascículo coleccionable n.3, serie Bi-centenario, México, junio de 2009
- Mujer, revista mensual de literatura y variedades, La*, n.1, Quito, abril 15 de 1905
- Muñiz, Elsa, *El enigma del ser: La búsqueda de las mujeres*, UAM-Azcapotzalco, México 1994.
- Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*, UNAM, México, 1982
- Museo Vivo. La creatividad femenina*, México, Extensión Universitaria, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2008.
- Nava Preciado, José María y Georgina Monge Noriega, *Destejiendo dramas y tejiendo vidas: historias de mujeres*, VEC / UPN / Secretaría de Educación Jalisco, col. Pedagógica 3, México 2008.
- Navarro, Marysa y Virginia Sánchez Korrol, *Mujeres en América Latina y el Caribe*, Narcea ediciones, Madrid, 2004
- Navarro, Marysa y Catherine Stimpson (comps.), *¿Qué son los estudios de la mujer?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.



- Nisia Floresta Brasileira Augusta, *Derechos de las Mujeres e Injusticia de los Hombres*, Recife, 1832; Río de Janeiro, cuarta edición a cargo de Constancia Lima Duarte, 1989
- NN, *El FSLN y la Mujer*, Editorial Vanguardia, Managua, Nicaragua, 1987.
- Novales, María, *Derecho antidiscriminatorio y género: las premisas invisibles*, UNIFEM/Universidad Central/Gobierno de Chile, Santiago, 2004
- Núñez Machín, Ana, *Mujeres en el periodismo cubano*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba 1989.
- Núñez Vera, Miriam Aidé et al. (eds), *Estudios de género en Michoacán. Lo femenino y lo masculino*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo & Universidad de Chapingo, Morelia, 1995.
- Oehmichen Bazán, Cristina, *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, IIA-PUEG/UNAM, México 2005.
- Ojarasca, suplemento del periódico La Jornada, Nº 17, México, febrero 1993
- Organización Internacional del Trabajo, *Caminos hacia la prevención y la erradicación de la explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes en Centroamérica y República Dominicana*, San José, Costa Rica 2001.
- ONU, *Cuarta conferencia mundial sobre la Mujer. La voluntad para un cambio estratégico*, Panamá 1995.
- Otro modo de ser. Mujeres mexicanas en movimiento*, México, InterAktion y Centro de Comunicación Alternativa Alaíde Foppa, A.C., julio, 1991.
- Panorama de las Señoritas Mejicanas*, imprenta de Vicente García Torres, calle del espíritu santo número 2, Ciudad de México, 1942, Fondo Reservado de la Hemeroteca Nacional
- Panorama de las señoritas: periódico pintoresco, científico y literario, contiene varias viñetas, algunas láminas sobre acero, estampas y música litografiada*, Tomo I, México, 1842
- Paredes, Julieta y María Galindo, *¿Y si fuésemos una, espejo de la otra? Por un feminismo no racista*, Mujeres creando, La Paz, Bolivia, 1992.

