

Historia comparada de las mujeres en las Américas

PATRICIA GALEANA
COORDINADORA

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Coordinación de Humanidades
Centro de Investigaciones sobre América
Latina y el Caribe
Centro de Investigaciones sobre América
del Norte

FEDERACIÓN MEXICANA DE UNIVERSITARIAS A. C.

INTERNATIONAL FEDERATION OF UNIVERSITY WOMEN



Historia comparada de las mujeres en las Américas

Primera edición, 1º de diciembre de 2012

D. R. © INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Ex Arzobispado 29, colonia Observatorio, 11860, D. F.

D. R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán C. P. 04510, D. F.

Coordinación de Humanidades

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Centro de Investigaciones sobre América del Norte

D. R. © Federación Mexicana de Universitarias A. C.
Circuito Norponiente del Estadio Olímpico Universitario
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán C. P. 04510, D. F.

ISBN 978-607-02-3987-8

Diseño de portada: Ivar Hernández

Formación y corrección: *Atril, excelencia editorial.*

Cuidado editorial: Elizabeth Díaz Aguirre

Queda prohibida su reproducción total o parcial,
impresa o por cualquier medio,
sin el permiso por escrito de los editores.

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Índice

Historia comparada de las mujeres en las Américas	7
<i>Patricia Galeana</i>	

CAPÍTULO I. LAS CULTURAS ORIGINARIAS

Una mirada a las mujeres de los pueblos originarios: mayas y mexicas	35
---	----

Delia Selene de Dios Vallejo y Guadalupe Pieza Martínez

La mujer maya: imagen, vida cotidiana e identidad en el mundo prehispánico	79
---	----

Miriam Judith Gallegos Gómora

La mujer indígena en la historia del Brasil colonial: la vida cotidiana y los rituales de canibalismo a través de la mirada de los extranjeros	107
--	-----

André Figueiredo Rodrigues

CAPÍTULO II. LA AMÉRICA COLONIAL

La visión de los cronistas del siglo XVI sobre las mujeres de Brasil	141
---	-----

Maria Cristina Mineiro Scatamacchia

Santa Rosa de Lima como prototipo divino y humano: una perspectiva diacrónica <i>Teodoro Hampe Martínez</i>	161
Las monjas en Hispanoamérica. Época virreinal <i>Manuel Ramos Medina</i>	181
Testimonios de la actividad teatral en los conventos de monjas de la Nueva España y del Alto Perú en el siglo XVIII <i>Raquel Graciela Gutiérrez Estupiñán</i>	197
Los cortejos de doña Francisca Pérez Gálvez <i>Teresa Lozano Armendares</i>	219
CAPÍTULO III	
LA CONSTRUCCIÓN	
DE LOS ESTADOS NACIONALES	
Mujeres y violencia en el escenario de la Independencia de México <i>Emilia Recéndez Guerrero</i>	235
Manuela Sáenz: heroína de la emancipación de América Latina <i>María del Pilar Ostos Cetina</i>	249
Asociacionismo católico y laico femenino en Zacatecas. Caridad, filantropía y transformación social de los pobres (1868-1906) <i>María del Refugio Magallanes Delgado</i>	261
<i>Dona Beija</i> : mito e historia. Brasil, siglos XIX y XX <i>Rosa María Spinoso Arcocha</i>	281
El protestantismo liberal y su modelo de mujer <i>Rubén Ruiz Guerra e Imelda Paola Ugalde Andrade</i>	311

CAPÍTULO IV. EDUCACIÓN Y CULTURA

- Educación de las mujeres y esferas públicas: 337
Quito en la primera mitad del siglo xx

Ana María Goetschel

- María Enriqueta Camarillo y Gabriela Mistral: 373
paralelismos y bifurcaciones

Esther Hernández Palacios

CAPÍTULO V. PARTICIPACIÓN POLÍTICA

- “Desde hoy el voto queda bajo las 397
caprichosas influencias del sexo”. Ciudadanía,
participación política y luchas por el sufragio
femenino en América Central (1890-1965)

Eugenia Rodríguez Sáenz

- Mujeres, política y trabajo en Antioquia, Colombia, 445
a mediados del siglo xx

María Fernanda Ramírez Brouhoud
y *Juliana Tabares Quiroz*

CAPÍTULO VI. PARTICIPACIÓN ECONÓMICA

- Mujeres, trabajo y protección social en 483
América del Norte: un enfoque comparativo

Eugenia Correa Vázquez y Laura Vidal

- Negociaciones políticas por la subsistencia: 503
el caso de las vendedoras ambulantes
en la ciudad de México durante
tiempos revolucionarios (1910-1918)

Abigail Campos Mares

CAPÍTULO VII
MUJERES INDÍGENAS
EN EL TIEMPO PRESENTE

La lucha por la tierra de las mujeres indígenas
 en Ecuador y Guatemala. Dos caminos
 y un espacio de representación 521

Silvia Soriano Hernández

Historia y vida de las mujeres indígenas
 del siglo xx 543

Guadalupe Martínez Pérez

CAPÍTULO VIII
DERECHOS HUMANOS Y VIOLENCIA

¡Saquen sus rosarios de nuestros ovarios!
 Los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres
 ante la aprobación de la Ley de Familia en Puebla,
 México, en 2009 563

Elva Rivera Gómez

El derecho a una vida libre de violencia
 en Venezuela: avances y desafíos 595

Yamile Delgado de Smith

De víctimas a victimarias: representaciones
 de género en la “guerra contra el terrorismo” 615

Nattie Golubov Figueroa



Historia comparada de las mujeres en las Américas

Patricia Galeana¹

Hace más de un lustro presentamos al Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) el proyecto de investigación para elaborar la serie “Historia comparada de las Américas”. El primer fruto del proyecto fue un volumen general del mismo nombre, en el que se abordaron las imágenes contrapuestas de las dos Américas; los antecedentes históricos de sus diferencias culturales; sus sistemas políticos, jurídicos y económicos; así como sus relaciones bilaterales y multilaterales. Esta obra fue coeditada con la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a través de los centros de investigación sobre América Latina y el Caribe (CIALC) y sobre América del Norte (CISAN).

El segundo volumen lo dedicamos a la historia comparada de los procesos independentistas de las Américas: Estados Unidos y Haití, Hispanoamérica, Brasil y Canadá. La obra fue publicada en coedición con el Senado de la República Mexicana, a través de la Comisión para los Festejos del Bicentenario de la Independencia; la UNAM a través del CIALC, y Siglo XXI Editores.

¹ Presidenta del Comité de Historia Cultural de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH); vicepresidenta de la Federación Internacional de Mujeres Universitarias (IFUW).

En los *procesos independentistas* se abordó tangencialmente la participación de las mujeres, por lo que el doctor Santiago Borrero, secretario general del IPGH, sugirió que nos dedicáramos a hacer la *Historia comparada de las mujeres en las Américas*. Ello confirma que hay hombres más feministas que algunas mujeres, que tienen conciencia de la importancia de reescribir la historia con enfoque de género, para tener una visión integral de la misma.

Las culturas originarias

El presente volumen inicia con el capítulo dedicado a la vida de las mujeres en las culturas originarias de América. De acuerdo con su cosmovisión dual, para que el universo lograra su equilibrio debía estar dividido en partes iguales entre lo femenino y lo masculino; sin embargo, en la práctica, la situación de las mujeres variaba de acuerdo con la organización política prevaleciente en cada cultura.

En el imperio mexica la condición femenina no correspondió a la cosmovisión dual: ocupó un papel secundario, no participaba en la vida política ni en los ritos religiosos públicos, y su actividad mercantil era escasa. Se dedicaba a las tareas reproductivas y domésticas, y a la elaboración de tejidos y mantos. En las ciudades-Estado mayas, con un sistema político más abierto, sí llegaron a existir mujeres gobernantas (Tuñón, 1991: 171).

En la cultura inca también lo masculino y lo femenino representaban fuerzas indisociables. Su complementariedad hacía posible el orden universal según su mitología (Andreo y Guardia, 2002: 25).

En cuanto a las culturas originarias de Aridoamérica, la mujer tuvo el papel de la producción y el sustento de la comunidad. Cuando un nuevo integrante nacía, solían preguntar si se trataba de un arco (*bow*) o una cernedora (*sifter*). Honraban a la figura femenina por la importancia de su papel reproductivo (Perdue, 2001: 3-4).

El pasado prehispánico fue idealizado tanto por los cronistas indígenas como por los primeros estudiosos de estas culturas. Fue hasta las últimas décadas del siglo xx que se develó la organización clasista y sexista de las mismas.

Delia Selene de Dios Vallejo y Guadalupe Pieza Martínez² estudian a las mujeres mexicas y mayas. Destacan lo reciente que es la investigación de la historia femenina, a lo que es preciso añadir lo limitado de las fuentes para estudiar a las culturas originarias, tanto por la destrucción de que fueron objeto, como por lo idealizado de sus contenidos. Las autoras señalan que en el caso del mundo prehispánico mesoamericano el papel femenino tuvo mayor peso en el plano teológico que en la vida real. Como en todas las culturas primarias, entre los mexicas se veneró más a las muertas que a las vivas.³ Y si bien entre los mayas éstas llegaron a ser gobernantas, se trató de casos excepcionales que sucedieron durante las crisis dinásticas, por falta de herederos masculinos. Concluyen que en ambas culturas imperó el sistema patriarcal.

Miriam Judith Gallegos Gómora⁴ estudia la vida de las mujeres mayas a través de las esculturas del periodo Clásico halladas en el estado de Tabasco, México. Como pocas de las piezas encontradas formaron parte de alguna ofrenda mortuoria, la arqueóloga concluye que fueron empleadas sobre todo en actividades de la vida cotidiana; hay sonajas y silbatos rituales que fueron manufacturados con moldes para su producción en masa. La autora nos señala cómo la vestimenta de las figurillas muestra su identidad social.

Un tema debatido entre los especialistas de las culturas aborígenes americanas es la antropofagia. Mientras en la civilización

² Delia Selene de Dios Vallejo y Guadalupe Pieza Martínez, “Una mirada a las mujeres de los pueblos originarios: mayas y mexicas”.

³ A las mujeres muertas en el parto se les honraba en el *Cihuateocalli* o Templo de las Mujeres.

⁴ Miriam Judith Gallegos Gómora, “La mujer maya: imagen, vida cotidiana e identidad en el mundo prehispánico”.

náhuatl sólo se tomaba una porción simbólica del sacrificado, que pasaba a convertirse en parte de la divinidad,⁵ en los pueblos aborígenes de Brasil sí existió el canibalismo. André Figueiredo Rodrigues⁶ muestra el papel que tenían las mujeres en esta práctica.

Antecedentes coloniales

El segundo capítulo de la obra se dedica a las mujeres en la América colonial. Maria Cristina Mineiro⁷ refiere cómo los cronistas europeos quedaron deslumbrados con la desnudez, belleza y elegancia de las mujeres americanas. La autora aborda las crónicas de Brasil.

Mientras que en América Latina imperó la cultura católica, sin tolerancia de ningún otro culto, en la América sajona sí se dio la pluralidad religiosa. No obstante, en todas las religiones abrahámicas –judía, cristiana y musulmana– la mujer quedó en un lugar secundario, al ser masculina la única divinidad creadora. La cultura religiosa perpetuó la sociedad patriarcal, en la cual la función social de la mujer se limitó a la reproducción.

Durante los trescientos años de vida colonial hispanoamericana el marianismo –o imitación de la Virgen María– fue el modelo a seguir por las mujeres. Para ellas no había término medio: su conducta sólo podía fluctuar entre la abnegación y el pecado.

Teodoro Hampe⁸ nos presenta a Santa Rosa de Lima como prototipo divino y humano. Santa Teresa Rosa de Lima fue la primera

⁵ Es un ritual que Miguel León Portilla ha identificado como una especie de *comunión*. Véase Krauze (2001).

⁶ André Figueiredo Rodrigues, “La mujer indígena en la historia del Brasil colonial: la vida cotidiana y los rituales de canibalismo a través de la mirada de los extranjeros”.

⁷ Maria Cristina Mineiro, “La visión de los cronistas del siglo XVI sobre las mujeres de Brasil”.

⁸ Teodoro Hampe, “Santa Rosa de Lima como prototipo divino y humano: una perspectiva diacrónica”.

santa americana y, de acuerdo con el autor, se convirtió también en símbolo del incipiente patriotismo criollo.

Para las mujeres la vida transcurría en el ámbito de lo privado. Sólo podían optar entre ser esposas o monjas. Vivían recluidas en su casa familiar, en la casa de Dios, en las casas de recogimiento o en las de mancebía. Pocas pudieron romper el cerco y trascender al ámbito público (Tuñón, 1987; Tostado, 1991).

Manuel Ramos⁹ aborda la vida de las religiosas hispanoamericanas. Hace un estudio comparativo entre los conventos del Virreinato de la Nueva España y los de Perú, Nueva Granada y Río de la Plata.

El autor apunta la dificultad de acceder a los registros de las religiosas, que por lo regular no se encuentran disponibles. En México, muchos documentos se dispersaron por la expropiación de los bienes del clero; en Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia son resguardados con gran celo en las bibliotecas de los conventos,¹⁰ por temor a interpretaciones que puedan dañar el pasado de sus comunidades.

Como las mujeres quedaron excluidas de la predicación, no llegaron monjas fundadoras de la Península, por lo que los primeros monasterios se crearon a partir de la segunda mitad del siglo xvi, con mujeres nacidas en América, según nos refiere el historiador.

Observa que no todas las mujeres podían aspirar a ser monjas, debido a las altas sumas a las que ascendía su dote.¹¹ De ahí que en su mayoría estas mujeres pertenecieran a las altas esferas sociales, incluidas las indias descendientes de familias nobles. Las religiosas otorgaban un distintivo social a sus familias, convirtiéndose en verdaderos *pararrayos* de los castigos divinos.

⁹ Manuel Ramos, "Las monjas en Hispanoamérica. Época virreinal".

¹⁰ El Archivo General de las Indias también contiene información importante. Los estudios pioneros en esta materia datan de 1946, con el trabajo *Conventos y monjas* de Josefina Muriel.

¹¹ Tres mil pesos en oro en la época de los Habsburgo y cuatro mil en el siglo xviii, cifras menores en comparación con la dote matrimonial.

En sentido contrario a quienes han calificado la vida religiosa como inútil y a las mujeres involucradas de frustradas y carentes de belleza,¹² Ramos Medina concluye que la vida conventual permitió a muchas de ellas tener acceso a la cultura y a una vida productiva, realizándose como cronistas, biógrafas, teólogas, pintoras, contadoras y cocineras. Ejemplifica lo anterior con dos importantes figuras literarias de la época virreinal: Sor Juana Inés de la Cruz en la Nueva España y Sor Francisca de la Concepción del Virreinato de Nueva Granada.

De la actividad cultural dentro de los conventos Raquel Graciela Gutiérrez Estupiñán¹³ estudia las obras teatrales rescatadas en los archivos conventuales de la Nueva España y de Bolivia. El capítulo concluye con el texto de Teresa Lozano¹⁴ sobre el cortejo, actividad novedosa en la vida de las casadas. La autora refiere cómo en el siglo XVIII llegó a la Nueva España esta moda francesa e italiana, que había pasado a España y que consistía en que las mujeres casadas de alta sociedad podían tener un amigo que las acompañara y les diera conversación, ya que normalmente carecían de ella por su limitada cultura.

En Nueva Inglaterra las mujeres tenían que aprender a leer para estudiar la *Biblia*. Los puritanos también impusieron normas rígidas en materia religiosa y sexual, ya que se temía que las costumbres se volvieran tan laxas como en Inglaterra, a la que se referían como *Sodoma*. Se exportó a Estados Unidos la persecución de las brujas, donde destaca el caso de Salem (en el actual Massachusetts), sitio en el que se desarrollaron importantes procesos¹⁵ por brujería (De Martino *et al.*, 1996: 241). Tanto en Angloamérica como en Hispa-

¹² Como son los casos de Voltaire en *La Religieuse* o de Vicente Riva Palacio en *Monja y casada, virgen y mártir*.

¹³ Raquel Graciela Gutiérrez Estupiñán, “Testimonios de la actividad teatral en los conventos de monjas de la Nueva España y del Alto Perú en el siglo XVIII”.

¹⁴ Teresa Lozano, “Los cortejos de doña Francisca Pérez Gálvez”.

¹⁵ Como los encabezados por el ministro puritano Cotton Mather. Véase Wiesner-Hanks (2001: 263-264).

noamérica sólo se enjuició a brujas y no a brujos, en un claro acto de misoginia.

El tercer capítulo de la obra se dedica al siglo XIX. Se analiza tanto la participación de las mujeres en la Independencia, como su vida en las culturas católica y protestante. Las mujeres participaron activamente en el proceso de construcción de sus naciones. No sólo acompañaron y cuidaron a los independentistas, alimentándolos y curándolos, sino que fueron espías y correos. Hubo las que tomaron las armas y también las que fueron botín de guerra, violadas, encarceladas o ejecutadas para someter a la insurgencia. Emilia Recéndez Guerrero¹⁶ estudia la violencia contra las mujeres en el movimiento independentista de México. La autora suple la ausencia de fuentes con los expedientes de infidencias.

Los nombres de muchas mujeres se perdieron en el anonimato; sin embargo, en la lucha por la Independencia de México han perdurado los de Josefa Ortiz, Leona Vicario o María Ignacia Rodríguez de Velasco y Osorio Barba (*La Güera Rodríguez*), quien trascendió no sólo por su apoyo a la insurgencia sino por haber sido transgresora del deber ser femenino.

En Sudamérica destaca la figura de la quiteña Manuela Sáenz, cuya semblanza nos ofrece María del Pilar Ostos.¹⁷ La autora narra cómo esta distinguida dama de sociedad se sumó a la causa insurgente, aportando recursos y trabajo.

En Colombia Policarpa Salvarrieta, conocida como *La Pola*, hacía labores de espionaje (Navarro y Sánchez, 2004: 129); las *Rabonas* en Perú atendían las necesidades de los soldados (Navarro y Sánchez, 2004: 130), y así en cada uno de nuestros países quedan muchas historias de mujeres por rescatar.

¹⁶ Emilia Recéndez Guerrero, “Mujeres y violencia en el escenario de la Independencia de México”.

¹⁷ María del Pilar Ostos, “Manuela Sáenz: heroína de la emancipación de América Latina”.

Ya en el proceso de construcción de los Estados nacionales, María del Refugio Magallanes¹⁸ estudia la organización de las mujeres de las elites zacatecanas en México, quienes combatían la pobreza a través de obras de caridad y filantropía. Con esta actividad pública dieron un uso político a los espacios religiosos. Por su parte, Rosa María Spinoso¹⁹ analiza la construcción del mito de *Dona Beija* en Brasil, como pionera feminista. La autora destaca la historicidad de los mitos.

El liberalismo tuvo un papel central en la construcción de los Estados nacionales: fue la ideología revolucionaria del siglo XIX. Las ideas liberales se difundieron a través de la masonería. En México, el triunfo del liberalismo permitió el ingreso de las Iglesias protestantes que establecieron escuelas dedicadas específicamente a las mujeres. Rubén Ruiz Guerra e Imelda Paola Ugalde Andrade²⁰ analizan este tema. El historiador apunta que aun cuando la mujer seguía siendo considerada un ser débil, el protestantismo cuestionó su dependencia de un ser arbitrario. Además de la enseñanza de la lectoescritura para las mujeres, las publicaciones periódicas protestantes difundieron la idea de que los hombres no debían relegar a la mujer, pues no había ninguna razón para considerarla inferior. Concluye que el rol social ideal de la mujer metodista era el de educadora y maestra.

El siglo XX

Del siglo XX a la actualidad se estudian con perspectiva de género la educación, la participación política y económica, y la situación de

¹⁸ María del Refugio Magallanes, “Asociacionismo católico y laico femenino en Zacatecas. Caridad, filantropía y transformación social de los pobres (1868-1906)”.

¹⁹ Rosa María Spinoso, “*Dona Beija*: mito e historia. Brasil, siglos XIX y XX”.

²⁰ Rubén Ruiz Guerra e Imelda Paola Ugalde Andrade, “El protestantismo liberal y su modelo de mujer”.

los derechos humanos de las mujeres, en particular de las indígenas. El cuarto capítulo se dedica a la educación y la cultura. Ana María Goetschel²¹ indica cómo la educación de las mujeres ecuatorianas –al igual que la de todas en Hispanoamérica– fue concebida como un complemento de sus obligaciones de madres, en un esquema de subordinación bajo la influencia de la Iglesia Católica. En la segunda mitad del siglo XIX, en el contexto de una serie de reformas liberales, la educación femenina pasó a ser parte del proyecto de modernidad del Estado en Ecuador.²²

Sin embargo, aun con la educación laica y la creación de escuelas prácticas y técnicas, la educación continuó dentro del sistema patriarcal. Goetschel destaca que fueron las maestras quienes pusieron a discusión la posición de las mujeres en el hogar. La autora concluye que gracias a ellas se constituyó el movimiento feminista ecuatoriano.

Desde finales del siglo XIX y principios del XX las mujeres buscaron incidir en la opinión pública a través de revistas literarias. A diferencia de los hombres, ellas no establecían una diferencia entre lo público y la vida cotidiana. Esther Hernández Palacios²³ hace un estudio comparativo entre María Enriqueta Camarillo y Gabriela Mistral, primeras escritoras profesionales de América Latina. La autora refiere que mientras la primera nació en Veracruz, en el seno de una de las familias más sobresalientes de la región, Lucila de María del Perpetuo Socorro, conocida como Gabriela Mistral, fue hija de un músico trashumante; no obstante, ambas recibieron la educación religiosa de las mujeres hispanoamericanas de su época.

²¹ Ana María Goetschel, “Educación de las mujeres y esferas públicas: Quito en la primera mitad del siglo XX”.

²² A partir de la Revolución Liberal, de 1895 a 1912, las ecuatorianas se incorporaron como sujetos al espacio público y productivo, en el profesorado y en mandos medios de la administración pública, así como en las oficinas como taquimecanógrafas, telegrafistas y telefonistas.

²³ Esther Hernández Palacios, “María Enriqueta Camarillo y Gabriela Mistral: paralelismos y bifurcaciones”.

María Enriqueta se casó con el historiador Carlos Pereyra, supeditando su existencia a la voluntad de su marido. El matrimonio sobrevivió en el autoexilio europeo gracias al éxito de la obra literaria de ella.²⁴ Mientras tanto, Gabriela Mistral encontró en la diplomacia un *modus vivendi* y no dependió de su pluma: fue escritora de pocos libros.

Proveniente la mexicana de una familia católica y conservadora, escribió una obra destinada a defender el modelo decimonónico de la mujer para mantenerla en el resguardo doméstico en pleno siglo xx. Por su parte la chilena, de origen humilde, perpetua autoexiliada, rompió con los modelos de conducta y escritura destinados a su sexo.²⁵

La autora concluye que la poesía de Mistral es autodescriptiva, eséptica de la conducta humana, y con Camarillo coincide en que las cosas valen más que los hombres. Mientras que Mistral hacía propios los dramas ajenos, María Enriqueta hacía ajenos los dramas propios.²⁶

El tiempo presente

Para introducirnos en la situación de las mujeres en nuestro presente es necesario consultar el *Índice de brecha de género*, elaborado por las universidades de Harvard y Berkeley para el Foro Económico Mundial de Davos (Hausmann, Tyson y Zahidi, 2012). Dicho índice toma en cuenta cuatro rubros: educación, participación política, economía y salud.

²⁴ Camarillo publicó en España siete novelas y dos libros de poesía, además de su obra en prosa, relatos de viaje y textos autobiográficos. *El secreto*, novela para jóvenes, fue seleccionada en Francia como la mejor novela hispanoamericana en 1926.

²⁵ Mistral terminó sus días con Doris Dana en Nueva York, donde murió de cáncer después de haber recibido el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Chile. María Enriqueta murió en la ciudad de México en 1968, olvidada del mundo y casi ciega, acompañada por Vladimir Yakovlev, que había escrito su tesis doctoral para la UNAM sobre su vida y obra.

²⁶ Se sabe que las escritoras tuvieron contacto durante la estancia de Mistral en México, años en que María Enriqueta vivía en España. Se tiene referencia de una relación epistolar que aún no ha podido ser localizada.

De 134 países analizados, Estados Unidos ocupa el lugar 17, Canadá el 18, Costa Rica el 25, Nicaragua el 27, Argentina el 28, Panamá el 40, Ecuador el 45, Chile el 46, Honduras el 54, Venezuela el 63, Perú el 73, Colombia el 80, Brasil el 82, México el 89, El Salvador el 94, Belice el 100 y Guatemala el 112.

En educación destaca la diferente inversión que cada país hace en la materia. Los países de las Américas que más invierten en educación son Cuba, con una tasa de 13.6% de su producto interno bruto (PIB); Surinam, con el 9%; y Bolivia, con el 7%. Estados Unidos invierte el 5.5%; Canadá el 4.9% y México el 3.7%. Los países que reportan una menor inversión son Perú y Trinidad y Tobago, con el 2.7%; República Dominicana con el 2.3%; y Haití con sólo el 1.2%.

Mientras que en Cuba no hay población analfabeta, en Estados Unidos y Canadá hay sólo un 1% de mujeres analfabetas; en contraste, en Belice el 23% de su población es analfabeta; en Guatemala lo es el 31% y en Haití alcanza el 42.3% (Hausmann, Tyson y Zahidi, 2012).

En educación primaria Canadá tiene el mayor porcentaje de niñas estudiando: 100%; le siguen Cuba, con 99%; Argentina, México y Honduras, con 98%; Estados Unidos, con 92% de niñas en la escuela primaria; mientras que Paraguay reporta el 85%; República Dominicana el 80% y Jamaica el 79%. Haití no cuenta con registros de sus alumnas en ningún nivel.

Canadá es el país con mayor porcentaje de mujeres en educación secundaria: 94%; le siguen Estados Unidos con 89% y Barbados con 93%; Nicaragua reporta el 47% y Costa Rica y Guatemala el 39%. En los casos de Honduras, Guyana y Haití, sus gobiernos reportaron no saber la cantidad de niñas que estudian en este nivel.

Con respecto a la educación superior, Cuba reporta una matrícula del 100% de su población femenina; a continuación se encuentran Venezuela, con 99% y Estados Unidos con el 97%; los países con menor número de mujeres en sus universidades son Belice, con el 15%, Trinidad y Tobago, con el 13% y Guyana, con el 11%.

En cuanto a las mujeres docentes, éstas ocupan un lugar descendente conforme se avanza en el nivel escolar, habiendo tan sólo un 10% de mujeres al frente de instituciones de educación superior en América Latina,²⁷ mientras que en Estados Unidos alcanzan el 28%.²⁸

En la política, las mujeres estamos subrepresentadas en todos los poderes y en los tres niveles de gobierno. Canadá fue el primer país que otorgó la ciudadanía femenina en el continente, en 1918; le siguieron Estados Unidos en 1920 y Ecuador en 1929. Los últimos en lograr el voto femenino fueron Colombia en 1957, Belice en 1964, y Guatemala en 1965.²⁹

Con el fin de superar el rezago en la participación de las mujeres en la vida pública se estableció el sistema de cuotas de género. En América Latina los primeros en hacerlo fueron Argentina (1991); Costa Rica y México (1996); Brasil, Ecuador, Perú y Panamá (1997); y Colombia (2000). Los partidos políticos adoptaron las cuotas de género en Canadá en 1985; le siguieron El Salvador (1996); Guatemala (1997); Honduras (2000); y Nicaragua (2008). En Venezuela el sistema se había establecido en 1997; sin embargo, en 2000 la ley se declaró anticonstitucional, así que hoy se limita a establecer cuotas voluntarias por partido político. En Chile la presidenta Michelle Bachelet envió a la Cámara de Diputados la propuesta “Participación política equilibrada de hombres y mujeres”, pero aún no ha sido aprobada. Estados Unidos no cuenta con un sistema de cuotas, por considerarlo una práctica antidemocrática.

El mayor porcentaje de cuotas lo otorgan Ecuador, con una representación política del 50%; y Costa Rica y México con el 40%. Le siguen Argentina, Brasil, Colombia y Panamá, donde el 30% de las candidaturas deben de ser para las mujeres; y Perú, con el 25%.

²⁷ Red Interamericana de Mujeres Líderes Universitarias.

²⁸ American Council on Education (*apud* Lampros, 2011).

²⁹ Perú otorgó el voto universal a la mujer hasta el establecimiento de la Constitución de 1979, con la cual la población analfabeta obtuvo su derecho de voto; sin embargo, desde 1955 las mujeres letradas ya habían alcanzado su derecho al sufragio.

El porcentaje de mujeres en los poderes públicos en el continente americano es, en promedio, del 19% en el Ejecutivo; 23.2% en el Legislativo; y 19% en el Judicial. Los países con mayor cantidad de mujeres en el Poder Ejecutivo son Nicaragua, con 55.6%; Costa Rica, 45%; Canadá, 42%; y Estados Unidos con el 40%. En contraste, Barbados sólo tiene un 11.5% y Bahamas el 5.9%, mientras que Belice no incluye a ninguna mujer en el gabinete presidencial (CEPAL, 2012).

Respecto del número de mujeres en el Poder Legislativo, Cuba va a la cabeza con el 45.2%; en seguida se encuentran Nicaragua, con 40.2% y Costa Rica con 38.6%; Estados Unidos tiene sólo el 16.6%. Los países con menos mujeres legisladoras son Panamá, con un 8.4%; Haití con el 4.2%; y Belice con un 3.1% (CEPAL, 2012).

En el Poder Judicial lidera Surinam con el 53% de ministras; le siguen Jamaica, con el 50% y Canadá con un 44%; Estados Unidos sólo tiene el 25%. En Ecuador apenas el 5% de las mujeres colabora en esta rama, mientras que Panamá y Uruguay no tienen a ninguna ministra en su máximo tribunal de justicia (CEPAL, 2012).

En el capítulo dedicado a la participación política de las mujeres Eugenia Rodríguez Sáenz,³⁰ de la Universidad de Costa Rica, nos presenta el papel que tuvieron las mujeres, en particular las feministas, en el fortalecimiento de los regímenes democráticos en América Central. La autora expone que la lucha por los derechos políticos femeninos en la región se inició en la década de 1920,³¹ y que en algunos países se prolongó hasta 1965. Rodríguez Sáenz

³⁰ Eugenia Rodríguez Sáenz, “‘Desde hoy el voto queda bajo las caprichosas influencias del sexo’. Ciudadanía, participación política y luchas por el sufragio femenino en América Central (1890-1965)’”.

³¹ Aunque el proyecto de la República Federal Centroamericana creado en 1921 fracasó, la Constitución Política de la misma se destacó por la introducción del sufragio femenino restringido, estableciendo que las mujeres casadas o viudas mayores de 21 años que supieran leer y escribir, y las mujeres mayores de 25 años con instrucción primaria y que poseyeran rentas o capital propio podrían votar. También permitía que las mujeres optaran a cargos públicos que no fueran de elección popular.

explica que fue en Costa Rica y Panamá donde se desarrollaron movimientos feministas y sufragistas desde los años veinte, mientras que en Guatemala, El Salvador y Honduras, debido a los regímenes dictatoriales, estas luchas surgieron tardíamente, hasta la década de los cuarenta.³²

La autora concluye que la conquista de los derechos civiles y políticos de las mujeres no fue resultado de concesiones, sino de arduas luchas, aunque su participación fue mucho más visible en la formación de movimientos obreros-artesanales y sindicalistas, y en la instrumentación de políticas sociales.

María Fernanda Ramírez y Juliana Tabares³³ estudian la lucha por el voto, los movimientos feministas y la participación en la industria textil y en el sindicalismo de las mujeres en Antioquia, primer centro industrial de Colombia. Analizan tanto a las mujeres de elite con educación universitaria, como a las de la clase obrera.

Las autoras relatan cómo al regresar el Partido Liberal al poder en 1930, luego de 45 años de hegemonía conservadora, se presentó ante el Congreso el proyecto de reconocimiento de los derechos patrimoniales de la mujer casada, que tardó dos años en aprobarse, desterrando finalmente la figura de la potestad patrimonial.

En 1945 la Alianza Femenina de Colombia convocó a la Primera Conferencia Nacional de Mujeres, y la revista *Letras y Encajes* se dedicó a hacer campaña en favor del voto femenino. El argumento fundamental fue que la mujer pagaba impuestos y, por lo tanto,

³² El régimen somocista de Nicaragua retrasó la aprobación del sufragio femenino hasta 1950 y su ejercicio hasta las elecciones de 1957. En Guatemala, en la etapa del gobierno revolucionario de 1945 se aprobó la reforma constitucional que otorgaba el voto a las mujeres letradas, mientras que se estableció el voto obligatorio para los hombres letrados y el voto voluntario a los indígenas. En 1948 fueron postuladas las primeras candidatas para diputadas. Sin embargo, hasta 1965 las guatemaltecas obtuvieron el voto universal, con lo que este país se convirtió en el penúltimo de América Latina en aprobar dicha reforma. Perú fue el último en otorgar el voto universal a la mujer en 1979.

³³ María Fernanda Ramírez y Juliana Tabares, "Mujeres, política y trabajo en Antioquia, Colombia, a mediados del siglo xx".

tenía derecho a intervenir en los asuntos del Estado, por lo que el voto femenino supondría la eficiencia del gobierno. Sin embargo, Ramírez y Tabares destacan la ambigüedad prevaleciente en el movimiento feminista colombiano, entre la defensa de sus derechos y la permanencia de los valores tradicionales.³⁴

En cuanto a la lucha laboral, el artículo refiere cómo la incorporación de las mujeres a la actividad industrial significó la transformación del modelo de familia obrera. Destaca que las empresas recurrieron a la religión para tener mejor control de la población, con las ideas de sumisión y sacrificio. Además, con el fin de manejar el tiempo libre de las obreras surgieron los patronatos: albergues patrocinados por las empresas y administrados por el clero, que daban refugio a las trabajadoras de las zonas rurales.

Después de fuertes enfrentamientos políticos con la Iglesia, que siguió ejerciendo su poder sobre el *deber ser* de las mujeres como esposas, madres y amas de casa; y con las empresas, que persistían en privilegiar a la figura masculina, las dinámicas modernizadoras se impusieron a partir de la década de 1950, según concluyen las autoras.

En el capítulo VI se aborda la participación económica femenina. Cabe destacar que aun cuando las mujeres obtienen en promedio mejores calificaciones en sus estudios, al ingresar al mercado laboral su salario por un trabajo igual es entre 30% y 50% menor que el de los hombres. El 31.6% de las latinoamericanas carece de ingresos propios, tres veces más que los hombres. Sólo menos del 5% de las mujeres tienen un cargo ejecutivo en la iniciativa privada. La población joven que ni estudia ni trabaja en América Latina está constituida por un 11% de hombres y más de un 28% de mujeres, según la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

³⁴ La reforma constitucional de 1954 consagró el derecho al voto femenino, pero tuvieron que esperar hasta el plebiscito de 1957 para ejercerlo.

La brecha salarial es menor en Barbados, donde alcanza el 26%; le siguen Canadá con el 27% y Guyana con el 28%; en Estados Unidos asciende a 34%; los últimos lugares los ocupan Uruguay y Nicaragua, con 47%; Brasil, con 49%; y Chile con 50%. Bahamas, Cuba y Haití no tienen registros de la brecha salarial (Hausmann, Tyson y Zahidi, 2012).

Eugenia Correa y Laura Vidal³⁵ emprenden el estudio comparativo de la situación económica de las mujeres en los tres países de América del Norte. Informan que mientras que en Canadá y Estados Unidos el 50% de las mujeres son asalariadas, en México sólo lo son el 26%. Enfatizan que es muy poco lo que se sabe sobre las actividades no remuneradas de las mujeres y muestran la degradación laboral que sufren y cómo ha aumentado la pobreza en los años de la crisis económica y financiera.³⁶

Por ser el trabajo un derecho humano fundamental, las investigadoras consideran urgente poner en pie políticas de protección social como el único camino para la recuperación de la legitimidad de los Estados nacionales. Abogan por un sistema avanzado de protección social que haga posible el despliegue de todas las capacidades productivas de las trabajadoras y restablezca la doctrina que responsabiliza al Estado y no al mercado. Sólo así podrá gestarse una dinámica de estabilización con recuperación del crecimiento, concluyen.

Abigail Campos Mares³⁷ aborda el caso de las organizaciones de vendedoras ambulantes en la ciudad de México. En su texto hace un recuento histórico desde la Revolución Mexicana hasta nuestros días e ilustra cómo las asociaciones civiles son en la actualidad reconocidas legalmente, destacando que son las mujeres las que lideran el comercio ambulante de la ciudad de México.

³⁵ Eugenia Correa y Laura Vidal, "Mujeres, trabajo y protección social en América del Norte: un enfoque comparativo".

³⁶ En Estados Unidos el 12.99%; en Canadá el 20%, y en México el 40% de las mujeres trabajadoras no reciben ingresos o reciben menos de tres salarios mínimos.

³⁷ Abigail Campos Mares, "Negociaciones políticas por la subsistencia: el caso de las vendedoras ambulantes en la ciudad de México durante tiempos revolucionarios (1910-1918)".

El capítulo VII se dedica a las mujeres indígenas en el tiempo presente. Silvia Soriano³⁸ estudia la lucha por la tierra en Ecuador y en Guatemala. La autora nos explica cómo los movimientos políticos de las indígenas están unidos a la demanda de tierras. Observa que la obtención de la copropiedad ha sido larga y difícil, una lucha interna, no contra el ejército o el gobierno, sino contra los esposos.³⁹ Para las mujeres campesinas su derecho a vivir sin violencia, a tomar decisiones, pasa necesariamente por compartir la propiedad de la tierra, concluye Soriano.

Los países americanos tienen en su población indígena el fundamento de su identidad. En este sentido, Guadalupe Martínez Pérez⁴⁰ destaca que la pérdida de la memoria colectiva es la pérdida de la identidad. La autora aborda el caso de las indígenas mexicanas a partir del discurso revolucionario nacionalista, que giró en torno de la figura de la *India Bonita*.⁴¹

La escritora narra la forma en que a lo largo del siglo pasado la representatividad de los pueblos indígenas fue creciendo en términos absolutos, pero disminuyendo en términos relativos. Principalmente en cuestiones de género muestra cómo aún no se superan los atavismos sexistas, racistas y clasistas.⁴² Martínez Pérez concluye que no existe hasta la fecha un movimiento de mujeres indígenas con la fuerza suficiente para abatir las brechas étnicas, de género y de pobreza, que están estrechamente relacionadas. Aboga por políticas que permitan dar voz a las que no la tienen.

³⁸ Silvia Soriano, “La lucha por la tierra de las mujeres indígenas en Ecuador y Guatemala. Dos caminos y un espacio de representación”.

³⁹ No fue sino hasta 1996 que el reglamento de crédito guatemalteco incluyó a las mujeres; y fue en 1998 que se reformó la Ley del Fondo de Tierras.

⁴⁰ Guadalupe Martínez Pérez, “Historia y vida de las mujeres indígenas del siglo XX”.

⁴¹ Julia Jiménez González, mejor conocida como *Doña Luz*, fue una mujer que emplearon como modelo. En 1924 apareció su primer desnudo, como la imagen viva de lo indígena y lo europeo a la vez. Participó en la publicación en náhuatl del libro *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, de 1968, y elaboró una gramática náhuatl en 1948.

⁴² La población del Distrito Federal ha ido reconociéndose poco a poco como población indígena, como resultado del movimiento zapatista.

Nuestra obra concluye con un apartado sobre derechos humanos, ámbito en el que existen diferencias sustantivas entre los países del continente. En el tema de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres se aprecia una brecha abismal entre las dos Américas. Mientras que en Estados Unidos se despenalizó el aborto desde 1973, en la mayoría de los países latinoamericanos éste sigue penalizado, salvo en Costa Rica, donde además de los casos de despenalización por peligro de vida de la madre, violación y malformación del producto se añaden las causales socioeconómicas.

En Canadá el aborto es legal y no está limitado por la ley. Se practica por solicitud de la mujer, sin límite en el tiempo de gestación, en los hospitales públicos y es gratuito. En el caso de Belice sólo está permitido por salud de la mujer, malformaciones y razones socioeconómicas.

En Colombia el aborto es ilegal, salvo por tres causales: violación, peligro a la vida de la madre y malformación del producto. En Argentina y Brasil es el mismo caso, exceptuando la malformación del producto. En Panamá está permitido en el caso de riesgo para la vida de la mujer y por malformaciones. En Ecuador es ilegal, salvo por amenaza a la vida o la salud de la mujer, o si el embarazo es el resultado de la violación de una mujer disminuida psíquicamente o demente. En Venezuela, Perú y Guatemala también es ilegal, salvo si existe amenaza a la vida o la salud de la mujer. En Chile, Honduras, Nicaragua y El Salvador el aborto es ilegal sin excepción alguna.