- Paredes, Julieta y María Galindo, *Sexo, sexualidad y placer. Manual para conocer tu sexualidad por ti misma*, Mujeres creando, La Paz, Bolivia, s/f.
- Padilla, Visitación, "Colaboración Femenina en la Defensa nacional", folleto s/p/i, Tegucigalpa, 23 de marzo de 1924
- Paredes, Julieta y María Galindo, *Piel, pan y sangre, Éticas y estéticas... feministas*, Mujeres creando, La Paz. Bolivia, s/f.
- Paredes, Julieta y María Galindo, *Sexo, placer y sexualidad. Mañuela para conocer tu sexualidad por ti misma*, Producción Mujeres Creando, La Paz, Bolivia, 1999.
- Paredes, Julieta, *Grafiteadas*, Mujeres Creando, La Paz, Bolivia, s/f.
- Pech, Cynthia, *Fantasmas en tránsito. Prácticas discursivas de videastas mexicanas*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, colección Al margen, México, 2009.
- Peña, Lorena, *Retazos de mi vida. Testimonio de una revolucionaria salvadoreña*, Ocean Sur, colección Contexto Latinoamericano, México, 2009.
- Pérez, Mariana Eva, y Yamila Grandi, "*Algún día...*". *Poemas y prosa*, Abuelas de Plaza de Mayo, Buenos Aires 1990.
- Pérez Sastre, Paloma, *Antología de escritoras antioqueñas 1919-1950*, Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia, Colección Autores Antioqueños n. 130, Medellín, 2000.
- Perón, Eva, *La razón de mi vida*, Peuser, Buenos Aires, 1953.
- Pessah, Mariana, *Malena y el mar*, colección Libertaria, Porto Alegre, 2005
- pessah, marian e castilhos, clarisse, *En rebeldía – de la bloga al libro*, colección Libertaria, Porto Alegre, 2009.
- Pichel, Vera, *Mi país y sus mujeres*, Ediciones de la Patria Grande, México, 1990
- Pierini, Margarita, "Historia, folletín e ideología en `Los misterios del Plata de Juana Manso'", *Nueva revista de filología hispánica*, Tomo 50, Nº 2, 2002, pags. 457-488
- PINTORAS/ESCUPTORAS/GRABADORAS/FOTÓGRAFAS/TEJEDORAS/CERAMISTAS**, Catálogo de la exposición, Museo de Arte Alvar y Carmen T. de

- Carrillo Gil, México, noviembre de 1977. Texto de presentación de Alaide Foppa.
- Pisano, Margarita, *Deseos de cambio o... ¿el cambio de los deseos?*, Sandra Liddid C., editora, Santiago de Chile, 1995.
- Pisano, Margarita, *Un cierto desparpajo*, ediciones número crítico, Santiago de Chile, 1996.
- Pisano, Margarita, *El triunfo de la masculinidad*, Surada ediciones, Santiago de Chile, 2001.
- Pisano, Margarita, *Julia, quiero que seas feliz*, Surada ediciones, Santiago de Chile, 2004.
- PNUD, *Superar la desigualdad, reducir el riesgo. Gestión del riesgo de desastres con equidad de género*, México 2007.
- Poggio, Sara, Monserrat Sagot y Beatriz Schmukler (comps.), *Mujeres en América Latina. Transformando la vida*, Universidad de Costa Rica / Universidad Nacional, San José 2001.
- Poggio, Sara y Monserrat Sagot, *Irrumpiendo en lo público. Seis facetas de las mujeres en América Latina*, Universidad de Costa Rica / Universidad Nacional, San José 2000.
- Política y Cultura*, n.1, "Mujeres y política", Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, otoño 1992.
- Política y Cultura*, n. 6, "Cultura de las mujeres", Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, primavera 1996.
- Política y Cultura*, n.14, "Raza/etnia y género", Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, otoño 2000.
- Portal, Magda, *El aprismo y la mujer*, Cooperativa Aprista "Atahualpa", Lima, 1933
- Portugal, Ana María, *Hacia una comprensión del feminismo en Perú*, Alimuper, Lima, 1978
- Prada Ortiz, Grace, *Mujeres forjadoras del pensamiento costarricense. Ensayos femeninos y feministas*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2005.

- Primer Congreso Femenino. Buenos Aires 1910. Historia, Actas y Trabajos*, introducción de Dora Barrancos, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2008
- Primer Coloquio Arte y Género*, México, Instituto Nacional de las Mujeres, s/f.
- Pumar Martínez, Carmen, *Españolas en Indias. Mujeres-soldado, adelantadas y gobernadoras*, Biblioteca Iberoamericana, Madrid, 1988
- Pu Tzunuch, Rosa, *Representaciones sociales mayas y teoría feminista. Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas*, Iximulew, Guatemala, 2007
- Quehacer de Maestra*, México, Tomo IV, N°47, noviembre 1993.
- Ramos, Juanita (comp.), *Compañeras: latina lesbians (an Anthology)*, Latina Lesbian History Project, Nueva York 2004.
- Randall, Margaret, *Las mujeres*, Siglo XXI, México, 1969
- Randall, Margaret, *Mujeres en la revolución*, Siglo XXI, México, 1972
- Randall, Margaret, *No se puede hacer la revolución sin nosotras*, Ateneo de Caracas, Caracas, 1983
- Ravenet Ramírez, Mariana, Niurka Pérez Rojas y Marta Toledo Fraga, *La mujer rural y urbana. Estudios de casos*, Editorial de Ciencias Sociales, Cuba 1989.
- Restrepo, Alejandra, *Feminismo(s) en América Latina y el Caribe: la Diversidad Originaria*, tesis para obtener el grado de Maestra en estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008
- Restrepo, Alejandra y Ximena Bustamante, *Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe. Apuntes para una historia en movimiento*, Comité Impulsor XI Encuentro Feminista, México DF, marzo de 2009.
- Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, Brasil, UFSC, Vol. 13, N°1, 2005.
- Revista venezolana de estudios de la mujer*, n.13, *Género y Educación*, Centro de Estudios de la Mujer-Universidad Central de Venezuela, Caracas, julio-diciembre de 2008
- Revista Mujeres y Universidad*, Instituto Universitario de Género, Año 4, n.4 "Enfoque de Género y Currículo Universitario", Guatemala, octubre de 2008