En México el aborto está despenalizado sólo en el Distrito Federal, durante las primeras doce semanas de gestación. No obstante, se ha producido recientemente un movimiento inédito en la historia penal mexicana al haberse criminalizado a las mujeres que aborten con penas de hasta 35 años de prisión en 18 estados de la República, más de la mitad de su territorio.⁴³

⁴³ Chihuahua era el único estado que había dado este paso (1/12/1994). Después de la aprobación de la interrupción legal del embarazo (ILE) en la capital de la República se dieron en cascada las reformas casi con el mismo texto: Sonora (21/10/2008), Baja Califor-

Elva Rivera Gómez⁴⁴ hace un recorrido histórico por el proceso de despenalización del aborto en México, desde que en 1931 se consiguió hacerlo en casos de violación. Denuncia que al llegar al poder los gobiernos conservadores en el año 2000⁴⁵ no sólo se produjo una regresión, sino que se criminalizó a las mujeres. De acuerdo con Rivera, estos casos pusieron de manifiesto la fragilidad del Estado laico mexicano, ya que se adoptó el texto recomendado por la Iglesia Católica en la *Carta de los Derechos de la Familia* de 1980.⁴⁶

La autora estudia el caso de Puebla, quinto estado del país en materia de desarrollo económico, y una de las entidades con mayor tasa de incidencia de abortos: 36 por cada mil mujeres, casi el doble que en Estados Unidos.⁴⁷

En las conferencias de Población de El Cairo, en 1994, y de la Mujer de Beijing, en 1995, se exhortó a los países miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) a promover la educación sexual;

nia (23/10/2008), Morelos (11/11/2008), Colima (17/2/2009), Puebla (12/3/2009), Jalisco (26/3/2009), Durango (7/4/2009), Nayarit (17/4/2009), Campeche (23/4/2009), Guanajuato (8/5/2009), Quintana Roo (12/5/2009), San Luis Potosí (21/5/2009), Yucatán (15/7/2009), Oaxaca (9/9/2009), Querétaro (17/9/2009), Chiapas (18/12/2009) y Tamaulipas (15/12/2010).

⁴⁴ Elva Rivera Gómez, “¡Saquen sus rosarios de nuestros ovarios! Los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres ante la aprobación de la Ley de Familia en Puebla, México, en 2009”.

⁴⁵ En 1994 Chihuahua, estado gobernado por el Partido Acción Nacional (PAN), de derecha, fue el primero en aprobar una reforma que protege al ser humano desde el momento de la fecundación, eliminando la posibilidad de acceder al aborto incluso en casos de violación.

⁴⁶ La vida humana debe ser respetada y protegida absolutamente desde el momento de la concepción:

- a) El aborto es una directa violación del derecho fundamental a la vida del ser humano.
- b) El respeto por la dignidad del ser humano excluye toda manipulación experimental o explotación del embrión humano.
- c) Todas las intervenciones sobre el patrimonio genético de la persona humana que no están orientadas a corregir sus anomalías constituyen una violación del derecho a la integridad física y son contrarias al bien de la familia (*Carta de los Derechos de la Familia*, 1980).

⁴⁷ El porcentaje de mujeres que utilizan métodos anticonceptivos en la región del centro del país, en la que se ubica Puebla, apenas es del 67%, lejos del 81% del Distrito Federal.

a brindar métodos anticonceptivos y de planeación familiar para evitar embarazos no deseados; y a mejorar la salud sexual y reproductiva de las mujeres. El aborto es un tema de derechos humanos y de acceso a la salud; es también un problema de salud pública y de justicia social. La penalización afecta solamente a las mujeres pobres, ya que las que cuentan con recursos económicos sí pueden ejercer sus derechos sexuales y reproductivos.⁴⁸

Es importante añadir que en un estudio realizado en Estados Unidos a los treinta años de haberse despenalizado el aborto se encontró que había descendido considerablemente la criminalidad, ya que no habían venido al mundo hijos no deseados, que posiblemente habrían sido hijos maltratados (Donohue y Levitt, 2001).

Pasando al tema de la violencia de género, cabe destacar que América cuenta con la única Convención específica en el mundo para erradicar la violencia contra las mujeres, la Convención Belém do Pará de 1994, de la Organización de Estados Americanos (OEA).⁴⁹ Gracias a esta Convención todos los países cuentan con una ley para combatir la violencia por razones de género; sin embargo, los índices siguen siendo muy elevados.⁵⁰

⁴⁸ Véanse de Patricia Galeana, 2010 y 2008: 55-58.

⁴⁹ Se define la violencia de género como “cualquier acción o conducta basada en el género que causa muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado”. Por su parte, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) de la ONU, la establece como “todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda contener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, inclusive las amenazas de tales actos, así como la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la privada”.

⁵⁰ Estados Unidos tiene la Violence against Women Act, de 1994; Ecuador, la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia, de 1995; Perú, la Ley sobre la Política del Estado Peruano, de 1996; Venezuela, la Ley sobre la Violencia contra la Mujer y la Familia, de 1998; Brasil, la Ley contra la Violencia a la Mujer, mejor conocida como Ley Maria da Penha sobre Violencia, de 2006; México tiene la Ley Federal de Acceso de las mujeres a una Vida Libre de Violencia, de 2006, además de que el Distrito Federal tipificó como delito la violencia contra las mujeres en 1996; Costa Rica tiene la Ley de Penalización de la Violencia contra las Mujeres, de 2007; Colombia, la Ley de Violencias contra las

Entre el 30 y el 45% de las mujeres sufren violencia física, sexual o psicológica. Por otra parte, el 33% de las que tienen entre 16 y 49 años han declarado haber sido víctimas de abuso sexual, mientras que un 45% han sufrido amenazas por parte de su pareja.⁵¹

México cuenta con el mayor número de feminicidios, con una cifra aproximada de 2,500 al año. Estados Unidos tiene un promedio anual de 1,817, seguido de Brasil con 1,066. Los países del continente americano con menores promedios de feminicidios son Chile, con 59; Costa Rica, con 46; y Panamá, con 35 anuales. Belice y Haití no cuentan con registros.⁵²

Yamile Delgado⁵³ analiza la situación en Venezuela desde que fue promulgada la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia en 2007. Este documento tipifica 19 formas de violencia.⁵⁴

La legislación mexicana en la materia data de 1996, cuando se tipificó la violencia intrafamiliar como delito. La legislación federal se emitió en 2007. En ella se especifican cinco tipos de violencia: la psicológica, la física, la patrimonial, la económica y la sexual; y se reconoce cualquier otra forma análoga que lesione o sea susceptible de dañar la dignidad, la integridad o la libertad de las mujeres.⁵⁵

Mujeres, promulgada en 2008; y Argentina, la Ley de Protección Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, de 2009.

⁵¹ Datos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

⁵² Véase *Femicidio.net*, red de mujeres periodistas dedicadas a recabar información oficial y periodística sobre el feminicidio en el continente americano; se puede consultar en www.femicidio.net

⁵³ Yamile Delgado, “El derecho a una vida libre de violencia en Venezuela: avances y desafíos”.

⁵⁴ La psicológica; la física; la doméstica –que comprende la amenaza por parte del cónyuge, el concubino y el ex cónyuge (es concubino/a la persona con quien se mantiene o mantuvo una relación de afecto); la violencia sexual; la prostitución forzada; la esclavitud sexual, que se entiende como privación de la legítima libertad; la violencia laboral; la obstétrica; la mediática; la institucional; la simbólica, a través de mensajes de discriminación; el tráfico de mujeres, niñas y adolescentes; y la trata de mujeres, niñas y adolescentes.

⁵⁵ Artículo 6 de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, 1º de febrero de 2007.

Delgado da cuenta también de la creación del Instituto Nacional de la Mujer en Venezuela, de 1992, para poner en práctica las políticas públicas y programas de prevención y atención de la violencia contra las mujeres.

El resto de los países analizados en este volumen también cuentan con una institución dedicada a promover el bienestar de la mujer; su participación en la vida política, social y económica; así como a erradicar la violencia y la discriminación de género. En Canadá existe la Oficina del Estatus de la Mujer desde 1971. El primer Consejo Estatal sobre la Condición de la Mujer en América Latina fue establecido en Sao Paulo en 1983, lo cual permitió que dos años más tarde se creara el Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer en Brasil. En 1987 se fundó el Instituto Nicaragüense de la Mujer; en Chile, el Servicio Nacional de la Mujer, en 1991; en Argentina, el Consejo Nacional de las Mujeres, en 1992; en Perú, el Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, en 1996; ese mismo año fue creado el Instituto Salvadoreño para el Desarrollo de la Mujer; Ecuador tiene su Consejo Nacional de las Mujeres desde 1997; Costa Rica, el Instituto Nacional de las Mujeres desde 1998; también en ese año se formó el Instituto Nacional de la Mujer de Honduras; Colombia posee la Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer desde 1999; Guatemala, la Secretaría Presidencial de la Mujer desde 2000; el Instituto Nacional de las Mujeres en México se creó el 8 de marzo de 2001;⁵⁶ en Estados Unidos los asuntos de género corren a cargo, a partir de 2009, de la Secretaría de Estado, a través de su Oficina de Asuntos Globales de las Mujeres; en Belice se encuentra la Oficina de Asuntos de la Mujer como parte del Ministerio de Desarrollo, Transformación Social y Disminución de la Pobreza; en Panamá, los asuntos de la mujer son

⁵⁶ Sus antecedentes se pueden encontrar a partir de 1980, cuando se creó el Programa Nacional de Integración de la Mujer al Desarrollo, que propuso un conjunto de iniciativas específicas orientadas a promover el mejoramiento de la condición social de las mujeres.

atendidos a través del Ministerio de Desarrollo Social; sin embargo, se está preparando lo que llegará a ser el Instituto de la Mujer.

La obra concluye con el ensayo “De víctimas a victimarias: representaciones de género en la ‘guerra contra el terrorismo’”. En él, Nattie Golubov aborda el incremento de la violencia contra las mujeres a partir del 11 de septiembre de 2001, cuando Estados Unidos inició la llamada “guerra contra el terror”. Muestra también lo que acontece cuando la mujer deja de ser el objeto de la violencia y cobra un papel protagónico como sujeto de la misma. La autora refiere cómo desde el 11 de septiembre la imagen del héroe masculino cobró fuerza en la nación del norte para enfrentar al mundo hostil y escudar a las mujeres de cualquier peligro, de manera que éstas pudieran dedicarse a la familia.

La violencia utilizada en la “acción civilizadora” estadounidense se hizo evidente en las fotografías de tortura física y humillación sexual de los iraquíes detenidos en la prisión de Abu Ghraib, donde también participaron mujeres.⁵⁷ Golubov considera que con la participación femenina en las torturas de Abu Ghraib murió la ingenuidad feminista, que entiende a los hombres como los perpetuos perpetradores y a las mujeres como las perennes víctimas. La autora concluye que con estos hechos se articuló el discurso de los valores de la democracia con las formas correctas de actuar el género.

A través de los textos que componen esta obra podemos hacer un contrapunto de la historia y situación de las mujeres en las Américas y apreciar sus claroscuros.

Las investigaciones que se presentan nos dan elementos para constatar las diferencias y rezagos que viven las mujeres en gran parte del continente, y para buscar la forma de superarlos.

⁵⁷ Como Lynndie England, joven de veintiún años marcada como la “depravada, fumadora, de pelo oscuro, embarazada, no casada”.

Bibliografía

ANDREO, JUAN y SARA BEATRIZ GUARDIA, editores

2002 *Historia de las mujeres en América Latina*, Universidad de Murcia, Murcia.

(CEPAL) COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

2012 *Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe*; se puede consultar en www.cepal.org/oig/decisiones/

DE MARTINO, GIULIO, MARINA BRUZZESE y ALICIA H. PULEO

1996 *Las filósofas: las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Universidad de Valencia, Valencia.

DONOHUE, JOHN y STEVEN LEVITT

2001 “Legalized Abortion and Crime”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 116, núm. 2, mayo, The Massachusetts Institute of Technology Press, Massachusetts, pp. 379-420.

GALEANA, PATRICIA

2010 *Los derechos reproductivos de las mujeres en México*, Ubijus-Federación Mexicana de Universitarias, México D. F.

2008 “Impacto social de la penalización del aborto”, en Lourdes Enríquez y Claudia de Anda (coordinadoras), *Despenalización del aborto en la ciudad de México. Argumentos para la reflexión*, Programa Universitario de Estudios de Género-Grupo de Información en Reproducción Elegida-International Pregnancy Advisory Services-México, México, pp. 55-58.

HAUSMANN, RICARDO, LAURA D. TYSON y SAADIA ZAHIDI

2012 *The Global Gender Gap Report*, World Economic Forum, Davos.

KRAUZE, ENRIQUE

2001 “Entrevista a Miguel León Portilla”, *El País*, España, 30 de junio.

LAMPROS, ANDREA

2011 “Number of Women Deans Reaches Campus Milestone”, en UC Berkeley NewsCenter; se puede consultar en <http://news-center.berkeley.edu/>

MURIEL DE LA TORRE, JOSEFINA

1946 *Conventos de monjas en la Nueva España*, Santiago, México.

NAVARRO, MARYSA y VIRGINIA SÁNCHEZ KORROL

2004 *Mujeres en América Latina y el Caribe*, Narcea Ediciones, Madrid.

PERDUE, THEDA

2001 *Sifters: Native American Women's Lives*, Oxford University Press, Oxford.

TOSTADO GUTIÉRREZ, MARCELA

1991 *El álbum de la mujer*, tomo 2, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D. F.

TUÑÓN, ENRIQUETA

1991 *El álbum de la mujer*, tomo 1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D. F.

TUÑÓN, JULIA

1987 *Mujeres en México. Una historia olvidada*, Planeta, México D. F.

WIESNER-HANKS, MERRY E.

2001 *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna: la regulación del deseo, la reforma de la práctica*, Siglo XXI Editores, Madrid.

Capítulo I

Las culturas originarias



Una mirada a las mujeres de los pueblos originarios: mayas y mexicas

Delia Selene de Dios Vallejo*

Guadalupe Pieza Martínez**

Dado que el estudio de la cuestión femenina en tiempos antiguos es reciente, ya que tiene menos de cincuenta años de existencia, podría afirmarse que nos encontramos en un campo de trabajo casi virgen.

Sin embargo, es importante rescatar la investigación que tenemos al alcance, porque como dice María J. Rodríguez-Shadow, el hecho de ser plenamente conscientes de nuestra subalteridad forma parte de la lucha contra ella. Así, las mujeres mayas y las aztecas tenían como principal papel el de desarrollarse en la casa y en los alrededores, y dedicarse a los quehaceres de la reproducción, lo cual siempre ha sido muy importante, pero no valorado.

En este trabajo nuestra mirada con perspectiva de género tiene límites, motivo por el cual sólo contemplaremos algunos aspectos de la vida y mitos de las mujeres de estos pueblos originarios, pues

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Secretaria General de la Unión Nacional de Mujeres Mexicanas, A. C.

** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

indudablemente este campo de estudio virgen tiene aún muchas facetas por descubrir (Rodríguez-Shadow, 1997: 13-14).

Las mujeres en la sociedad prehispánica

Sin duda alguna, la situación de la mujer en el mundo prehispánico fue subordinada, secundaria, dependiente, ya que su principal papel era el de madre de los guerreros que aseguraban la hegemonía sobre los otros pueblos. Las mujeres que morían durante el parto eran elevadas a la condición de deidad.

La sociedad prehispánica les exigía un severo código de conducta y valores como el respeto, la honestidad, la reserva, la discreción, la diligencia, el servicio, el sacrificio y la entrega a los demás. La niña y la jovencita aprendían, en la escuela y en el templo, a ser calladas, obedientes, discretas, comedidas, reservadas, sobrias, trabajadoras, ahorrativas y sacrificadas. No tenían derecho a elegir esposo; pasaban de la sujeción paterna a la marital. Aunque se sabe que hubo excepciones, pues la historia registra los nombres de algunas soberanas, reinas, cacas, es decir, jefas de sus comunidades, dirigentes de sus pueblos (Molina y Lugo, 2009: 24).

La cultura maya tuvo una enorme influencia en varias regiones de México y Centroamérica, misma que aún está presente en diversas manifestaciones artísticas. Los mayas destacaron lo mismo en astronomía que en matemáticas o en arquitectura y en el complejo culto religioso. También descubrieron el cero, con el cual se realizaban cálculos más complejos que los conocidos en Europa, y varias innovaciones arquitectónicas, como el arco de medio punto; construyeron ciudades magníficas, templos, observatorios astronómicos y pirámides. Esta civilización floreció en el sureste mexicano, desde Tabasco, Quintana Roo, Campeche y la Península de Yucatán, hasta Honduras y Nicaragua, en Centroamérica. El libro sagrado de este pueblo, el *Popol Vuh*,

atribuye el origen de la creación al maíz, planta sagrada: los dioses formaron al hombre con masa de maíz; por lo tanto se consideraban el pueblo de maíz.

Tanto los mayas como los aztecas tuvieron amplios conocimientos astronómicos; sus cálculos acerca de los terremotos, los eclipses, los sismos, las sequías, los maremotos y otros fenómenos meteorológicos asombran a los estudiosos de estas civilizaciones. Predecían el futuro del recién nacido interpretando su horóscopo. Ambas culturas son ancestrales, poseen una historia legendaria documentada en códices y monumentos arquitectónicos (estelas), y fueron artífices de admirables logros científicos, médicos, en el arte, la lengua y la tradición oral. Otorgaban gran importancia a la numerología; por ejemplo, el niño mexica que nacía un día o un mes cuatro era considerado sagrado, porque este número significaba el periodo de germinación del maíz. Las dos culturas fueron las más relevantes, aunque también dejaron una fuerte impronta los olmecas, toltecas, purépechas, totonacos, mixtecos, zapotecos, otomíes, ñhañhus, rarámuris, mayos, yaquis, choles y tzeltales. En 1909, Andrés Molina Enríquez categorizó cerca de 160 culturas originarias, cada una de las cuales desarrolló un cuerpo de creencias, ritos, mitos y liturgia específico (Barbosa, 1994: 169).

Mujer maya

VIDA COTIDIANA

Fray Diego de Landa, en su *Relación de las cosas de Yucatán*, describió con marcados prejuicios las características del pueblo maya:

[...] son gente bien dispuesta, altos, recios y de muchas fuerzas y comúnmente todos estevados porque en su niñez, cuando las madres los llevan de una parte a otra van a horcajadas en los cuadriles. Tenían por gala ser

bizcos [...] las cabezas y frentes llanas, hecho también por sus madres [...], desde niños [...] traían las orejas horadadas para zarcillos y muy arpadadas de los sacrificios. No criaban barbas y decían que les quemaban los rostros sus madres con paños calientes siendo niños, para que no les naciesen[...]. Que todos los hombres usaban espejos y no las mujeres; y que para llamarse cornudos decían que su mujer les había puesto el espejo [...]. Que se bañaban mucho, no cuidando de cubrirse de las mujeres sino cuanto podría cubrir la mano [...]. Que eran amigos de buenos olores y que por eso usaban ramilletes de flores y yerbas olorosas [...]. Que usaban pintarse de colorado el rostro y cuerpo y [...] teníanlo por gran gala (*apud* Castillo: 2011, 92).

Que su vestido era un listón de una mano de ancho que les servía de bragas y calzas y que se daban con él algunas vueltas por la cintura de manera que uno de los cabos colgaba adelante y el otro detrás, y que estos cabos los hacían sus mujeres con curiosidad y labores de pluma; y que traían mantas largas y cuadradas y las ataban en los hombros; y que traían sandalias de cáñamo o cuero de venado por curtir, seco y no usaban otro vestido (*apud* Castillo, 2011: 92-93).

De Landa también alude a las numerosas tareas realizadas por las mujeres:

Que el mantenimiento principal es el maíz, del cual hacen diversos manjares y bebidas, y [...] les sirve de comida y bebida, y que las indias echan el maíz a remojar en cal y agua una noche antes, y que a la mañana [siguiente] está blando y medio cocido y de esta manera se le quita el hollejo y pezón; y que lo muelen en piedras y que de lo medio molido dan a los trabajadores, caminantes y navegantes grandes pelotas y cargas y que dura algunos meses con sólo acedarse; y que de aquello toman una pella y deslíenla en un vaso de la cáscara de una fruta que cría un árbol con el cual les proveyó Dios de vasos; y que se beben aquella substancia, y se comen lo demás y que es sabroso y de gran mantenimiento; y que de lo más molido sacan leche y la cuajan al fuego y hacen como poleadas para las mañanas y que lo beben caliente; y que en lo que sobra de las mañanas echan agua

para beber en el día porque no acostumbran beber agua sola. Que también tuestan el maíz, lo muelen y deslien en agua, que es muy fresca bebida, echándole un poco de pimienta de Indias y cacao[...]. Que hacen del maíz y cacao molido una a manera de espuma muy sabrosa con que celebran sus fiestas y que sacan del cacao una grasa que parece mantequilla y que de esto y del maíz hacen otra bebida sabrosa y estimada; y que hacen otra bebida de la substancia del maíz molido así crudo, que es muy fresca y sabrosa[...]. Que hacen pan de muchas maneras, bueno y sano [...] y así pasan las indias trabajo en hacerlo dos veces al día[...]. Que hacen guisados de legumbres y carne de venados y aves monteses y domésticas, que hay muchas, y de pescados, que hay muchos, y que así tienen buenos mantenimientos, principalmente después de que crían puercos y aves de Castilla[...]. Que por la mañana toman la bebida caliente con pimienta [...], y entre día, las otras frías, y a la noche los guisados; y que si no hay carne, hacen sus salsas de pimienta y legumbres. No acostumbraban comer los hombres con las mujeres; ellos comían por sí en el suelo o cuando mucho sobre una esterilla por mesa, y comen bien cuando tienen, y cuando no, sufren y bien el hambre y pasan con muy poco. Se lavan las manos y la boca después de comer (*apud* Castillo, 2011: 93-94).

El fraile evidencia su etnocentrismo respecto de las prácticas religiosas y festivas del pueblo maya:

Que los indios eran muy disolutos en beber y emborracharse, de lo cual les seguían muchos males como matarse unos a otros, violar las camas pensando las pobres mujeres recibir a sus maridos, también con padres y madres como en casa de sus enemigos; y pegar fuego a sus casas; y que con todo eso se perdían por emborracharse. Y cuando la borrachera era general y de sacrificios, contribuían todos para ello, porque cuando era particular hacía el gasto el que la hacía con ayuda de sus parientes. Y que hacen el vino de miel y agua y cierta raíz de un árbol que para esto criaban, con lo cual se hacía el vino fuerte y muy hediondo; y que con bailes y regocijos comían sentados de dos en dos o de cuatro en cuatro, y que después de comidos, los escanciadores, que no se solían emborrachar, traían unos

grandes artesones de beber hasta que se hacía un zipizape; y las mujeres tenían mucha cuenta de volver borrachos a casa sus maridos [...]. Que muchas veces gastan en un banquete lo que en muchos días, mercadeando y trompeando, ganaban; y que tienen dos maneras de hacer estas fiestas. La primera, que es de los señores y gente principal, obliga a cada uno de los convidados a que hagan otro tal convite y que den a cada uno de los convidados una ave asada, pan y bebida de cacao en abundancia y al fin del convite suelen dar a cada uno una manta para cubrirse y un banquillo y el vaso más galano que pueden, y si muere alguno de ellos es obligada la casa o sus parientes a pagar el convite. La otra manera es entre parentelas, cuando casan a sus hijos o hacen memoria de las cosas de sus antepasados; y ésta no obliga a restitución, salvo que sí cuando han convidado a un indio a una fiesta así, él convida a todos cuando hace fiesta o casa a sus hijos. Y sienten mucho la amistad y la conservan [aunque estén] lejos unos de otros, con estos convites; y que en estas fiestas les daban de beber mujeres hermosas las cuales, después de dado el vaso volvían las espaldas al que lo tomaba hasta vaciado el vaso [...]. Los hombres no solían bailar con las mujeres (*apud* Castillo, 2011: 94-95).

La misoginia y el racismo característicos de fray Diego de Landa le llevaron a escribir: “Las mujeres son cortas en sus razonamientos y no acostumbran a negociar por sí [mismas], especialmente si son pobres, y por eso los señores se mofaban de los frailes que daban oído a pobres y ricos sin distinción” (*apud* Castillo, 2011: 97). También alude al orgullo de los mayas por sus antepasados:

Que tienen mucha cuenta con saber el origen de sus linajes, especialmente si vienen de alguna casa de *Mayapán*; y eso procuraban saberlo de los sacerdotes, que es una de sus ciencias, y jactábanse mucho de los varones señalados que ha habido en sus linajes. Los nombres de los padres duran siempre en los hijos; en las hijas no. A sus hijos e hijas los llamaban siempre por el nombre del padre y de la madre; el del padre como propio, y el de la madre como apelativo; de esta manera, al hijo de *Chel* y *Chan* llamaban *Nachanchel*, que quiere decir hijo de fulanos y esta es la causa [por

la cual] dicen los indios que los de un nombre son deudos y se tratan por tales. Y por eso cuando vienen a parte no conocida [y se ven] necesitados, acuden luego al nombre, y si hay alguien [que lo lleve], luego con toda la caridad se reciben y tratan. Y así ninguna mujer u hombre se casaba con otro del mismo nombre porque en ellos era gran infamia [...]. Que los indios no admitían que las hijas heredaran con los hermanos si no era por vía de piedad o voluntad; y entonces dábanles algo del montón y lo demás lo partían igualmente los hermanos [...] y si eran todas hijas, heredaban los hermanos [del padre] o [los] más propincuos; y si eran de [tal] edad que no era prudente entregarles la hacienda, dábanla a un tutor, deudo más cercano, el cual daba a la madre para criarlos porque no usaban dejar nada en poder de [las] madres, o quitábanles los niños, principalmente siendo los tutores hermanos del difunto (Castillo, 2011: 97-98).

Y sobre la nupcialidad y la vida matrimonial De Landa aportó datos que también resultan muy adversos a las mujeres:

Que antiguamente se casaban de 20 años y ahora de 12 o 13 y por eso ahora se repudian más fácilmente; como que se casan sin amor e ignorantes de la vida matrimonial y del oficio de casados; y si los padres no podían persuadirlos de que volviesen con ellas, buscábanles otras y otras. Con la misma facilidad dejaban los hombres con hijos a sus mujeres, sin temor de que otro las tomase por mujeres o después volver con ellas; pero con todo eso son muy celosos y no llevan a paciencia que sus mujeres no sean honestas; y ahora, en vista de que los españoles, sobre eso, matan a las suyas, empiezan a maltratarlas y aun a matarlas (*apud* Castillo, 2011: 99).

En cuanto a las costumbres de corte religioso describió:

No se halla el bautismo en ninguna parte de las Indias sino [sólo] en esta Yucatán y aún con vocablo que quiere decir *nacer de nuevo u otra vez*, que es lo mismo que en la lengua latina [significa] renacer, porque en la lengua de Yucatán *zihil* quiere decir *nacer de nuevo u otra vez*, y no se usa sino en composición de verbo: y así *caputzihil* quiere decir *nacer de nuevo*. Lo que pensaban [que] recibían en el [bautismo] era una propia disposición para

ser buenos en sus costumbres y no ser dañados por los demonios en las cosas temporales [...]. Tenían, pues, esta costumbre para venir a hacer los bautismos, que criaban las indias a los niños hasta la edad de tres años, y a los varoncillos usaban siempre ponerles pegada la cabeza, en los cabellos de la coronilla, una *contezuela* blanca, y a las muchachas traíanlas ceñidas abajo de los riñones con un cordel delgado y en él una conchuela asida, que les venía a dar encima de la parte honesta y de estas dos cosas era entre ellos pecado y cosa muy fea quitarla de las muchachas antes del bautismo, el cual les daban siempre desde la edad de tres años hasta la de doce, y nunca se casaban antes del bautismo [...]. El día [del bautismo] juntábanse todos en casa del que hacía la fiesta y llevaban a todos los niños que habían de bautizar a los cuales ponían en orden, de un lado los muchachos y del otro las muchachas, en el patio o plaza de la casa que limpio y sembrado de hojas frescas tenían. A las niñas poníanles como madrina a una mujer anciana y a los niños un hombre que los tuviese a su cargo [...]. Hecho esto trataba el sacerdote de la purificación de la posada, echando al demonio de ella. Para echarlo ponían cuatro banquillos en las cuatro esquinas del patio en los cuales se sentaban los cuatro *chaces*¹ [con] un cordel asido del uno al otro, de manera que quedaban los niños [como acorralados] en medio o dentro del cordel; después pasando sobre el cordel, habían de entrar al circuito todos los padres de los niños, que habían ayunado. Después, o antes, ponían en medio otro banquillo donde el sacerdote se sentaba con un brasero, un poco de maíz molido y un poco de incienso. Allí venían los niños y las niñas, por orden, y echábales el sacerdote un poco de maíz molido y del incienso en la mano, y ello [lo echaban] en el brasero, y así [lo] hacían todos [...]. Hecho esto se despedían primero las muchachas a las cuales iban sus madres a quitarles el hilo con que habían sido atadas por los riñones hasta entonces, y la conchuela que traían en la puridad, lo cual era como una licencia de poderse casar cuando quiera que los padres quisiesen. Después despedían a los muchachos [...]. Acababa después la fiesta con comer y beber largo. Llamaban a esta fiesta *emku*, que quiere decir *bajada de Dios* [...]. En algunos ayunos

¹ Figura con un rol semejante a los padrinos.

de sus fiestas no comían carne ni conocían mujeres; recibían los oficios de las fiestas siempre con ayunos y lo mismo los oficios de la república; y algunos [ayunos] eran tan largos que duraban tres años y era gran pecado quebrantarlos (Castillo, 2011: 100-103).

El poder y la mujer

Entre los mayas el rey centralizaba el poder en cada Estado, ostentando el título de *k'uhul ajaw*, que significa “rey divino”. Los *ajawo'ob* (“reyes”) legitimaban, a través de su linaje, su autoridad política superior, derivada de su cercanía directa con los dioses. Podría decirse que eran los mediadores imprescindibles entre el mundo humano y el divino (*Arqueología Mexicana*, 2011: 24).

Los *ajawo'ob* eran reconocidos por la población que vivía en sus respectivas ciudades, y aunque no disponían de un Estado propiamente dicho, contaban con instalaciones burocrático-administrativas. De hecho no se han encontrado evidencias de que tuvieran un ejército profesional ni un aparato estatal complejo; los pequeños Estados mayas fueron estables durante el periodo Clásico.

La sucesión al trono era patrilineal. Las reinas llegaban al trono en situaciones excepcionales, tales como las crisis dinásticas o la falta de herederos masculinos.

Los *ajawo'ob* llevaban a cabo los rituales necesarios para honrar a sus dioses, mismos que entrañaban el verdadero trabajo político de los soberanos. Otro asunto importante de su competencia era incrementar la riqueza de su comunidad, y esto era posible por medio de las guerras. En muchos casos los vencedores raptaban a las princesas de la corte derrotada, y con ello establecían redes de relaciones dinásticas que les permitían incrementar su influencia política.

Vida en las cortes mayas durante el Clásico

En torno del gobernante vivían la familia real y los nobles, así como los enanos y los payasos. La nobleza tenía a su cargo la administración de la entidad política, ámbito que estaba indisolublemente ligado a la vida doméstica de la familia real y de otros cortesanos; a la diplomacia con otras cortes; a las ceremonias, y a la producción de objetos valiosos. Puede afirmarse que la corte maya fue el hogar extenso del gobernante, que simultáneamente se desempeñaba como cabeza de familia, líder político y sacerdote principal.

Durante el periodo Clásico numerosas cortes mayas interactuaron a través de la diplomacia, realizaron intercambios económicos, llevaron a cabo matrimonios y dirigieron guerras.

En el emblemático señorío de Palenque tuvo lugar la relevante posición de la señora Sak K'uk, madre de Pakal II, quien sí formaba parte del núcleo dinástico a diferencia de su esposo (K'an Mo Hix), que era un noble de jerarquía inferior. Después de haber padecido múltiples guerras y ataques, finalmente entronizaron a su hijo Pakal II, cuando éste tenía sólo doce años. Fue ayudado por sus padres en el ejercicio del poder, hasta que alcanzó la edad y la madurez que su cargo requería. Posteriormente, Pakal II se casó con la joven Ix Tz'ak-b'u Ajaw (proveniente de Ux Te' K'uh, cabecera provincial de Palenque), con quien procreó cuatro hijos. Después de establecer alianzas y de ser vencedor en guerras contra otros señoríos, Pakal II consiguió disfrutar abundancia de alimentos para su comunidad y de tributos de jadeíta para la familia real de Palenque.

Resulta bastante significativo el hecho de que Pakal II hubiese ofrecido dones a los dioses patronos de la ciudad y les dedicara nuevos portaincensarios, que se empleaban para representar y materializar la esencia y presencia de las deidades. Estos objetos sagrados fueron caracterizados como “los hijos” –por vía materna– de Pakal II, lo cual

significaba que los gobernantes palancanos asumían, al crear y consagrar tales objetos, una especie de maternidad ritual sobre sus deidades.

Por otra parte, en el ámbito cotidiano las mujeres de las cortes –principalmente las esposas de los nobles– se encargaban de la preparación de la comida. Las cocinas se instalaban fuera de las áreas que ocupaba la familia real.

Asimismo, una de las tareas más importantes de las mujeres nobles era la producción textil. Se han encontrado evidencias arqueológicas en la zona de Aguateca, Guatemala, como malacates utilizados para hilar algodón y otros tipos de fibras, y agujas y leznas fabricadas con huesos que eran usadas para tejer y coser.

Deidades y ritualidad

Aunque predominaba la masculinidad entre las deidades mayas, cabe señalar que la presencia femenina también fue relevante. Durante el Clásico, al dios Itzamná se le vinculaba con la serpiente, y su esposa Ixchel solía aparecer con una cinta en el cabello que en realidad era este reptil. A Itzamná se le consideraba el creador, al igual que el dios del mar, la Gran Serpiente Emplumada del *Popol Vuh* de los mayas quichés.

La serpiente también se relacionaba con los viajes espirituales y las experiencias religiosas. Los mayas desarrollaron la noción de la Serpiente de la Visión, en cuyo cuerpo enroscado el individuo podía viajar al mundo de los espíritus o a aquél donde los humanos podían encontrarse con los dioses.

Ixchel se solía representar como una diosa con zarpas; con una serpiente enroscada sobre la cabeza; y con calaveras y huesos en cruz bordados en su falda. También era conocida como la diosa del arco iris, o de la luna y de las medicinas.

Entre los mayas el ofrecimiento de sangre era un acto místico, a través del cual se comunicaban con sus deidades y sus ancestros. La

celebración estaba llena de escenas plenas de devoción y magnificencia. Así se puede apreciar en las notables tallas de la ciudad de Yaxchilán, donde se observa a la señora Xoc, esposa del rey Escudo Jaguar, en un ritual: en el primer relieve, ella derrama su propia sangre con una cuerda de espinas colocada en torno a su lengua, mientras que el rey sostiene una antorcha de fuego sobre la cabeza de su mujer. En el segundo relieve se ve cómo sus plegarias la sumen en un estado visionario. La sangre derramada se recoge en un trozo de corteza a la que se le prende fuego, lo que origina una espiral de humo en donde puede verse la impresionante Serpiente de la Visión, que controla la entrada a través de la cual lo sobrenatural se hace visible en el mundo real. La serpiente tiene dos mandíbulas que utilizan los ancestros o deidades para manifestarse en el mundo de los vivos. De una de ellas se asoma la cabeza del dios de la guerra, mientras que de la otra emerge el fundador de la gran dinastía de Yaxchilán, Yat Balam (Pene Jaguar). La señora Xoc pide ayuda a Pene Jaguar y al dios de la guerra para la campaña militar que su esposo, Escudo Jaguar, está preparando (según las inscripciones de las tallas estos acontecimientos ocurrieron entre los años 724 y 726 d. C., aproximadamente).

Mitología maya

La simbología maya es refinada y sutil, como su arquitectura y su lengua. Diversas deidades femeninas fueron veneradas por ese pueblo enigmático y milenario. Ixchel es tal vez la principal. Diosa del agua, de los torrentes, de las inundaciones. Deidad lunar mutante, según la advocación, la estación cursada y la posición de los astros. De acuerdo con el principio de la dualidad adquiere atribuciones y características diversas, unas veces al lado de su pareja, el dios Itzamná, y en otras se manifiesta independientemente.

X'kaban encarna el mito de la mujer virtuosa, de buenos modales y afectos suaves. Mientras que X'ta Abentún es la deidad que encarna la flor del campo, de dulce aroma, con la cual se elabora un licor de sabor similar al del anís. Esta diosa de la naturaleza tiene la misión de dulcificar el paladar del hombre.

X'taab, en cambio, es la deidad que aparece cerca de los árboles con la misión de conducir a los suicidas al paraíso. En la cultura maya el suicidio no tenía la carga reprobatoria de la ideología judeocristiana.

Pero X'taab se transforma asimismo en la terrible abuela serpiente Xtabay, un ente maligno que encarna en una joven indígena de belleza irresistible, que seduce a los jóvenes con encantamientos para luego matarlos de placer. Este es un símbolo de poder que rechaza la idea de la figura femenina como sumisa y subordinada de la visión occidental.

Xtabay es un personaje mítico milenario presente en el imaginario colectivo de los pueblos mayas de Yucatán, Campeche y Quintana Roo. Es uno de los mitos más difundidos de la cosmogonía maya y establece un claro vínculo entre mujer, poderío, capacidad de seducción y fuerza de la naturaleza. En este mito alternan tres protagonistas: la selva, la ceiba y la serpiente.

La leyenda atribuye a Xtabay el poder de seducir a los hombres para luego devorarlos. La describen como una mujer alta y esbelta, de larga cabellera azabache que por la espalda le cubre la cintura. Su rostro es hermoso, de facciones agraciadas. Toda ella es atracción y belleza, salvo sus pies, que oculta bajo los faldones de un largo huipil. Su pie derecho es una pata de guajolote y el izquierdo es una de chivo. Los ancianos mayas se refieren a ella con reverencia y temor. Cuentan que cuando Xtabay se siente amenazada por algún peligro se convierte en una serpiente de intenso color verde y entonces toma el nombre de Chayican. Se la encuentra en las ramas del Yaxché (es la ceiba, su árbol favorito y emblemático de los mayas). El andar de Xtabay es extraño, pues cruza los pies como una “x” produciendo un sonido peculiar.

Cuando algún mancebo se pierde en la selva, Xtabay lo alcanza y lo embruja con su voz melodiosa. Él la sigue a una oscura cabaña perdida entre los matorrales donde lo seduce hasta matarlo de placer (Molina y Lugo, 2009: 20-21).

Leyenda maya

MUCUY (TÓRTOLA)

Bajo un crepúsculo íñigo y púrpura surgió la ciudad al fin del largo camino. Al verla, los cansados peregrinos apresuraron el paso. Llegaban polvosos y sedientos a la ciudad maravillosa de majestuosos templos y palacios, en pos de las mercedes de Kukulcán, serpiente emplumada. Cuando los últimos jirones púrpura se rasgaban como guiñapos, la caravana invadió la plaza de las mil columnas, buscando agua vivificante de Xtoloc-cenote, fuente de abastecimiento en Chichén Itzá. Cuando todos hubieron apagado su sed y refrescado sus carnes sudorosas, se dirigieron al gran templo de Kukulcán.

Aquellos peregrinos venidos de tierras lejanas traían a los dioses de La Meca maya ofrendas de oro, jade, arcilla, copal, cascabeles, hachas ceremoniales, objetos preciosos de madera, hulchés –palos arrojadizos–, tejidos y trofeos de guerra. Esa noche, por las gradas del imponente templo de cabezas colosales, subían y bajaban los altos jefes militares, los sacerdotes y los adivinos; en tanto que los humildes peregrinos, con pupilas brillantes de fe, miraban las grandes entradas de macizos dinteles, de columnas de cabezas de serpientes que se proyectaban en la base y subían hasta los cuatro capiteles.

Tras la misteriosa puerta de jamba ricamente esculpida y vigas de chico zapote admirablemente labradas, en la cámara secreta, los sacerdotes de túnicas largas y blancas, cabellos crecidos y enmarañados, untados de sangre de las víctimas, con voz apagada por

la emoción hacían comentarios sobre la belleza incomparable de la esclava que se mostraría al pueblo en el juego de pelota.

En tanto, allá en la estancia de cortinajes y tapices raros, bajo un pabellón de plumas y rodeada de cojines caprichosos, Mucuy dormía sobre el mullido lecho. Varias esclavas agitaban sus abanicos refrescando la cálida atmósfera. Tras la estancia, en amplia sala, habían tomado asiento en sillería de formas caprichosas las damas más nobles, las que habían ornado con flores de brillantes matices, y ansiosas esperaban acompañar a la bella mujer. En otra sala, los guerreros ataviados de oro y pedrería charlaban y paseaban; sólo Mucuy seguía durmiendo.

Cerca de la medianoche empezaron las fiestas, en los teatros los *balzames* –actores–, lucían con propiedad el traje que usaron sacerdotes y príncipes, a quienes con gracia arremedaron al igual que a sus servidores, haciendo que el público prorrumiera en carcajadas y aplausos. Más lejos, en el teatro del cenote, se sucedían los bailes, cantares y las improvisaciones de los poetas.

Toda la ciudad estaba de fiesta y nadie dormía; sólo Mucuy, indiferente a todo, gozando en el mundo de la quimera, sonreía y suspiraba en sueños, en tanto que príncipes, guerreros y sacerdotes la contemplaban admirados de su prodigiosa hermosura.

Mucuy tenía los párpados como selva oscura, su carne pálida como perla, sus senos como dos magnolias, su boca como flor de colorín y en la horadada ternilla, completando su belleza, un disco de jade, así como zarcillos de oro en el lóbulo de sus orejas. ¡Qué hermosa ofrenda a los dioses constituía Mucuy! Y todos los que la miraban daban gracias al cielo por permitir que tal preciosidad fuera la mensajera de sus peticiones.

Por varios días la linda doncella constituyó la expectación de los sacerdotes y la nobleza, hasta que el día tan ansiado llegó. Los habitantes de Chichén Itzá, así como los peregrinos venidos de todos

los lugares del imperio y aún de más allá del país del quetzal, se dirigieron hacia las palmeras y los colorines del *tactli* –juego de pelota.

Al gran patio del juego de pelota, frente al templo de los jaguares, fue conducida la bella esclava. Teniendo como fondo las fauces abiertas de las serpientes emplumadas Mucuy, la cautiva con altivez de reina, miraba en reto al pueblo que la observaba.

Ella, la hija de reyes, educada en la escuela del amor a la muerte, sabiendo el fin que le esperaba, se sentía reina y no esclava. Su atavío de camisa de ricos bordados, su enagua angosta adornada de red de malla salpicada de perlas y anchos flecos de cuentas de oro, su sartal de piedras preciosas, con medallón central, sus pendientes de oro y pedrería, sus brazaletes de las piernas, sus abrazaderas y sus sandalias con lazos y labrado de pluma, constituían la admiración del pueblo y los nobles.

Mucuy, que no ignoraba su próximo fin, indiferente, distraída, parecía sólo mirar la cercana anilla de piedra maciza, en cuyo borde estaban labradas dos serpientes enlazadas. Un griterío ensordecedor acogió la presencia de los jugadores. Llegaban desnudos, cubiertos sólo con sus maxtles y sus pañoletas de venado que se habían atado a los muslos. No tardó en empezar el juego. Con tal destreza golpeaban la elástica pelota que durante una hora no cayó al suelo.

Mucuy, indiferente a todo, fijaba su vista en la raya verde del juego. De pronto un grito espantoso se escapó de todas las gargantas: un jugador había caído como tocado por un rayo, al recibir un fuerte golpe en la sien que lo había privado de la vida. Después de que fue retirado del patio, el juego prosiguió y las apuestas se multiplicaron entre nobles y guerreros, arriesgando joyas, mantas, armas, plumas, esclavos y bellas mujeres.

Uno de los hercúleos jugadores había logrado meter la pelota por el agujero de piedra; la gente enloquecida lo cercó, lo honró cantando alabanzas en su honor, dándole por premio plumas, mantas, maxtles y joyas.

Y tras eso, hubo carreras y gritos; los espectadores corrían perseguidos por los partidarios del vencedor, que trataban a toda costa de recoger las mantas, las joyas y demás cosas de valor que el ganador tenía derecho a poseer de los perdedores.

Al terminar el juego no tardaron los muros en quedar vacíos. Cuando Mucuy iba a dejar su sitio, descubrió fijas sobre ella las pupilas oscuras del jugador vencedor. La princesa esclava se estremeció involuntariamente; aquellos ojos negros, profundos, ardientes, parecían de fuego.

A Mucuy le quedaban unas cuantas horas de vida y por ello, tal vez, esa mirada la enterneció, recordándole que era joven y ansiaba el amor en todas sus manifestaciones. Todo el día y la noche fueron de fiesta y embriaguez en la ciudad, mas Mucuy no durmió.

A la mañana siguiente, apenas surgió por oriente la aurora cuando el cortejo partió por la ancha y hermosa calzada que lleva al gran cenote. Delante de él iban los sacerdotes con sus trajes deslumbrantes; los guerreros con sus vistosos arreos y relucientes penachos; los nobles con sus atavíos de oro y pedrería. Y tras esa magnífica comitiva iban las mujeres adornadas con flores perfumadas, las que llevaban la ofrenda de piedras preciosas, de oro, de jade y mil tesoros más.

Bajo la pálida luz del alba, que todo lo velaba con polvo de perla, Mucuy recordaba, evadida de la triste realidad, las negras pupilas del jugador, y mientras la fastuosa procesión proseguía entre el sonoro acorde de los instrumentos musicales que acompañaba los bailes fantásticos, ella suspiraba y seguía con sus dulces sueños de amor.

Poco a poco la procesión interminable se fue acercando al gran cenote de paredes tajadas en la peña —el agua, verde como jade, en cuyo fondo se reflejaba el verdor de los árboles que lo rodean parecía mirarla con ironía.

Cerca, muy cerca, estaba el templo de los mil dioses mayas y jaguares labrados; el de los personajes y hombres desnudos; por eso

el paso de la compacta peregrinación se hizo más pausado. En el cielo las nubes empezaban a abrirse en flor, dejando ver el oro de sus pistilos, cuando la gran ceremonia empezó.

Mucuy escuchó los cánticos y las oraciones sagradas. Insensible contempló cómo arrojaban al fondo del cenote sagrado placas de oro y cobre repujados, máscaras, vasijas, cascabeles, pendientes, brazaletes, aretes, anillos, botones de oro y perlas, cascabeles de oro o cobre, hachas ceremoniales, cuentas lisas o labradas de jade, objetos de maderas preciosas, *hulchés*, telas de algodón, ornamentos de hueso labrado, conchas, cráneos de hombres y mujeres, pastilla dapon–incienso– todo depositado en bellas vasijas color turquesa.

Cuando el cielo se iba espolvoreando con polen de oro, los sacerdotes se acercaron a Mucuy y tomándola de brazos y pies, ágilmente la arrojaron a lo profundo de las aguas.

Ni un grito, ni un ruido se escucharon. Las aguas espesas y profundas recibieron en su seno a la virgen. Toda la mañana fue de clamor y oraciones en la ciudad sagrada. Y fue hasta el otro día, cuando el sol semejaba un disco de oro, que los sacerdotes descubrieron flotando entre los lotos a la sacrificada.

Al instante le fue arrojada una cuerda, a la que débilmente se prendió la doncella. Cuando fue depositada hasta el borde del cenote estaba ya muy pálida, con los ojos extraviados mirando a todos sin comprender nada, sin escuchar ni contestar las preguntas de los sacerdotes que le exigían dijera el mensaje enviado por los dioses, informándoles qué clase de año agrícola les tenían reservado sus divinidades.

Mucuy, que vuelta de las profundas aguas había adquirido por tal hecho atributos divinos, fue llevada con gran reverencia al palacio de las grecas y cornisas labradas, de los recuadros con figuras.

Acompañada por los sacerdotes subió la monumental escalera que la llevaba a la casa de las vírgenes en donde fue recibida por Ixuacán Katún –“la que está subida en guerra”–, acompañante de la sacerdotisa, quien con veneración la condujo a la sala principal

para que todas las vírgenes la adoraran como la privilegiada doncella que pudo hablar con los dioses, y que por tal motivo sería diosa. Como Ix-Zuhuy-Kakla, hija del rey.

Sin embargo Mucuy, que había vuelto del más allá, aún era perseguida por la mirada de los ojos negros del jugador. Pasó el tiempo y la joven diosa no era feliz en la casa de las vírgenes. Todos sus afanes y desvelos los constituía el amor sin esperanza por el hercúleo jugador.

Día y noche se abstraía en la oración. Para ella no había más vida ni más dicha que el deseo de volver a ver aquellos ojos color obsidiana. Una mañana, Ixuacán Katúnk fue en busca de ella para que en el templo de los dioses el pueblo adorara a la diosa viva, pero en el lecho de la virgen sólo encontrábase una avecilla tímida que humildemente la miraba.

A los gritos de la sacerdotisa acudieron las vírgenes del santuario que al enterarse de la desaparición de la diosa se dispersaron en su búsqueda por todo el edificio sagrado, sin poderla encontrar.

Fue el chilán o adivino que llegó conducido en hombros por varios esclavos, el que en silencio se acercó a la asustada avecita, a quien con suavidad tomó entre sus manos de uñas largas, y después de acariciar su pequeña cabeza le dijo:

—Mucuy, diosa virgen, los dioses te han permitido que vayas en busca de aquellos ojos negros que te han hechizado, pero como castigo de tal sacrilegio, tu queja de amor será eterna. Y abriendo las toscas manos dejó escapar a Mucuy, la que agitando sus alas voló en busca del ser amado (Meza, 1991: 81-86).

La mujer mexicana

Durante cuarenta mil años, el país que en la actualidad conocemos como México ha tenido una historia compleja, llena de claroscuros. Poseedor de un desarrollo cultural milenario, imperios poderosos,

un vasto territorio poblado por cerca de cuatrocientas comunidades distintas que han producido arte magnífico, sufrido guerras de conquista, despojo e intervenciones extranjeras. Un pueblo sometido, cuyos derechos básicos han sido violentados por gobiernos que lo han sojuzgado en distintas etapas de su historia. Ante ese panorama, generalmente las mujeres han sido un grupo subordinado, a pesar de que las hubo reinas, monarcas y cacicas de sus pueblos.

Mesoamérica era la región central de México. Sus fronteras: al norte, donde termina la zona desértica; al sur se extendía hasta los actuales territorios de Honduras y Nicaragua, cuna de importantes civilizaciones durante dos mil años. Las culturas olmeca, teotihuacana, tolteca, maya y mexica se encuentran entre las más relevantes.

Sin embargo, fueron los mexicas quienes sometieron a los pueblos de Mesoamérica. En sólo dos siglos de ejercer la hegemonía en la zona alcanzaron un desarrollo notable. Contaban con un eficaz sistema de administración pública, fiscal y judicial, con un ejército organizado que aseguraba el pago puntual de tributos de los pueblos sometidos, e incluso de aquellos situados en lejanos territorios del sureste y en las intrincadas barrancas de la Sierra Madre.

En el imperio azteca, organizado como un Estado, el poder era incuestionable, la organización eficaz y la sociedad se encontraba estratificada de acuerdo con las prioridades de supervivencia de la dinastía de *tlatoanis* que lo gobernaba.

Los aztecas planificaron las comunicaciones y la agricultura en su extenso territorio atravesado por cordilleras, sierras, lagos y desiertos. Sostuvieron intercambios con pueblos tan lejanos como los mayas de Centroamérica, los incas de Perú y los aymaras de Ecuador, mismos que contaban con usos y costumbres similares e ingeniosos métodos de comercio.

Las ocupaciones más comunes fueron la milicia y la agricultura, pero también las profesiones reconocidas por el Estado, como las

de astrónomo, matemático, arquitecto, jardinero, artesano, comerciante, músico, sacerdote, escribano, poeta, maestro, juez, abogado, metalurgista, lapidario, pescador, alfarero y médico.

Los aztecas tenían un sistema de salud más avanzado que el europeo de su tiempo; practicaron la medicina preventiva, la terapia corporal, la danza y el *temazcalli*; realizaban diagnósticos acertados y también practicaban operaciones: la catarata, por ejemplo, con el tajo preciso de una afilada navaja de obsidiana; incluso llegaron a practicar incrustaciones dentales de piedras preciosas y trepanaciones cerebrales. Desarrollaron la herbolaria, conocían las propiedades curativas de las plantas. En el jardín botánico de Oxtepéc se cultivaban cerca de 3,500 especies distintas de flores, árboles y plantas medicinales. Uno de sus métodos de diagnóstico era la observación de la lengua, similar al utilizado en la medicina tradicional china y el *ayurveda* de la India. Algunos conceptos médicos como el *ihiyótl*, aliento vital, equivalen al *chi* o *ki* oriental.

Aquellos primitivos pobladores se distinguían por su intensa religiosidad. Rendían culto a numerosos dioses. Las diversas y complejas ceremonias religiosas estaban relacionadas con el agua, el fuego, el viento, el relámpago; sus mitos y deidades eran abstracciones de los fenómenos naturales.

La vida sociopolítica y socioeconómica prehispánica se regía por una multiplicidad intrincada de realidades, mitos y enigmas cabalísticos: la tupida red de ceremonias, sortilegios, fatalismos astrológicos, así como la potencia atribuida a los astros, mares, ríos, lagos, animales y plantas integraban el inventario espiritual en el que todo y todas las criaturas del universo estaban consagradas a alguna deidad.

Los mitos surgían a partir del temor hacia los fenómenos naturales. Cada cultura elaboró rituales para adorar al Sol, la lluvia, el fuego, el trueno, la vida, la enfermedad y la muerte. Las comunidades imprimieron en la configuración del rito una impronta ca-

racterística para lograr su protección en el tránsito de la existencia. Casi todas las culturas clásicas americanas (mexica, maya, tolteca olmeca, aymara, inca) adoraron al Sol, al que consideraban dios supremo, y sabían, a diferencia de los europeos, que la tierra giraba en torno al astro.

Mitos y diosas mexicas

La cultura dominante en Mesoamérica, a partir del siglo XIV, fue la mexica o azteca. En el Valle de Anáhuac (cerca del agua), nombre que los aztecas dieron a Mesoamérica, la religión permeó todos los aspectos de la vida. Las relaciones familiares, sociales, políticas, bélicas y culturales estuvieron normadas por ritos, prácticas y creencias, unas primitivas otras sofisticadas, según el grado de desarrollo alcanzado por cada comunidad.

En la cúspide del panteón azteca se situaban Tonatiuh, el astro rey, el Sol, creador de todas las cosas y de sí mismo; Tezcatlipoca, la Luna; Quetzalcóatl, la estrella de la tarde; Coatlicue, Coyolxauhqui y otros centenares de deidades, algunas protectoras y otras destructoras, que encabezaban el santoral azteca.

La cosmogonía mexica es la más conocida y también la más extensa. El imperio azteca estaba conformado por una sociedad rígidamente estratificada. En la cúspide se encontraba el *tlatoani*, jefe máximo, emperador de todas las regiones sometidas que le rendían tributo, y antes que como monarca era iniciado como sumo sacerdote.

Cuando arribaron los españoles a México, en 1519, les llamó la atención la profusión de santuarios, pirámides, ofrendas, entierros e imágenes sacras en todo el territorio: las profundidades de una caverna (Chalma), la cima de los volcanes (Popocatepetl, Iztaccíhuatl, Citlaltépetl), el cruce de los caminos, el nacimiento de un manantial (Tepeyac). Cada fenómeno natural estaba consagrado a una deidad.

Los mexicas atribuían el origen de la vida, la creación, el cosmos, a Tloque Nahuaque, el Ser Supremo, creador del cielo y de la tierra, del hombre y la mujer, de los reinos animal, vegetal y mineral. Para honrar a cada deidad la representaban en barro, piedra, pedernal, cristal de roca, oro, plata, cobre y semillas como el amaranto.

En el Olimpo azteca, el dios equivalente de Zeus era Ometéotl, de acuerdo con el principio de dualidad presente en la filosofía náhuatl: Sol/Luna; femenino/masculino; frío/caliente; noche/día. A voluntad propia el dios se convertía en diosa: Ometecíhuatl; así, ambos eran dios/madre y diosa/padre (semejante al principio oriental del *yin-yan*).

Sin embargo, esta pareja divina no se encontraba en la cúspide de la cosmogonía mexica, arriba estaba la pareja de abuelos/dioses: Ometecutli y Ometecíhuatl, abuelos de la especie humana, quienes tenían el don de decidir el momento del nacimiento de cada nuevo ser.

Las deidades femeninas tuvieron gran relevancia en la religión azteca. Coatlicue, *la de la falda de serpientes*, madre del dios de la guerra, Huitzilopochtli, fue una diosa virgen, que concibió a su hijo sin mediar intervención masculina. Con su temible falda de serpientes ahuyentaba cada noche a la Luna para que con la aurora volviera a brillar el Sol que traía la vida, la germinación. Coatlicue fue una diosa guerrera, la culebra-nube, la Vía Láctea que vivía en eterno pleito con otras deidades, especialmente con su hija Coyolxauhqui, la que tiñe su rostro con cascabeles. Cada noche ambas diosas se trenzaban en feroz batalla hasta que surgía triunfante la aurora, anunciando el nuevo día.

CHICOMECÓATL, DIOSA DE LA PRIMAVERA O DE LA VEGETACIÓN

Chicomecóatl, también llamada Siete Culebra, aparece en la Tierra cada 21 de marzo, día del equinoccio de primavera. Diosa de la abundancia, de todo cuanto se come y se bebe; su presencia traía

siempre buenos augurios: el reverdecimiento y floración de la naturaleza, la germinación de las plantas y frutos, el nacimiento de mariposas y colibríes. En los templos se le representaba como una graciosa figura femenina que portaba en las manos un vaso y una flor.

El pueblo mexica la honraba por haber sido quien elaboró el pan de maíz (tortilla) y otros manjares. En su aspecto dual, por un lado traía riqueza a la Tierra, la bonanza y la prosperidad; en los hogares encendía el fuego del amor y de la nueva vida, pero si algo la enojaba se presentaban la sequía, las plagas y la pérdida de las cosechas.

Se le festejaba en todo el territorio mexica cada 21 de marzo (XII Xochiquetzal), día en que aparece la serpiente de fuego, fenómeno astronómico que se observaba a las 12 del día cuando baja del firmamento la serpiente de luz por las escalinatas de las pirámides de Teotihuacan, Chichén Itzá, Monte Albán y Xochicalco.

Chicomecóatl tenía numerosas advocaciones, la más preciada era de Chalchiuhcīhuatl, mujer preciosa como esmeralda, deidad gozosa que traía la abundancia a la Tierra. Al llegar la estación florida la diosa sembraba granos para lograr buenas cosechas, cuidaba de la provisión de agua cristalina, del nacimiento de flores y frutos. Con la irrupción de la serpiente de luz, inspiraba también el deseo sexual en todas las especies y su intervención era favorable para la gestación.

A Chalchiuhcīhuatl se la representaba como una atractiva joven. En la cabeza llevaba una tiara de colores; su *cuēitl* (enagua), su *huipilli* (camisa) y sus *cactli* (sandalías) estaban confeccionadas con finas telas bordadas, todo el atuendo era rojo. Se distinguía de las otras deidades, también relacionadas con la primavera, por las finas arracadas y el grueso collar que lucía, del cual colgaban mazorcas de maíz de oro pesado, mientras labradas ajorcas cubrían sus pies y muñecas.

Otras advocaciones de Chicomecóatl eran las de Macuītl-Xochiquetzalli, diosa del abanico de cinco flores y plumas, protectora del

amor honesto, y Malinaxóchitl, flor de zacate, quien tenía poder sobre los animales venenosos: cuando se enojaba enviaba a la Tierra plagas de alacranes, culebras, arañas ponzoñosas, ciempiés y otros animales temidos. Esta deidad fue fundadora de Malinalco, ciudad-jardín cercana a la ciudad de México.

Xochiquetzalli también era diosa de la primavera y numen de compleja simbología. El *Códice Borbónico* la señala como patrona e inspiradora de quienes trabajaban con las manos: bordadoras, tejedoras, pintoras y amanuenses; es representada con la cabellera pintada en forma de coleta larga con un gran collar azul. En su advocación como Chicomecóatl era la diosa de los frutos.

Cada pueblo ampliaba o reducía el número e importancia de las múltiples advocaciones de sus dioses. Por ejemplo, Centéotl, diosa del maíz, era la representación de Xochiquetzalli como diosa de la agricultura, quien tenía a su vez numerosas advocaciones secundarias: Xilonen, diosa de la mazorca que empieza a germinar; Iztaccatéotl, diosa del maíz blanco; Tlatlahuicentéotl, diosa del maíz rojo; Tzintéotl, diosa original protectora de la milpa; y Tonacayohua, diosa de la que depende nuestro sustento.

MAYAHUEL, DIOSA DE LAS CUATROCIENTAS TETAS Y PROTECTORA DEL PULQUE

Mayahuel yace sobre una serpiente, a sus pies se encuentra una tortuga, de su cuerpo fecundado brota el maguey; Metl, la señora de las plantas, la que tiene el poder para curar enfermedades (*metl* es aliento, vestido, calzado, pan, vino, papel, forraje, miel, cáñamo, azúcar, licor, agujas, clavos, lienzos y madera). La diosa del maguey fue muy venerada en todo el Altiplano de México, ya que el pulque era la bebida relacionada con la Luna, la llamada Ometochtli, y le atribuían origen divino por sus virtudes curativas y nutritivas.

CHIMALMA

Es tan vasta y compleja la mitología mexicana, que la leyenda sobre el origen de uno de los principales dioses de la cosmología prehispánica —Quetzalcóatl (dios del Sol), serpiente emplumada en las culturas maya, tolteca y mexicana—, le atribuye a Chimalma su maternidad; empero, en esta advocación, la diosa madre se confunde con Coatlicue, con Ilancueye, con Tonacacíhuatl, con Cihuatéotl y con Cihuacoatl. El historiador Alfredo Chavero propone que todas esas deidades son una sola: la que aparece en el mito prehispánico de la Madre Tierra (Chavero, 1977).

Cuenta la leyenda que una mañana la diosa Chimalma, mientras barría, encontró una piedra de chalchihuite (esmeralda). De tal manera le agradó la joya que al tratar de limpiarla se la tragó; inmediatamente quedó encinta. Así fue como nació el dios Quetzalcóatl, sin intervención de varón. El mito de la diosa virgen se asemeja al de Coatlicue, quien según la leyenda concibió a Huitzilopochtli, colibrí zurdo, sin haber mediado participación masculina.

CIHUACOATL, MUJER SERPIENTE

Para familiarizarnos con la complejidad de los mitos fundacionales de Quetzalcóatl y Huitzilopochtli recordemos a su progenitora: Cihuacoatl. Su teogonía es confusa, pues en algunos códices se la llama Tonantzin, nuestra madre venerada (deidad que guarda parecido con Eva, la progenitora bíblica engañada por la serpiente).

El historiador Mariano Veytia (1979) atribuye el origen del mito de la creación a Tloque Nahuaque, el creador universal y autor del jardín celestial habitado por la pareja original de la cual nace el género humano. La Eva primigenia de la cosmogonía mexicana era Cihuacoatl, también llamada Tititl, nuestra madre o el vientre del cual

nacimos todos. En algunas regiones del Anáhuac se transformaba en Teoyaminqui, deidad encargada de recoger el alma de los muertos.

A Cihuacoatl también la llamaban Quilaztli, la paridora de gemelos; en esta advocación, durante el día la diosa vestía como gran señora, acicalada y enjoyada; pero al llegar la noche, bramaba y lloraba con gritos tremendos. Nadie adivinaba la razón de su pesar. Al otro día, por la mañana, la veían por las calles caminando rumbo al *tianquiztli*, mercado, con una cunita de niño atada sobre la espalda; al llegar se sentaba en cuclillas al lado de las vendedoras; de repente, la diosa desaparecía dejando olvidada la cunita. Por la tarde, al llegar el momento de levantar el mercado, las vendedoras advertían la cunita olvidada, buscaban al niño, pero al desenredar las ropas infantiles encontraban una flecha de pedernal. “¡Ah!, era Cihuacoatl”, decían.

En el Templo Mayor de Tenochtitlan se localizaba un edificio llamado Tlillan, consagrado al culto de Cihuacoatl. El lugar no recibía luz por ningún lado; para entrar, los sacerdotes consagrados a su culto debían agacharse y entrar a gatas. Sólo ellos podían ingresar al Tlillan, donde se encontraba la efigie de la diosa, de la mujer serpiente, a la que también se honraba en su representación de Xilonen, diosa protectora del maíz.

En cada festividad anual, una esclava vestida como Cihuacoatl presidía bodas y bautizos, la embriagaban con pulque y brebajes. El festín duraba varios días. Al final se encendía un gran brasero donde eran sacrificados cuatro prisioneros de guerra; les sacaban el corazón para luego ofrecerlos a la diosa. La esclava que representaba a Cihuacoatl era degollada y su sangre recogida en un lebrillo; con ella se rociaban las paredes del templo y el corazón se depositaba a los pies de la efigie que representaba la deidad.

Para obtener la victoria en la guerra, los sacerdotes del Tlillan comunicaban al monarca azteca en turno que la diosa tenía hambre. El apetito de Cihuacoatl sólo se aplacaba con el sacrificio de los prisioneros. Los sacerdotes colocaban el cuchillo de pedernal,

con el que se había realizado el sacrificio, en una pequeña cuna y lo llamaban el hijo de Cihuacoatl. Enviaban a una joven al mercado, quien entregaba la cunita arreglada con ropa infantil simulando un niño dormido a la vendedora más rica. Al terminar la jornada, al advertir que nadie recogía al niño, la vendedora encontraba el cuchillo de piedra, entonces recorría el mercado gritando que la diosa tenía hambre. Acudían los sacerdotes del Tlillan llorando y clamando loas para aplacar el apetito de la diosa, y con gran reverencia llevaban el cuchillo al templo y de nuevo se volvía a realizar el rito.

Alfredo Chavero, historiador del siglo XIX, consideraba que el monolito que representa a Coatlicue también encarna a Chimalma y a Cihuacoatl, una triple deidad con distinta faz y vestimenta (Chavero, 1977).

El rito en torno a Cihuacoatl era complejo: las Cihuacuacuilli eran las sacerdotisas del Calmecac, estaban encargadas de barrer el templo, encender el fuego y arreglar las flores; las auxiliaba Cihuacuacuilitzaccihuatl, mujer blanca, la gran sacerdotisa.

CIHUALPILLI

Esta deidad representaba a la mujer que fallecía a consecuencia del parto. En Tenochtitlan la honraban como a un guerrero caído en la batalla: “Despierta, es de día, levántate, componte, vas ahora a la casa de tu padre el Sol donde todos viven en regocijo. Te rogamos nos visites desde allá, ya que vas a estar en un lugar de gozo y de bienaventuranza, vas a estar con tu Señor, desde allá ruega por nosotros para que Él nos favorezca” (Sahagún, 2006).

El cuerpo inerte de Cihualpilli era velado por varios guerreros armados, pues corría peligro: los telpochquin, soldados bisoños, trataban de robar el cuerpo de la parturienta para utilizar sus dedos,

antebrazos y corazón como amuletos y así tener valor durante las batallas; otro grupo, los tomamac palitotique, procuraban robar el cuerpo para confeccionar talismanes con los cuales realizaban encantamientos, ya que se consideraba que esos despojos tenían un valor extraordinario. El brazo y la mano, especialmente, eran talismanes poderosos con los cuales se podía vencer al enemigo en la batalla.

A las mujeres se les honraba en los templos que se levantaban en todos los *calpulli* (barrios), ahí se construía un *Cihuateocolli* o Templo de las Mujeres, recinto en que se honraba especialmente a las muertas en el parto. Convertidas en diosas guerreras se les ofrecía pan y galletas de amaranto con forma de mariposa, esquites (maíz tostado en el comal), tamales y otras golosinas.

IZTACCÍHUATL

La mujer blanca fue una de las deidades más populares. Los antiguos mexicanos encumbraron a los volcanes a la categoría de dioses, ya que el volcán surtía agua de excelente calidad para la agricultura y la crianza de animales, por lo que el Xitle, el Citlaltépetl, el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl eran adorados como dioses del Anáhuac en el Templo Mayor de Tenochtitlan.

La mujer blanca estaba representada por un ídolo de madera pintado de color azul, adornada la cabeza con una tiara de papel blanco, en la espalda le colgaba una medalla grande de plata de la cual salían penachos de plumas blancas y negras; su larga cabellera humana le daba un aire singular. Las paredes de su templo estaban recubiertas de finas mantas bordadas y arte plumario. La fiesta mayor en honor a Iztaccíhuatl se celebraba varias veces al año, durante las cuales se sacrificaban varias niñas vestidas de verde, como las laderas del volcán.

ILANCUEITL

También llamada Enaguas de Vieja (*ilanlli*, vieja y *cueitl*, falda), era esposa de Iztacmixcoatl; de su unión nacieron Tenoch, Ulmecatl, Xelhua, Otomilt y Mixtecatl, dioses que fueron origen de las principales tribus fundadoras que salieron de Chicomoztoc para poblar Mesoamérica: los tenochcas o habitantes de Tenochtitlan, los olmecas, los mixtecos y los otomíes. Esta deidad también se transforma en Cihuacoatl (Molina y Lugo, 2009: 3-29).

En el panteón azteca existieron muchas más deidades, según lo registran diferentes historiadores, pero en el presente trabajo lo dejaremos hasta aquí, para abordar el tema de una mujer digna de reivindicación histórica.

Leyenda mexicana

LA NIÑA DEL CERRO DE LOS AHUEHUETES

El siguiente relato, que parece leyenda, es sólo una hermosa página de nuestra historia. Su bella realidad nos descubre cómo seres tan alejados de este mundo fueron poseedores de grandes virtudes que llegaron a escribir en las páginas del tiempo la historia de amores tan nobles y puros como el que a continuación narramos.

Aquel sitio era hermoso, muy hermoso. El cerro estaba rodeado de un precioso lago que tenía a sus pies una corona de ahuehuetes –viejos de agua–; además de pastos, flores y albercas deliciosas.

A ese lugar de maravilla habían llegado los aztecas después de un largo peregrinar. Allí habían elegido a su primer rey: Huitzilihuitl –pluma de pájaro–, en Chapultepec –cerro del Chapulín o la langosta–, un lugar de pájaros y tranquilidad que bien se parecía a aquel Aztlán que ellos tanto amaban. Y aquellos hombres vivían tranquilos, a pesar de que estaban rodeados de enemigos.

Sin embargo, un día, un mal día, a la hija del rey Mazatzín, señor de los chichimecas, se le ocurrió ir a bañarse a la laguna. La princesa y sus doncellas escogieron un lugar en el que los sauces llegaban hasta el agua, donde se formaba una gruesa cortina de tule, y aquel grupo de mujeres jóvenes jugueteaba, cuando de pronto se abrieron los tules y apareció el sacerdote Tzippantzín y un grupo de pescadores mexicas que empezó a corretearlas y a burlarse de ellas, faltándoles al respeto y ofendiéndolas gravemente.

Cuando el señor Mazatzín fue informado por su llorosa hija de tal cosa su indignación no tuvo límite, y colérico decidió arrojar a los mexicas de esas tierras de Chapultepec que le pertenecían y eran patrimonio de la nación chichimeca. Y no sólo fue eso, sino que invitó a sus vecinos a destruir y a acabar con aquellos extraños tan perjudiciales para la armonía y tranquilidad de sus pueblos.

No tardaron los vigías apostados en Chapultepec en dar la noticia de que los señores Chalchiutlatocan, de Culhuacán; Iztactecuhtli, de Xaltocan; y Quinatztín, de Tezcucó, seguidos de los colhuas, tepanecas y xochimilcas llegaron con intenciones de destruirlos. Cuando lo supieron la reina Xochipán y la esposa de Tenoch, la señora Tenochciltán, unidas a las princesas reales, hijas del rey Huitzililhuitl llamadas Tezcaxóchitl y Chimaloxóchitl, fueron a refugiarse entre las mujeres y niños de la tribu, en tanto que los guerreros se preparaban para defenderse.

Y mientras las mujeres preparaban hondas y dardos, los valientes mexicas no se alarmaron. Ellos sabían que no eran bien vistos ni queridos por ser altivos, por su audacia y por su culto religioso, pero estaban seguros de que su esperanza en el cielo no sería inútil.

Cierto que Chapultepec era hermoso como el Aztlán nunca olvidado, que constituía un paraíso, pero el dios les había advertido que ese no era el lugar prometido.

Y como aún no llegaba la hora de encontrar la tierra prometida, la desolación y la ruina eran su alimento diario. Esclavos o libres,

nada les importaba, pues bien sabían que Huitzilopochtli jamás los abandonaría.

La hora fatídica, tan temida y amarga, había llegado. Se desató contra los mexicas una guerra cruel y sangrienta. Era un solo pueblo contra muchos otros y el resultado había sido el desastre.

Los mexicas, hombres, niños y mujeres morían entre alaridos y ayes salvajes. El ejército del rey elegido en Chapultepec había sido derrotado.

El rey Huitzilihuitl, la reina Xochiapán y la princesa Tezcaxóchitl fueron hechos prisioneros por los guerreros de Culhuacán; pero Tenoch y un grupo reducido de viejos y heridos habían logrado huir del desastre, escondiéndose entre los tules.

También la dulce y bella princesa Chimaloxóchitl, la más pequeña de las hijas del rey Huitzilihuitl, escapó del desastre, escondiéndose tras unas peñas cubiertas de tules, casi oculta toda por el agua de la laguna.

Desde su escondite pudo contemplar con lágrimas en los ojos, cómo altivos y serenos caminaban, a la esclavitud o a la muerte, su padre el rey, su madre la reina y su hermana la princesa. ¡Cómo lloró en silencio! Con el corazón herido presintió que esa era la última visión que iban a tener sus pupilas de la familia real.

El rey Cocox, uno de los enemigos, con qué placer, rodeado de su corte, contemplaría la humillación de ver ante él y sus vasallos a la familia real desnuda y vencida.

Y cuando ella, enloquecida de dolor deseaba morir, una mano ruda, tomándola de los cabellos la arrastró hasta sacarla de su escondite. Era un guerrero cruel que la golpeaba con su arco, tratando de flecharla dando gritos de júbilo; pero una mano misteriosa, cuando la flecha iba a salir del arco, detuvo la mano asesina. Chimaloxóchitl buscó con la mirada a su salvador, encontrándose con que era un jefe enemigo quien le ordenaba a su cautivador no perder tiempo en

matar a los prisioneros, sino que debía obedecer órdenes del rey, de que fueran sólo amarrados y abandonados, para más tarde recogerlos y así tener tiempo de seguir destruyendo a la tribu.

Chapultepec estaba desierto; ni una fogata, ni una voz. Los mexicas con vida se habían dispersado y los muertos yacían quietos, silenciosos, pegados a la tierra que tanto se parecía a Aztlán.

Sólo allá, al pie del cerro, junto a los campos salpicados de flor, quedaban los cautivos, temblorosos, sangrantes, con una mueca más espantosa que la muerte. Mudos de terror, entre las sombras, captaban los ecos y los gritos de los vencedores y los ayes de los moribundos. ¿Qué sería de ellos?; ¿mejor hubiera sido morir que sufrir la ignominia de la servidumbre?

Chimaloxóchitl en silencio imploraba a los dioses piedad para sus padres y hermana; piedad para Tenoch el sacerdote, brazo fuerte de su raza; piedad para todos los suyos. ¡Y piedad para ella...! Cuando teniendo los ojos cerrados invocaba a los habitantes del cielo y creyendo que todo terminaba para ella, escuchó una voz ruda y varonil que ordenaba la respetaran. La princesa abrió sus pupilas; en su abstracción religiosa no se había dado cuenta de que un grupo de fieros guerreros se la disputaban como botín de guerra.

Tal vez la súplica a sus dioses había sido escuchada y cuando iba a ser víctima del intento brutal de los vencedores, un capitán, que tenía esposa e hijas, enérgico ordenó:

—Absténganse de cometer tal ofensa; la niña es muy bella y hay que llevarla a Tepetkapán para darla como regalo a nuestro señor Quinatzín. Y no tardó en llegar cautiva ante la corte del rey tezcucano.

¡Cómo brillaron los ojos del rey cuando se posaron sobre Chimaloxóchitl! Era tan hermosa, tan joven, tan sencilla y tan dulce en el mirar, que al instante aquilató las cualidades físicas y morales que la adornaban.

Quinatzín, enamorado de ella, ordenó que se la atendiera en todos sus deseos, rodeándola de comodidades y ofreciéndole ricos pre-

sentes. Tanto le había impresionado la niña que en todo momento ordenaba que la condujeran a su presencia.

Chimaloxóchitl, a pesar de su juventud, comprendió las malas intenciones del rey. Ella era su esclava y tendría que aceptar su amor porque estaba cautiva, indefensa, desamparada.

Una tarde de angustia su dolor se hizo más profundo al saber la cruel muerte de sus padres y su hermana, y al pensar que cuando el rey llegara a su alcoba le exigiría obediencia.

Ante tal ultraje a su persona y a su duelo, e impulsada por el orgullo y la dignidad de su raza, sin ninguna turbación le dijo al rey:

—Abstente señor de tocar mi virginidad, no insultes a la miseria, ni manches tu dignidad; no puedo permitir que hagas conmigo lo que pretendes, pues has de saber que estoy destinada a aderezar y servir en el templo de mi dios. El tiempo de mi voto es de dos años, y hasta que no cumpla tal promesa, no he de hacer otra cosa. Así señor, manda o destina el lugar en el que haga mi ofrenda al dios, por lo que debo de ayunar y abstenerme de todo.

Quinatzín quedó sorprendido al oír tal razonamiento que le obligó a aquilatar el valor mostrado por la desgraciada y débil joven, quien se hallaba frente a todas las seducciones y caprichos de un rey vencedor; porque Chimaloxóchitl sólo era una cautiva, una sierva, una esclava, un botín de guerra.

Pero tan poderoso señor, avergonzado, dejó la estancia y sin mucho pensarlo designó el lugar del cumplimiento del voto, al sur de Tequizquináhuac en Huitznáhuac.

No tardaron los sacerdotes y vasallos en hacer todos los preparativos. El día de la partida de la doncella el rey quiso verla por última vez sin turbar su tranquilidad con su presencia, por lo que decidió ver su salida de palacio desde donde ella no pudiera descubrirlo.

Así, la vio alejarse segura en su paso, serena en su porte, en tanto que él presentía que ya no podría amar a ninguna otra mujer, y si no regresaba por un signo fatal ¡siempre, siempre la recordaría!

Lento, muy lento se le hizo al rey el transcurrir del tiempo, y sólo se calmaban sus ansias de enamorado cuando los sacerdotes le daban la noticia de que su muy amada princesa mexicana, devotamente ayunaba y cumplía con todos los sacrificios impuestos por su religión, y escuchando tales informes su corazón latía apresuradamente.

El término de los dos años de encierro de Chimaloxóchitl fue de gran júbilo para el rey Quinatzín. Ese día la corte y los vasallos engalanaron sus casas, el palacio se llenó de flores y regalos y el mismo rey, trajeado con sus más lujosos arreos, fue a recibir hasta las puertas de la ciudad a su futura reina, la dulce y joven doncella mexicana.

Por largas horas, rodeado de sus consejeros, el rey Quinatzín esperaba ansiosamente a la amada princesa; y cuando la vio llegar toda de blanco, acompañada de los sacerdotes, sintió tal ternura en su corazón de guerrero y rey que no pudo contenerse más y fue hasta ella para robarle a sus ojos el secreto de su corazón.

Y el poderoso rey de Tezcucó se sintió feliz, muy feliz, al sorprender en esos ojos bellos y tristes la luz del amor. ¡Chimaloxóchitl, la cautiva, había sido elegida por sus dioses como esposa y reina del poderoso rey de Tezcucó! (Meza, 1991: 87-92).

La Malinche

También conocida como Malintzin es un personaje que ha trascendido como el símbolo más representativo de la identidad mexicana. Octavio Paz la definió como la encarnación de lo “abierto”, lo “chingado”, lo mismo que como símbolo de entrega (Paz, 1976). Ahora bien, más allá de esta opinión y de la expresión satanizada que la historiografía oficial ha reservado a la emblemática mujer, su figura reviste una vital importancia dentro del proceso histórico de etnogénesis del pueblo mestizo, ya que a través de ella se evidenció la posibilidad estratégica de supervivencia del pueblo indígena en torno a un juego de resistencia vía el mestizaje.

No obstante que la Malinche desempeñó un papel fundamental para los españoles, no fue ella la que por voluntad propia haya ido en busca de ellos; recordemos que fueron sus congéneres quienes la ofrecieron al conquistador al momento de sellar los lazos de alianza y amistad. La cedieron a un destino con barbas. Fue Malintzin una mujer conspicua, quien cambiaría su destino para convertirse en la representante más sobresaliente del movimiento de inconformidad que gracias a su habilidad e inteligencia, o tal vez a su instinto de sobrevivencia, coadyuvó para formar la alianza de los grupos que se rebelaron contra la dominación del imperio azteca.

La Malinche aceptó colaborar con Cortés porque creyó en una empresa liberadora del yugo mexicana, en la que ella contribuiría para formar una nación libre. Sin embargo, los españoles no habían venido a liberar a las comunidades indígenas del dominio de otro imperio, sino a imponer el suyo. Fue una lucha entre dos imperios; la guerra del hombre con el hombre. Sin gloria. Fue la crisis de dos culturas que dio como resultado el nacimiento de una nueva raza: el pueblo mestizo.

Muchos factores contribuyeron para que se llevara a cabo la conquista de América. No podemos atribuirle a una sola mujer, y mucho menos culpabilizar a su sexualidad y su cuerpo, remitiéndola a imágenes sexistas que coadyuvan a crear un profundo resentimiento hacia la imagen femenina y materna que aún pesa en el inconsciente de los mexicanos.

Con la Malinche se inició el proceso de etnogénesis del pueblo mestizo. Ella parió nueva carne; no importa cuántas gotas de sangre, hispana o india, llevamos en las venas, ambas se mezclaron para dar como resultado el mestizaje, que conjuga en su esencia la herencia milenaria de dos culturas. La magia del mundo indígena y la impetuosidad del mundo hispano.

Aunque esta mujer sigue siendo controvertida, consideramos que hay que absolverla, desmitificarla y rescatarla desde el silencio, ya

que aun siendo la intérprete de la Conquista no dejó documento alguno; sólo se la ve en los códices con la vírgula de la palabra. Son los cronistas como Bernal Díaz del Castillo quienes la han hecho hablar a través de sus narraciones (Bernal Díaz del Castillo, 1983).

Incontrovertible resulta el hecho de que Malintzin, una de las mujeres clave en la historia de México, dio inicio a la estructuración cultural de América, vía el mestizaje físico, lingüístico y cultural (Barbosa, 1994).