- Reyes, Juana (comp.), *Quiénes son ellas. Experiencias de vida en el Centro Femenil de Readaptación Social Tepepan*, Géiser & Toshka, México 2008.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*, ed. Mama Huaco, Bolivia.
- Rivera López, Karen Esmeralda, *El grupo editorial La Correa Feminista y su relación con el Movimiento Feminista Autónomo Latinoamericano*, Tesis de Maestría en Estudios de Género, El Colegio de México, octubre 2009.
- Rodas, Raquel, *Dolores Caguango. Pionera en la lucha por los derechos indígenas*, Comisión Permanente de Conmemoraciones Cívica, Quito, 2007
- Rodríguez Jiménez, Pablo, *Testamentos indígenas de Santa Fé de Bogotá, siglos XVI-XVII*, Alcaldía Mayor de Bogotá, Bogotá, 2002
- Rodríguez Sáenz, Eugenia, *Entre silencios y voces. Género e historia en América Central (1750-1990)*, Universidad de Costa Rica / Instituto Nacional de las Mujeres, San José 2000.
- Rojas, Rosa (comp.), *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, Ed. La Correa Feminista, col. Del dicho al hecho, vol. I, México 1994; vol. II, México 1996.
- Rossells, Beatriz (selección e introducción), *Las mujeres en la historia de Bolivia. Imágenes y realidades del siglo XIX. Antología*, Sol de Intercomunicación-Embajada del Reino del los Países Bajos, La Paz, 2001
- Rouco Buela, Juana, *Historia de un ideal vivido por una mujer*, edición de autora, Buenos Aires, 1964
- Rubí Gómez, María de (coord.), *Filosofía, Cultura y Diferencia Sexual*, Universidad Autónoma de San Nicolás de Hidalgo/Plaza y Valdés, México, 2001.
- Rutte García, Alberto, *Simplemente explotadas. El mundo de las empleadas domésticas de Lima*, Campodonico Ediciones, Lima, 1973
- Salles, Vania y Elsie McPhil (comps.), *La investigación de la Mujer*, PIEM-El Colegio de México, México 1988, Serie Documentos de Investigación, N° 1.
- Salinas, Cecilia, *Las chilenas en la Colonia: virtud sumisa, amor rebelde*, Editorial LOM, Santiago, 1994