Cabe destacar que esta importante mujer del periodo histórico de la Conquista de México (1519-1535), admirada por unos y destostada por otros, es la fundadora de la raza mestiza, ya que dio a luz al primer niño reconocido como español e indígena, característica primordial de quienes hoy ostentan la nacionalidad mexicana.

Siempre figura polémica y provocadora, hay quienes la admiran o reconocen como fundadora de la raza y la cultura mexicanas, una especie de Madre de la Patria. Otros la consideran traidora a su raza y aliada del conquistador europeo. Cortés la llamó “Lengua”, porque la joven escuchaba, traducía, reconstruía relatos y su lengua fue el puente entre dos mundos, dos culturas que se encontraron y fundieron.

¿Quién fue la Malinche, Malinali o Malintzin? Nació (entre 1498 y 1505) en la región de Coatzacoalcos, Veracruz, una zona tropical, selvática, lluviosa y pródiga en bellezas naturales. Su nombre fue Malinali. El sufijo *tzin* significa respeto, trato reverencial. De Malintzin derivó la Malinche, llamada así por Hernán Cortés, ya que era más fácil de pronunciar para los españoles, a quienes se les dificultaban los nombres autóctonos, especialmente los terminados en *tzin* o *tl*.

Muy joven fue vendida a unos mercaderes para así dejar a su hermano en posibilidad de gozar su mayorazgo. Éstos a su vez la vendieron como esclava a otros comerciantes de Xicalango, quienes hicieron lo mismo con mercaderes de Chocan-Petún (Tabasco) que

más tarde la entregaron a otra persona. En menos de dos años, antes de cumplir los 16, había vivido con cuatro amos distintos, ya que en Tabasco formó parte del botín del cacique de un señorío maya.

Imaginemos las condiciones de vida de la joven en su época, viviendo en una región dominada por los aztecas y siendo su condición social la de una esclava; y seguramente también esclavizada sexualmente por distintos amos.

Esa vida trashumante le aportó el conocimiento de las lenguas y dialectos regionales, de los caminos, de las rutas de comercio, de la tierra, de la geografía y de la psicología de los diversos pueblos que se encontraban sometidos a los dominios de Moctezuma, cuyos emisarios eran temidos por su crueldad para obtener los tributos.

Quiso el destino entrecruzar su vida con la del capitán español Hernán Cortés, quien llegó a Tabasco el 12 de marzo de 1519 con 11 navíos, 16 caballos y 520 soldados. Para congraciarse con él, el cacique de la región le obsequió a 19 jóvenes mujeres, entre ellas a Malinali, quien fue entregada al conquistador Alonso Portocarrero.

Al lado de ese capitán, en unos cuantos meses la Malinche aprendió la lengua española. Ella hablaba maya por su estadía en Tabasco, náhuatl por su lugar de nacimiento, y probablemente otras lenguas de la región chontal por ser el punto de encuentro de diversas culturas, mercaderes y viajeros.

Pronto el talento y encanto de la joven se volvieron indispensables en las empresas del conquistador. De Tabasco, Cortés se dirigió a Veracruz, donde fue recibido en son de guerra por los pobladores, quienes querían impedir el desembarco de los españoles en sus costas. Esa fue la ocasión en la que Malinali sobresalió de entre las otras doncellas esclavas que acompañaban a los invasores: “Ese es el que buscan”, dijo en náhuatl señalando a Cortés, quien advirtió que Malintzin dominaba tres lenguas, por lo que la convirtió en traductora y concubina. Hasta ese entonces Jerónimo de Aguilar, quien desconocía el náhuatl, fungía como su traductor del maya al español.

Ella aconsejó al conquistador que exigiera al cacique de Cempoala la entrega de suficientes tamemes (cargadores) para transportar las armas y bastimento a través de las montañas. En el México antiguo no se utilizó la carretera sino hasta 1519. Malintzin conocía bien la geografía, la orografía y las distancias entre un poblado y otro. Como Cortés y sus hombres no imaginaban lo que había al otro lado del horizonte, la joven traductora los acompañó en casi todos los acontecimientos importantes relacionados con la conquista: el viaje que realizaron por mar de Tabasco a Veracruz; y por tierra, de Pánuco a Cempoala; la travesía por la Sierra Madre, la llegada a las ciudades tlaxcaltecas, la cruenta batalla de Cholula, la destrucción de los templos y pirámides, la ruta triunfal por el valle de Chalco, el avistamiento de los volcanes, la estadía en Tzapinco (Chilpancingo), a orillas del Lago de Texcoco, donde Cortés mandó construir cuatro bergantines con los cuales atravesó el gran lago de Texcoco hasta la Gran Tenochtitlan, consumando así la entrada a la capital tenochca por el canal de Iztapalapa, ante la mirada de estupor de la gente que se asomaba por las casas de extraña arquitectura, entre jardines colgantes y techos floridos.

Eran multitudes que nunca habían escuchado el estruendo de un disparo de arma de fuego ni observado un caballo, menos a un guerrero extremeño ataviado como caballero medieval; por ello contemplaban con asombro el paso de un ejército de hombres a caballo, pensando que eran un solo ser, seguidos por una gran cantidad de guerreros tlaxcaltecas, cholultecos, huexotzingos, chaltecas, tlalmanalcas, tecpanecos. Los ofendidos y humillados por el poderoso imperio azteca hacían la entrada triunfal en la legendaria Tenochtitlan al lado de los conquistadores europeos. Los asombrados aztecas creían que Cortés era el mítico Quetzalcóatl, un dios benévolo de rasgos nórdicos que después de reinar en paz y concordia había prometido regresar. Las calles de la ciudad sagrada eran ahora transitadas por hombres blancos y barbudos, secundados por una muchedumbre que apenas días antes era tributaria de los mexicas.

Al lado de Hernán Cortés, Malinali conoció el inmenso lago de Texcoco, donde el conquistador ordenó construir los bergantines que lo llevarían a la capital del imperio azteca, ciudad atravesada por canales. Las embarcaciones navegaban por el tianguis de Tlatelolco, donde se congregaban multitudes de todos los rumbos del imperio; ahí, la Malinche escuchó a los mercaderes y a los compradores pujar por los precios de sus productos en diversas lenguas.

La pareja fue recibida por Moctezuma, quien les dispuso un inesperado privilegio: conocer sus personales aposentos. El emperador azteca era considerado un semidiós; nadie podía ver su rostro; el ceremonial de su palacio era más complicado que el de cualquier corte europea. Diariamente le hacían llegar los más sofisticados manjares —que él apenas probaba—; unos 200 platillos con los mejores frutos, carnes, pescados y mariscos provenientes de ambas costas del país que diestros corredores llevaban a su mesa atravesando sierras y planicies. Él se dignaba probar unos cuantos bocados y el resto ¡se iba a la basura!, pues nadie podía consumir los alimentos que se habían preparado para el monarca.

Doña Marina, como Cortés hizo bautizar a la Malinche en 1522, presenció las batallas de Cholula y de la Noche Triste, la derrota de Tlatelolco y el proceso de destrucción de los templos, adoratorios y palacios de Tenochtitlan, la ciudad más asombrosa del mundo, construida sobre un lago y comunicada por canales con tierra firme. Al contemplarla, los españoles admitieron que nunca habían conocido ciudad más espléndida, pulcra y magnífica.

A cada momento, Malintzin fue lengua de Cortés, sus oídos y su consejera; no sólo traducía palabras y conceptos de una lengua a otra, sino que era sagaz observadora, y también advertía el engaño, la simulación, la resistencia o la intención de pactar o de establecer alianzas.

Algunos historiadores consideran que sin la participación de la Malinche la conquista de México habría sido diferente. La joven in-

trodujo a Cortés en los usos y costumbres de diversos grupos étnicos, lo que facilitó a los españoles someter a los territorios conquistados.

Ella suavizó los métodos de conquista y sometimiento que utilizaron los extranjeros. Con sus palabras doblegó la voluntad del viejo rey tlaxcalteca, Xicoténcatl. Logró la alianza de los pueblos de Acameca, Chalco, Ixtapaluca y Tlalmanalco sin disparar un solo tiro. Únicamente su palabra, que siempre fue su mejor arma. Por eso la llamaban “lengua”.

Malintzin iba diciendo por cada pueblo, plaza y ciudad, que el señor Malinche, es decir, Hernán Cortés, era el salvador, el protector de su gente. Aseguraba que nunca más los molestarían los emisarios de Moctezuma, esos guerreros que llegaban a los 400 pueblos sometidos por los mexicas, a robarlos, a violar a sus mujeres y a sus hijas y a exigirles el pago de altos tributos.

En 1522 nació el hijo de la pareja: Martín Cortés, considerado el primer mestizo mexicano. Al ser la Malinche madre del heredero del conquistador, debía profesar la fe católica. Ella participó en la planeación de una nueva metrópoli edificada con las mismas piedras de los monumentos derribados. Más tarde acompañó a Cortés en la expedición a las Hibueras (Honduras) y, posteriormente, a su regreso a la capital, estuvo presente en la reconstrucción de las antiguas ciudades de Coyoacán, Tacuba, Tlacopan, Cuautitlán, Veracruz, Cholula, Toluca y Taxco.

Cuando Cortés, acompañado por la Malinche, visitó Tlaxcala, Huejotzingo, Cholula y las poblaciones ribereñas del lago de Texcoco, encontró la adhesión espontánea de las multitudes que se ofrecieron a luchar contra los aztecas. En esa gesta, Malintzin fue una pieza importante, ya que Cortés tomó varias decisiones apoyado en los consejos de su traductora. Permanecieron juntos durante cinco años, de 1519 a 1524, fecha en la que él decidió unir su vida a Catalina *La Marcaida*, una mujer castellana; entonces hizo a un lado a doña Marina, a quien casó con Juan Jaramillo, un capitán español subordinado.

En menos de diez años, la Malinche había sostenido numerosas relaciones, pero la unión con Jaramillo fue su primer matrimonio oficial. A los 25 años, al lado de su esposo residió primero en Orizaba, Veracruz, y luego en Jilotepec, un señorío otomí situado unos ochenta kilómetros al norte de la ciudad de México, en el actual Estado de México, donde recibió una extensa encomienda. Ahí vivió con el conquistador Jaramillo y María, la hija de ambos. A los seis años de edad, Martín Cortés fue enviado a la corte española, donde sirvió como paje de Felipe II; su destino final se desconoce. Su madre no volvió a verlo. Entre 1524 y 1530, doña Marina se convirtió en una mujer respetable, propietaria de ranchos, haciendas y huertas. Cortés le cedió la posesión de algunas heredades que habían pertenecido a Moctezuma: una espléndida huerta en lo que actualmente es San Cosme; otra en San Ángel, pueblo situado al sur de Tenochtitlan, llamado Tenanitla por los aztecas; una notable casona en la calle de Medinas (hoy República de Cuba número 95) en el centro histórico de la ciudad de México, donde ella vivió y la cual aún existe; así como varios ranchos y propiedades en Veracruz y en el Estado de México. Jaramillo regresó a España como alférez real y Malintzin fue la señora de Jilotepec.

La figura de la Malinche ha sido fuente de inspiración de diversos mitos y leyendas. Su nombre, sin embargo, resultó denigrado por quienes le reprochan su alianza con el invasor. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que en 1520 o 1525 México aún no existía, y los pueblos sometidos por el imperio mexica creían que iban a ser liberados por los españoles, pero ignoraban que éstos los someterían a otro peor. La dureza de las condiciones de la niñez y juventud de Malintzin, quien a temprana edad fue vendida como esclava, tratada como un simple objeto, de amo en amo y de mano en mano, en cierto modo justifican el apoyo que dio al conquistador, a quien ella consideraba el libertador de los pueblos sojuzgados por los mexicas.

Durante el siglo XIX se denominó “malinchismo” a la actitud de desprecio por lo mexicano y admiración por lo extranjero. En la actualidad se sigue utilizando ese vocablo con intención ofensiva. Incluso los muralistas pintaron a la Malinche como prostituta. Recientemente se han publicado ensayos, biografías y textos que reinterpretan y revaloran su participación en el proceso de aniquilamiento de un imperio que se creía invencible y en la gestión de una nueva sociedad, de un naciente país mayoritariamente mestizo, cuya madre es Malintzin (Molina y Lugo, 2009: 42-47).

Bibliografía

BARBOSA SÁNCHEZ, ARACELI

1994 *Sexo y conquista*, Coordinación de Humanidades y Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO

1983 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 13ª edición, Porrúa, México D. F.

CASTILLO PERAZA, CARLOS

2011 *Historia de Yucatán*, cuarta edición, Editorial Gante, México.

CHAVERO, ALFREDO

1977 *México a través de los siglos*, Vicente Riva Palacio (director), 14ª edición, tomo 1, Editorial Cumbre, México D. F.

MEZA, OTILIA

1991 *Leyendas mexicas y mayas*, primera edición, Panorama Editorial, México D. F.

MOLINA ENRÍQUEZ, GRACIA Y CARMEN LUGO HUBP

2009 *Mujeres en la historia. Historia de mujeres*, Ediciones Sal si Puedes, México D. F.

PAZ, OCTAVIO

1976 *El laberinto de la soledad*, cuarta reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

PHILLIPS, CHARLES y DAVID M. JONES

2007 *Enciclopedia de los aztecas y mayas*, Edimat Libros, Madrid.

RODRÍGUEZ-SHADOW, MARÍA J.

1997 *La mujer azteca*, Universidad Autónoma del Estado de México, México D. F.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE

2006 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 11^a edición, Porrúa, México D. F.

VEYTIA, MARIANO

1979 *Historia antigua de México*, tomo I, Editorial del Valle, México D. F.

Hemerografía

2011 *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 110, México D. F.



La mujer maya: imagen, vida cotidiana e identidad en el mundo prehispánico

Miriam Judith Gallegos Gómora¹

Introducción

Durante la última década se han incrementado las investigaciones enfocadas a develar el rol y las características de la mujer en el mundo prehispánico. A través de sus esqueletos se han podido determinar rasgos generales de su aspecto físico, algunas de sus patologías e incluso descubrir el reconocimiento social que recibieron. Su representación en vasijas, murales, códices, esculturas o figurillas, constituye la expresión artística a través de la cual muchos pueblos mayas plasmaron conceptos y patrones del significado de ser mujer en el mundo prehispánico, que es el tema central de este texto.

La investigación de la colección de figurillas antropomorfas de dos asentamientos del periodo Clásico Tardío, situados en el actual territorio del estado de Tabasco –al sureste de México–, ha permitido observar que en la cultura maya de esta época las poses, la vestimenta, los peinados y los adornos de las representaciones femeninas –o su ausencia–, señalaban la identidad social de la portadora, una

¹ Centro del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Tabasco.

edad específica en su ciclo de vida, e incluso su filiación a un asentamiento, como ocurre hoy en día con los atuendos en diferentes pueblos indígenas de Oaxaca, Veracruz y Chiapas, o los de Guatemala, donde el atuendo permite distinguir hasta el estado civil.

Las figurillas de barro se manufacturaron con moldes, lo que indica una producción masiva de diferentes arquetipos de mujer. Piezas que a su vez eran distinguibles del patrón establecido para reproducir figuras masculinas, las que se reconocen por la infaltable presencia del braguero que ocultaba los genitales, y la representación del individuo en algún rol social de importancia (dirigente, jugador de pelota o chamán). La información que transmitían las figurillas podía ser interpretada tanto por los artesanos que las elaboraron, como por los usuarios finales. Los materiales que se analizan en este trabajo proceden de contextos domésticos y rellenos arquitectónicos del sitio arqueológico de Comalcalco; así como piezas pertenecientes al Museo Arqueológico de Jonuta, que a su vez provienen de saqueos o deslaves causados por las crecientes y la erosión que anualmente provoca el río Usumacinta en los edificios de tierra que caracterizan el sitio. Pocas piezas formaron parte de alguna ofrenda mortuoria, lo que reafirma la hipótesis de que fueron empleadas en la vida cotidiana, ya sea como sonajas o silbatos de algún ritual, y como posibles elementos de mnemotecnia de los patrones culturales de la mujer en la sociedad del Clásico Tardío/ Terminal (600-900 de nuestra era, DNE). Para complementar algunos rasgos sobre el aspecto físico y los roles del género femenino de aquel tiempo se utilizan datos de las observaciones hechas al inicio de la Colonia por algunos españoles que conocieron y estuvieron en contacto con las mujeres mayas de la región, quienes eran herederas de aquellas que vivieron en ésta seis siglos antes y cuya forma de vida era semejante aun después de haber transcurrido tanto tiempo, especialmente dentro del ámbito doméstico y familiar.

El entorno y características físicas de la mujer maya en el Tabasco prehispánico

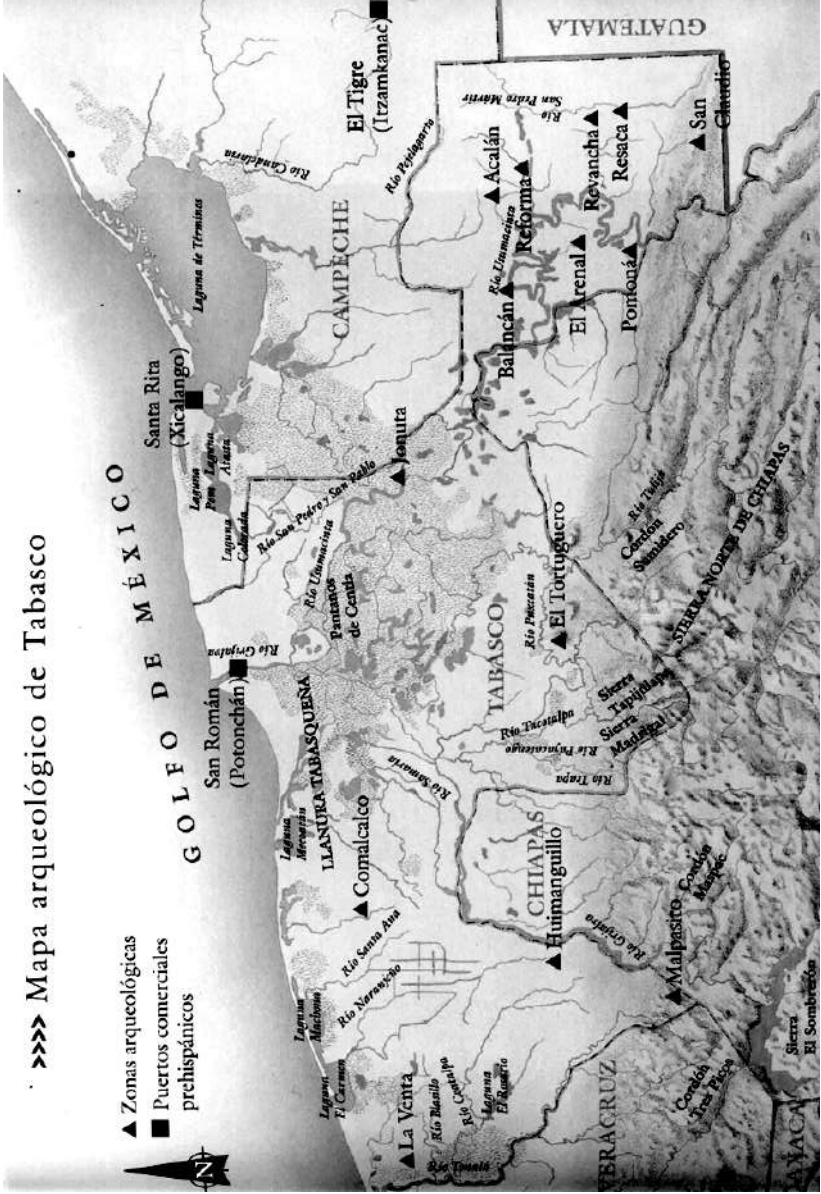
Las mujeres de carne y hueso que fueron representadas a escala en las figurillas de barro de asentamientos como Comalcalco y Jonuta, se desarrollaron en un medio geográfico pródigo pero difícil de habitar, a la orilla de grandes cauces fluviales. Jonuta aún se erige en la cuenca baja del caudaloso Usumacinta, mientras que Comalcalco fue edificado a la orilla del Mazapa, tramo final del río Grande de Chiapas, que proveniente de la sierra de los Cuchumatanes desembocaba hasta el siglo xvii en el Golfo de México (Armijo y Gallegos, 2008; Gallegos, 2003; West, Psuty y Thom, 1985).

Ambos sitios compartieron la vasta llanura aluvial que caracteriza a Tabasco, y que hace siglos congregaba la selva tropical con los humedales, áreas pantanosas y una zona costera llena de manglares (véase figura 1). De tal forma, la antigua población maya pudo disponer de cuantiosos y abundantes recursos alimenticios y materias primas; no obstante, debieron comerciar forzosamente basalto, obsidiana, jade, caliza o minerales como el cinabrio, bienes que eran necesarios en su vida cotidiana y ritual, como lo confirma el registro arqueológico, que también señala que al menos en Comalcalco se tejía algodón, pero los requerimientos específicos para el cultivo de esta fibra sugieren que la materia prima debió comercializarse con las poblaciones del sur de Veracruz o Yucatán donde sí existieron condiciones propicias para su cultivo (Armijo y Gallegos, 2008: 23-60). En cambio, la llanura ha sido desde entonces una región ideal para la siembra del cacao.²

La planicie aluvial periódicamente debía soportar anegaciones y lluvias extremas, combinadas con temporadas de sequía y una temperatura media anual de 26.9°C con una máxima media de

² A la fecha, en la Chontalpa —región donde se localiza Comalcalco—, se genera el 75% de la producción nacional de cacao.

FIGURA 1
LOCALIZACIÓN DE JONUTA Y COMALCALCO EN LA GEOGRAFÍA MAYA



42°C, condiciones que creaban un sofocante ambiente húmedo y caluroso, donde la proliferación de moscos, hongos y bacterias era, y continúa siendo, un rasgo común.

La población prehispánica residió entre estas húmedas selvas durante varios siglos, y por supuesto las condiciones ambientales afectaron su vida y salud, e incluso sus restos esqueléticos, de los cuales se conservan pocos y gran parte de éstos en mal estado.

La colección ósea más amplia y estudiada en Tabasco procede de edificios localizados en la Plaza Norte y la Gran Acrópolis de Comalcalco, a partir de la cual ha sido posible delinear algunas características físicas de las mujeres mayas de antaño.³ La colección comprende 43 individuos, de los cuales sólo ocho (18.69%) eran femeninos.⁴ Tres esqueletos fueron descubiertos en la fachada principal del Templo IIIA de la Plaza Norte; de éstos dos habían sido colocados al interior de urnas funerarias y un tercero como parte del relleno de la última etapa constructiva del edificio. En la cima de la Gran Acrópolis –el otro conjunto de arquitectura monumental explorado en el sitio–, se excavaron cinco esqueletos femeninos colocados como ofrendas de inauguración o clausura de las remodelaciones constructivas. Todas eran adultas jóvenes.

³ El área nuclear del asentamiento está conformada por tres conjuntos de arquitectura monumental identificados como Plaza Norte, Gran Acrópolis y Acrópolis Este.

⁴ Es importante comentar que la colección se ha incrementado de forma considerable con el hallazgo, en 2008, de 28 esqueletos al oeste del montículo 231, durante la edificación de la nueva unidad de servicios de la zona arqueológica, excavados como un rescate autorizado por la Dirección local del INAH en Tabasco. Más recientemente, en 2011, como parte de un proyecto de salvamento efectuado entre el INAH y la Comisión Federal de Electricidad, se descubrió un vasto depósito funerario entre plataformas de tierra compactada situadas a dos kilómetros al noroeste del área nuclear de Comalcalco. Aquí se inhumaron al menos 116 individuos, de los cuales 66 se resguardaron al interior de grandes urnas de barro, y el resto como entierros directos. Hasta septiembre de 2011 se habían analizado 68 del total, y de éstos veinte son esqueletos de mujeres. Dicho material se encuentra en proceso de restauración y estudio por lo cual no se consideran en este texto (Ricardo Armijo y Stanley Serafin, comunicación personal, septiembre de 2011).

En la colección de entierros es evidente el tratamiento diferencial por género, derivado de una construcción social de lo que se concebía como ser mujer u hombre en el mundo prehispánico entre el 600-950 DNE. Era común enterrar a los hombres dentro de urnas funerarias con una ofrenda compuesta por delicadas placas de hueso o caracol, con glifos esgrafiados. Las inscripciones relataban fragmentos de la historia y rituales asociados a los personajes a quienes estuvieron dedicadas tales ofrendas. En contraste, sólo se han descubierto cuatro entierros de mujeres depositados al interior de urnas, y de éstas sólo una presentó como ofrenda un sencillito malacate de barro, elemento que de inmediato remite a la producción textil, arte que la diosa Ixchel enseñó a la mujer y del cual era patrona en su advocación como deidad anciana (Garza, 1997: 245; Terán y Rasmussen, 2008). Además, en este tipo de entierro en la zona nuclear de Comalcalco se marcó una clara distinción entre lo masculino y lo femenino. Los muertos varones fueron depositados dentro de grandes vasijas de barro de paredes recto divergentes, colocadas boca abajo, cubriendo los cuerpos, mientras que las mujeres se depositaron en urnas más pequeñas, cubiertas con otra vasija de paredes curvo convergentes que se utilizó como tapa (Gallegos, 2012).

La muestra esquelética sugiere que la estatura promedio de estas mujeres oscilaba entre 1.49 y 1.58 metros, lo que coincide con los registros de la población maya prehispánica de otros sitios. Todas presentaron evidencia de haber sufrido periostitis, padecimiento derivado de infecciones intestinales continuas, originadas con seguridad por el consumo de agua contaminada, situación que también se ha identificado en la colección ósea de Palenque. Cabe mencionar que en los basureros del área monumental fue común descubrir restos abundantes de moluscos, patos, peces, diferentes especies de tortugas y ocasionalmente mamíferos, lo que señala que la población tenía acceso a una dieta rica en proteínas y explica la presencia

abundante de sarro en sus dentaduras.⁵ Además, padecían caries, pérdida de esmalte y evidencias de abscesos dentales, todo lo cual debió producir en muchos individuos dolor y mal aliento.

Dos de estas mujeres sufrieron artritis, enfermedad degenerativa que es usual observar en individuos adultos que residen en ambientes tan húmedos como el que existe en Tabasco. Incluso una debió soportar fuertes molestias en la pierna izquierda derivadas de una fractura en la tibia que soldó de manera irregular (Gómez y Armijo, 2003: 449-452). Aunque la mujer prehispánica efectuaba sus labores dentro del contexto de la unidad familiar o en los huertos y terrenos aledaños, no quedaba exenta de sufrir accidentes o problemas físicos derivados de sus actividades al transportar agua, cargar canastos de pesca o bultos de arcilla, durante la molienda o la manufactura textil, e incluso al conducir los cayucos por el río, medio de transporte básico para cualquier habitante de la llanura aluvial.

Las condiciones de vida de estas mujeres, como debió serlo para la población en general, fueron difíciles: una infección estomacal por bacilos en la época de altas temperaturas, la fractura de alguna extremidad o una patología bucal severa son padecimientos que en la actualidad los médicos atienden con relativa facilidad; no obstante, en la época prehispánica pudieron resultar en una deficiente calidad de vida o producir el fallecimiento del individuo.⁶

Pero, ¿cómo eran estas mujeres? Sus huesos señalan una estatura baja. Sin embargo, es necesario asociar estos datos a una imagen y la mejor forma es observando el retrato que hizo en 1904 el fotógrafo

⁵ Las crónicas del siglo XVI también refieren un consumo constante de pozol, bebida elaborada con masa de maíz diluida en agua. Dicha bebida, junto con la tortilla y los tamales, continúa siendo un alimento cotidiano en la región, y en la época prehispánica este grano era el sustento base de la población. La falta de un aseo adecuado después de consumirlo provoca, por supuesto, cálculo dental.

⁶ La ausencia de una muestra esquelética en el sitio de Jonuta propicia a generalizar las características físicas de la mujer maya de la región a partir de la colección de Comalcalco. Se considera válido porque de acuerdo con la información arqueológica e histórica, la gente que habitaba la zona pertenecía a la misma familia lingüística y étnica.

cubano Elías Ibañez y Sora, de una mujer maya-chontal o *yoko'ixik* en una comunidad indígena de Nacajuca, Tabasco, uno de los reductos del estado donde se conservó el uso de la lengua *yokot'an*, la vestimenta y muchos rasgos de la vida tradicional de la población indígena descritos por los conquistadores españoles en la primera mitad del siglo XVI (véase figura 2). Estos últimos no se interesaron por ocupar las zonas bajas del territorio, debido a que no había una gran población que sujetar a encomienda, y los cacaotales explotables no estaban en el área, por lo tanto, dejaron un poco en el olvido la región, a su gente y sus costumbres, gracias a lo cual pudieron sobrevivir por largo tiempo.



FIGURA 2. Izquierda: mujer maya chontal joven de Nacajuca; parece estar triturando granos de cacao en un metate trípode. Porta la vestimenta tradicional de un enredo, dejando al descubierto su pecho. Lleva recogido el cabello en la nuca. Derecha: familia chontal donde se observa el enredo que portan la niña y la mujer joven. Ambas con el cabello recogido en la nuca. La adulta porta un sencillo collar de semillas. Fotos de Elías Ibañez y Sora en 1904. Las imágenes pertenecen al Archivo General de la Nación con copias en el Archivo Fotográfico del Estado de Tabasco.

La diferencia entre la mujer maya chontal *–yoko'ixik–* al inicio del siglo xx, con respecto a las que vivieron en Comalcalco o Jonuta, es que las mujeres prehispánicas practicaban la deformación craneal, el limado o incrustación de piedras en los dientes, la escarificación del rostro, aplicación de pintura corporal, la horadación profunda de las orejas y el tabique nasal, todo como parte de los patrones de belleza adjudicados a la mujer entre los pueblos de filiación maya (véase figura 3). Estas prácticas se han constatado en algunos de los esqueletos de Comalcalco, pero también y con profusión, en las mujeres de barro descubiertas en Jonuta y Comalcalco, figurillas que además proporcionan información relevante sobre la identidad, los roles sociales y las actividades que representaron a escala (Gallegos, 2009a, 2009b, 2010; Gallegos y Armijo, 2004).



FIGURA 3. Izquierda: mujer joven con enredo y torso desnudo, identificada como oradora por la posición de sus brazos. Porta una diadema, grandes orejeras y pulseras; pieza procedente de las excavaciones del INAH (2009) en Jonuta, Tabasco. Derecha: anciana sentada, usa sólo un enredo, lleva el cabello recogido en la nuca. Porta un sartal y pulseras. Parece estar aplaudiendo. Figurilla procedente del Museo de Sitio de Comalcalco, Tabasco. Fotografías de Ricardo Armijo Torres.

La mujer maya del Clásico en inscripciones y crónicas

Desde hace veinte años algunos investigadores señalaban que el estudio de género dentro de la arqueología era importante para identificar los roles masculinos y femeninos, las actividades asociadas, el estatus, e incluso los artefactos y espacios relacionados con cada género, así como algunos conceptos sobre su sexualidad en cuanto a cánones de belleza o su reserva respecto a la exposición de los genitales, que de acuerdo con la investigación de autores como Stephen Houston, constituía un acto desagradable entre los mayas del periodo Clásico (Meskell y Joyce, 2003: 119).⁷ De hecho, hasta 1986 la información y estudios específicos sobre la mujer maya prehispánica eran escasos o tangenciales, pero en ese año con la publicación del libro *The Blood of Kings* de Linda Schele y Mary E. Miller (1986: 63-208) comenzó realmente la indagación (Ardren, 2002: 7). Durante la última década se han efectuado investigaciones detalladas de género a través de los materiales culturales, datos provenientes de la epigrafía y las descripciones históricas (Joyce, 1992). Mientras que la investigación específica de la vestimenta, peinado y adornos en las figurillas, como un elemento de la identidad y rol social de la mujer, inició apenas un lustro atrás (Gallegos, 2010, 2011b; Gallegos y Armijo, 2004).

Para examinar la identidad y actividades de la mujer durante el Clásico, en este texto de inicio se aborda la importancia del linaje materno y la participación de la mujer en actividades de mando y litúrgicas.

Pertenecientes al periodo Clásico existen inscripciones históricas trazadas en el arte monumental de varios sitios mayas,⁸ donde se

⁷ Para los mayas del Clásico exponer a un personaje sin su joyería; con la ropa hecha jirones; postrado, con una soga atada al cuello; o con tiras de papel en lugar de sus orejeras de jade, era un acto de humillación.

⁸ Asentamientos contemporáneos y cercanos a Comalcalco y Jonuta.

comprobó la importancia de registrar el nombre de ambos progenitores como parte fundamental del derecho que tuvieron algunos individuos para gobernar. El décimo tercer gobernante de Yaxchilán,⁹ el señor Yaxuun B'ahlam –Pájaro Jaguar IV– (752-768 DNE), demostró su legitimidad al asentar en varios monumentos que él era hijo del anterior gobernante del sitio y la señora Uh Chan Lem –identificada también como Ik' Cráneo, por algunos autores. Un aspecto interesante a resaltar es el interés que tuvo Pájaro Jaguar IV para que su madre quedase registrada en varios monumentos del sitio, pues en vida de su progenitor, el longevo dignatario Itzamnaaj B'alam II, éste sólo dejó constancia de la existencia de sus otras dos esposas, pero ninguna mención de la señora Uh Chan Lem, posiblemente por razones políticas, ya que ella no era una mujer local sino que procedía de la dinastía del reino de la serpiente –Calakmul–, una de las dos superpotencias del mundo prehispánico Clásico (Josserand, 2002: 114-151; Martin y Grube, 2002: 126-133; Pallán, 2011: 349; Rodríguez Shadow, 2005: 778-787). Este caso en particular aporta otros datos interesantes sobre la relación conyugal entre los mayas. Los diferentes matrimonios del señor Itzamnaaj B'alam II evidencian la costumbre de la poliginia entre la elite maya. Además, el matrimonio de este individuo con una mujer procedente de Calakmul representó una alianza política con alguien perteneciente a una jerarquía mayor, lo que también señala la existencia de hipergamia durante el Clásico, práctica que las lecturas epigráficas más recientes han señalado que era un recurso político bastante común en esa etapa.

Otro ejemplo del valor del linaje materno es factible encontrarlo en el sitio de Toniná, pues ni en Comalcalco ni en Jonuta se conservan registros históricos de esta cualidad. El dignatario K'inich Ich'aak Chatat, “Gran Sol Garra Ciempiés”, quien ascendiera al

⁹ En la figura 1 se muestra la localización de la mayoría de los sitios que se mencionan en este trabajo.

poder en el año 723 DNE, dejó clara su ascendencia materna en el registro hecho sobre el monumento 138, donde anotó el nombre de su madre, la señora Winik Timan K'awiil. Este registro es significativo en Toniná porque ahí son escasas las referencias genealógicas inscritas en monumentos. Por ello, las que existen debieron tener un significado relevante, ya fuese para impulsar el prestigio de una reina de menor rango o para ocultar alguna desviación del linaje masculino (Martín y Grube, 2002: 186; Pallán, 2011: 339).

Un ejemplo más de la relevancia materna es claro en las inscripciones del sarcófago del más conocido gobernante de Palenque: K'inich Janab Pakal. En uno de los costados de su sepulcro fueron representados los perfiles de sus padres, la señora Sak K'uk y el señor K'an Hix Mo', quienes aparecen emergiendo como frutos de árboles ancestrales que brotan de la tierra. Personajes de los que por cierto aún se desconoce su procedencia, pues no parecen relacionados con otros individuos o linajes del sitio. De hecho, este pasado indocumentado sugiere –según algunos autores– un rompimiento con la línea gobernante existente hasta entonces. Aún más, es interesante señalar que la señora Sak K'uk –de acuerdo con la información histórica–, parece haber cogobernado por un tiempo con su afamado hijo (Stuart y Stuart, 2008: 148-150).

Los registros dinásticos más tempranos de los mayas se sitúan desde el primer siglo de nuestra era en Tikal y se extinguen en una inscripción de Uxmal, Yucatán, del año 907 DNE. Gran parte de éstos consignan las hazañas, linaje y matrimonios de los gobernantes varones, pero en la historia escrita por la elite se reconoce también la existencia de algunas mujeres que ostentaron el gobierno de ciudades importantes. Un caso es el de la señora de Tikal, quien recibió en el año 511 DNE el rango de *ahaw*, una reina de sólo seis años que de acuerdo con Martín y Grube (2002: 38) cogobernó con uno o más hombres.

Otro ejemplo histórico de una mujer dirigente es el de la señora Yohl Ik'nal “señora Corazón del sitio del Viento”, quien reinó durante veinte años en Palenque (Benavides, 2007: 120; Martin y Grube, 2000: 159-169; Pallán, 2011: 165). Ella ascendió al trono el 23 de diciembre de 583 DNE y lo ocupó hasta su muerte en el año 604. Fue de las pocas mujeres que portó un título real completo, como aconteció también con la señora Ti' hija de Yuhkno'm Took'K'awiil –dignatario de Calakmul. Ella fue enviada en el 721 DNE, al sitio de La Corona-Saknikte' en una alianza matrimonial entre ambos sitios, habiéndose registrado en un monumento su título de *ixkalo'mte'*, que sería el equivalente a la emperatriz de una región (Pallán, 2011: 292).

La historia consigna entonces la existencia de mujeres que gobernaron algunas de las ciudades más importantes del mundo maya antiguo, así como la jerarquía y raigambre que otorgaba referir el linaje materno de los gobernantes masculinos.

A diferencia del periodo Clásico Tardío, las crónicas históricas del siglo XVI refieren que los mayas que habitaban las llanuras aluviales durante el Posclásico, acostumbraban transmitir sólo el nombre del padre a sus hijos. La importancia del linaje materno ya no era subrayada. Sin embargo, el papel de la mujer en la política aún estaba presente. Por ejemplo en la provincia chontal de Xicalango –situada al suroeste de Campeche–, el fraile dominico Tomás de la Torre consignó que las mujeres de la élite podían heredar el “señorío” y recibir honores por ello. No obstante, debía ser un pariente varón el que tuviese el mando mientras ella no tuviera un hijo que se hiciese cargo de gobernar (Torre, 1945: 153).

Por otro lado, de acuerdo con Fray Diego de Landa, en el Posclásico y al inicio de la Colonia, el autosacrificio no era practicado por las mujeres (Landa, 1978), aunque la escultura monumental del periodo Clásico confirma que las mujeres de la elite sí realizaban

este tipo de actividades rituales varios siglos antes. En el dintel 24 de Yaxchilán quedó esculpida una ceremonia celebrada en el año 709 DNE donde la señora K'abal Xook, esposa principal de Itzamnaaj B'alam II, quedó retratada en el momento en el que ofrendaba su sangre atravesándose la lengua y salpicando papeles contenidos en una vasija frente a ella (Martin y Grube, 2000: 125). Esta ofrenda la realiza hincada frente a su esposo. En otra imagen semejante, plasmada en el dintel 17, la señora Mut B'alam fue captada mientras practicaba un autosacrificio semejante que atestiguó su marido el gobernante Pájaro Jaguar IV (752-768).

En otro ámbito importante la epigrafía ha consignado la existencia de mujeres escribas, así como su participación en actos de entronización y transmisión del poder. El sitio de Palenque muestra dos evidencias claras de mujeres participando en estos eventos. En la famosa lápida oval del Palacio se dejó constancia de cómo en el año 615 DNE, la señora Sak K'uk, “Quetzal Resplandeciente”, le entregó a su hijo K'inich Janab Pakal, una corona conocida como “tambor principal”, ornamento que suele aparecer en representaciones de este tipo de eventos entre los mayas del periodo Clásico (véase figura 4).



FIGURA 4. Lápida oval del Palacio, Palenque. En ésta se reproduce la entronización de K'inich Janab Pakal, ocurrida en el año 615 DNE, en el momento en que su madre, la señora Sak K'uk –Quetzal Resplandeciente–, le hace entrega de la corona conocida como “tambor principal”. Tomado de Stuart y Stuart, 2008: figura 49A.

También en el tablero del Palacio se retrató al gobernante K'inich K'an Joy Chitam flanqueado por sus progenitores, a la izquierda K'inich Janab Pakal y a la derecha la señora Tz'akbu Ajaw, quienes le ofrecen los símbolos de los ancestros divinos. Su padre le entrega el tocado militar o “tambor principal”, mientras su madre le extiende un envoltorio con implementos de guerra (véase figura 5) en un evento ocurrido en mayo del año 702 DNE (Josserand, 2002: 114-149; Stuart y Stuart, 2008: 216-217).

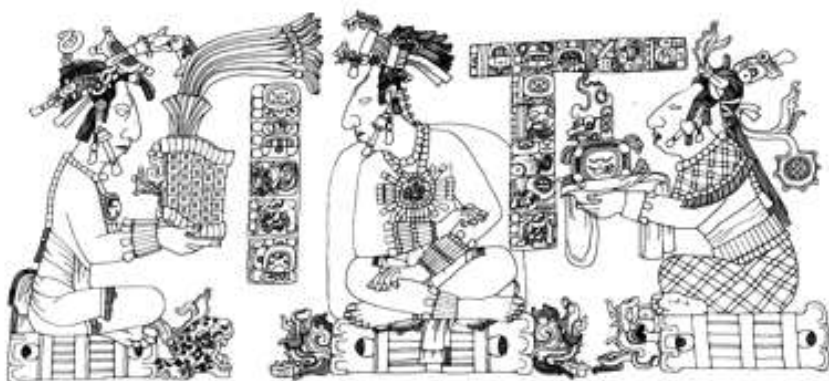


FIGURA 5. Tablero del Palacio, Palenque. Representa al gobernante K'inich K'an Joy Chitam flanqueado por sus progenitores; a la izquierda su padre K'inich Janab Pakal quien le hace entrega del tocado militar o “tambor principal”; a la derecha su madre, la señora Tz'akbu Ajaw, que le extiende un envoltorio con implementos de guerra en un evento ocurrido en mayo del año 702 DNE. Tomado de Martín y Grube, 2000: 171.