- Sánchez Bringas, Ángeles y Nina Torres, *De la casa a la fábrica: la mujer en el mercado de trabajo*, UAM-Xochimilco, México 1987, col. Avances de la investigación.
- Santomauro, Héctor Nicolás, *Juana Manso y las luchas por la educación pública en Argentina*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 1994.
- Sejourné, Laurette, *La mujer cubana en el quehacer de la historia*, Siglo XXI, México, 1980
- Saucedo, Irma, *Teoría crítica feminista. Breve genealogía*, mimeo, trabajo para la Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Sociología, programa de Doctorado, 2002
- Schutte, Ofelia, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, State University of New York Press, Albany 1993.
- Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, N° 65, Instituto Dr. José María Luis Mora, México, mayo-agosto 2006.
- Segato, Rita Laura, *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre Género, entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*, Prometeo y Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2003.
- Sgambatti, Sonia, *La mujer, ciudadana de segundo orden*, Fondo Editorial Común, Caracas, 1975
- Siempre viva, La. Revista quincenal, órgano oficial de la sociedad de su nombre, redactada exclusivamente por señoras y señoritas*, Mérida, 1870-1876
- Silva e Orta, Teresa Margareda da, *Máximas da virtude e formosura com que Diófanes, Climenéia e Hemirena, príncipes de Tebas, venceram os mais apertados lances da desgraça*, Editorial Caminho, Lisboa, 2002
- Soto, Paulina, *Semblanza de María Laura Aldana de Pineda*, Hojas sueltas, Guatemala, 1994.
- Steffen, Cristina, *La participación política de la mujer de la clase obrera en Colombia: un estudio de caso*, Universidad Autónoma de Guerrero, México 1983.
- Stoltz Chinchilla, Norma, *Nuestras utopías. Mujeres guatemaltecas del siglo XX*, Tierra Viva, Guatemala, 1998.

- Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2008
- Suárez, Úrsula, *Relación autobiográfica de Ursula Suárez [y escobar, monja clarisa] (166-1749)*, edición y prólogo de Mario Ferreccio Podestá, estudio preliminar de Armando de Ramón, Academia Chilena de la Historia y Universidad de Concepción, Santiago de Chile, 1984.  
[http://americas.sas.ac.uk/publications/docs/genero\\_segunda3\\_Suarez.pdf](http://americas.sas.ac.uk/publications/docs/genero_segunda3_Suarez.pdf)
- Suaza Vargas, María Cristina, *Soñé que soñaba. Una crónica del movimiento feminista en Colombia de 1975 a 1982*, J.M. Limitada, Bogotá, 2008
- Tamés, María Eugenia y Beatriz Mira (eds.), *Cambiando juntas*, Indesol, Umbral, México 2005.
- Tapia Fonllem, Elena (coord.), *Situación de las trabajadoras mexicanas*, MUTUAC-MAS, México, ca. 1990.
- Tierra y Libertad*: [http://usuarios.lycos.es/jhbadbad/anarquia/caracter\\_etico.html](http://usuarios.lycos.es/jhbadbad/anarquia/caracter_etico.html)
- Topodrilo*, N° 26, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, noviembre-diciembre 1992.
- Torres Falcón, Marta, *La violencia en casa*, Paidós, México, 2001.
- Torres Falcón, Marta (compiladora), *Violencia contra las Mujeres en contextos urbanos y rurales*, El Colegio de México, México, 2004.
- Torres Giraldo, Ignacio, *María Cano: apostolado revolucionario*, Carlos Valencia Editores, Bogotá, 1980.
- Tortajada, Margarita, *Mujeres de danza combativa*, Conaculta, Colección Ríos y Raíces, México, 1998.
- Tribunal Electoral de Panamá, *Evaluación de la participación de las mujeres en el proceso electoral panameño*, Panamá, ca. 2000.
- Triplejornada*, suplemento mensual de *La Jornada*, No. 43, México, lunes 4 de marzo 2002.
- Tristán, Flora, *Feminismo y socialismo en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, 1974.
- Tristán, Flora, *L'Union Ouvrière*, Chez tous les libraires, Segunda edición, París, 1844.