Casi un siglo más tarde, a finales de diciembre del año 721 DNE, otros protagonistas participan en una entronización evidenciando la continuidad del rito y la importancia de la participación femenina en él. En esta escena se observa en el Tablero sur del trono del templo XIX de Palenque, donde K'inich Ahkal Mo' Nahb' toma el poder al recibir las insignias guerreras de su madre, la señora Kinuuw Mat, y el tocado de “tambor principal” que le entrega su padre, Tiwohl Chan Mat (Bernal, 2005: 82-85). Por cierto, el origen de su madre no era local, y hasta ahora las evidencias señalan que pudo ser de

un sitio maya chontal dentro del actual territorio tabasqueño. Lo cual explicaría la diferencia en la vestimenta, el peinado e incluso los rasgos físicos de la señora Kinuuw Mat –más robusta y con una deformación craneal distinta–, respecto de las señoras Tz’akbu Ajaw y Sak K’uk, quienes con un siglo de diferencia son más semejantes entre sí (compáranse los personajes femeninos de las figuras 4-6).



FIGURA 6. Tablero de los esclavos, descubierto en el Grupo IV, Templo XIX de Palenque. Registra la entronización de K'inich Ahkal Mo' Nahb'. Este dignatario recibe las insignias guerreras de su madre, la señora Kinuuw Mat, mientras que su padre, Tiwohl Chan Mat, le confiere el tocado de “tambor principal”. Tomado de Stuart y Stuart, 2008: figura 74.

Es evidente que en el arte monumental del periodo Clásico fueron consignados exclusivamente los nombres y actividades rituales o políticas ejecutadas por algunas mujeres de la elite, además su mención y representación fue escasa y focalizada en algunos asentamientos. Quedó fuera de este registro el transcurrir de la vida cotidiana, tema del cual pueden inferirse datos interesantes a partir del estudio de las figurillas a escala que representaban a ciertos sectores de la población.

Identidad y figura de la mujer prehispánica a través de sus retratos en barro

La abundancia y calidad de las figurillas de barro en la llanura aluvial del norte de Tabasco, explican por qué Jonuta y Comalcalco fueron importantes productores de vasijas en el mundo prehispánico. En ambos asentamientos existen amplias colecciones de figurillas con representaciones antropomorfas, donde son comunes los retratos de diferentes tipos de mujeres.

En general, las figurillas de individuos, animales o seres fantásticos tuvieron una distribución extensa fuera de la esfera pública, representada en el arte monumental. La investigación arqueológica ha descubierto estas piezas en los espacios privados de las unidades domésticas o como ofrenda en entierros, por lo que captan rasgos comunes o cotidianos de un sector más amplio de la antigua sociedad maya (Taube y Taube, 2009), aportando otro tipo de datos sobre la población femenina que no se representó en los monumentos.

Las figurillas antropomorfas fueron producto de la sociedad que las manufacturó y utilizó en determinado momento, plasmando en éstas su identidad. Esta misma sociedad marcó las normas de comportamiento de los individuos, estableció roles sociales y vestimenta de acuerdo al género y la edad. También instauró determinados patrones de belleza que incluyeron transformaciones del cuerpo mediante el arreglo del cabello, pintado, tatuaje y escarificaciones en la piel, modificación de la estructura física —especialmente el cráneo—, o mediante la adición de múltiples adornos, haciendo que el cuerpo de la gente, o de sus imágenes a escala, conformasen un vasto campo de significados (Gallegos, 2006: 503-510; 2007: 27-44; 2010; Joyce, 1998, 2002, 2008). Las figurillas constituyen la materialización respecto de cómo se veía a sí misma la gente y evidencian la existencia de estereotipos sociales.

El *corpus* de figurillas femeninas del periodo Clásico¹⁰ muestra la representación de mujeres adultas y jovencitas, siendo escasas las imágenes de ancianas, niñas o señoras parturientas (que sí se encuentran en figurillas del Formativo en la misma región, pero en sitios de filiación olmeca). Tampoco son comunes las imágenes de mujeres enanas o con alguna deformación. Esto último es interesante porque sí existen figurillas de enanos e individuos con joroba o tumores en el pecho, que han sido identificados como masculinos por la presencia del braguero y su complexión física carente de senos y cadera ancha. Quizá la omisión de representar a mujeres enfermas se relacionaba con su papel fundamental en la reproducción, de ahí que fuese importante retratarlas en condiciones óptimas para que ésta ocurriese.

En este periodo de mayor complejidad social, se personificaron a escala mujeres en poses estáticas, sentadas o de pie. Unas sostienen algo en la mano –abanico, bolso–, otras sólo muestran una posición diferente en la colocación de los brazos.

Existen retratos de mujeres asociadas con actividades productivas: hincadas junto a una charola de alimentos que parecen tamales, lo que recuerda que la molienda del maíz fue referida en las crónicas y algunas imágenes como una tarea femenina; en otros casos aparece tejiendo frente a un telar de cintura o sosteniendo una madeja de hilo junto a un malacate.¹¹ Algunas más reflejan actividades domésticas, como es la atención de infantes y el cuidado de animales como pequeños venados. Hay unas piezas que muestran

¹⁰ La presencia de figurillas ocurre en muchos sitios de la región maya, denotando diferentes estilos de manufactura y representaciones. En los asentamientos ubicados en las llanuras aluviales así como en la costa del Golfo de México son bastante frecuentes.

¹¹ Resulta importante señalar que existen algunas escenas de la vida cotidiana pintadas en vasijas y algunas pinturas murales como las descubiertas en Calakmul. En este sitio se observan mujeres sirviendo alimentos mientras otra se prepara a cargar una gran vasija que le coloca sobre el cráneo otra mujer. Cabe resaltar esta última escena porque en ella se observa la diferencia marcada entre la joyería, calidad del textil en la ropa, tipo de vestido e incluso la constitución física que evidencia a mujeres de dos estratos sociales.

el entablillado de la cabeza de un pequeño, práctica cultural que efectuaban las madres según los cronistas del siglo XVI. Fray Diego de Landa apuntó también que las mujeres eran responsables de arreglar el cabello de las hijas; colocar un “pegotillo” de cera en la frente para provocar el estrabismo; y cubrir el pubis de las niñas con una concha, mientras llegaban a la menarquia. Un trabajo de alta especialización conferido a mujeres y ancianas era, según Landa, el delicado arte de limar los dientes (Landa, 1978).

Otras figurillas donde se retrataron mujeres son aquellas escenas mitológicas en las que un dios viejo parece seducir a una joven a quien le pincha un seno. Este es un acto de corte burlón, pero que no se refiere a una mujer promiscua, sino a un anciano con deseos inapropiados según algunos autores (Gallegos, en prensa; Houston y Taube, 2010; Joyce, 2002). Escenas que por cierto no se encuentran en el arte monumental pero sí en los espacios privados de las unidades habitacionales.

Invariablemente la mujer del Clásico Tardío se representa vestida con algún tipo de prenda que le cubre el cuerpo. Sólo algunas figurillas de mujeres núbiles y las representaciones de ancianas usan un enredo que deja al descubierto su torso (véase figura 3). En el resto portan una vestimenta que comprende como elementos básicos: enredo, *huipil* (especie de blusón corto o largo que cubre el pecho desde el cuello), *quechquémitl* (prenda corta que cubre el torso formada por dos rectángulos que cosidos caen en pico sobre el estómago y la espalda); capas, velos, o un lienzo largo atado bajo los brazos, como un *sarong* (véase figura 7).

En cada una de las piezas se observa la intención de mostrar la diferencia de telas usadas en la ropa, que debieron diferir en la trama, grosor y fibras. La vestimenta, peinados y adornos debió transmitir información específica sobre el portador con respecto a sus rasgos, tales como la edad, el estado civil, la procedencia étnica, su ocupa-



FIGURA 7. Representaciones de mujeres ricamente ataviadas con un complejo peinado. Se ha identificado –por la frecuencia de esta pieza en el sitio–, como la vestimenta característica de las mujeres de elite de Comalcalco, la antigua ciudad de Joy’Chan, su nombre original de acuerdo con las inscripciones epigráficas. Figurillas procedentes del Museo de Sitio de Comalcalco, Tabasco. Fotografías de Ricardo Armijo Torres.

ción o jerarquía social, datos que por supuesto sólo son inteligibles a los individuos que conocen su significado y pueden hacer su lectura, como actualmente ocurre con mucha de la vestimenta tradicional entre las mujeres de Chiapas, Guatemala o Yucatán. Las modificaciones corporales de los antiguos mayas así como su ropa constituyeron lo que Terence Turner (1980: 112) llamó la “piel social”, el símbolo o los rasgos que permiten que un individuo sea identificado como parte de un grupo o ajeno a éste (figuras 4-7). Es evidente que la vestimenta representada en las figurillas comparte rasgos comunes en los materiales de sitios como Comalcalco, Jonuta, Palenque, Lagartero o Jaina, pero también difieren los motivos decorativos, longitud del enredo o combinación de las prendas, lo que con segu-

ridad denota el “traje” particular de cada asentamiento, tal como ocurre entre muchos grupos indígenas contemporáneos.

Además, la vestimenta ocultaba los genitales, aunque simultáneamente proyectaba información que identificaba el género del portador; por ejemplo, el enredo y el huipil identifican a individuos de sexo femenino. El atuendo junto con el arreglo corporal eran elementos relacionados estrechamente con la caracterización de una mujer durante el Clásico Tardío (Gallegos, 2010; Hamilton y Hamilton 1989).

Por otro lado, el cabello femenino tenía un valor cultural significativo y comenzaba a ser manipulado desde la infancia cuando las madres peinaban a sus hijas con uno o dos moños sobre la cabeza, como lo afirmó fray Diego de Landa al inicio de la Colonia (Landa, 1978: 57). En las figurillas del Clásico Tardío quedó evidenciado que de acuerdo a la edad el cabello era arreglado de manera diferente. Las mujeres adolescentes lo portaban suelto, hasta el hombro, peinado con raya al centro, y a veces adornado con una diadema. Las ancianas sólo lo recogían en la nuca. En ambos casos estas mujeres portaban ornatos escasos: grandes orejeras y ocasionalmente alguna pulsera, nunca llevan objetos entre las manos. Su atavío parece indicar que en esas dos fases de su ciclo de vida privaba la medida en cuanto al arreglo personal (véase figura 3).

En cambio, las mujeres adultas fueron representadas con atuendos complejos, así como con una gran variedad de adornos. Los peinados captados en las figurillas se observan intrincados, en ciertos momentos combinando lo que parecen ser listones y cuentas. El cabello podía estar recortado de manera escalonada enmarcando el rostro, se cubría por completo con velos y tocados. Muchas mujeres de la elite sujetan entre las manos abanicos o pequeñas bolsas.

Otras piezas descubiertas en sitios como Jaina corresponden a damas que sostienen una madeja con un malacate, o alguna prenda

que pende de sus manos u objetos comunes en la vida diaria de las mujeres. En estas representaciones de mujeres adultas es evidente el tatuaje facial y las modificaciones en la dentadura, práctica que se ha confirmado en piezas dentales de algunos esqueletos femeninos de Comalcalco. Esta práctica de resaltar las características del cráneo desde el periodo Formativo, ha sido sugerido por algunos autores como una idea común entre los mayas y otros pueblos mesoamericanos, de que la cabeza o el rostro –en específico– eran una manifestación esencial del cuerpo y significativo de la identidad de cada persona (Houston, Stuart y Taube, 2006), lo que distinguía a cada individuo (véase figura 7).

Comentario final

Las figurillas antropomorfas, y en específico las femeninas, pudieron ser útiles como elementos de asociación mental para que cada individuo recordase las poses y vestimenta socialmente aceptada para su género y rol social. Es por ello que las piezas de Comalcalco y Jonuta representan a la mujer en tres etapas diferentes de su vida con características específicas en cuanto a la vestimenta y los adornos. En Comalcalco, especialmente, las figuras femeninas fueron encontradas con mayor frecuencia en basureros de contextos domésticos, asociados a restos de trabajo textil (abundantes navajillas y malacates), lo que hace suponer que además de ser útiles como un referente de la imagen social femenina, también se emplearon como instrumentos musicales en algún ritual asociado con la manufactura textil, pues gran parte de estas piezas son maracas. Resulta importante señalar la escasa presencia de figurillas masculinas en espacios domésticos, siendo frecuentes, en cambio, en las zonas de arquitectura monumental, lo que indica que las representaciones (dirigentes,

guerreros, jugadores de pelota, tronos, bultos funerarios), eran roles y elementos particulares de la elite, por lo que no era necesaria su presencia al interior de una unidad habitacional en la periferia del sitio (Gallegos, 2009). A través de las mujeres de barro así como de la información derivada de otras fuentes es evidente que la sociedad maya del periodo Clásico asignaba ciertas labores al género femenino: cuidado de infantes, elaboración de textiles, preparación de alimentos, atención de animales domésticos, recolección de cosechas, entre otros. Pero los mayas también representaron a sus mujeres en posiciones de poder, evidentes en el uso de abanicos, presentación de espejos, escudos y tocados en actos ceremoniales; o bien al efectuar actividades especializadas como la medicina, rezos, bailes y actos de adivinación. Ellas eran el complemento a las funciones de la vida cotidiana y ritual de los hombres. Las actividades femeninas representadas en las figurillas, vistas desde nuestra perspectiva occidental, se manifiestan menos espectaculares que un gobernante portando un enorme penacho, o un jugador de pelota ricamente ataviado, como se observa en algunas piezas y en el arte monumental; sin embargo, su participación y trabajo eran fundamentales para el mantenimiento de la sociedad.

Bibliografía

ARDREN, T.

2002 “Women and Gender in the Ancient Maya World”, en T. Ardren (editor), *Ancient Maya Women*, Altamira Press, Walnut Creek, pp. 1-11.

ARMIJO, RICARDO y M. J. GALLEGOS

2008 Una visión de Comalcalco a través de sus investigaciones científicas, en *Los investigadores de Mesoamérica*, vol. 11, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, pp. 23-60.

BENAVIDES, A.

2007 “Las mujeres mayas prehispánicas”, en M. J. Rodríguez-Shadow (editora), *Las mujeres en la Mesoamérica prehispánica*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 113-136.

BERNAL, G.

2005 “El linaje de Ox te’ K’uh, una localidad provincial de Palenque. Comentarios sobre la identidad histórica de las señoras Tz’ak-b’u Ajaw y Kinuuw Mat”, *Mayab*, núm. 18, pp. 77-87.

GALLEGOS GÓMORA, MIRIAM JUDITH

2012 “Comalcalco elementos de identidad social de un sitio maya en frontera”, en Miriam Judith Gallegos Gómora, y J. A. Hendon (editores), *Localidad y globalidad en el mundo maya prehispánico e indígena contemporáneo. Estudios de espacio y género*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

2011a “Carácter de la identidad femenina en el Formativo y el Clásico Tardío en Tabasco: un concepto, dos ideas”, en *Los investigadores de la cultura maya, XX Encuentro*, vol. II, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, pp. 43-53.

2011b “Las jóvenes oradoras: participación de la mujer prehispánica en la religión maya”, en M. Rodríguez-Shadow y M. López (editores), *Las mujeres mayas en la Antigüedad*, Puebla, pp. 41-54.

2010 “Ataviando su identidad: la mujer prehispánica de Jonuta, Tabasco, México”, en H. Hernández y M. Pool (editores), *Identidades y cultura material en la región maya*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, pp. 69-87.

2009a “Manufactura, iconografía y distribución de figurillas en Comalcalco, Tabasco, México”, en J. Laporte, B. Arroyo, y H. Mejía (editores), *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp. 963-973.

- 2009b “Las figurillas de Chichicapa. Producción, representaciones y asociación de materiales en una unidad habitacional del Clásico maya en Tabasco”, en *Los investigadores de la cultura maya*, vol. XVIII, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, pp. 45-54.
- 2007 “Representando al mundo a la vera del Usumacinta”, en *Los investigadores de la cultura maya*, vol. XV, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, México, pp. 27-44.
- 2006 “Actividades, vestimenta y rango social de los hombres a través de las representaciones artísticas en Comalcalco, Tabasco, México”, en *XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp. 503-510.
- 2003 “Mujeres y hombres de barro”, revista *Arqueología Mexicana*, núm. 61, México, pp. 48-51.
- GALLEGOS GÓMORA, MIRIAM JUDITH y RICARDO ARMIJO
- 2004 “La corte real de Joy’Chan a través de las mujeres, hombres y dioses de barro. Estudio preliminar de género”, en *Los investigadores de la cultura maya*, vol. XII, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, pp. 304-318.
- GARZA, M. DE LA
- 1997 “Los dioses mayas”, en P. Schmidt, M. D. Garza y E. Nalda (editores), *Los mayas*, RCS Libri-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, Milán, pp. 235-247.
- GÓMEZ, A. y R. ARMIJO
- 2003 “Estudio preliminar de las condiciones de vida en el sitio arqueológico de Comalcalco, Tabasco”, en *Los investigadores de la cultura maya*, vol. 11, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, pp. 447-453.

HAMILTON, J. A. y J. W. HAMILTON

1989 “Dress as a Reflection and Sustainer of Social Reality: a Cross Cultural Perspective”, *Clothing and Textiles Research Journal*, vol. 7, núm. 2, pp. 16-22.

HOUSTON, S., D. STUART y K. TAUBE

2006 *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*, University of Texas Press, Austin.

HOUSTON, S. y K. TAUBE

2010 “La sexualidad entre los antiguos mayas”, *Arqueología Mexicana*, núm. 104, pp. 38-45.

JOSSERAND, J. K.

2002 “Women in Classic Maya Hieroglyphic Texts”, en T. Ardren (editor), *Ancient Maya Women*, Altamira Press, Walnut Creek, pp. 114-151.

JOYCE, R.

2008 *Ancient Bodies, Ancient Lives. Sex, Gender and Archaeology*, Thames and Hudson, China.

2002 “Desiring Women: Classic Maya Sexualities”, en L. Gustafson y A. Traveyan (editores), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Bergin y Garvey, Wesport.

1998 “Performing the Body in Pre-hispanic Central America”, *Anthropology and Aesthetics*, pp. 147-165.

1992 “Images of Gender and Labor Organization in Classic Maya Society”, en C. Claassen (editora), *Exploring Gender through Archaeology*, col. “Monographs in World Archaeology”, núm. 11, pp. 63-70.

LANDA, DIEGO DE

1978 *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México.

MARTIN, S. y N. GRUBE

2002 *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera de las dinastías mayas*, Planeta, México.

2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens*, Thames and Hudson, Nueva York.

MESKELL, L. y R. JOYCE

2003 *Embodied Lives. Figuring Ancient Maya and Egyptian Experience*, Routledge, Nueva York.

PALLÁN GAYOL, C.

2011 *Breve historia de los mayas*, Nowtilus, España.

RODRÍGUEZ SHADOW, M.

2005 “La condición femenina en la civilización maya y en la azteca”, en Isabel Morant (directora), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 1: “De la prehistoria a la Edad Media”, Ediciones Cátedra, Madrid.

SCHELE, LINDA y MARY ELLEN MILLER

1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, George Braziller-Kimbell Art Museum, Japón.

STUART, D. y G. STUART,

2008 *Palenque. Eternal City of the Maya*, Thames and Hudson, Nueva York.

TAUBE, R. y K. TAUBE

2009 “The Beautiful, the Bad, and the Ugly”, en C. Halperin, K. Faust, R. Taube, y A. Giguet (editores), *Mesoamerican Figurines. Small-Scale Indices of Large-Scale Social Phenomena*, University of Florida Press, Gainesville, pp. 236-258.

TERÁN, S. y C. RASMUSSEN

2008 *Finetes del cielo maya. Dioses y diosas de la lluvia*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

TORRE, F. DE LA

1945 *Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. Diario de viaje 1544-1545*, Tllocan, México.

TURNER, TERENCE

1980 “Social Skin”, en J. Chérfas y R. Lewin (editores), *Not Work Alone: A Crosscultural View of Activities Apparently Superflous to Survival*, Maurice Temple Smith, Londres, pp. 112-143.

WEST, R., N. PSUTY y B. THOM

1985 *Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México*, col. “Biblioteca Básica Tabasqueña”, vol. 8, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa.



La mujer indígena en la historia del Brasil colonial: la vida cotidiana y los rituales de canibalismo a través de la mirada de los extranjeros

André Figueiredo Rodrigues¹

El 5 de agosto de 2011 el periódico *Folha de São Paulo*, uno de los medios de comunicación más importantes e influyentes de Brasil, publicó que el Tribunal de Justicia del Estado del Amazonas había declarado inocente, el día anterior, a un indígena de la etnia kulina acusado de estar involucrado en un supuesto caso de canibalismo ocurrido en 2009.

João Culina y otros seis indígenas fueron acusados de descuartizar y comer partes de las entrañas de un joven no indígena en Envira, a 1,215 kilómetros de la capital del estado, Manaus. En la sentencia, el juez Rafael da Rocha Lima afirmó que el indígena era inocente por falta de pruebas.

El crimen ocurrió el 2 de febrero de 2009 en la aldea Cacau, a siete kilómetros de distancia del centro de Envira, que se encuentra en la frontera con el estado de Acre.

¹ Facultades integradas de Ciencias Humanas, Salud y Educación de Guarulhos y Centro Universitario Anhanguera de Sao Paulo.

La Policía Civil dijo que el cuerpo de Océlio Alves de Carvalho, deficiente mental y que en aquella época tenía 21 años de edad, fue encontrado descuartizado y con marcas de machetazos. Partes del cuerpo, como el hígado, el corazón y una pierna, no fueron encontradas por los peritos.

De los siete indígenas acusados, dos fueron detenidos: João y Messias Culina. Los otros cinco, incluyendo una mujer, son considerados prófugos de la justicia. Messias sigue preso en la delegación de la ciudad (Chicangana-Bayona, 2011).

Este caso llamó la atención por la gran difusión que en 2009 le dieron la prensa brasileña y la internacional, como por ejemplo, la CNN (Moura, 2009). El artículo “Culinas acusados de canibalismo”, publicado por el periódico *O Globo* de Río de Janeiro, el 8 de febrero, informaba que los restos de la víctima los encontraron en la aldea, que sus “órganos fueron asados en una especie de ritual [y que no se encontraron] el corazón, el cerebro, el hígado y otros pedazos del cuerpo” (Araújo, 2009).

El representante de la Fundación Nacional Indigenista (Funai) de la región afirmó que no se tiene ningún registro en la historia reciente, ni en relatos de viajeros, misioneros o antropólogos, sobre prácticas de canibalismo ni acerca del consumo ritual de cuerpos de familiares muertos entre los indios kulinas.

La indigenista Rosa Maria Monteiro, quien vivió entre ellos durante quince años, declaró que desde hace algún tiempo el grupo había estado sufriendo desequilibrios internos graves, pero que no creía que ellos hubieran cometido canibalismo. Destacó que durante su estancia en la aldea presencié un consumo cada vez mayor de aguardiente entre los miembros de la comunidad, así como la entrada de marihuana y cocaína. Al principio, la piedra de *crack* era utilizada por ser muy parecida a la resina empleada por los brujos en los rituales de curación. Después, según la antropóloga, se convirtió en vicio.

En un comunicado oficial, la Consejería Especial de los Pueblos Indígenas afirmó que lamentaba el tratamiento dado por el periódico *O Globo* al artículo, al ilustrarlo con el dibujo de un ser sobrenatural que despedaza el cuerpo de un humano (véase figura 1).



FIGURA 1. “Culinas acusados de canibalismo”.

Según el consejero, tal dibujo “refuerza la imagen de los indígenas ‘caníbales’, ‘animales salvajes’, retoma estereotipos [...], con la intención de estigmatizar y subyugar a los madijá [como se autodenominan los kulinas] y otros pueblos indígenas. En el contexto actual sirve para fomentar el sentido común aún vigente y abre camino a la perpetuación de los prejuicios infundados sobre los pueblos indígenas” (Morena, 2009).

Independientemente de la culpabilidad de los kulina en el asesinato de la víctima, que no se discutirá aquí, el ejemplo ilustra una repetición de imágenes sobre los indígenas que data de la época de la colonización de Brasil, desde el descubrimiento de América hasta el siglo XVII: la presencia de los brujos realizando curaciones, y la uti-

lización de bebidas intoxicantes, de alucinógenos y del canibalismo (ritual de la antropofagia).

A diferencia de los innumerables estudios sobre el negro y los horrores de la esclavitud en Brasil, el aborígen ocupa un pequeño espacio en la producción histórica del país. Este lugar microscópico proporcionó a dicha población el olvido de los recuerdos rápidos en destellos sensacionalistas, como lo ocurrido con los miembros silvícolas de la tribu kulina.

Elementos como el canibalismo moran en la imaginación colectiva desde los primeros años de la historia brasileña. La visión que se tiene de los indígenas aún se remonta a un pasado distante de la historia actual. El sentido común todavía ve a los aborígenes como seres inhumanos, indolentes, perezosos y peligrosos, que viven desnudos en el bosque, habitan en chozas, adoran a los dioses Tupã y Jaci, y hablan tupi, como en los relatos de los siglos XVI y XVII. También es muy frecuente la idea de que los habitantes de la selva vivían en paz unos con otros y en armonía con la naturaleza hasta la llegada de los portugueses en 1500, cuando empezó un proceso de exterminio que dio como resultado la desaparición de muchos pueblos.

Detrás de estas ideas se esconde una serie de confusiones y estereotipos difundidos a este respecto. En general, pensamos en los nativos de Brasil como un todo homogéneo, como si no existieran diferencias entre ellos. La categoría se define por oposición a los blancos y abarca a poblaciones heterogéneas, ya sea desde el punto de vista lingüístico, físico o de sus costumbres. No solemos percibir que poseen identidades propias y diversas formas de ver, sentir y entender el mundo.

Algunos libros de historia, sobre todo los de texto, mencionan a los aborígenes hasta el siglo XVI, en la época de la colonización, dando la impresión de que ya no existen. Su presencia en noticieros

de televisión, periódicos y revistas, cuando los mencionan, se asocia a menudo con situaciones de violencia y conflicto, como en el caso del supuesto acto de canibalismo arriba descrito.

Muchos argumentan que los indígenas de hoy ya “no son indígenas”, porque cuentan con tecnología, usan ropa, hablan portugués, y en fin, tienen una vida “civilizada”. No entienden que cualquier sociedad humana está viva, que se modifica y busca su supervivencia, aunque para ello necesite en ciertos momentos renunciar a o adaptar sus referencias (Amantino, 2011: 43).

La búsqueda de las referencias antiguas del indígena común y corriente desde el punto de vista de los viajeros extranjeros que estuvieron en Brasil entre los siglos XVI y XVII es el tema central de este artículo. El objetivo consiste en descifrar su forma de ver el universo cultural del Nuevo Mundo y revelar imágenes que presentan y discuten la presencia de la mujer en las ceremonias caníbales.

El indígena en las imágenes de los viajeros y cronistas del siglo XVI

Después del descubrimiento del Nuevo Mundo, América empezó a desfilar en imágenes y textos por Europa como un mundo fantástico. Los primeros documentos gráficos, que circularon en el siglo XVI, acompañaban a las cartas de Américo Vespucio. El primer testimonio en Brasil es la misiva dirigida al rey de Portugal, el 22 de abril de 1500, de Pêro Vaz de Caminha, miembro de la expedición de Pedro Álvares Cabral, quien descubrió la Tierra de la Vera Cruz –después llamada Tierra de la Santa Cruz– y que finalmente sería llamada Brasil. Desgraciadamente, debido a que su publicación data de 1817 la idea del portugués no cambia la imaginación europea del siglo del descubrimiento (Belluzzo, 1994: 18).

El interés que despertaron las noticias sobre el Nuevo Mundo propició la aparición de varias ediciones de textos de viajeros y exploradores en diversas ciudades de Europa. Su contenido es falso y depende del momento en que fueron escritos. Los textos, redactados a la llegada o por quien está en tránsito, o bien después de algunos años de vivir con los indígenas, tienen como característica común una visión parcial de los aborígenes de Brasil, superficial e inmediata, que sólo capta los aspectos que llaman rápidamente la atención por el asombro o la admiración del primer contacto. Con cada nueva edición, enriquecida con ilustraciones encargadas por los editores, los relatos amplían el universo mental y simbólico del Nuevo Mundo.

Según Ana María Belluzzo, un grabado en madera que acompaña a los extractos de la *Carta Mundus Novus* de Américo Vespucio – cuya edición apareció en Augsburgo en 1505 y se atribuye a Johann Froschauer – documenta que los alemanes “valoran el carácter testimonial de la narrativa visual, contada desde el punto de vista del nuevo continente, que destaca los hábitos caníbales de los hombres americanos” (Belluzzo, 1996: 11).

La figura 2, conocida como *Imagen del Nuevo Mundo* muestra un episodio cotidiano en la vida de los habitantes nativos de América. En ella se observan once indígenas –cinco hombres adultos, tres mujeres y tres niños– reunidos a la orilla del mar en una especie de cabaña, y en el fondo, a lo lejos, dos carabelas ancladas con una cruz dibujada en las velas. Los aborígenes aparecen realizando actividades cotidianas, como cuidar a los niños, hablar, comer y besarse. Escenas comunes si no fuera porque están saboreando una pierna y un brazo humanos. De una de las vigas de la construcción cuelgan partes de un cuerpo desmembrado que está sobre una fogata. El grabado viene acompañado por el siguiente texto:

Esta imagen nos muestra a un pueblo y a una isla descubiertos por el rey cristiano de Portugal o por sus súbditos. Estas personas están desnudas, son hermosas, tienen piel morena y con buena complexión. Tanto hombres como mujeres tienen la cabeza, el cuello, los brazos, los genitales y los pies adornados con plumas. Los hombres también tienen en la cara y en el pecho muchas piedras preciosas. Nadie es dueño de nada, ya que la propiedad es de todos. Los hombres toman por esposa a la mujer que más les agrada, puede ser su madre, su hermana o su amiga [...]. Pelean entre ellos y se devoran unos a otros, incluso a los que matan en combate, cuyos cuerpos cuelgan sobre hogueras para ser asados. Viven 150 años (*apud* Chicangana-Bayona, 2010: 37).



FIGURA 2. *Imagen del Nuevo Mundo*, por Johann Froschauer.

Con el descubrimiento del Nuevo Mundo, los europeos se vieron obligados a reflexionar sobre su cultura. El sensacionalismo de esta imagen, seguida por muchas otras con temas similares, hizo del canibalismo el símbolo de todo un continente. Buen salvaje o caníbal feroz, fue la fe cristiana la que dirigió la visión europea. A través de una versión pintada pocos años después del descubrimiento de Brasil, el indígena brasileño entró al escenario portugués (y europeo) como el representante de los pueblos de ultramar, entregando rega-

los y venerando al hijo de dios. La *Adoración de los Magos* pertenece a una serie pintada para el altar de la capilla mayor de la Catedral de Viseu, en Portugal, entre 1501 y 1506; se le atribuye a Vasco Fernandes o Grão Vasco (Belluzzo, 1994: 22).

En *Adoración de los Reyes Magos* (figura 3), se introduce al indígena brasileño en el episodio y se saca de su contexto original, que es Brasil. La escena, en la tradición cristiana, representa la visita de los tres reyes de oriente llevándole regalos al niño Jesús después de su nacimiento. El lienzo muestra al indígena como uno de los tres reyes magos, entre los personajes de túnica roja que han ido a Belén para adorar a Cristo. El aborigen sustituye a Baltazar, el soberano negro. Las figuras que están de pie representan a los tres magos y tienen en las manos oro, incienso y mirra.



FIGURA 3. *Adoración de los Reyes Magos*, por Vasco Fernandes.

La desnudez, tan comentada por los cronistas del siglo XVI, fue suprimida de acuerdo con el pudor cristiano. En nombre de los valores de la fe católica se negaron los valores de la cultura autóctona. El

indígena lleva un chaleco adornado con plumas y pantalones cortos –cuyo estampado es similar al patrón de las cestas– que sustituyen a un posible taparrabos o a la desnudez explícita, como exige el decoro de una representación religiosa. Los únicos elementos *originales* que lo caracterizan son el tocado, la flecha tupinambá y la piel morena. En la imagen, el aborigen pierde su condición de bárbaro y salvaje gracias a la vestimenta y los nobles adornos (Belluzzo, 1994: 22).

A diferencia de sus compañeros, el mago tupinambá es el único que exhibe accesorios valiosos: un collar de perlas, aretes, pulseras y tobilleras de oro. Mientras que los otros dos reyes le regalan al niño Jesús mirra e incienso contenidos en recipientes dorados, el nativo de Brasil le regala oro en bruto. El contraste simboliza el carácter primitivo de las comunidades indígenas y la esperanza de enriquecimiento en las tierras recién descubiertas por los portugueses. Ello demuestra –como apunta Ronald Raminelli– que la inclusión de los aborígenes en un contexto religioso tan importante como la adoración del niño Jesús también es una señal de que los portugueses consideraban prometedor la expansión del cristianismo en el territorio descubierto en las Américas (Raminelli, 1996: 153).

En las representaciones del Nuevo Mundo, los exploradores y viajeros adoptaron una perspectiva típica de la tradición cristiana, preocupándose poco por las particularidades de sus habitantes. Veían a los nativos desde la perspectiva europea, que extrañaba, juzgaba y, de vez en cuando, reevaluaba su propia cultura.

En las tierras de ultramar, las costumbres *extrañas* eran vistas como señales de barbaridades y de la presencia del diablo. Para Ronald Raminelli, los conquistadores comparan “las verdades propias del mundo cristiano con la realidad americana [a partir del paradigma teológico y el principio de que] los blancos eran los elegidos de Dios, y por eso eran superiores a los pueblos del nuevo continente” (Raminelli, 1997: 11).

La lógica de los relatos y de las pinturas sobre la vida cotidiana del indígena americano se relaciona con los intereses de la colonización y de la conversión al cristianismo. La representación de los aborígenes como bárbaros —por ejemplo, como seres inferiores que se comen a sus semejantes—, o demoníacos (esclavos del diablo) era una forma de legalizar la conquista de América.

En la pintura portuguesa *Infierno*, de autor desconocido, que data de la primera mitad del siglo XVI, los condenados están dentro de un caldero que, a pesar de representar simbólicamente el fuego eterno, expone al europeo la idea de la antropofagia, al mezclar al demonio con el indígena brasileño (véase figura 4).



FIGURA 4. *Infierno*, autor anónimo.

En la parte superior del lienzo el diablo, en posición privilegiada, ve toda la escena del infierno. Está sentado en un trono y tiene en la cabeza un tocado indígena y ropa hecha de plumas, de la misma forma que otro demonio, que lleva el cuerpo de un religioso pecador, tiene un taparrabos de plumas (véanse figuras 5 y 6). La asociación del diablo con el indígena, ambas figuras de miedo, como sugiere Ana Maria Belluzzo, indica que “el temor a lo desconocido también se mezclaba con la reprobación de las costumbres indígenas” (Belluzzo, 1994: 24).

FIGURAS 5 y 6. Detalles de *Inferno*.

Al mostrar al diablo con atributos de aborigen brasileño, la obra nos permite pensar en una inversión de sentidos, por lo que el indígena pasa a tener los atributos del demonio. De la misma manera, se puede crear un paralelismo entre el castigo de los cuerpos en el infierno y las prácticas caníbales de los aborígenes de Brasil. Los cuadros *Adoración de los Reyes Magos* e *Inferno* muestran a los indígenas de fe cristiana semejantes a los europeos, y a los diabólicos los equiparan con los europeos pecadores (Belluzzo, 1994: 24-25).

La práctica del canibalismo perjudicó la reputación de los indígenas e incrementó la lejanía con el Nuevo Mundo. Este tema está presente en casi todos los relatos de los siglos XVI y XVII; con él, sus autores buscaban encontrar una justificación a la costumbre indígena de “comer carne humana”. Entre los escritos que describen estas prácticas destacan los del alemán Hans Staden quien, en 1554, fue capturado por los tupinambás y permaneció prisionero durante casi nueve meses, hasta que fue rescatado por un barco francés. Ya de regreso en Europa, en junio de 1556, escribió *Verdadera historia y descripción de la tierra de los salvajes, desnudos y crueles comedores de carne humana, que viven en el Nuevo Mundo, América*, y en 1556 la publica en Marburgo, Alemania, con gran éxito editorial. El libro también es conocido con el título *Dos viajes a Brasil* y fue traducido al portugués, al latín, al inglés y al flamenco. La obra incluye algunos grabados,

probablemente ejecutados bajo la dirección del propio autor. Estos dibujos son muy famosos y acompañan a casi todas las versiones posteriores del libro. Las imágenes y su texto determinaron, por mucho tiempo, la idea que se tuvo del aborigen brasileño.

Ronald Raminelli nos dice que en 1557 también llegó al público una edición del libro de Staden impresa en la ciudad de Frankfurt. Esta publicación, que no fue tan popular como la edición de Marburgo, cuenta con dibujos ordenados por Staden y contiene ilustraciones muy diferentes de las escenas de canibalismo retratadas en la otra edición. En ellas, el ritual antropófago está asociado a la mesa de sacrificio, donde un cuerpo humano es desmembrado por un indígena con un hacha. En otro grabado, Raminelli describe a dos indígenas que “golpean con mazos [de hierro] a una mujer vestida con ropa europea. Los verdugos llevan grandes camisas atadas con cuerdas a la cintura. La víctima se encuentra en medio de una hoguera y es observada por un diablo [... con] dos grandes cuernos, cuerpo peludo, vientre abultado, senos de mujer y patas de cabra” (Raminelli, 1996: 65).

La imagen demoníaca también aparece en otra parte. En esta ilustración, de acuerdo con la observación de Ronald Raminelli, “Satanás es representado con patas de ave, piernas con plumas y cuerpo peludo. Su rostro es humano, pero sobre la cabeza tiene cuatro cuernos. Un hombre bien vestido y barbado está arrodillado frente al demonio que está sentado en una especie de trono. En la escena también hay cuatro hombres medio desnudos” (Raminelli, 1996: 65).

Este autor se refiere a otra imagen que sería el probable origen de la anterior. Está en un incunable alemán, posiblemente de 1475, y se llama *Cena exótica. Viajante reverenciando o rei-monstro do lugar* (“Escena exótica. Viajero haciendo reverencia al rey monstruo del lugar”). Este grabado emplea una práctica común de la época: la de volver a usar las mismas figuras en contextos diferentes. En las imágenes

de la edición de Frankfurt hay elementos completamente desconocidos en la historia de Hans Staden, quien en ningún momento hizo referencia a diablos ni estableció una asociación directa entre el contexto americano (costumbres exóticas y rituales de canibalismo) y las prácticas demoníacas (Raminelli, 1996: 65-66).

Por haber vivido entre los aborígenes, su narrativa de viaje crea la memoria de Brasil y marca a los viajeros y exploradores de los siglos XVI y XVII. Hans Staden es el fundador de la literatura de viajes en Brasil, y en su descripción afirma que los indígenas son “gente bonita de cuerpo y de facciones; tanto los hombres como las mujeres son iguales a los de aquí, solamente están quemados por el sol, ya que todos andan desnudos, jóvenes y viejos, y no tienen nada que cubra sus partes nobles” (Staden, 1930: 140).

El autor, al narrar todos sus viajes en primera persona y escribir todo lo que vivió y presenció, confiesa miedos, premoniciones, muestra valor y dice que miente, poniendo bajo sospecha la veracidad de todo el relato (Staden, 1930: 179-198). Ana Maria Belluzzo observa que su configuración visual es representada en la tercera persona, entre protagonistas y antagonistas, “con su destino observado por una mirada que todo lo ve, subordinado, por lo tanto, a una cosmovisión”. Esta configuración visual que ilustra su texto absorbe “los contenidos de la cosmología y de la astronomía paganas, recubiertos de una visión religiosa cristiana” (Belluzzo, 1994: 44 y 46).

Después del segundo viaje de Staden al Nuevo Mundo, en 1550, es cuando los indígenas tupinambás, comedores de carne humana, aparecen en la imaginación del Viejo Mundo. La primera edición del libro fue seguida por una segunda en 1580; en ésta se incrementó el número de ilustraciones que representan escenas de guerra y de canibalismo.

En la misma época, el franciscano y teólogo André Thevet escribió dos obras importantes para el conocimiento del Brasil quinien-

tista, detallando su flora, su fauna y a sus habitantes. Son los dos primeros libros ilustrados de viajeros franceses que hubo en Brasil: *Las singularidades de la Francia antártica*, publicado en 1557, es responsable de promover el interés sobre el tema indígena en Francia; y *Cosmografía universal*, de 1575, en cuatro tomos, con uno de ellos dedicado completamente a los indígenas tupinambás.

Contemporáneo de Thevet, el pastor y misionero Jean de Léry escribió *Historia de un viaje hecho a la tierra del Brasil*, que publicó casi veinte años después de que regresara de su travesía por ese país, a donde se había dirigido en 1556. En la colonia francesa fundada en la Bahía de Guanabara, en la actual ciudad de Río de Janeiro, Jean de Léry tuvo contacto con las tribus tupinambás (Belluzzo, 1994: 42).

En la descripción del aborigen, el discurso de Jean de Léry se parece a lo escrito por André Thevet, en cuanto a los elogios a sus características fisiológicas. Ambos presentan al indígena brasileño parecido al europeo. En Léry leemos que los “habitantes de América, llamados tupinambás, entre los que viví durante casi un año y a los que traté familiarmente, no son más grandes, ni más gordos que los europeos, pero son más fuertes, más robustos, más vigorosos, mejor dispuestos y menos propensos a las enfermedades” (Léry, 1980: 111).

En la obra de este misionero suizo aparece el tema de la América infernal, en un grabado donde los indígenas son atormentados por los demonios *ígura* (véase figura 7).

Durante el siglo xvi los viajeros como Hans Staden y Jean de Léry, por ejemplo, publicaron sus obras ilustradas con grabados. Mientras tanto, Theodore de Bry se encargaba, en el extraordinario proyecto editorial de los “Grandes Viajes”, iniciado en 1590, de interpretar y volver a configurar las imágenes presentadas en las primeras ediciones de las obras de éstos y otros autores, proporcionando al lector copias más cuidadas, con mayor calidad editorial, difusión y dedicación en la reproducción e impresión de los dibujos.



FIGURA 7. *Indios atormentados por demonios*, por Theodore de Bry.

La mejora en la calidad de las ilustraciones hizo que destacaran y que no fueran sólo meros complementos de los textos. La colección “Grandes Viajes” reúne en trece tomos, escritos en latín, más de 500 grabados y mapas relacionados con el Nuevo Mundo, con sus habitantes y sus conquistadores. En sus tomos existen textos de autores de diversos orígenes: Alemania, Inglaterra, España, Holanda y Francia. Hay relatos de navegadores como Cristobal Colón, Fernando de Magallanes, Américo Vespucio, Walter Raleigh, Thomas Cavendish, Oliver Noort; de conquistadores como Hernán Cortés (México) y Francisco Pizarro (Perú); de aventureros como Hans Staden, Jerónimo Benzoni y Ulrich Schimdel; de católicos como el jesuita Acosta o Antonio de Herrera; de protestantes como Jean de Léry y como el sabio filósofo y matemático Thomas Hariot (Baumann, s/F).

Durante su vida, Theodore de Bry editó seis tomos de la colección entre 1590 y 1596. Los siete ejemplares restantes fueron publicados más tarde, entre 1599 y 1634, por sus hijos Johan Theodore y Johan Israel (Baumann, s/F).

Los dos primeros tomos de “Grandes Viajes” son sobre América del Norte y se refieren a los proyectos de colonización de los ingleses en Virginia y de los franceses hugonotes en Florida. El primero de

ellos, publicado en 1590, es la versión oficial de Thomas Hariot sobre las expediciones inglesas que Richard Greenville llevó a la costa Este del actual Estados Unidos, en 1585, y sobre los primeros intentos de colonización de Virginia. Theodore de Bry reproduce e interpreta las acuarelas que hizo John White sobre la región y sus habitantes. El trabajo de White tiene carácter documental y sus imágenes reproducen detalles de la flora, la fauna, la topografía y, sobre todo, de los grupos indígenas, de los cuales identifica su ubicación, aldeas, actividades económicas y costumbres festivas.

La figura 9 ilustra la manipulación que hizo Theodore de Bry a la imagen (figura 8) creada por John White de una indígena norteamericana. El grabador haría lo mismo en el tercer volumen de la colección, llamado *Americae Tertia Pars*, publicado en 1592 y basado en las narraciones que Hans Staden y Jean de Léry hicieron de sus viajes a Brasil.



FIGURA 8. *Indígena y joven*, por John White.



FIGURA 9. *Indígena y muchacha*, por Theodore de Bry.

Theodore de Bry recreó las imágenes de la primera edición del libro de Staden obedeciendo los cánones artísticos de su tiempo y de su visión del mundo, europea, blanca y renacentista. Su diseño si-

que las representaciones del Renacimiento, uniendo los dos grandes temas del siglo XVI: los viajes de descubrimiento del Nuevo Mundo y el humanismo. Busca referencias en el pasado para reproducir lo exótico y extraño del nuevo continente. Las costumbres como el canibalismo fueron informadas y absorbidas por la imaginación europea, teniendo como base los modelos renacentistas. Un ejemplo de esta representación se encuentra en la postura elegante y en el biotipo utilizado para pintar a los indígenas de Virginia, de Florida y de Brasil, con características anatómicas que enfatizan su fuerza y orgullo guerrero, perceptibles en el arte de la época, en especial en los dibujos de los nobles, de los personajes bíblicos y de las imágenes mitológicas (Chicangana-Bayona, 2006: 33-34). En las figuras 10 y 11 observamos el mismo patrón de la postura de los personajes, con un brazo semiextendido y el otro doblado hacia la cintura.



FIGURA 10. Detalles de la postura:
Indígenas de Virginia, por Theodore de Bry.



FIGURA 11. Detalles de la postura:
Donatello, de David.

Las posturas y las acciones del cuerpo, presentes en las esculturas de la antigüedad griega y romana, y rescatadas por el arte del Renacimiento, encontraron también su equivalente en las figuras de los indígenas, no sólo en las de Theodore de Bry, sino también en las

de los grabadores que ilustraron las primeras ediciones de los libros de Jean de Léry y de Hans Staden. En el caso brasileño, por ejemplo, las estampas de los indios fueron reproducidas con alteraciones mínimas que se dan por la desnudez (véanse las figuras 12 y 13).



FIGURA 12. Hans Staden en medio del baile de la mujeres indígenas, en *Viaje a Brasil* (1557).



FIGURA 13. Hans Staden en medio del baile de la mujeres indígenas, por Theodore de Bry (1592).

La desnudez de las indígenas llevó a Jean de Léry a reflexionar sobre la relación entre las costumbres del europeo y las de los aborígenes. En su libro, en el octavo capítulo —“Índole, fuerza, estatura, desnudez, disposición y accesorios de los hombres y mujeres brasileños, habitantes de América, entre los que me viví un año”—, cuenta que las indígenas se resistían a usar ropa alegando la incomodidad de quitársela a la hora de los baños, que podían llegar a ser doce en un solo día. Durante el trabajo diario, preferían enfrentarse al calor del sol y escoriarse la piel en la tierra y las piedras, a soportar un tejido grueso sobre el cuerpo. A las indígenas les encantaba andar desnudas (Léry, 1980: 111-130).

A pesar de que Hans Staden indicara en su texto que se había acostumbrado a la desnudez de los aborígenes y de que no hace ninguna referencia moral al hecho, el grabado elaborado por Theodore de Bry presenta a un prisionero cubierto y a algunas indígenas

ocultando su sexo y sus senos, en un gesto de pudor, de censura al desnudo y de condena al estado natural.

El punto de vista extranjero y las imágenes cotidianas de la mujer indígena brasileña en las ceremonias caníbales

Los viajeros y cronistas que pasaron por Brasil en los siglos XVI y XVII dieron a la mujer un papel curioso en las ceremonias caníbales. Ronald Raminelli nos dice que el origen de la antropofagia en América se debe a la historia de una anciana, cuyo único hijo murió a manos de los enemigos. Tiempo después, el asesino fue capturado y llevado ante la presencia de la mujer, quien se comporta como fiera, se lanza sobre el asesino con el deseo de comérselo vivo y hiere su hombro. Éste logra zafarse de las garras de la anciana y regresa a su aldea, donde relata lo sucedido al resto de la tribu. La noticia provoca una reacción contraria, ya que a partir de ese momento los guerreros deseaban superar la valentía de la anciana: van tras el enemigo con el objetivo de transformarlo en comida, imitando la acción iniciada por la iracunda aborigen (Raminelli, 1996: 99).

En *Historia universal de las Indias occidentales y orientales y la conversión de los indígenas*, editada en Francia en 1611, en la parte referente a Brasil, los autores Corneille Vytfliet y Anthoine Magin mencionan a los caníbales, destacando su disposición geográfica, sus diferentes nombres y el desconocimiento de la palabra de “dios”. Cuentan un curioso episodio que destaca a las mujeres como motivadoras de la venganza. Una mañana, entre el despertar y el desayuno, un anciano recorre la cabaña con pasos lentos y graves, motivando a los guerreros a tener sexo con sus mujeres para infundir el deseo de venganza contra el enemigo. Así, a través de las relaciones sexuales, los hombres nutrían el desquite contra los indígenas de las tribus ri-

vales. El amor conyugal, sobre todo el contacto sexual con la mujer indígena, llevaba al hombre a la guerra o a la masacre de sus enemigos (Raminelli, 1996: 99).

Aunque los relatos de viajes y de crónicas aseguran que la contribución de las mujeres en el ritual caníbal sólo era indirecta, en las imágenes que retratan la participación del sexo femenino en los banquetes caníbales ellas ocupan un lugar prominente, ejerciendo funciones que supuestamente estarían reservadas para los varones. En este sentido, como lo advierten Ronald Raminelli y Ana Maria Belluzzo, las imágenes pictóricas sobre el canibalismo provocan extrañeza, ya que a diferencia del predominio masculino al mando de las guerras y de la venganza, muestran a las mujeres como protagonistas del ritual, destacándolas como las conductoras de la ceremonia (Raminelli, 1996: 100-101; Belluzzo, 1994: 58).

De acuerdo con Ronald Raminelli, en la edición de 1509 de las cartas de Américo Vespucio, publicadas por Johannes Grüninger, hay un grabado que muestra a un marinero y a tres mujeres que parecen seducirlo con la desnudez de sus cuerpos. Las aborígenes desvían la atención del conquistador para que otra, de mayor edad, lo golpee en la cabeza con un palo (véase la figura 14). El marinero, que al principio pensaba atraer a las bellas salvajes desnudas, termina como guisado en un banquete caníbal (Raminelli, 1996: 98).

En los relatos sobre la vida cotidiana de los aborígenes no se menciona que una mujer haya matado a un rival. Sin embargo, se demuestra en las composiciones artísticas un énfasis excesivo sobre la participación femenina en el sacrificio del enemigo. Los textos de los siglos XVI y XVII restringen mucho el desempeño de las mujeres en la ingesta de carne humana. Existe un consenso de que los niños, los jóvenes y las mujeres ingerían una sopa hecha con los intestinos y otros órganos de la víctima. A los hombres adultos les correspondían las demás partes del cuerpo, principalmente los brazos y las

piernas. En fin, en las versiones escritas las mujeres están lejos de dominar la ceremonia caníbal, ya que sus principales protagonistas son los hombres, los guerreros (Raminelli, 1996: 101).

La figura 14, presente en la obra de Américo Vespucio, puede ser un recordatorio a los marineros para que no se arriesguen a tener prácticas sexuales en el Nuevo Mundo. El aspecto interesante de la imagen es la asociación que se hace entre el sexo, la seducción, las mujeres y el canibalismo. En el grabado aún es posible observar cierto vínculo temático con la historia contada por Corneille Vytffliet y Anthoine Magin, señalando al sexo femenino como el eje de la venganza y de la antropofagia. Por lo tanto, en la imagen y en el relato la mujer vieja es la que se encarga de atacar y matar al enemigo.



FIGURA 14. *Amazonas preparando ataque*, por Johannes Grüniger.

En *Grandes Viajes*, editado por Theodore de Bry, existen numerosas referencias a mujeres indígenas caníbales. En el tercer volumen de *Americae Tertia Pars* aparecen en la portada tres alegorías del canibalismo (figura 15). En la parte inferior central de la imagen (figura 16) hay una parrilla a la brasileña rodeada de aborígenes. En el

detalle de los nichos laterales y centrales (figuras 17 y 18) aparece un nativo desnudo con plumas, sosteniendo en la mano un mazo, y una indígena totalmente desnuda con un niño sobre los hombros. La pareja tupinambá está representada devorando partes del cuerpo humano: él una pierna y ella un brazo.



FIGURA 15. Cubierta de *Americae Tertia Pars*, de Theodore de Bry (1592).



FIGURA 16. Detalle inferior de la cubierta de *Americae Tertia Pars*.



FIGURAS 17 y 18. Detalles de los nichos laterales de la cubierta de *Americae Tertia Pars*.

En la cubierta, Theodore de Bry proporciona pistas sobre los temas presentes y recreados en los grabados realizados con el fin de ilustrar los relatos de Hans Staden y Jean de Léry, que utilizó para dimensionar la participación femenina en las ceremonias destinadas a ingerir a sus semejantes.

Como en la sociedad aborígen el más alto honor era capturar, después matar y finalmente comerse al enemigo, el inicio del ritual caníbal empezaba con la captura del adversario durante una guerra. Una vez atrapado, el oponente quedaba bajo custodia de un hombre y era llevado al interior de la aldea por las mujeres. Entonces adquiriría una esposa y esperaba libre, como cualquier hombre de la tribu, el gran día en que todos los familiares de su amo y los vecinos se comieran su cuerpo (Staden, 1930: 152, 156-157 y 160).

La primera referencia iconográfica que sobrealora la participación de la mujer en el rito caníbal aparece en el momento de la inmovilización del prisionero (figura 20).



FIGURA 19. Hans Staden, *Mujeres indígenas esperan ansiosas la ejecución del prisionero.*



FIGURA 20. *Mujeres indígenas esperan ansiosas la ejecución del prisionero,* por Theodore de Bry.

La ejecución del cautivo ocurría en el centro de la aldea. La víctima permanecía atada a una cuerda llamada *mussurana*, mientras que los guerreros sujetaban los extremos, inmovilizándola para que quien tuviera que matarla lo hiciera mediante un golpe fatal en la cabeza con la *ibirapema*. En este momento las mujeres preparaban la

ibirapema y pintaban el cuerpo del prisionero (figuras 21 y 22); las participantes del sexo femenino eran secundarias, debido a que el procedimiento de la ejecución era un atributo estrictamente masculino. Sin embargo, las indígenas representadas por Theodore de Bry participan en la escena, gesticulando y mostrando ansiedad por la muerte del adversario, retorciéndose y mordiendo manos y brazos. En la figura 20, ocupan una posición central, junto con la víctima, mientras que los hombres, que en los textos son los protagonistas, aparecen al margen del espectáculo.



FIGURA 21. Hans Staden, *Mujeres pintando la ibirapema y el rostro del prisionero*.



FIGURA 22. *Mujeres pintando la ibirapema y el rostro del prisionero*, por Theodore de Bry.

En el relato de Hans Staden, el comportamiento femenino es retratado de la siguiente manera:

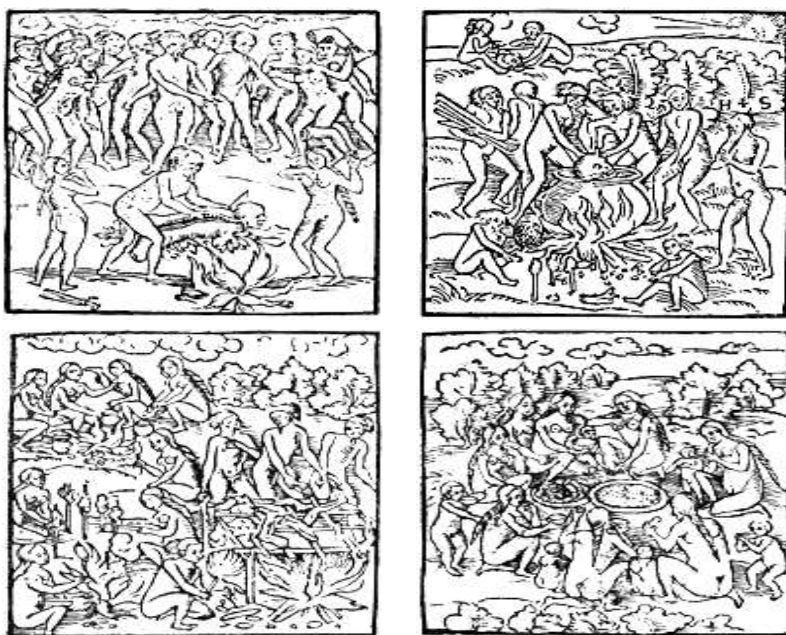
Entonces, ellas están pintadas y listas para que cuando el prisionero esté reducido a pedazos, corran alrededor de las cabañas con los primeros cuatro pedazos. En esto consiste su diversión. Una vez hecho esto, hacen un fuego a dos pasos del prisionero para que lo vea.

Después, viene una mujer corriendo con el *Iwera Pemme* o *ibirapema*, da vueltas a los fajos de plumas hacia arriba, grita de alegría y pasa frente al prisionero para que la vea (Staden, 1930: 163-164).

Theodore de Bry tradujo el placer de las mujeres frente a la muerte y descuartizamiento del enemigo a través de sus gestos y movi-

mientos. En la escena presentada en la primera edición de Hans Staden (figura 19), no se observa que destaquen los papeles femeninos, ya que lo importante de la escena era el asesinato del prisionero, que es realizado por los hombres.

En las imágenes a continuación (figuras 23 a 26), siguiendo la cronología y la narración de Staden, los hombres cumplen la tarea de cortar en pedazos el cuerpo de la víctima y extirpar los órganos que serán cocinados en una cacerola y en la parrilla.



FIGURAS 23, 24, 25 y 26. *Ritual caníbal*, por Hans Staden.

Después de la división del cuerpo, las mujeres cocinaban o asaban sus partes para después distribuirlas entre los participantes. A los hombres les correspondían las piernas y los brazos, que eran asados. El interior del cuerpo era destinado a las mujeres y a los niños, que se alimentaban con una sopa de tripas mezclada con la carne de la cabeza y la lengua. De acuerdo con la última escena, una de las indígenas tiene un dedo en la boca y observa una especie

de plato, demostrando el deseo de servirse una porción más de las vísceras.

Con la publicación de estos últimos cuatro grabados termina la representación del canibalismo en el libro de Hans Staden. Las siguientes figuras (27, 28 y 29) son interpretaciones creadas por Theodore de Bry para las escenas anteriores.



FIGURAS 27, 28 y 29.

Ritual canibal, por Theodore de Bry.

Las creaciones visuales de Theodore de Bry acentúan, con dramatismo y aspectos aterradores, la presencia activa de las mujeres en el acto de preparar y de comer carne humana. En la figura 27, dedicada a la preparación del cuerpo de la víctima, las mujeres arrastran al difunto cerca del fuego, le pelan la piel y le tapan el ano con un palo, para que nada se le escape. En esa misma imagen, en el centro a la izquierda, vemos a una indígena llorando, entregando al preso como su esposa. La viuda, a la que se le ve un cierto sufrimiento en el rostro, está arrodillada y sobre sus piernas tiene la

cabeza del muerto. Ronald Raminelli narra que poco después de la llegada del prisionero a la tribu, el jefe le designaba a una mujer para que se casara con él. Entonces ella se convertía en una esposa como cualquier otra, podía embarazarse y formar una familia, hasta el día del sacrificio del enemigo, o mejor dicho, de su marido. La aldea tenía en alta estima a esta aborigen escogida y ella no podía encariñarse con el prisionero. Debido a que existía el riesgo de que se enamoraran, muchas veces –cuenta Raminelli– la elegida era la hija de un *príncipe* o la hermana del verdugo indicado para sacrificar a su cuñado (Raminelli, 1997: 30-31).

Después de la muerte del esposo y prisionero, la mujer se colocaba junto al difunto y fingía llorar, igual que un cocodrilo que mata a un hombre derrama una lágrima antes de devorarlo. La mujer aparentaba derramar lágrimas junto al cuerpo como parte de una escenificación, ya que tenía la esperanza de probar un pedazo de la carne de su marido (Raminelli, 1997: 31).

En la figura 30, Theodore de Bry muestra una parrilla donde se están asando brazos, piernas y costillas humanas, en oposición al texto de Hans Staden. En la iconografía es posible identificar, del lado izquierdo, a cuatro mujeres, dos de las cuales están ingiriendo una pierna y un brazo de la víctima. La primera, joven con un cuerpo escultural, pechos firmes y algunos adornos, devora un brazo sin perder sus gestos femeninos. Las otras tres, con las características fisiológicas de la vejez –arrugas en la frente, los pechos caídos, el cabello ralo y despeinado– se chupan los dedos y sorben la grasa del muerto. Del lado opuesto los hombres están comiendo brazos, costillas, mastican huesos, y un niño se entretiene con la mano del cadáver. Al analizar minuciosamente esta escena, Ronald Raminelli dice que es la única, en toda la colección de De Bry, que representa hombres comiéndose a sus semejantes (Raminelli, 1996: 96).



FIGURA 30. *Parrilla*, por Theodore de Bry.

En la iconografía, las mujeres comen la carne con placer; éste parece más intenso en las más ancianas. La ingestión de carne humana dejaba marcas profundas en la fisonomía de las mujeres caníbales, como la pérdida de los dientes, el rostro arrugado, el cuerpo en proceso de degeneración y olores fétidos. Raminelli escribió:

Las imágenes de ancianas de pechos caídos son comunes en los grabados de la obra *Grandes viajes*. Ellas simbolizan el alejamiento del amerindio de la humanidad, debido a sus falsas idolatrías, a su desnudez y a su canibalismo. Esta recurrencia se intensifica a lo largo de la obra y, en los últimos tomos, un salvaje adopta facciones monstruosas. Esta simbología puede ser explicada por la relación entre los europeos y los nativos. Inicialmente, la colección de *Grandes viajes* se dedica a luchar contra los españoles, divulgando las atrocidades practicadas [por éstos] en el Nuevo Mundo. Los amerindios fueron retratados como víctimas de los españoles, por eso no aparecen muchas mujeres con los pechos caídos en los primeros tomos. Además de la información sobre la vida cotidiana del amerindio, la empresa editorial motiva a los protestantes, grupo que hasta aquel momento estaba excluido de las nuevas áreas descubiertas, a colonizar América. Sin embargo, esta empresa se vio perjudicada por la resistencia

indígena, por las guerras, por el canibalismo y por las atrocidades practicadas en contra de los invasores europeos. Estos obstáculos serían los responsables de la representación recurrente de las mujeres con pechos caídos en los grabados de la colección. El tomo número tres, dedicado a Brasil, es el primero en retratar a las ancianas decadentes (Raminelli, 1997: 39-40).

En la comparación de las representaciones entre las indígenas jóvenes y las ancianas en las iconografías sobre el ritual caníbal de Theodore de Bry no se percibe el vínculo entre el comportamiento y las características fisiológicas. Ambas, jóvenes y viejas, son pintadas haciendo cosas crueles, como desfilan por la aldea con piernas y brazos, mordiendo las manos, introduciendo palos en el ano del prisionero muerto y comiendo su carne con gestos de satisfacción. Las ancianas aparecen desprovistas de encantos físicos, sin adornos en el cuerpo ni el vigor de la juventud. El tiempo marca la diferencia entre ellas. La ingestión de carne humana degrada al cuerpo. En este razonamiento, como lo destaca Ronald Raminelli, el aborígen americano proviene de una sociedad perfecta, pero el tiempo promueve su degeneración y lo lleva a la ruina social, simbolizada por la antropofagia y por las ancianas de los pechos caídos (Raminelli, 1997: 40).

El canibalismo practicado por los indígenas de la tribu kulina —narrado al inicio del trabajo—, que contó con la participación de una mujer, sigue por lo menos una línea de la lógica destacada por Ronald Raminelli: la degradación. El canibalismo kulina recreó una ambientación infernal, una atmósfera fantástica y aterradora, al gusto de la época de los descubrimientos.

La participación de las mujeres indígenas en el ritual caníbal carece de sustentación real, excepto por las representaciones pintadas por Theodore de Bry. En el Brasil actual, en el caso de la comida hecha en Envira, ¿cuál habría sido la participación de la mujer en el ritual caníbal? La pregunta aún espera una respuesta.

Bibliografia

AMANTINO, MÁRCIA

2011 “E eram todos pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”, en Mary del Priore y Márcia Amantino (organizadoras), *História do corpo no Brasil*, Universidade Estadual Paulista, Sao Paulo.

ARAÚJO, GLAUCO

2009 “Assessor dos povos indígenas no Acre contesta canibalismo no Amazonas”, en *GI: O Portal de Notícias da Globo*, 8 de fevereiro, Rio de Janeiro; se puede consultar en <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,MRP998933-5598,00.html>

BAUMANN, THERESA B.

S/F *Notícias de uma coleção: as “Grandes viagens” da família De Bry*; se puede consultar en www.ifcs.ufrj.br/humanas/0036.htm

BELLUZZO, ANA MARIA

1996 “A propósito d’O Brasil dos Viajantes”, *Revista USP*, núm. 30, Universidade de São Paulo, Sao Paulo, pp. 8-19.

1994 *O Brasil dos viajantes: imaginário do Novo Mundo*, Fundação Odebrecht, Sao Paulo.

CHICANGANA-BAYONA, YOBENJ AUCARDO

2011 “Índio culina acusado de canibalismo é inocentado”, en *Folha de S. Paulo*, Sao Paulo, p. c8, 5 de agosto; puede consultarse en www.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0508201123.htm

2010 “Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos”, *ArtCultura*, vol. 12, núm. 21, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, pp. 35-53.

2006 “Do Apolo de Belvedere ao guerreiro tupinambá: etnografia e convenções renascentistas”, *História*, vol. 25, núm. 2, Universidade de São Paulo, Sao Paulo, pp. 15-47.

LÉRY, JEAN DE

1980 *Viagem à Terra do Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte.

MORENA, MARIAMA

2009 “Assessor Especial dos Povos Indígenas do Acre contesta notícias sobre canibalismo dos índios kulina”, Agência de Notícias do Acre, 11 de febrero, Ríó Branco; se puede consultar en www.agencia.ac.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=7177&Itemid=288

MOURA, HELENA DE

2009 “Amazon Indians Accused of Cannibalizing Farmer”, en CNN, 9 de febrero de 2009; se puede consultar en <http://edition.cnn.com/2009/WORLD/americas/02/09/brazil.ritual.cannibalism/index.html>

RAMINELLI, RONALD

1997 “Eva tupinambá”, en Mary del Priore (organizadora), *História das mulheres no Brasil*, segunda edición, Contexto-Universidade Estadual Paulista, Sao Paulo, pp. 11-44.

1996 *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Universidade Estadual Paulista-J. Zahar Editor, Sao Paulo y Ríó de Janeiro.

STADEN, HANS

1930 *Viagem ao Brasil*, Academia Brasileira de Letras, Ríó de Janeiro.

Capítulo II

La América colonial



La visión de los cronistas del siglo XVI sobre las mujeres de Brasil

Maria Cristina Mineiro Scatamacchia¹

Introducción

Cuando los portugueses llegaron a la costa de Brasil encontraron una tierra habitada. Los grupos que habitaban gran parte del litoral eran sociedades tribales de filiación lingüística tupí-guarini. Durante el inicio del siglo XVI los tupinambás dominaban casi todo el litoral hasta el sur del actual estado de Sao Paulo; sobre ellos existe la mayor parte de las informaciones del periodo, pues se relacionaron de diferentes maneras con portugueses, franceses y españoles.

Los europeos registraron con gran precisión la elegancia y belleza física de los americanos. Las condiciones de las mujeres que habitaban la costa brasileña fueron descritas en las obras de los principales cronistas y en los relatos de los viajeros del siglo XVI. Ciertos aspectos son constantes en casi todos los textos, pero el hecho más mencionado es la ausencia de ropa y la belleza de las mujeres, así como también su participación en el ritual de antropofagia.

¹ Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de Sao Paulo-Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Organización de Estados Americanos. Agradezco al padre Víctor Hernández por la revisión del español en este texto.

La información proveniente de personas que tuvieron una larga permanencia entre los grupos indígenas ofrece un panorama completo de la participación femenina dentro del sistema tribal. Algunas ilustraciones complementan la visión que los europeos tuvieron de las sociedades indígenas. Las observaciones realizadas durante el primer contacto de los conquistadores con las poblaciones indígenas fueron de carácter superficial y con aspectos externos, pero al aumentar la convivencia y el proceso de colonización las descripciones se tornaron amplias y de mayor profundidad. La suma de los relatos en los diversos textos contiene datos sobre el modo de vida tribal y el papel de la mujer en los diversos sectores de la sociedad.

En relación con la iconografía, las imágenes de esa época tienen como referencia el modelo femenino del Viejo Mundo, porque dichas ilustraciones fueron realizadas en Europa teniendo como base las descripciones escritas por los cronistas y viajeros.² Las principales fuentes documentales se consignan en los cuadros 1 y 2 y presentan datos diferenciados de acuerdo con el autor, su preocupación y el tiempo pasado en contacto con los grupos indígenas.

La información contenida en la carta de Pero Vaz de Caminha, en el texto del piloto anónimo (1500) y en la relación de viaje de Gonneville (1503) es importante, pues en estos testimonios se describen las condiciones originales de los habitantes; constituyen referencias para los escritos posteriores y para la identificación de los cambios causados por el contacto. En estos textos los indígenas no están presentados de manera idealizada, ya que los autores simplemente realizaron la descripción de lo que estaban viendo en ese momento.

Los informes más completos provienen de los escritores que tuvieron una larga permanencia con los grupos autóctonos, fuera ésta deliberada o forzada. Destacamos en este sentido las crónicas de las

² La iconografía que toma en cuenta las características físicas de los indígenas pertenece a un periodo posterior.

intervenciones francesas y el relato del viaje de Hans Staden,³ que contiene ilustraciones sobre su experiencia en las nuevas tierras.

CUADRO I
FUENTES DOCUMENTALES, SIGLOS XVI Y XVII

SIGLO XVI				
Cartas y relaciones	Relatos de viaje	Crónicas generales	Crónicas de los conquistadores	Crónicas religiosas
<ul style="list-style-type: none"> • <i>Carta de Pero Vaz de Caminha</i> (1500). • Anónimo, <i>A relação do Piloto</i> (1500). • Gonneville, <i>Relação autentica</i> (1503). • <i>Cartas de Américo Vespúcio</i> (1502-1504). 	<ul style="list-style-type: none"> • A. Pigafetta, <i>O diário de navegação de Fernão de Magalhães</i> (1519-1522). • Hans Staden, <i>Duas viagens ao Brasil</i> (1554). 	<ul style="list-style-type: none"> • Pero M. Gandavo, <i>Tratado da terra do Brasil e história da Província de Santa Cruz</i> (1576). • Gabriel Soares de Sousa, <i>Tratado descritivo do Brasil em 1587</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> • André Thévet, <i>Singularidades da França Antártica</i> (1555-1556). • Jean de Léry, <i>Viagem a Terra do Brasil</i> (1557-1558). 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Cartas de Anchieta</i> (1540-1560). • Fernão Cardim, <i>Cartas dos primeiros Jesuítas no Brasil</i> (1584).
SIGLO XVII				
Cartas y relaciones	Relatos de viaje	Crónicas generales	Crónicas religiosas	
		<ul style="list-style-type: none"> • Frei Vicente do Salvador, <i>História do Brasil</i> (1627) 	<ul style="list-style-type: none"> • Claude d'Abbeville (1612) • Ives d'Evreux (1613-1614) 	

FUENTE: Elaboración propia.

Desde el punto de vista de las misiones religiosas debemos considerar el factor reduccionista de las observaciones, que en la mayoría de los casos presentan una fragmentación de la realidad, tradu-

³ Hans Staden fue prisionero de los tupinambás durante un año y dejó un relato bastante detallado del modo de vida del grupo.

ciendo los fenómenos a partir de la mentalidad europea con una posición etnocentrista. Sin embargo, atendiendo los cuidados necesarios para la utilización de los documentos etnohistóricos, los datos obtenidos han permitido deducir la posición que las mujeres guardaban dentro del sistema tribal.

Las primeras informaciones sobre las mujeres

Una constante en estos documentos es el contraste entre las costumbres nativas con los patrones de vida europeos. Resulta importante mencionar dos aspectos para poder entender el papel de las mujeres en la sociedad indígena: su participación en el ritual antropofágico y su posición en el modo de producción y en las relaciones sociales.

El primer documento que sobre Brasil escribieron los cronistas es la carta dirigida al rey Manuel de Portugal, que describe la llegada de los conquistadores portugueses a la tierra de la cual ya tenían conocimiento y de la que oficialmente estaban adueñándose. Vaz de Caminha, que era el escriba de la expedición de Pedro Álvarez Cabral, describió esa tierra y a sus habitantes de la siguiente manera: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse as suas vergonhas. Traziam nas mãos arcos e setas” (Castro, 1985: 76). Más adelante habla de las mujeres:

Ai andavam entre eles tres ou quatro moças, muito novas e muito gentis, com cabelos muito pretos e compridos, caídos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha.

[...]

E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima e tão redonda, e sua vergonha –que ela não tinha– tão graciosa, que a muitas

mulheres de nossa terra, vendo-lhes tais feições, provocaria vergonha, por não terem as suas como a dela.

[...]

Uma delas andava toda tingida daquela tinta preta, numa coxa, do joelho até o quadril e a nádega; e todo o resto de sua cor natural. Uma outra trazia ambos os joelhos com as curvas assim igualmente tintos de preto, bem como os colos dos pés, e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que não havia nisso vergonha alguma.

Também andava por lá uma outra mulher, ela também nova, com um menino ou menina atada com um pano –não sei do que– aos peitos, de modo que lhe apareciam somente as perninhas. Mas nas pernas da mãe, e no resto de seu corpo, não havia pano algum (Castro, 1985: 81-82 y 86).

La información aquí registrada resulta confirmada por Gandavo en situaciones observadas en 1570: “E assim também machos como fêmeas costumam tingir-se algumas vezes com sumo de um certo fruto que se chama jenipapo que de verde quando se pisa e depois que o põem no corpo e se enxuga, fica mui negro e por muito que se lave non se tira senam aos nove dias” (Gandavo, 1964: 56).

Perrone-Moisés (1996), comentando el relato de Gonneville⁴ observa la peculiaridad de iniciar su descripción de los habitantes por las mujeres: “E as mulheres trazem colares e braceletes de ossos e conchas; não assim o omem, que em vez d’isso traz arco e flexa[...]. E as mulheres e raparigas andam com a cabeça descoberta, tendo os cabelos gentilmente trançados com delgados cordões de fibras erbaceas tintas de cores vivas e luzentes” (Gonneville, 1886: 341).

Sobre el cabello de las mujeres existen varios comentarios que podemos ejemplificar con el siguiente texto de Gandavo (1964: 56): “As fêmeas presam-se muito de seus cabelos e trazem-nos mui compridos, limpos e penteados, e as mais delas enastrados”.

⁴ Relato de viaje de Paulmier de Gonneville a Brasil con la intención de obtener especias intercambiando diversos objetos con los indígenas.

El hecho de no usar ropa era una cuestión que llamaba la atención de los conquistadores y cronistas, para los cuales era muy difícil de aceptar, ya que venían de una sociedad de moralidad rigurosa. El padre capuchino André Thevet señala: “Eles poderiam fazer algunas camisas de algodão, já que sabem confeccionar suas redes de dormir” (Thevet, 1978: 101).

Las mujeres se esmeraban en la ornamentación corporal: depilaban las partes del cuerpo que eran pintadas; usaban collares y aretes, y las cuentas que los europeos comerciaban en el trueque de productos de la tierra eran muy apreciadas por ellas (Sousa, 1971; Thevet, 1978; Léry, 1980).

Las mujeres en el ritual antropófago

La práctica caníbal fue un hecho que tuvo gran impacto en los europeos, quienes no alcanzaban a comprender ni a apreciar el aspecto simbólico del ritual. Las descripciones sobre este rito han sido una constante en casi todas las crónicas del siglo XVI; la naturaleza de la información está relacionada, en cada caso, con el tipo de contacto que el autor experimentó con la ceremonia.

Algunos textos hablan de manera general señalando que estos grupos comían carne humana solamente de sus enemigos, y que no lo hacían por gusto o apetito sino por costumbre (Pigafetta, 1985).

En los documentos se da cuenta del papel activo de las mujeres en el ritual antropofágico. Una de las crónicas que presenta mayores detalles sobre el particular es el relato de viaje de Hans Staden, quien naufragó en las proximidades de San Vicente, en el litoral de Sao Paulo, fue hecho prisionero por los indígenas tupinambá y retenido en la aldea con el fin de ser devorado. Staden relata las costumbres de los indígenas y, desconociendo el procedimiento del

ritual, pide piedad y por ello salva la vida, debido a que los guerreros se alimentaban del valor del enemigo y no se comían a un cobarde. Staden termina siendo liberado y regresa a Europa, donde plasma sus aventuras con descripciones e ilustraciones sobre todo lo que vivió en Brasil.

La primera información que relata se refiere al momento de su captura: “La estava eu, rezando e olhando em torno, porque esperava o golpe. Afinal o chefe, que queria possuir-me, tomou a palavra e disse que deviam conducir-me vivo para casa, a fim de que suas mulheres também me vissem com vida e tivessem o divertimento que lhes cabia a minha custa. Nesta ocasião haveriam de matar-me e preparariam bebidas, organizariam uma festa e devorar-me-iam conjuntamente” (Staden, 1979: 82). Más adelante describe su llegada a la aldea:

Bem perto trabalhavam as mulheres numa cultura de plantas de raízes, que eles chamam mandioca. Estavam aí muitas delas, que arrancavam raízes, e tive que lhes gritar em sua lingua: Aj une xé peeê remiurama, isto é Estou chegando eu, vossa comida.

[...]

Os homens se retiraram com os arcos e flechas para suas moradias e deixaram-me com as mulheres, que me rodearam. Algumas foram à minha frente, outras atrás, dansando e cantando uma canção que, segundo seu costume, entoam aos prisioneiros que tencionavam devorar.

[...]

No interior da caçara arrojaram-se as mulheres todas sobre mim, dando-me socos, arrepelando-me a barba, e diziam em sua linguagem: Com esta pancada vingo-me pelo homem que os teus amigos nos mataram (Staden, 1979: 87).

El prisionero es donado a una mujer, quien lo alimenta y cuida hasta el momento de la fiesta. Entretanto, las demás mujeres de la

tribu fabrican vasijas para las bebidas y otras especialmente confeccionadas para colocar los ingredientes con los que se pinta y adorna al prisionero. Elaboraban también una larga cuerda, llamada *mussurana*, que era utilizada para amarrar a la víctima antes de la ejecución (véase figura 1).



FIGURA 1. Ilustraciones del relato de Hans Staden con las mujeres pintando al prisionero.

Todos en la aldea compartían el cuerpo del prisionero, que era cortado en cuatro pedazos:

Vêm então as quatro mulheres, apanham os quatro pedaços, correm com eles em torno das cabanas, fazendo grande alarido, em sinal de alegria. Separam após as costas, com as nádegas, da parte dianteira. Repartem isto entre si. As vísceras são dadas às mulheres. Fervem-nas e com o caldo fazem uma papa rala, que se chama mingáu, que ela e as crianças sorvem. Comem essas vísceras, assim como a carne da cabeça (Staden, 1979: 183).



FIGURA 2. Imágenes del relato de Hans Staden de las mujeres participando del ritual y comiendo con sus niños.



FIGURA 3. Relato de Hans Staden con ilustraciones del ritual antropofágico y de la preparación de bebidas.



FIGURA 4. Detalle de la ilustración de André Thevet sobre las mujeres preparando el cauim.

Para el ritual se elaboraba gran cantidad de una bebida con alcohol llamada *cauim*.⁵ Su preparación estaba a cargo de las mujeres, quienes hervían y masticaban el maíz, dejándolo reposar durante una semana para su fermentación antes de ser consumido. Las *cauinagens* o “bebederas” duraban varios días, principalmente cuando se realizaban ceremonias solemnes y fiestas para matar y comer enemigos.

La posición de las mujeres en el trabajo

En la sociedad tribal de grupos horticultores el trabajo era el principal mediador de las relaciones entre los miembros del grupo y la naturaleza. Estas comunidades practicaban una agricultura de roza, denominada horticultura,⁶ que era complementada con la caza y la colecta.

El producto básico de la economía tupinambá era la mandioca, mientras que el maíz se utilizaba para elaborar bebidas fermentadas. Con la finalidad de ser consumida, la mandioca requiere de un proceso que involucra ciertas técnicas de preparación y el empleo de artefactos específicos para ello. Estas actividades eran realizadas por las mujeres. Por otro lado, en el sistema de roza, los hombres abrían las florestas y limpiaban el terreno; el resto del trabajo lo realizaban sus compañeras.

Ellas buscaban agua, preparaban los alimentos y participaban en la recolección de productos; también apoyaban a los hombres en la pesca y en las faenas de la construcción (Thevet, 1978).

⁵ Bebida alcohólica elaborada a base de maíz fermentado, a la cual también le agregaban algunas frutas.

⁶ El término horticultura ha sido utilizado para referirse al cultivo de raíces, con base en el sistema de rozar, talar y quemar.

De acuerdo con varias descripciones la mujer tenía un papel activo en la economía del grupo. Pigafetta,⁷ quien visitó la costa de Brasil en 1519, escribió al respecto: “Estão encarregadas dos trabalhos mais penosos e as vimos frequentemente descer as montanhas com cestos cheios de carga sobre a cabeça. Mas não andam sós. São acompanhadas por seus zelosos maridos, armados com o arco em uma mão e a flecha na outra” (Pigafetta, 1985: 59).



FIGURA 5. Ilustración de Hans Staden que muestra a las mujeres plantando en las proximidades de la aldea.