- Tristán, Flora, *Peregrinaciones de una paria*, Casa de las Américas, La Habana, 1984.
- Tristán, Flora, *Feminismo y utopía*, introducción de Yolanda Marcos, Fontamara, Barcelona, 1977.
- Trujillo, Silvia, Patricia Borrayo y Wendy Santa Cruz, *Espejos rotos: La intrincada relación de las mujeres y el periodismo impreso en Guatemala*, FLACSO-Guatemala, Ciudad de Guatemala, 2006.
- Tuñón Pablos, Enriqueta, *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas*, Volumen I. Época prehispánica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1991.
- Tzunux, Rosa Pu, *Representaciones sociales mayas y teoría feminista. Crítica de la aplicación literal de modelos teóricos en la interpretación de la realidad de las mujeres mayas*, Iximulew, Guatemala 2007, col. Kiq'Ab'.
- Ubaldi Garcete, *Paraguay: el Estado, las organizaciones femeninas y la violencia contra la mujer*, Tesis de Maestría, FLACSO sede México, julio de 1992.
- Underhill, Ruth, "The autobiography of a Papago woman", *Memoirs of thew American Anthoropogical Assosiation*, n.46, Mensaha, Wisconsin, 1936.
- Ungo, Urania, *Conocimiento, libertad y poder: Claves críticas en la teoría feminista*, Instituto de la Mujer, Universidad de Panamá, Unicef, col. Agenda de Género del Centenario, Panamá 2002.
- Ungo, Urania, *El feminismo ante el fin de siglo*, Ed. Portobelo, col. Pequeño Formato, n° 28, Panamá 1997.
- Ungo, Urania, *Femicidio en Panamá 2000-2006*, COMMCA-AECID-CEFEMINA, Panamá. Mayo 2008.
- Ungo, Urania, *Para cambiar la vida: política y pensamiento del feminismo en América Latina*, Instituto de la Mujer, Universidad de Panamá, col. Agenda de género del Centenario, Panamá 2002.
- Universidad de Panamá, *Informe del Rector. Estado de la Equidad de Género en la Universidad de Panamá*, Panamá 2002.
- Uribe de Acosta, Ofelia, *Una voz insurgente*, Editorial Guadalupe, Bogotá, 1963



- Valdivieso, Mercedes, *Maldita yo entre todas las mujeres*, Planeta, Santiago de Chile, 1991
- Valenzuela, María Elena, *La mujer en el Chile militar. Todas íbamos a ser reinas*, Ediciones ChileAmérica, Santiago, 1987
- Valle-Arizpe, Artemio de, *La Güera Rodríguez*, Diana, México, 1977
- Vargas Arenas, *Historia, Mujer, Mujeres. Origen y desarrollo histórico de la exclusión social en Venezuela. El caso de los colectivos femeninos*, Ministerio para la Economía Popular, Caracas, 2006
- Vásconez Cuvi, Victoria, *Honor al feminismo*, Imprenta Nacional, Quito, octubre de 1922
- Velásquez Toro, Magdala (directora), *Las mujeres en la historia de Colombia*, dos tomos, Norma, Bogotá, 1995
- Vélez Saldarriaga, Marta Cecilia, *Las vírgenes energúmenas*, Universidad de Antioquia, Colombia 2004.
- Ventana, La*, n°28, "Género y arte", Guadalajara, diciembre 2008.
- Viezzer, Moema, "Si me permiten hablar..." Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia, Siglo XXI Editores, México, 7ª edición, 1982 (1ª edición 1977).
- Villars, Rina, *Para la casa más que para el mundo: Sufragismo y feminismo en la historia de Honduras*, Ed. Guaymuras, Honduras 2001.
- Violeta, La. Quincenal de literatura, social, moral y de variedades dedicado a las familias*, Ercilia García y María Garza González, Monterrey, entre 1887 y 1894
- Violetas del Anahuac, periódico literario redactado por señoras*, dirigido por Laureana Wrigh González de Kleinhans, Ciudad de México, salió semanalmente durante 8 años, de 1888 a 1896
- Vitale, Luis, *Aportes para una historia de la mujer*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1978
- Vitale, Luis, *Historia y sociología de la mujer latinoamericana*, Fontamara, Barcelona, 1981
- Voz de la mujer, La*, Buenos Aires, 1896

Wald, Susana, *Casa de la luna*, ed. Cuarto Propio, Santiago de Chile 2009.

[www.periodicodepoesia.unam.mx/images/stories/pdf/poetisas-puig.pdf](http://www.periodicodepoesia.unam.mx/images/stories/pdf/poetisas-puig.pdf)

[www.periodicodepoesia.unam.mx/images/stories/pdf/poetisas-portugal.pdf](http://www.periodicodepoesia.unam.mx/images/stories/pdf/poetisas-portugal.pdf)

Zamora, Lorena, *El desnudo femenino. Una visión de lo propio*, Instituto Nacional de Bella Artes, México, 2000.

*Zona Franca*, Año XII, N° 13, Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre las Mujeres, Rosario, Argentina, marzo 2004.