La práctica relacionada con el procesamiento de la mandioca perdura hasta la actualidad en las sociedades indígenas y en las comunidades tradicionales. Diversos artefactos que fueron utilizados para esta actividad se pueden encontrar en el registro arqueológico, entre otros, las micro lascas para rallar la mandioca y los vasos de cerámica.

⁷ Antonio Pigafetta escribió el diario de la expedición de navegación de Fernando de Magallanes en 1519.



FIGURA 6. Imágenes que muestran el proceso de elaboración de la mandioca aún utilizado en las sociedades tradicionales.

La descripción sobre la manera de fabricar los utensilios, principalmente de cerámica, que era una labor femenina, se encuentra plenamente documentada, y Staden la detalla de la siguiente manera:

As mulheres fabricavam as vasilhas de que carecem do seguinte modo: tomam barro, amassam-no e fazem então as vasilhas que querem ter. Depois as deixam secar durante algum tempo. Sabem também pintalas com gosto. Quando querem queimar as vasilhas, debruçam-nas sobre pedras, põem aí bastante cortiça seca, que ateam. Assim se queimam as vasilhas, de modo que incandescem como ferro em brasa (Staden, 1979: 163).

En la crónica de Jean de Léry también se presentan detalles de la elaboración de la cerámica por parte de las mujeres:

As mulheres, a quem cabe todo o trabalho doméstico, fabricavam muitos potes e vasilhas de barro para guardar cauim, fazem ainda panelas redondas, ovais, frigideiras e pratos de diversos tamanhos [...]. Preparam também tintas pardacentas com as quais pintam com pincel enfeites,

como ramagens, lavores eróticos, etcétera, principalmente nas vasilhas de barro em que se guarda a farinha [...]. Infelizmente, como seguem as fantasias do momento, nunca se encontra duas pinturas iguais pois os pintores não usam modelo e apenas utilizam a sua própria imaginação (Léry, 1980: 232).

Los artefactos descritos, elaborados con materiales no orgánicos, se encontraron en los sitios arqueológicos que fueron ocupados por estos grupos, confirmando de cierta manera los datos del texto.



FIGURA 7. Ilustración de Hans Staden mostrando la utilización de vasijas de cerámica.



FIGURA 8. Vasijas de cerámica recuperadas en los sitios arqueológicos que ocuparon los grupos lingüísticos tupi-guaraní en el litoral de Sao Paulo (acervo del Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de Sao Paulo).

Con base en las fuentes primarias disponibles, Florestán Fernandes (1949) elaboró un listado de las actividades femeninas, que involucraban todos los trabajos agrícolas, del plantío a la colecta; participaban con los hombres en la recolección de frutas; nadaban con ellos para recoger los peces flechados; colaboraban en los trabajos para sacar agua del fondo de las canoas; tenían a su cargo la preparación de la comida y la bebida, así como la elaboración de las vasijas de barro y de fibras para las hamacas; todo el trabajo de transporte lo realizaban las mujeres: cargaban a sus hijos y sus pertenencias, pues los hombres tenían que estar libres para defender a la familia: “Na verdade, as mulheres dos nossos tupinambás trabalhavam muito mais do que os homens, pois estes, á exceção de roçar o mato para as suas culturas, o que fazem sempre de manhã, exclusivamente, nada mais lhes importa a não ser a guerra, a caça e a pesca e a fabricação de tacapes, arcos, flechas e adornos de penas para enfeites” (Léry, 1980: 204).

Las mujeres y el casamiento

La célula social era la familia nuclear con un patrón de residencia extensiva, ya que reunía en una choza (*maloca*) a diversas familias.

El sacerdote José de Anchieta⁸ realizó en 1555 observaciones y descripciones interesantes en *Informação dos casamentos dos índios do Brasil*. Los comentarios tuvieron como base los valores y patrones del matrimonio cristiano. Según el texto de Anchieta (1988) las mujeres indígenas tenían los mismos derechos que los hombres con respecto a la separación y selección de otros compañeros. En la disolución del casamiento el hombre podía dejar a una mujer por otra, pero lo mismo podía hacer ella, sin que esto causase la indignación de los

⁸ Anchieta fue uno de los jesuitas que apoyaron el proyecto colonizador de Portugal en Brasil, con la implantación del gobierno general; fue responsable de la fundación de la ciudad de Sao Paulo.

parientes: “Os índios do Brasil parece que nunca têm ânimo de se obrigar nem o marido à mulher, nem a mulher ao marido, quando se casam: e por isso a mulher nunca se agasta porque o marido tome outra ou outras, reste com elas muito ou pouco tempo, sem ter conversação com ela, ainda que seja a primeira” (Anchieta, 1988: 456).

Los patrones de boda eran muy diferentes de los europeos, pues había amplia libertad sexual femenina antes del matrimonio y poca preocupación respecto de la virginidad de las mujeres (Léry, 1980; Sousa, 1971; Thevet, 1978).

Después del parto la mujer descansaba por uno o dos días y luego se iba a la plantación a trabajar. El hombre se quedaba tumbado en la hamaca recibiendo visitas y cumplidos, con la intención de atraer para él y no para la mujer debilitada los malos espíritus (Léry, 1980; D’Evreux, 1929). Este hecho también lo comenta Américo Vespucio (1984: 71) en su carta de 1502: “As suas mulheres nos seus partos não fazem cerimônia alguma, na maneira das nossas comem de tudo, vão no dia mesmo ao campo se lavarem e mal se escutam os seus partos”.

Las mujeres tupinambás realizaban algunas prácticas mágicas con el objetivo de ser fértiles, suspender el llanto de los niños y ayudarlos a crecer, entre otras cosas. Gandavo hizo una descripción detallada de las reglas matrimoniales que él observó:

As mulheres com quem costumam casar são suas sobrinhas, filhas de seus irmãos ou irmãs: estas têm por legítimas, e verdadeiras mulheres, e nam lhas podem negar seus pais, nem outra pessoa alguma pode casar com ellas, senam os tios. Nam fazem nenhuma cerimonia em seus casamentos, nem usam mais neste acto que de levar cada hum sua mulher pera si como chega a huma certa idade, porque esperam que serão então de quatorze ou quinze anos pouco mais ou menos. Alguns deles tem três ou quatro mulheres: a primeira têm em muita estima e fazem mais caso que das outras. E isto pela mór parte se acha nos principaes que o tem

por estado e por honra e presam-se muito de se diferenciar nisto dos outros (Gandavo, 1964: 56).

Los jefes podían tener más de una esposa y cada una poseía su propia plantación y su área habitacional (D'Abbeville, 1975; Thevet, 1978). El marido polígamo recibía más de lo que entregaba a sus mujeres, pues las de mayor edad podían perder su papel de compañeras sexuales pero tenían que mantener sus obligaciones de servir.

No obstante, las uniones monogámicas eran las más comunes. Frei Vicente de Salvador, autor de la primera *Historia de Brasil*, redactada en 1627, escribe sobre los tupinambás: “Dormem nus, marido e mulher, na mesma rede, cada um com os pés para a cabeça do outro, exceto os principais que, como têm muitas mulheres dormem sós nas suas redes, e daí, quando querem, se vão deitar com a que lhes parece” (Salvador, 1982: 72).

Las mujeres podían seguir a sus maridos en las expediciones militares, pero no participar en las asambleas conducidas por los ancianos, las cuales se realizaban en la “casa grande” o “casa de los hombres”, donde eran tomadas las decisiones comunitarias. En éstas no permitían la entrada a las mujeres ni a los niños (D'Abbeville, 1975; D'Evreux, 1929).

Son menos abundantes las noticias sobre otros aspectos de la vida de las mujeres, como la primera menstruación. Thevet (1978) describe con detalle las prácticas a las cuales las jóvenes debían ser sometidas con la llegada del primer ciclo menstrual: tenían que cortarse el cabello, recibir incisiones en la piel y quedar aisladas por todo el periodo. La tribu entera festejaba con borracheras el primer flujo menstrual de cualquier mujer y ésta no podía casarse hasta que su cabello creciese lo suficiente para cubrir su espalda.

La mujer en la sociedad tribal tupinambá

El cuadro 2 resume la condición femenina observada en las principales crónicas de la época, lo cual ha posibilitado la interpretación de la posición de la mujer tupinambá como una persona que participa con el hombre en todos los aspectos de la vida tribal, pero que no tiene voz ni voto en la toma de las decisiones importantes sobre la comunidad las cuales, como se mencionó, sólo se determinaban en la casa de los hombres.

CUADRO 2
CONDICIÓN DE LA MUJER TUPINAMBÁ

Aspecto físico	Ritual antropofágico	Trabajo	Casamiento	Decisiones de la comunidad
<ul style="list-style-type: none"> • Igualdad en las condiciones de postura y ornamentos, diferencias por género. 	<ul style="list-style-type: none"> • Igualdad en la participación en el rito, con posición diferenciada por género. 	<ul style="list-style-type: none"> • Igualdad en la participación, con mayor carga para las mujeres. 	<ul style="list-style-type: none"> • Igualdad en la libertad sexual. • Diferencia en el número de parejas: los jefes pueden tener más de una mujer como símbolo de poder. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ninguna participación de las mujeres.

FUENTE: Elaboración propia.

La mayoría de los datos presentados en este trabajo fue extraída de los documentos generados en la década de 1550, con excepción de la carta de Pero Vaz de Caminha y de la relación de viaje de Gonneville; por tanto, se trata de información originada cincuenta años después de haberse iniciado el contacto con los europeos.

Es importante tener en cuenta que durante este periodo existía un público europeo deseoso de conocer las novedades e historias

exóticas de las tierras nuevas que se estaban visitando. Quizás este hecho explique las exageradas ilustraciones de los ritos antropofágicos. Éstas se hallan insertas en la divulgación de una imagen estereotipada del Brasil, dominante en la visión europea “quinientista”.

Posiblemente la necesidad de conocer lo diferente y lo exótico justifique las cartas que Américo Vespucio escribió sobre los diversos aspectos de la vida y las costumbres en el Nuevo Mundo. Es por ello que tales consideraciones deben ser tomadas en cuenta al analizar la información. Como ejemplo se puede citar el debate existente sobre la veracidad de los datos acerca de los tupinambás entre el calvinista Jean de Léry y el padre capuchino André Thevet.

Por otro lado, el registro arqueológico de los sitios relacionados con estos grupos muestra artefactos como los descritos y presentados en las ilustraciones de la época, lo cual da veracidad al relato.

Los ejemplos mencionados abordan algunos aspectos de la vida femenina en el siglo XVI, de acuerdo con las descripciones de los principales cronistas que visitaron el litoral de Brasil. Tales documentos han permitido evaluar la posición que la mujer ocupó en la sociedad tribal tupinambá.

Sin embargo, no hay que olvidar que los textos provienen de una visión parcial y tienen como base los valores morales europeos, sin por ello negar la importancia de su contribución. Como se puede entender a partir de los estudios etnológicos realizados en sociedades tribales actuales, muchos de los aspectos relevantes de las comunidades no fueron revelados por los miembros del grupo y, con el tiempo, gran parte de las interpretaciones se mostraron equivocadas.

Es preciso leer con cautela estos textos, tomando en cuenta el periodo y la formación del cronista para entender a la mujer brasileña del siglo XVI que fue contactada por los europeos.

Bibliografia

ANCHIETA, JOSÉ DE

1988 *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, Itatiaia-Editora da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte-Sao Paulo.

CASTRO, SILVIO

1985 *A carta de Pero Vaz de Caminha*, L&PM, Porto Alegre.

D'ABBEVILLE, C.

1975 *História da missão dos padres capuchinos no alha do Maranhão e terras circunvizinhas*, vol. 19, colección "Reconquista do Brasil", Editora da Universidade de São Paulo-Itatiaia, Sao Paulo, Belo Horizonte.

D'EVREUX, IVO

1929 *Viagens ao norte do Brasil. Feita nos anos de 1613 a 1614*, Maranhão [primera edición: 1874].

FERNANDES, FLORESTÁN

1963 *Organização social dos tupinambá*, Difusão Europeia do Livro, Sao Paulo.

1949 "A economia tupinambá", *Revista do Arquivo Municipal*, núm. 122, Departamento de Cultura, Sao Paulo.

GANDAVO, PERO M.

1964 *História da província de Santa Cruz. Tratado da terra do Brasil*, Obelisco, Sao Paulo.

GONNEVILLE, BINOT PALMIER DE

1886 "Relação autentica", *Revista trimestral do Instituto Historico*, vol. 2, Río de Janeiro, pp. 333-359.

LÉRY, JEAN DE

1980 *Viagem à terra do Brasil*, colección "Reconquista do Brasil", vol. 10, núm. 5, Itatiaia-Editora da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte-Sao Paulo [primera edición: 1557].

LÓPEZ, ADRIANA

2001 *Franceses e tupinambás na terra do Brasil*, Editora Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Sao Paulo.

MAESTRI, MÁRIO JOSÉ

1994 *Os senhores do litoral*, Editora Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

METRAUX, ALFRED

1979 *A religião dos tupinambás*, Editora Nacional-Editora da Universidade de São Paulo, Sao Paulo.

PERRONE-MOISÉS, LEYLA

1996 *Vinte Luas. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*, Companhia das Letras, Sao Paulo.

PIGAFETTA, ANTONIO

1985 *A primeira viagem ao redor do mundo. O diário da expedição de Fernão de Magalhães*, L&PM, Porto Alegre.

SALVADOR, FREI VICENTE

1982 *História do Brasil 1500-1627*, Itatiaia-Editora da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte-Sao Paulo.

SOUSA, GABRIEL SOUARES DE

1971 *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, Editorial Nacional, Sao Paulo, 1971.

STADEN, HANS

1979 *Duas viagens ao Brasil*, Itatiaia-Editora da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte-Sao Paulo.

THEVET, ANDRÉ

1978 *As singularidades da França Antártica*, Itatiaia, Sao Paulo-Belo Horizonte [primera edición: 1555].

VESPUCIO, AMÉRICO

1984 *Novo Mundo. Cartas de viagens e descobertas*, L&PM, Porto Alegre.

ZIEBELL, ZINKA

2002 *Terra de canibalis*, Editora da Universidade de Porto Alegre, Porto Alegre.



Santa Rosa de Lima como prototipo divino y humano: una perspectiva diacrónica

Teodoro Hampe Martínez¹

Introducción

En esta comunicación procuramos examinar la producción bibliográfica más reciente acerca de la vida, la obra y el prototipo labrado por Isabel Flores de Oliva, mejor conocida como Santa Rosa de Lima (1586-1617). Esta criolla peruana, la primera persona nacida en el continente americano que mereció ser elevada a los altares del catolicismo, ha cobrado en los últimos quince o veinte años un marcado interés dentro de la comunidad intelectual americanista, lo cual se explica por una multiplicidad de razones:

- Primero, santa Rosa representa una voz y una figura de avanzada entre las mujeres hispanoamericanas de la era colonial, al plegarse al modelo de las llamadas “beatas” que vivían al margen del convento y de la vida matrimonial.
- Dejó fascinantes testimonios autobiográficos, como las *Mercedes del alma* y la *Escala mística* (conservados hoy en el monasterio de Santa Rosa de Santa María, en Lima), dejando así constan-

¹ Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), Perú.

cia de su propio “camino de salvación” a través de una notable combinación de palabras e imágenes.

- Ella constituye el símbolo más consistente de la temprana identificación o protonacionalismo de los criollos indianos del siglo XVII, tal como se ha explicado en una serie de investigaciones orientadas al discurso, la simbología y la ideología de aquella época.
- Santa Rosa atrae a los psicoanalistas y semiólogos por sus violentas prácticas de automutilación y tormento, en las cuales se ha visto una especie de sublimación de los apetitos carnales.

A pesar de todas esas constataciones, que surgen de las esferas intelectual y académica, no es posible verificar el mismo protagonismo de santa Rosa en el corazón y el alma de los fieles católicos de la actualidad. Su figura continúa siendo venerada a lo largo y ancho del orbe cristiano, principalmente en la América hispana; pero en su *patria chica*, la ciudad de Lima, ha sido ganada por el multitudinario culto del santo Cristo de los Milagros, que cubre virtualmente todas las capas sociales, aunque esta devoción proviene más bien de raíces africanas e indígenas, según lo ha demostrado con acierto María Rostworowski de Diez Canseco.²

¿Será que el modelo de ascetismo y sufrimiento de la Contrarreforma ha caído actualmente en desuso? ¿En qué medida intervienen también factores de índole cultural, étnica y de género? ¿No existe mayor identificación con los ideales de la reivindicación criolla de

² Véase Rostworowski (1992: 135-148), *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*. La autora ha remarcado en otro lugar: “Hay similitudes en la adoración. Porque Pachacamac era el dios de los temblores, igual que el Señor de los Milagros. Pachacamac era considerado el patrón de la costa, título similar que se le dio al Señor de los Milagros desde la Colonia como patrón de Lima. Es probable que gente de las huertas de Hernán González, encomendero de Pachacamac, haya venido a trabajar a Lima y con ella haya llegado el culto a la ciudad. Cuando había temblores los indígenas invocaban a Pachacamac, algo que fue seguido después por los esclavos negros” (entrevista de Jorge Paredes, suplemento dominical de *El Comercio*, Lima, 16 de enero de 2005).

nuestros antepasados? Esperamos llamar la atención sobre estas y otras interrogantes a través de la presente contribución.

Santa Rosa en su ambiente espiritual

A santa Rosa le tocó vivir, en Lima, un ambiente de efervescencia religiosa, una época en la cual coexistieron dentro de la misma ciudad santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (m. 1606), san Francisco Solano (m. 1610), san Martín de Porres (m. 1639) y san Juan Masías (m. 1645). Abundaban entonces las atribuciones de milagros, curaciones y todo tipo de maravillas por parte de una población que ponía gran acento en las virtudes y calidad de vida cristianas. Alrededor de sesenta personas fallecieron en “olor de santidad” en la capital peruana entre finales del siglo XVI y mediados del XVIII. De aquí se originó por cierto una larga serie de biografías de santos, beatos y siervos de Dios, obras muy parecidas en su contenido, regidas por las mismas estructuras formales y por análogas categorías de pensamiento (Iwasaki, 1994).

En los últimos años se ha rescatado una breve y desconocida hagiografía de Rosa, escrita sólo unos pocos días después de su muerte. Se trata de un documento inédito muy valioso porque su autor, un religioso dominico, anónimo, fue testigo directo de su entierro y lo escribió fechas antes de que se celebraran las solemnes honras fúnebres presididas por el arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero, y el virrey príncipe de Esquilache. El documento, de siete folios de extensión, se encuentra en la sección “Manuscritos de América” de la Biblioteca Nacional de Madrid, bajo el título “Noticia de la vida mística de sor Rosa de Santa María de Lima y de las curaciones obradas por su intercesión”. Ha sido publicado por el profesor René Millar Carvacho (2003: 268-273), de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Las narraciones biográficas afirman que Rosa estaba bien dotada para las labores de costura, con las cuales ayudaba a sostener el presupuesto familiar, pero fueron muy contadas las personas con quienes ella llegó a tener alguna intimidad. En su círculo más estrecho se hallaban mujeres virtuosas, como doña Luisa Melgarejo y su grupo de “beatas”, junto con amigos de la casa paterna y allegados al hogar del contador Gonzalo de la Maza. Con todo acierto, Rosa había predicho que su vida terminaría en la casa de su bienhechor y confidente de la Maza, funcionario del Tribunal de la Santa Cruzada, en la sexta cuadra del jirón Ayacucho (hoy Antonio Miró Quesada), lugar al cual se trasladó a residir en los últimos cuatro o cinco años de su vida.³

Ofreciendo una interpretación de aquellas circunstancias, Fernando Iwasaki Cauti (1993: 590-600) anota que la sociedad que condenó por alumbradismo a las beatas que compartían tertulias con doña Luisa y con la propia Rosa, no se encontraba capacitada para entender que ellas eran un producto de la mentalidad colectiva, a la vez que sus intérpretes más intransigentes. Su pecado no fue otro que el de la ortodoxia exagerada en tiempos de extremismo místico y fervores radicales, alimentados por una serie de lecturas, imágenes y tradiciones que recién ahora empezamos a desentrañar.

El criollismo peruano del siglo XVII

Ahora bien, ¿cuál es el protagonismo de santa Rosa y de las monjas y mujeres recogidas de su entorno dentro del criollismo colonial? Parece un hecho insoslayable que el escenario privilegiado de las luchas criollistas en América fue el mundo conventual, fenómeno que se explicaría porque los cenobios –tanto de mujeres como de varo-

³ Sobre la carrera profesional y el entorno familiar del contador De la Maza, véase Benito (1996).

nes— eran agrupaciones que reproducían fielmente el abanico de la sociedad civil y ejercían, por ello, un poderoso influjo sobre todos los sectores de la población. Más aún, los capítulos conventuales significaron la válvula de escape para rivalidades y rencillas que en otros contextos no tenían ocasión de manifestarse. Dentro de ese convulso ambiente surgieron las crónicas conventuales y las hagiografías del siglo xvii, como expresiones paradigmáticas del criollismo militante en el Perú, y sobre todo del sentimiento limeñista.

Desde los años de 1630 tuvo lugar un activo proceso de venta de oficios públicos, incentivado por la bancarrota de la Corona española, hecho que permitió a los colonizadores de buena situación económica acceder a los puestos de mando en el Virreinato. Así, la administración de Perú escapó virtualmente al control de la monarquía y pasó a manos del estamento criollo. Parece lógico, en este contexto, sugerir que el proceso de canonización de santa Rosa fue promovido por el interés de las nuevas elites urbanas, deseosas de consolidar su posición mediante la elevación de una representante suya a los sitios de la cristiandad. Aquella doncella blanca, mujer de notable belleza y profundo recogimiento espiritual, que había vestido el hábito de dominica y se le vinculó con personas tan influyentes como el contador Gonzalo de la Maza, resultaba la figura ideal para ser promovida a los altares.

En este contexto, es preciso tener en cuenta que el proceso de canonización de santa Rosa requirió de ingentes desembolsos monetarios. Existen diversas referencias sobre las gestiones de carácter financiero que se emprendieron ante el cabildo de Lima, asamblea en la cual se votó en 1632 una ayuda de costa por valor de 3,750 pesos, pagaderos en el lapso de diez años.⁴ Con el fin de conocer la

⁴ Leemos en la *Relación de las fiestas y gastos por la beatificación de Santa Rosa en la ciudad de Lima* (28 de mayo de 1669): “Y a treinta de abril del año de seiscientos y treinta y dos en el dicho Cavildo sobre este mismo negocio se leió otra petición presentada por el Padre Frai Blas de Acosta, procurador general de la dicha relijión, diciendo que en la armada que entonses estava próxima para los reinos de España, se remitían las informaciones y

infraestructura material de este *negocio*, es particularmente valiosa una carta del 28 de noviembre de 1664, escrita desde Roma por el maestro general de los dominicos, fray Juan Bautista de Marín. Éste señalaba que en la causa santarrosina se habían gastado hasta entonces más de siete mil escudos de plata en traducciones, impresiones, pinturas, estampas y servicios de abogados y procuradores. Refería haber llegado hace poco de Perú una contribución de 821 pesos para el adelantamiento de dicho expediente, así como de las paralelas causas de beatificación de fray Martín de Porres y fray Juan Masías, y solicitaba finalmente a las autoridades del cabildo de Lima –los destinatarios de la misiva– que siguieran apoyando con sus rentas el curso celestial de santa Rosa. Por otra comunicación del mismo Juan Bautista de Marín, de 1668, hay constancia de que fueron más de 22 mil ducados los que se gastaron en total en el proceso de la beatificación (Hampe, 1998a: 64).

Si las autoridades civiles se hallaban animadas a soltar tan cuantiosas sumas fue, desde luego, porque comprendían la importancia política del asunto. Era pues una cuestión de largas implicancias históricas y no simplemente una lucha de prestigio entre las órdenes conventuales, sobre todo las de Santo Domingo y San Francisco, que rivalizaban por llevar sus miembros a la categoría de santidad.

El proceso de canonización

De ahí se entendería que las principales autoridades del Virreinato, representando los afanes de la naciente aristocracia criolla, tanto

recaudos de la vida y milagros de la vendita Rossa de Santa María a Su Santidad para que los mandase ver, y que dilijencias tan graves no se podría conseguir sin muchos gastos, y que (atendida la piedad cristiana) suplicava al Cavildo ayudasse a ello. Y conferido y tratádose sobre la materia, todos de común acuerdo ofresieron de limosna de los propios y rentas de la ciudad docientos ducados de a onse reales en cada un año de los que se tratase de la dicha beatificación, como no pasasse de diez años” (Archivo Histórico Municipal de Lima, Libro de Cabildos, núm. 28, f. 228v).

en el ámbito civil como en el eclesiástico, asumieran enseguida de la muerte de Rosa (24 de agosto de 1617) la tarea de conseguir una santa autóctona para las colonias de Hispanoamérica. El proceso conducente a la beatificación y canonización de Rosa empezó casi de inmediato, con una “certificación de la vida y milagros” de la virgen limeña a cargo del cabildo de Lima y con la información de testigos promovida por el arzobispo de esa ciudad, Bartolomé Lobo Guerrero. Los papeles de tal información, conteniendo las declaraciones testimoniales de 75 personas en los años 1617-1618 sobre la vida, virtudes y milagros de la doncella, fueron enviados a la corte real de Madrid y luego a la sede apostólica de Roma (han sido reproducidos íntegramente en el libro de Jiménez Salas, 2002).

Sin embargo, el curso tan favorable del expediente sufrió un retroceso al abrirse en la Inquisición de Lima, hacia 1622, la causa contra doña Luisa Melgarejo, la mejor amiga de Rosa, acusada de herejía y ciertas trazas de alumbradismo. Las visiones que tuvo esta señora a la muerte de Rosa estaban referidas a su santificación por Dios Padre, quien la habría recibido en el cielo como esposa de Jesucristo. Un miembro de la orden de Santo Domingo tomó nota puntual de las “revelaciones” hechas por doña Luisa durante el velatorio. Como medida precautoria, los jueces del Santo Oficio ordenaron la requisa de todos los papeles originales de la santa, entre los cuales se hallaba al parecer su propia autobiografía, hoy irremisiblemente perdida.

Lo cierto es que el proceso de canonización de la virgen limeña siguió adelante, bien apoyado por las autoridades metropolitanas de Castilla, los dirigentes de la orden dominica y los jefes supremos de la Iglesia romana. Una segunda información de testigos, o proceso apostólico, en el que declararon 147 personas, se llevó a cabo en Lima durante los años 1630-1632. Acompañando el expediente respectivo, los regidores del cabildo limeño enviaron un mensaje al papa Urbano VIII, en el cual ponían de relieve el magnífico ejemplo

que supondría la canonización de Rosa para los indígenas peruanos, neófitos en el catolicismo, quienes verían así realizados los designios de Dios en una persona de su propia tierra (lo cual “ayudaría mucho, sin duda, a su total conversión”). Además, los regidores imploraban al Sumo Pontífice que proclamase a la doncella criolla como patrona de su ciudad natal (carta del 12 de junio de 1632, publicada en Hampe, 1998a: 133-134).

Todavía hubo que esperar hasta el decenio de 1660 para ingresar en la etapa definitiva del proceso de beatificación de Rosa de Santa María. El 12 de febrero de 1668, habiéndose reconocido oficialmente cinco milagros por intercesión de ella, el papa Clemente IX proclamó su beatificación. Este acontecimiento dio lugar a enormes muestras de júbilo en Roma, en Madrid y en diversas ciudades de Hispanoamérica, pues se trataba de la primera persona nacida en el hemisferio occidental que era elevada a los altares. Santa Rosa fue declarada patrona de la ciudad de Lima y del Reino del Perú (enero de 1669), y después patrona de todas las islas y tierra firme de América y las Filipinas (agosto de 1670). La proclamación universal de su santidad tuvo lugar el 12 de abril de 1671, en la basílica de San Pedro en El Vaticano, en una ceremonia de espléndido boato.

En el trasfondo: los indios y los confesores

En compañía de sus numerosos hermanos, Isabel Flores de Oliva se trasladó al pueblo serrano de Quives, en la cuenca del Chillón, unos 65 kilómetros al noreste de Lima, cuando su padre asumió el empleo de administrador de un obraje donde se refinaba mineral de plata. Las narraciones biográficas han retenido fijamente el hecho de que en ese pueblo, que era doctrina de frailes mercedarios, la joven recibió en 1597 el sacramento de la confirmación de manos del segundo arzo-

bispo de Lima, santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, quien efectuaba una visita pastoral en la jurisdicción (Vargas, 1986: 19-20). Ocupándose de la “etapa oscura” en la vida de santa Rosa, que corresponde precisamente a sus años de infancia y adolescencia en Quives, Luis Millones (1993: 44-46 y 65-69) ha procurado arrojar nueva luz mediante la interpretación de algunos sueños que recogen los biógrafos de la santa. Opina Millones que esa pudo ser la etapa más importante para la formación de su personalidad, no obstante que los autores han preferido hacer abstracción del entorno económico y de las experiencias culturales que condicionaron la vida de la familia Flores Oliva en la sierra, en un asiento productivo vinculado a la minería, verdadero núcleo de la economía colonial. Probablemente esa vivencia –la visión cotidiana de los sufrimientos que padecían los trabajadores indígenas– pudo ser la que dio a Rosa la preocupación por remediar las enfermedades y miserias de quienes irían a creer en su virtud.

Los confesores de santa Rosa fueron mayormente sacerdotes de la congregación dominica, entre los cuales figuran fray Francisco de Madrid, fray Alonso Velásquez, fray Juan Pérez, fray Bartolomé de Ayala, fray Luis de Bilbao, fray Pedro de Loayza (su primer biógrafo)⁵ y fray Juan de Lorenzana, el más autorizado de todos, por su saber y discreción. También tuvo trato espiritual con religiosos de la Compañía de Jesús, como el P. Diego Martínez (insigne misionero en las comarcas de Santa Cruz de la Sierra, Paraguay y Tucumán), el P. Juan de Villalobos, el P. Antonio de Vega Loayza y el P. Diego de Peñalosa. Es asimismo importante el contacto que mantuvo con

⁵ En efecto, la *Vida* más antigua que se conoce de santa Rosa es la que en 1619 escribió su confesor Loayza, la cual permaneció inédita y sólo se vino a difundir en el siglo xx. Por este motivo no ha sido una fuente significativa para la historiografía de la virgen limeña. En 1937 Ángel Menéndez Rúa hizo una primera edición. Luego, en 1965, el P. Carlos Aníbal Álvarez reeditó el texto y, por último, en 1985, Joaquín Barriales lo publicó a través del Santuario de Santa Rosa de Lima, que lo volvió a imprimir en 1996. El objetivo de Loayza era estimular el proceso de beatificación, tanto así que su texto se incorporó al expediente formado con las informaciones recogidas por orden del arzobispo Lobo Guerrero (Millar, 2003: 265).

el doctor Juan del Castillo, médico extremeño muy versado en asuntos de espiritualidad, con quien compartió las más secretas minucias de su relación con Dios. Dichos consejeros espirituales ejercieron profunda influencia sobre Rosa y resultaron cómplices de sus delirios, visiones y tormentos.

No sorprende desde luego que María de Oliva abominase a la cohorte de sacerdotes que rodeaban a su piadosa hija, porque estaba segura de que los rigores que ella se imponía eran “por ser de este parecer, ignorante credulidad y juicio algunos confesores”, según recuerda un contemporáneo, fray Jacinto de Parra (*apud* Iwasaki, 1993: 591). La conducta estereotipada de la doncella se hace más evidente aun cuando reparamos en que por orden de sus confesores anotó las diversas mercedes que había recibido del cielo, componiendo así los paneles titulados *Mercedes del alma* y *Escala mística* (ca. 1608), que hoy se conservan en el monasterio de Santa Rosa de Santa María, en Lima. El segundo gráfico muestra quince escalones de un camino de humillación y perfección: se trata del mismo número de mercedes o heridas del alma que decía haber experimentado santa Rosa, por lo cual se deduce la correspondencia entre uno y otro testimonios. De acuerdo con Antonino Espinosa Laña (1991: 37-38), los corazones que aparecen en la *Escala mística* se asemejan a una suerte de “publicidad a lo divino”, pues tratan de ser como chispas que prendan en quienes los contemplan, la llama vertical del amor a Dios y la conflagración horizontal del amor a los hermanos.⁶

El apoyo de la monarquía española

Es nuestra firme persuasión —manifestada ya en algunos trabajos previos— de que el ascenso de santa Rosa de Lima a los altares re-

⁶ Un análisis de la significación icónica y léxica de ambos documentos se halla en la tesis de Carolina Ibáñez-Murphy (1997). Véase también Mújica (1995: 102-107).

sultó favorecido por una coyuntura muy precisa de mediados del siglo XVII, en la cual coincidieron las aspiraciones de la monarquía española, las de la orden de Santo Domingo –que se *apropió* del personaje como si hubiera sido una monja de la congregación– y las de los vecinos más ricos y poderosos de Lima, quienes a través del cabildo municipal contribuyeron fuertemente a los gastos del proceso. Así se explica, por cierto, el interés del más alto nivel que denota la correspondencia oficial entre Madrid y Roma.

En uno de los lugares más insospechados, la Biblioteca Pública y Universitaria de Ginebra, se guarda parte de una valiosísima serie de manuscritos castellanos, con cientos de testimonios para la historia política, administrativa y social de España y sus antiguos dominios en América. Se trata del conjunto de papeles que perteneciera al linaje de los condes de Altamira, el cual hacia 1870 se dispersó con motivo de su venta a diferentes compradores europeos. En dicho repositorio hemos consultado la correspondencia original entre la reina Mariana de Austria (regente del trono hispánico desde 1665, por la muerte de su esposo Felipe IV) y el embajador de España en Roma, don Antonio Pedro Gómez Dávila, marqués de Astorga, quien ejerció tal representación diplomática justamente en los años definitivos del proceso de beatificación y canonización de Rosa de Santa María.

La relación epistolar incluye las jubilosas noticias transmitidas por el embajador en carta del 11 de abril de 1668, anunciando la dignidad de beata acordada a Rosa por el papa Clemente IX: “Cumpliendo las reales órdenes que he tenido de Vuestra Majestad, he solicitado con Su Santidad la beatificación de la Rosa de Santa María, y se ha logrado tan felizmente la devoción de Vuestra Majestad y mi solicitud, que ya queda conseguida, de que me ha parecido no dilatar la noticia”.⁷

⁷ *Apud* Hampe, “En torno a la canonización de Santa Rosa”, *El Comercio*, Lima, 6 de mayo de 1998. Sobre los fondos y dispersión de la documentación reunida por los condes de Altamira; véase Andrés (1986).

En la ceremonia festiva de la canonización, en abril de 1671, la imagen de santa Rosa estuvo cercanamente acompañada por otros dos religiosos de origen hispánico: el noble jesuita san Francisco de Borja (1510-1572) y el misionero dominico san Luis Beltrán (1526-1581), los que en la misma fecha merecieron la elevación a los altares de la cristiandad. Bien se deja comprender, entonces, que las piezas sucesivas de la correspondencia entre Mariana de Austria y su embajador se refieran al asunto de “los tres nuevos santos españoles” (véase Graziano, 2004: 118-119). Resulta así que el proceso de canonización de la criolla limeña corresponde a un momento bastante complejo y especial de la historia de España, en el cual se buscaba paliar o revestir la declinación política y financiera de la monarquía con nuevas figuras de devoción, como un modo de hacer respetar aún su primacía en el marco de la cristiandad.

Santa Rosa y la identidad criolla

Todavía no estaba desarrollado entonces un sentimiento de apego a la *patria chica*, fuese peruana, mexicana, argentina, guatemalteca o colombiana; lo que primaba entre la población indiana de origen blanco-español era la conciencia de una historia vivida en común por ser todos descendientes de los primeros colonizadores y hallarse afincados con profundos intereses en la tierra. No sorprende, por esto mismo, que la santa limeña fuese adoptada como un objeto emblemático y de veneración a lo largo de todo el Nuevo Mundo hispánico, según lo demuestran abundantes testimonios de la época. Así estaba dispuesto, además, en las regulaciones oficiales de la Iglesia, que le habían concedido el estatus de *patrona* en la integridad del continente americano.

Debemos considerar que la vida y la obra milagrosa de la primera santa americana se desarrollaron en medio del duro, y a veces tumultuoso, proceso de surgimiento de la identidad criolla virreinal. Se trataba de la gestación de una autoconciencia o proto nacionalismo entre los “españoles americanos”, que buscaban diferenciarse de los inmigrantes recién venidos de la península y alegaban sus derechos a gobernar la patria conquistada y colonizada por sus antepasados. De este modo, santa Rosa de Lima vino a constituirse en símbolo del incipiente patriotismo criollo y emblema de la próspera maduración del Virreinato peruano. Podemos afirmar, pues, con palabras de Luis Miguel Glave (1993: 20-21), que “la metrópoli y la jerarquía romana cayeron en la cuenta de la importancia de un símbolo, y lo aceptaron, mientras los indios querían el suyo, y lo crearon”.

Diversas manifestaciones documentales del siglo xvii, entre las cuales se hallan los expedientes de la causa de beatificación y canonización, así como también la procedencia social y los objetivos de los agentes que fomentaron este proceso, permiten observar claramente las raíces criollistas del fenómeno. Se trataba de identificar a la santa con el terruño, resaltando la convicción de que Dios había hecho posible que en el medio peruano naciera y viviera una persona de ejemplares cualidades espirituales. Son en verdad múltiples los ámbitos –imaginario, político, social, artístico, etcétera– en que se pueden acumular evidencias para ratificar, en suma, la noción de santa Rosa de Lima como símbolo o coronación del emergente nacionalismo criollo.

Bibliografía

ANDRÉS, GREGORIO DE

1986 “La dispersión de la valiosa colección bibliográfica y documental de la Casa de Altamira”, *Hispania: Revista Española de Historia*, vol. 46, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, pp. 587-635.

BEHAR ASTUDILLO, ROSA

1989 “Santa Rosa de Lima: un análisis psicosocial de la anorexia”, *Revista de Ciencias Sociales*, vols. 32-33, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, pp. 257-263.

BENITO RODRÍGUEZ, JOSÉ ANTONIO

1996 “La modélica gestión del contador de la Cruzada de Lima, Gonzalo de la Maza”, *Hispania Sacra*, vol. 48, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 199-230.

BRADING, DAVID A.

1991 *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State (1492-1867)*, Cambridge University Press, Cambridge.

BRUNO, CAYETANO

1992 *Rosa de Santa María. La sin igual historia de Santa Rosa, narrada por los testigos oculares del proceso de su beatificación y canonización*, Editorial Salesiana, Lima.

BUSTO DUTHURBURU, JOSÉ ANTONIO DEL

2006 *Santa Rosa de Lima (Isabel Flores de Oliva)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

CANTÙ, FRANCESCA

1998 “Rosa da Lima: identità storica e trasfigurazione nell’immaginario sociale peruviano”, en Valeria Cottini Petrucci y Marco Curatola (editores), *Tradizione e sincretismo. Saggi in onore di Ernesta Cerulli*, Le Balze, Montepulciano.

CASTELLS, RICARDO

1998 “Religión y colonización en ‘Santa Rosa del Perú’ de Agustín Moreto y Pedro Francisco Lanini Sagrado”, *Criticón*, núm. 73, Institut d’Études Hispaniques, Toulouse, pp. 157-169.

CUSSEN, CELIA L.

2005 “A house of Miracles: Origins of the Sanctuary of Santa Rosa in Late Seventeenth-century Lima”, *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 14, Universidad de Nuevo México, Albuquerque, pp. 1-23.

ESPINOSA LAÑA, ANTONINO

1991 “Santa Rosa: un *collage* olvidado”, *Kantú*, núm. 9, agosto, Editorial Cultural y de Arte, Lima, pp. 35-38.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, AMAYA

1995 *Santa Rosa de Lima*, colección “Forjadores del Perú”, vol. 12, Lima.

FLORES ARAOZ, JOSÉ

1995 “Iconografía de Santa Rosa”, en *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Banco de Crédito del Perú, Lima, pp. 213-302.

FORCADA COMINS, VICENTE

2000 *Santa Rosa de Lima: biografía*, Provincia Dominicana de Aragón, Valencia.

GASCÓN, CHRISTOPHER D.

2006 “Erasure, Exoticism, Hybridity: Cultural Alterity in ‘Santa Rosa del Perú’”, en Mindy Badía y Bonnie L. Gasior (editores), *Crosscurrents: Transatlantic Perspectives on Early Modern Hispanic Drama*, Bucknell University Press, Lewisburg, pp. 40-63.

GLAVE, LUIS MIGUEL

1998 *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*, Instituto de Estudios Peruanos-Banco Central de Reserva del Perú, Lima.

1993 *De Rosa y espinas. Creación de mentalidades criollas en los Andes (1600-1630)*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

GRAZIANO, FRANK

2004 *Wounds of Love: the Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, Oxford University Press, Nueva York.

2002 “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización”, *Revista Andina*, núm. 34, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco, pp. 9-45.

1997 “Expiación colectiva: Santa Rosa de Lima como salvadora del Perú”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 24, Lima, pp. 575-581.

1996 “Una verdad ficticia: Santa Rosa de Lima y la hagiografía”, en Moisés Lemlij, Luis Millones y Dana Cáceres (editores), *Historia, memoria y ficción*, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima, pp. 302-311.

HAMPE MARTÍNEZ, TEODORO

1998a *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

1998b “En torno a la canonización de Santa Rosa”, *El Comercio*, Lima, 6 de mayo.

1996a “Los testigos de Santa Rosa: una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial”, *Revista del Archivo General de la Nación*, núm. 13, Lima, pp. 151-171.

1996b “El proceso de canonización de Santa Rosa: nuevas luces sobre la identidad criolla en el Perú colonial”, *Hispania Sacra*, vol. 48, Consejo Superior de Investigación Científica, Madrid, pp. 719-737.

1996c “Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial: ensayo de interpretación”, *Revista de Historia de América*, núm. 121, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 7-26.

IBÁÑEZ-MURPHY, CAROLINA

1997 *¿Primera escritora colonial? Santa Rosa de Lima, sus “Mercedes” y la “Escala mística”*, tesis de doctorado, University of Arizona-Department of Spanish and Portuguese, Tucson.

IWASAKI CAUTI, FERNANDO

1995 “Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor”, *Histórica*, vol. 19, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 219-250.

1994 “Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 51, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, pp. 47-64.

1993 “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 73, Duke University Press, Durham, pp. 581-613.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, SATURNINO

1996 *El padre de Santa Rosa de Lima es español. Biografía de la santa limeña*, Gráficas Dehon, Madrid, 1996.

JIMÉNEZ SALAS, HERNÁN, editor

2002 *Primer proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa de Lima*, Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima.

LAVALLÉ, BERNARD

1993 *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero, Lima.

LOAYZA, PEDRO DE

1996 *Vida de Santa Rosa de Lima*, Santuario de Santa Rosa, Lima.

MILLAR CARVACHO, RENÉ

2003 “Rosa de Santa María (1586-1617): génesis de su santidad y primera hagiografía”, *Historia*, vol. 36, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, pp. 255-273.

MILLONES, LUIS

- 1993 *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa de Lima narrada por don Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba 'padre'*, Horizonte, Lima.
- 1989 “Los sueños de Santa Rosa de Lima”, *Historia*, vol. 24, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, pp. 253-266.

MORGAN, RONALD J.

- 2002 *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*, University of Arizona Press, Tucson.

MÚJICA PINILLA, RAMÓN

- 2004 “Santa Rosa de Lima y la política de la santidad americana”, en *Perú indígena y virreinal*, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, Madrid, pp. 96-101.
- 2001a “Aproximaciones apocalípticas a los ‘desporios místicos’ de Santa Rosa de Lima”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 10, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 522-530.
- 2001b *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Instituto Francés de Estudios Andinos-Fondo de Cultura Económica-Banco Central de Reserva del Perú, Lima [segunda edición 2005].
- 1995 “El ancla de Rosa de Lima: mística y política en torno a la patrona de América”, en *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Banco de Crédito del Perú, Lima, pp. 53-211.

MYERS, KATHLEEN ANN

- 2003 “Redeemer of America: Rosa de Lima (1586-1617), the Dynamics of Identity, and Canonization”, en Allan Greer y Jodi Bilinkoff (editores), *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, Routledge, Nueva York, pp. 251-275.

POLVOROSA LÓPEZ, TOMÁS

1988 “La canonización de Santa Rosa de Lima a través del Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Deimos, Madrid, pp. 603-639.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, MARÍA

1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 135-148.

SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, RAFAEL

2003 *Santos y santidad en el Perú virreinal*, prólogo de Guillermo Lohmann Villena, editorial Vida y Espiritualidad, Lima.

2002 “La piedad popular y los funerales de los santos en el Perú virreinal (siglo XVII)”, en varios autores, *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna. Actas del II Encuentro Iberoamericano de Religiosidad y Costumbres Populares*, Universidad de Huelva, Huelva, pp. 409-417.

SCHIWY, FREYA

1999 “Santa Rosa, the Contested Saint: an Early Attempt at Constructing National Hegemony in Peru”, *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 8, Carfax Publishing, Londres, pp. 49-62.

VALDA, EDGAR A.

2000 “Algo sobre la flor de América: Santa Rosa y Porco (siglos XVI-XX)”, *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, vol. 6, Sucre, pp. 103-122.

VARGAS UGARTE, RUBÉN

1986 *La flor de Lima: Santa Rosa*, quinta edición, Librería San Pablo, Lima.

VÉLEZ, ELIO

2007 “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro-imperial: lectura desde la épica, la corografía y la iconografía (siglos XVII-

xviii)”, *Lexis: Revista de Lingüística y Literatura*, vol. 31, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, pp. 357-389.

WUFFARDEN, LUIS EDUARDO y PEDRO GUIBOVICH PÉREZ

1995 “Esplendor y religiosidad en el tiempo de Santa Rosa de Lima”, en *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Banco de Crédito del Perú, Lima, pp. 3-51.

ZEVALLOS, NOÉ

1998 *Rosa de Lima: compromiso y contemplación*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.



Las monjas en Hispanoamérica. Época virreinal

Manuel Ramos Medina¹

I

La investigación en torno a las religiosas en la historia de Europa e Hispanoamérica es un tema que hasta hace apenas pocos años se ha venido abordando con gran interés y desde distintas disciplinas. Con anterioridad se había narrado sólo dentro de la Iglesia Católica, lo que dio como resultado una visión parcial y, en la mayoría de los casos, generó una hagiografía antes que una historia crítica. Los estudios sobre el particular han producido gran cantidad de obras, resultado de la reinterpretación de la historia de las religiosas y sus conventos así como de la búsqueda de fuentes primarias.² Algunos trabajos se han desarrollado en el marco de la historia de la vida privada (Ariés y Duby, 1988), cuyos inicios ocurrieron en la historiografía francesa.

Los archivos generados por la escritura y registros de las propias religiosas regularmente no se encuentran disponibles para los investigadores, salvo algunas excepciones. En el caso de México, estos archivos

¹ Centro de Estudios de Historia de México, Grupo Carso.

² Véanse Parisse (1983); Bonneton, Brunn y Epiney (1989); Duby y Perrot (1993); y L'Hermite-Leclercq (1989).

en su mayoría se dispersaron, como resultado de la expropiación de los bienes del clero, mas en países como Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia numerosos conventos resguardan grandes tesoros en sus bibliotecas, la mayor parte de los cuales aún están por descubrirse. Podemos encontrar los documentos conventuales femeninos en los archivos catedralicios, especialmente cuando se hizo necesaria la intervención del obispo en la vida al interior de los monasterios. Otros espacios adonde han ido a parar en la actualidad son las colecciones particulares, lo que dificulta todavía más su consulta. Asimismo, los archivos generales de las naciones y, desde luego, el Archivo General de Indias, en Sevilla, constituyen otros repositorios de interés para allegarse de la documentación monjil.

No obstante, aunque la bibliografía sobre el monacato femenino ya es extensa, mucha investigación todavía está por realizarse,³ pues resta bastante trabajo de búsqueda de fuentes. Las mujeres que por diversos motivos decidieron ingresar a los claustros durante la época virreinal y decimonónica nos legaron, quizá sin pretenderlo, testimonios propios o mediados a través de sus confesores, los cuales escribieron sus biografías. Para el caso de México, la pionera en los estudios de estos tópicos fue Josefina Muriel (1947), quien en 1946 presentó su tesis de doctorado *Conventos de monjas*, obra publicada un año después y, desde entonces, referencia obligada para el inicio de cualquier investigación sobre el tema.

Para la década de 1960, como resultado de la especialización en la historia social iniciada en naciones como Francia, entre otras, se puso mayor énfasis en los estudios acerca de las mujeres, lo que propició una mayor conciencia sobre el papel que jugaron éstas en la

³ No podemos dejar de mencionar los trabajos de Asunción Lavrín, referencia obligada para conocer la vida religiosa en Hispanoamérica: *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico* (2008); *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas* (1985); “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial” (1993); “El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVIII” (1975); “Women in Religious Spanish America” (1983).

historia y particularmente en la vida conventual. La participación femenina en los procesos sociales, económicos y religiosos quedó clara y ha sido la clave para llegar a entender los procesos históricos generales y los casos particulares (Lavrín, 1985). Tales estudios han enriquecido el conocimiento sobre el papel y desempeño que las mujeres tenían en la América hispana. La mayoría de ellas, en el México colonial y en el Virreinato de Perú, apenas si tuvieron acceso a las letras, si bien el grupo más numeroso de mujeres ilustradas estuvo constituido por las monjas. Ya lo probó con suficiencia Josefina Muriel (1982) al afirmar que algunas mujeres laicas dejaron huellas literarias, pero fueron las religiosas de diversos conventos quienes llenaron las páginas de la historia. La mayor parte de las monjas procedían de las altas esferas sociales, incluidas las indias descendientes de familias nobles, lo que les permitió en el siglo XVIII alcanzar una cultura propia que se mostró en sus escritos.⁴

II

Las primeras mujeres que ingresaron a los conventos en Hispanoamérica descendían de los conquistadores y primeros pobladores (Fernández *et al.*, 1997). En general no llegaron monjas fundadoras de la península debido a la estricta clausura en la que vivían. Por eso los primeros monasterios se formaron en la segunda mitad del siglo XVI, a partir de una nueva capa social, es decir, las mujeres nacidas en América, las criollas que necesitaron una respuesta a sus necesidades sociales, económicas, intelectuales y espirituales.⁵ Muchas de

⁴Para este tema véanse: Ana Miriam Gallagher, “Las monjas indígenas del monasterio de Corpus Christi de la ciudad de México, 1724-1821” (1985); Josefina Muriel, *Las indias caciques de Corpus Christi* (1963); Luisa Zahiño Peñafort, “La fundación del convento para indias cacicas de Nuestra Señora de los Ángeles en Oaxaca” (1995); y la tesis doctoral de Yirlem González Vargas (2011).

⁵Entendemos el término criollo en un sentido amplio, pues también se dio el fenómeno del mestizaje acriollado.

esas fundaciones principiaron como beaterios y, dado el apoyo de las autoridades políticas, religiosas y económicas, canalizaron sus comunidades hasta erigirse en conventos de clausura.

La vida religiosa femenina en América se gestó en la propia España, donde se originó el fenómeno de la mística del recogimiento, espiritualidad que echó sus raíces en el Nuevo Mundo, fundamentalmente a través de las mujeres, pues en América los religiosos tenían como tarea “hablar de Dios”, mientras que aquéllas, por hallarse excluidas de la predicación, se dedicaron a “hablar con Dios” (Braccio, 1999). Tengamos presente que no todas las mujeres blancas criollas aspiraron al matrimonio. Recordemos que en este grupo el padre de familia debía cubrir, como una garantía familiar, una jugosa dote para el marido de su hija cuando ésta contraía nupcias. Los capitales no alcanzaban para casar a todas las mujeres, especialmente en familias extensas de más de diez vástagos, por lo que el claustro fue una respuesta relevante, dado el costo menos oneroso de la dote conventual. Para la Nueva España el monto de la dote de una monja profesa ascendía a tres mil pesos oro en la época de los Habsburgos, y en el siglo XVIII a cuatro mil, cifras menores comparadas con la dote matrimonial, aunque nada despreciables.

El convento fue, sin lugar a dudas, un camino seguro para la mujer que no optaba por el matrimonio. Por otro lado, su sola presencia en el monasterio otorgaba a las familias un distintivo social, ya que una monja representaba la virginidad pura y unión con Dios. La misión principal de una religiosa era ofrecer sus oraciones y sacrificios por su entorno, y en particular por sus allegados, lo que daba como resultado prestigio social y seguridad a sus familias. Para una ciudad, estos conventos se convertían en verdaderos *pararrayos* protectores contra los castigos divinos.

Empero, con el correr del tiempo, algunos autores en la literatura liberal decimonónica desprestigiaron la vida religiosa femenina ta-

chándola de “inútil”, y estableciendo que el claustro era un espacio para mujeres frustradas y carentes de belleza. La obra de Voltarie, *La Religieuse*, escrita en 1760, dio una de las primeras pautas a tal crítica. En el siglo XIX mexicano novelas como *Monja y casada, virgen y mártir*, de Vicente Riva Palacio, influyeron en las sociedades urbanas generando un prejuicio contra el monacato colonial. No obstante, tras las investigaciones realizadas en los últimos años en México e Hispanoamérica, se han dado a conocer interesantes ejemplos en torno a las monjas, lo que ha esclarecido que, lejos de buscar un refugio, encontraron opciones de realización, productividad económica, literaria y musical, entre otras. Apuntemos someramente tales realizaciones femeninas entre los muros de los claustros.

En la mayoría de los conventos se contaba con un espacio privilegiado: la biblioteca, albergue de obras preferentemente religiosas –como vidas de santos y biografías– o relacionadas con la teología y la filosofía, entre otros temas. Muchos de esos libros eran marcados por quienes los leyeron y poseyeron temporalmente, lo que es un recurso significativo para probar que las monjas fueron lectoras y estudiosas.

Asimismo, las religiosas se desempeñaron como cronistas, biógrafas, teólogas, pintoras, contadoras, cocineras y artistas en confecciones manuales, como telas para el uso litúrgico o hábitos. En muchos casos los confesores y directores espirituales recomendaron a las monjas escribir sus biografías.⁶ A su vez, las crónicas conventuales –hoy en su mayoría perdidas– fueron escritas por las mismas religiosas y constituyen verdaderos tesoros para conocer la vida al interior del monasterio. Forman un *corpus* con gran cantidad de información que en ocasiones es preciso leer entre líneas; hasta los cronistas varones se valieron de estos escritos para preparar sus textos. Si bien las monjas no publicaron en sus tiempos, salvo casos

⁶ Véanse al respecto: Bieñko y Bravo (2008); Lavrín y Loreto (2002 y 2006); Myers y Powell (1999).

excepcionales, los sacerdotes –ya fueran del clero secular o del regular– acudieron a los archivos conventuales para redactar biografías y crónicas. A veces copiaron literalmente los textos, lo que muestra también su respeto por la escritura femenina.

III

Los conventos femeninos fueron independientes unos de otros, aun cuando pertenecieran a la misma orden religiosa; no obstante, estaban regidos por la autoridad del Ordinario: en última instancia las decisiones pertenecían a los dirigentes de la Iglesia local. Por otro lado, la presencia masculina se hacía sentir en la figura de los confesores y capellanes del convento.

A mayor importancia de una ciudad, el número de monasterios se incrementaba. En la ciudad de México se fundaron veintidós conventos de monjas. Puebla de los Ángeles le seguía en fundaciones; asimismo, figuraron en la geografía del monacato femenino virreinal Querétaro y Guadalajara, entre otras varias urbes. Recordemos que, de acuerdo con las disposiciones del Concilio de Trento, los monasterios debían instituirse en las ciudades y no en el campo, en función de una mayor seguridad y, sobre todo, de la estricta clausura.

El ingreso de las mujeres a la vida religiosa las hermanaba de inmediato con su futura comunidad y también con otros conventos, no únicamente de la orden a la que pertenecían, sino de todas las demás congregaciones de unas y otras ciudades: el solo hecho de ser monjas las identificaba. Se trataban entre ellas mediante recados enviados por la servidumbre, cartas y mensajeros, mientras los campanarios jugaban un papel importante en ese circuito de comunicación. La profesión de una religiosa, su muerte (Montero, 2008), las grandes fiestas litúrgicas, las amenazas de catástrofe o bien las

consecuencias de las mismas eran transmitidas mediante el tañido continuo de campanas. No había fronteras entre ellas a pesar de observar estricta clausura.

Los conventos se extendieron por todas las ciudades de los dos virreinos, el de la Nueva España y el de Perú, y de igual forma en el siglo XVIII en los de la Nueva Granada y el de Río de la Plata (Braccio, 2000). A la postre, lugares lejanos de las capitales donde se formaba una comunidad de españoles se convirtieron también en sitios donde se erigieron conventos de monjas. Arequipa, en Perú, es de llamar poderosamente la atención, con su convento de monjas dominicas de Santa Catalina (Málaga Núñez-Zeballos, *s/f*) que albergó a una gran cantidad de religiosas y que ahora es un museo. Catalina de Arequipa muestra la gran riqueza que existía dentro de los muros monacales, y resulta ejemplar para entender esas comunidades. Sus más de cien celdas particulares, algunas de ellas con el nombre de la monja; las calles internas, también con rótulos; las cocinas propias y hasta el corral para aves, lo convierten en una visita obligada para darnos una idea de la vida monacal femenina. De hecho, salvo las religiosas de estricta observancia –como las carmelitas descalzas o las agustinas– las demás vivieron en espacios similares al de Santa Catalina. Existen estudios para el caso de la ciudad de México donde se ha probado que en el convento de San Jerónimo –famoso por haber sido en el que vivió sor Juan Inés de la Cruz en la segunda mitad del siglo XVII– se construían celdas particulares incluso en la primera mitad del siglo XIX.⁷ Por otro lado, el caso de Cuzco es de gran interés, pues en esa ciudad se fundó el más antiguo convento de monjas de América del Sur: el de Santa Clara.

⁷ Para este tema véase especialmente Cristina Ratto, “La ciudad de la gran ciudad. Las imágenes del convento de monjas en los virreinos de Nueva España y Perú”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, enero-junio, vol. XXXI, núm. 94, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009, pp. 59-92. También su tesis de maestría en torno al convento de San Jerónimo.

IV

Las investigaciones no nos permiten escribir una historia apologética en torno a la vida religiosa femenina hispanoamericana. Como todo grupo humano, en su interior existieron conflictos diversos. Es posible que las monjas sean, hasta la fecha, precisamente por ello, muy celosas de sus archivos, pues temen a interpretaciones que puedan dañar el lustre del pasado de sus comunidades, según su mentalidad. No obstante, en los diversos archivos consultados hasta ahora se da cuenta de los enfrentamientos entre las mismas religiosas y los desencuentros del monasterio con la autoridad eclesiástica. También es preciso entender que el respeto por sus prelados era incuestionable: la sumisión de las monjas ante su autoridad las hacía obedientes en la mayoría de los casos. Si bien la tan temida Inquisición no dejaba de ser una amenaza para las que escribían o exhibían comportamientos extraños, en algunos casos dicha institución fue muy benigna con ellas.

V

Entre las religiosas más destacadas del periodo virreinal y que mayor atención han recibido por parte de los investigadores de diversas disciplinas, figuran sor Juana Inés de la Cruz (1652-1695) para el caso de la Nueva España, y sor Francisca de la Concepción, perteneciente al Virreinato de Nueva Granada. Dejo para otro artículo la aproximación a sor Juana con el fin de concentrarme más en la segunda.⁸ La vida de sor Francisca de la Concepción ha sido estu-

⁸ La obra de Alejandro Soriano Vallés, *Sor Juana Inés de la Cruz. Doncella del Verbo* (2010), sin duda alguna es el mejor estudio de los años recientes. Menos conocido es el texto de Elia J. Armacanqui-Tipacti, *Sor María Manuela de Santa Ana. Una teresiana peruana* (1999). Y aun cuando no fue monja, no podemos dejar de lado a Santa Rosa de Lima: Ramón Mújica Pinilla, *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* (2001).

diada por varios investigadores.⁹ Menéndez Plancarte abordó en la década de 1940 la figura de Francisca con base en sus escritos místicos, lo que le hizo descubrir una circunstancia extraordinaria. La vida de la religiosa, es decir su autobiografía, fue publicada recientemente, en 2007, en Caracas, con una valiosa introducción (Robledo, 2007). Esta obra se encuentra en línea, en el sitio de la Biblioteca Luis Ángel Arango, en Bogotá, Colombia, y se ha podido reproducir sin ningún contratiempo, lo que facilitó su consulta en México.

El escenario vital de sor Francisca fue la ciudad de Tunja, fundada por Gonzalo Suárez Rendón el 6 de agosto de 1539, la cual se pobló por los conquistadores más destacados y albergó a más de medio centenar de encomenderos, con cuyas rentas se mantenía la misma sociedad. Su actividad principal fue el comercio de frutos y manufacturas propias, lo que la hizo crecer económicamente en el siglo XVI. Una urbe con recursos y suficiente población blanca requería de un convento para mujeres que deseaban encerrarse de por vida.

Así, se fundó el convento de Santa Clara en 1573, el primero del Nuevo Reino de Granada, por el encomendero Francisco Salguero y su mujer, Juana Macías de Figueroa, antepasada de la futura madre Castillo, ambos españoles y seguidores del carisma de san Francisco. Los Salguero carecían de descendencia, por lo que dispusieron de su casa y capital para llevar a cabo la fundación, que se erigió bajo la regla de santa Clara y con obediencia al Ordinario. En 1587, por cédula real fue confirmada la fundación y hacia 1595 contaba con 26 monjas profesas, cifra que al transcurrir el tiempo fue aumentando.¹⁰ A este convento ingresó nuestra monja.

Francisca Josefa de la Concepción Castillo (1671-1741) fue hija de Francisco Ventura Castillo, originario del obispado de Toledo, Espa-

⁹ Remito para su consulta a la amplia bibliografía directa en Ángela Inés Robledo, *Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo. Su Vida* (2007).

¹⁰ Véase: www.banrepcultural.org/book/export/html/20625. Consultada el 25 de noviembre de 2011.

ña, quien se desempeñó como corregidor de la ciudad de Tunja y alcalde mayor de minas. La madre de Francisca fue María de Guevara Niño y Rojas, perteneciente a una de las familias tunjanas más acomodadas. Como en toda biografía de la época, Francisca Josefa anotó que había recibido el don de lágrimas (hoy tan alejado de nuestro vocabulario) y que tuvo un natural apego al retiro y la soledad. Aprendió a leer desde muy pequeña, lo que la llevó a iniciar su creatividad literaria. Su madre le dio a conocer la obra de santa Teresa de Jesús, que la marcó para el resto de su existencia. No obstante, durante su adolescencia y juventud temprana se aficionó a los libros de comedias y novelas, y por su personalidad atractiva contó con pretendientes que la cortejaban. A final de cuentas, “abandonó el mundo” y a los 18 años ingresó al convento de Santa Clara la Real, que estaba inmerso dentro de las redes de poder de la ciudad de Tunja, y ahí convivió con monjas de distinto origen social, así como con su servidumbre.

Según las crónicas, al ingresar a Santa Clara encontró grandes divisiones dentro de la comunidad. Las novicias recelaban de la nueva religiosa y su presencia causaba envidias. A tal grado, que al no tener alimento suficiente se mantenía de flores para subsistir. A los 23 años profesó como monja de velo negro y compró su propia celda, la que contaba con una tribuna que daba a la capilla principal del convento y a un huerto con árboles frutales y aves. Fue allí donde tuvo la luz sobrenatural para iniciar sus “afectos espirituales”.

Ocupó con el pasar del tiempo cargos conventuales de importancia, como los de sacristana mayor, portera y maestra de novicias. Fue electa abadesa durante tres periodos –en 1716, 1729 y 1738– en los cuales demostró su gran carácter, pero al mismo tiempo su apego al mundo religioso y espiritual por su atinada dirección de las religiosas. Durante su gobierno, tras haber conocido la problemática de la comunidad, quiso ponerle remedio, dando órdenes estrictas para seguir una vida común y a su vez concluir con las divisiones internas.

Por fortuna, su trabajo y cargos no la distanciaron de su vocación a las letras, y se dio a la tarea de escribir y consultar los libros de la biblioteca conventual. Sus confesores, especialmente los jesuitas, la guiaron con el fin de revisar sus escritos y comentarlos, lo que tiempo después la llevó a ser valorada como una mística del Nuevo Mundo (Galaz-Vivar, 1990). Sor Francisca redactó su autobiografía, conocida ahora como *Mi Vida*, hacia 1713, por recomendación directa de su director espiritual, el padre Diego de Tapia, quien le ordenó que escribiera los acontecimientos más significativos de su existencia (Robledo, 2007: 1).

Aquí radica la peculiaridad que ya señalé antes: los conventos de monjas, fuera de los virreinos novohispano y peruano, durante la monarquía de los Austrias guardaban estrecha relación, particularmente entre sus monjas escritoras. Así, la madre Francisca conoció los escritos de sor Juana Inés de la Cruz y fue influenciada por ellos, y en ocasiones hasta los copió; sólo que la monja de Tunja seleccionó los que para ella estaban más cercanos a su propia mística. Tal tema está aún por desarrollarse; sólo he esbozado, a manera de ejemplo, un camino a seguir en la investigación en torno a la vida conventual femenina virreinal. El trabajo se halla todavía en ciernes.

Reflexión final

La tarea de los investigadores que actualmente estudian la vida conventual femenina hispanoamericana consiste en llevar a cabo, en la medida en que las fuentes lo permitan, historias comparativas que nos ayudarán a situar el papel de la mujer en los virreinos. Es preciso insistir en el acceso a los archivos conventuales donde reposan los más caros tesoros de las monjas: sus escritos. O bien, convencer a las religiosas contemporáneas para que se ocupen de las propias

historias de sus conventos, dando a conocer sus documentos más preciados.

El intercambio de información entre los historiadores del tema también es otra tarea por acometer, pues sus publicaciones difícilmente salen de sus países de origen. Si bien ahora el internet es una de las herramientas más prácticas en la investigación, por las sencillas consultas vía electrónica que permite y las numerosas bibliotecas que han subido sus obras con el fin de difundir sus fondos, la labor es amplia aún. En las presentes páginas he intentado bosquejar una historia comparativa que en la medida en que podamos emprender una mayor investigación ofrecerá resultados más precisos.

Bibliografía

ARIÉS, PHILIPPE y GEORGES DUBY

1988 *Historia de la vida privada. De la Europa feudal al Renacimiento*, Taurus, Madrid.

ARMACANQUI-TIPACTI, ELIA J.

1999 *Sor María Manuela de Santa Ana. Una teresiana peruana*, col. "Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina", núm. 21, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

BIEŃKO DE PERALTA, DORIS y BERENISE BRAVO RUBIO, coordinadoras

2008 *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Programa del Mejoramiento del Profesorado, México.

BONNETON, CHRISTINE, EMILIE ZUM BRUNN y

GEORGETTE EPINEY, editoras

1989 *Women Mystics in Medieval Europe*, Paragon House, Nueva York.

BRACCIO, GABRIELA

2000 “Una ventana hacia el otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino en Buenos Aires”, *Colonial Latin American Review*, vol. IX, núm. 2, Routledge, Londres.

1999 “Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja”, en Fernando Devoto y María Madero (coordinadores), *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la Colonia a 1870*, Taurus, Buenos Aires, pp. 225-249.

DUBY, GEORGES y MICHEL PERROT

1993 *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, AMAYA, MARGARITA GUERRA MARTINIERE,
LOURDES LEIVA VIACAÑA y LIDIA MARTÍNEZ ALCALDE

1997 *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima 1550-1650)*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad Femenina del Sagrado Corazón de Jesús.

GALAZ-VIVAR WELDEN, ALICIA

1990 “Francisca Josefa del Castillo. Una mística del Nuevo Mundo”, en *Thesaurus*, tomo XLV, núm. 1, Centro Virtual Cervantes; puede consultarse en http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/45/TH_45_001_181_0.pdf

GALLAGHER, ANA MIRIAM

1985 “Las monjas indígenas del monasterio de Corpus Christi de la ciudad de México, 1724-1821”, en Asunción Lavrín (compiladora), *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México.

GONZÁLEZ VARGAS, YIRLEM

2011 “Monjas caciques y elites indias: los conventos de capuchinas indias en el siglo XVIII novohispano (1719-1811)”, tesis de doctorado en historia, El Colegio de Michoacán, Zamora.

LAVRÍN, ASUNCIÓN

- 2008 *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford.
- 1993 “La vida femenina como experiencia religiosa; biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, vol. 2, núms. 3-4, Routledge, Londres, pp. 27-52.
- 1985 *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1983 “Women and Religion in Spanish America”, en Rosemary Radford Ruether y Rosemary Skinner Keller (editoras), *Women and Religion in America. The Colonial and Revolutionary Period*, vol. 2, Harper and Row, San Francisco, pp. 42-78.
- 1975 “El Convento de Santa Clara de Querétaro: la administración de sus propiedades en el siglo XVII”, *Historia Mexicana*, núm. 97, julio-septiembre, El Colegio de México, México, pp. 76-117.

LAVRÍN, ASUNCIÓN y ROSALVA LORETO, editoras

- 2006 *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, Puebla.
- 2002 *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Universidad de las Américas-Archivo General de la Nación, México.

L'HERMITE-LECLERCQ, PAULETTE

- 1989 *Le monachisme féminin dans la société de son temps. Le monastère de La Celle*, serie “Religieux et société”, Cujais, París.

MÁLAGA NÚÑEZ-ZEBALLOS, ALEJANDRO

- s/f “Entre el infierno y el cielo: la viajera Flora Tristán a su paso por Arequipa”, en Manuel Ramos Medina (coordinador), *Vida conventual femenina. Siglos XVI-XIX*, en prensa.

MONTERO ALARCÓN, ALMA

2008 *Monjas coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal*, Museo Nacional del Virreinato-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Plaza y Valdés, México.

MÚJICA PINILLA, RAMÓN

2001 *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Instituto Francés de Estudios Andinos-Fondo de Cultura Económica-Banco Central de Reserva del Perú, Lima.

MURIEL, JOSEFINA

1982 *Cultura femenina novohispana*, serie “Historia novohispana”, núm. 30, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1963 *Las indias caciques de Corpus Christi*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1947 *Conventos de monjas en la Nueva España*, Jus, México [segunda edición, 1995].

MYERS, KATHLEEN A. y AMANDA POWELL, editoras

1999 *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*, Indiana University Press, Bloomington.

PARISSE, MICHEL

1983 *Les nonnes au Moyen Age*, Bonneton, Le Puy.

ROBLEDO, ÁNGELA INÉS, editora

2007 *Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo. Su vida* (cronología de María Eugenia Hernández), Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.

SORIANO VALLÉS, ALEJANDRO

2010 *Sor Juana Inés de la Cruz. Doncella del Verbo*, Garabatos, México.

ZAHIÑO PEÑAFORT, LUISA

1995 “La fundación del convento para indias cacicas de Nuestra Señora de los Ángeles en Oaxaca”, en Manuel Ramos Medina (coordinador), *El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, México, pp. 331-337.



Testimonios de la actividad teatral en los conventos de monjas de la Nueva España y del Alto Perú en el siglo XVIII

Raquel Graciela Gutiérrez Estupiñán¹

El teatro en las recreaciones de las comunidades religiosas

En 2007 apareció el libro *No sólo ayunos y oraciones. Piezas teatrales breves en conventos de monjas (siglo XVIII)* (Sten y Gutiérrez, 2007). Tiempo después llegó a mis manos *Entremeses, loas y coloquios de Potosí² (colección del convento de Santa Teresa)* (Arellano y Eichmann, 2005), que contiene materiales semejantes, hallados en una caja que se conserva en el mencionado convento. Fue muy gratificante saber que investigadores de otras latitudes del continente americano compartían el mismo interés por rescatar, estudiar y dar a conocer este aspecto poco estudiado de la actividad teatral en conventos de monjas durante la época colonial. Este interés compartido constituye la base de las reflexiones que, desde una perspectiva de comparación, se realizan en los párrafos que siguen.

Contamos con dos tipos de fuentes de información que permiten afirmar que el teatro –escritura de obras y representación– era un

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

² Potosí es una provincia de Bolivia, conocida como “Alto Perú” en la época colonial.

elemento importante en las recreaciones de los conventos. Estudiosas de la producción documental en conventos de monjas (Muriel, 1946 y 1994; Myers 1993; Arenal y Schlau, 1989, entre otras) ya habían señalado textos místicos, autobiografías, crónicas, cartas, diarios, poesía devota y teatro para fiestas religiosas. Es decir, al igual que los autores criollos adaptaron los géneros que se cultivaban en la península para crear el *barroco de Indias*, las autoras en los conventos hicieron otro tanto (Sten y Gutiérrez, 2007: 7-8).

Electa Arenal y Stacey Schlau (1989: 48) proporcionan datos que permiten asegurar que muchas monjas españolas del siglo XVII –pero la situación puede extrapolarse, en lo esencial, al XVIII– escribieron obras teatrales que se representaron en sus comunidades con motivo de fiestas religiosas. A la escritura de vidas, cartas, crónicas de la fundación de conventos y obras teológicas y místicas se agregan decididamente las obras de teatro. Éstas, de tema religioso y con frecuencia de carácter alegórico, eran representadas por las monjas mismas. Los ejemplos de textos que presentan las autoras mencionadas sugieren que la temática de esas obras era exclusivamente religiosa, y esto supondría ciertos problemas para explicar por qué algunos entremeses y sainetes pertenecientes a los archivos consultados son de tema profano, o débilmente conectado con lo religioso, casi siempre por la presencia de monjas.³ Por lo demás, había semejanzas entre la vida conventual en la Península y la que se instauró en las colonias españolas. No olvidemos que en muchos casos las monjas fundadoras de conventos en ciudades coloniales fueron traídas directamente de España para ese fin.⁴ No obstante, las piezas compiladas en los dos libros mencionados al inicio de este trabajo muestran que no todo el teatro conventual fue serio y de temas religiosos.

³ En seis de las trece obras recopiladas en Sten y Gutiérrez (2007) aparecen monjas como personajes en un sainete, dos entremeses y tres coloquios.

⁴ Véase “Lettres de haute mer et de terres lointaines. Religieuses en route vers l’exil, XVII^e et XVIII^e siècles”, de Raquel Gutiérrez Estupiñán (2009), para un estudio sobre monjas fundadoras. Existe edición en línea.

El segundo tipo de fuentes para afirmar la relevancia del teatro en la vida conventual está constituido por los textos normativos de las diferentes órdenes religiosas. En las *Reglas*⁵ y *Constituciones* para los conventos de Santa Catalina de Sena y Santa Inés de Monte Policiano –reimpresas en 1773 y basadas en la *Regla* de San Agustín– se alude al teatro en dos ocasiones. Las *Constituciones Generales* prohíben que “religiosa alguna tenga libros de comedias ni otros semejantes, y mandamos que si los hubiere salgan luego fuera, y aunque no se lean semejantes cosas les encargamos la conciencia”, so pena de excomunión. De las *Constituciones Particulares* transcribimos lo siguiente:

Capítulo 8º Del Coro, Iglesia y Misa Conventual

[...]

4. En ninguna fiesta ni ocasión se hagan bailes ni danzas en ambos coros, ni coloquios, aunque sean de criadas; y en las chanzonetas⁶ y lo demás que se cantare no haya cosa profana que desdiga de la compostura y modestia religiosa; por lo cual prohibimos guitarras, sonajas, tambores, adufres⁷ y otros instrumentos que desdican de la modestia y gravedad del culto divino y profesión religiosa [...].

5. Prohibimos el que haya comedias ni coloquios en la iglesia [...].

⁵ El título completo es: *Regla, / y Constituciones que han de guardar/las Religiosas / de los conventos/ de Santa / Catalina / de Siena, / y / Santa Inés / de Monte Policiano / de la Ciudad de los Angeles / Reimpresas / En el Seminario Palafoxiano de dicha Ciudad / Año de 1773.*

⁶ Acerca de las chanzonetas (palabra que proviene del francés *chansonnette*, cancioncita, o cancioncilla), Luis Lledías (2003: 161) consigna que “[...]a música ejecutada en los conventos fue religiosa y profana, siendo ésta la que cubría, desde luego, toda clase de celebraciones y recreos. Había misas, villancicos y cantadas para Navidad, Corpus Christi, Semana Santa; fiestas patronales, letanías para la Virgen, salmos polifónicos, libros de versos para órgano o clavecín, jácaras, chanzonetas para toma de hábitos como la siguiente, que pertenece al convento de la Santísima Trinidad de la Ciudad de Puebla de los Angeles, titulada *Con suavidad de boses y dulce canto. Chanzoneta a 4 a la profesion de Theresica la chiquita*, del compositor Juan de Vaeza, y cuyo texto versa así: Estribillo: *Cuerdamente te acoxes oy a sagrado para tener Theresca dulce descanso. Coplas: Apenas nuestra Theresca diuiso sus quinze años quando con todo su alma dio su cuerpo en el claustro*”. Además de subrayar la omnipresencia de la música, y su complicidad con la representación, estos datos corroboran la participación de compositores externos al convento. Lo mismo debe haber sucedido con los textos para obras de teatro.

⁷ Pandero, del árabe *aduph*. Véase Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ediciones Turner, Madrid, 1984 (edición facsimilar).

De la misma manera, en las *Constituciones Generales para todas las Monjas de la orden franciscana* (Madrid, 1748),⁸ en el capítulo IV, que trata sobre la vida en común, hay dos apartados muy reveladores sobre las recreaciones, los cuales transcribimos a continuación:

No hagan representaciones, ni las consientan hacer.

Mandamos a las Abadesas, o Presidentas, pena de privación de sus Oficios, no consientan que las Religiosas se disfracen con trajes de Seglares, para hacer Comedias, Autos, o Entremeses, aunque sea a lo Divino, ni consientan que los Seglares representen en sus Iglesias, o en alguna otra parte del Convento; y encargamos al Padre Provincial ejecute estas penas con rigor.

[...]

No canten en los Locutorios cantos profanos, ni bailen.

Item, prohibimos que las Religiosas en los Locutorios no toquen harpas, guitarras, ò otros instrumentos, cantando cantares profanos, ni bailen, ni dancen, aunque sea con sus Hábitos, por ser esto contra la modestia religiosa. Y si alguna vez, con licencia de la Prelada, por causa justa, cantare alguna Religiosa, sean letras à lo Divino, y esto delante de tales personas, que honesten, y califiquen la acción.

Si algo se prohíbe, es porque existen evidencias de que se ha llevado a cabo. En una carta fechada el 18 de octubre de 1620,⁹ el rey Felipe V se dirige al arzobispo de México porque ha recibido informaciones de que en esa ciudad “se han hecho algunas representaciones indecentes por monjas”. Los fragmentos de *Reglas y Constitu-*

⁸ El título completo es: *Constituciones / Generales / para todas las Monjas, / y Religiosas, / sujetas à la obediencia de la / Orden de Nuestro Padre San Francisco, / en toda la Familia CIS- / montana. / De nuevo recopiladas de las / antiguas, y añadidas con acuerdo, conocimiento, / y aprobacion del Capítulo General, celebrado / en Roma à II. De Junio / de 1639. / En que presidio el Eminentissimo Señor Cardenal / Francisco Barberino, Protector de la Orden, y fue elec- / to en Ministro General nuestro Reverendissimo / Padre / Fr. Juan Merinero. / Ponense al principio las Reglas / de Santa Clara, primera y segunda; la de las / Monjas de la Purissima Concepcion, y la de las Terceras de / Penitencia.*

⁹ En el apéndice documental de *Místicas y descalzas. Fundaciones carmelitas femeninas en la Nueva España* (Ramos, 1990: 261-262).

ciones arriba citados confirman que las religiosas llegaban a vestirse de seglares y que representaban, entre otras cosas, entremeses. La expresión “aunque sea a lo Divino” deja entrever que no todo lo que se representaba tenía este carácter. Por otra parte, el segundo de los fragmentos señala la posibilidad de las excepciones y la presencia de seglares en las fiestas de conventos: “si alguna vez con licencia de la Prelada, por causa justa...”; he aquí un resquicio por donde podían introducirse muchas variantes.

Es casi seguro que así era. Un testimonio de inestimable valor se encuentra en la *Vida de la Madre Bárbara Josefa de San Francisco*, religiosa en el convento de la Santísima Trinidad de la ciudad de Puebla (México, 1725).¹⁰ Uno de los capítulos de su *Vida*—el VIII: Jesucristo le expresa el resentimiento que le causan sus Esposas, con los desórdenes en locutorios y festines— se extiende en detalles sobre lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido en los locutorios. El texto se refiere a “músicas, bailes, festines y otros actos profanos” que hacían peligrar la castidad, sobre todo si se profanaba la clausura por la asistencia de parientes u otras personas que no pertenecían a la comunidad religiosa. Más aún si “en dichos locutorios, u otros lugares donde las vieran personas seglares, despojadas de sus hábitos y vestidas de trajes profanos, representarán comedias, u otros semejantes

¹⁰ La vida de esta monja tiene mucho de novelesco. Nacida en Caracas, Venezuela, se trasladó con sus padres a Veracruz, en donde contrajo matrimonio. Al quedar viuda (con tres hijos) ingresó al convento de San Lorenzo de la ciudad de México, y posteriormente en el de la Trinidad en Puebla. El título completo de su *Vida*—escrita por el también biógrafo del obispo Fernández de Santa Cruz— es el siguiente: *Vida exemplar, / y muerte preciosa / de la / Madre Barbara Josepha / de San Francisco, / religiosa de velo, y choro / del convento de la Santissima Trinidad, / de la Puebla de los Angeles. / Escrita / por el / R.P. Mró. Fr. Miguel de Torres, / Maestro de Santa Theologia del numero de los de la pro- / vincia de la Visitacion de Nueva-España, del Real Orden / de Nuestra Señora de la Merced, Redempcion / de captivos, y conventual en el Convento / de la Puebla, su patria. / Sacala à la luz publica / y à sus expensas / el confessor que fue de la religiosa / don Juan Francisco Vergalla, / Canonigo de la Santa Iglesia Cathedral, / de dicha Ciudad de la Puebla. / Quien la dedica / à la Trinidad Santissima / gobernadora universal / en el cielo, y tierra. / Con licencia de los superiores. / En Mexico: por los Herederos de la Viuda de Francisco / Rodriguez Lupercio. En el Puente de Palacio. Año de 1725.*

coloquios [...]” (Bárbara Josefa). Se admite, no obstante, que “entre las mismas religiosas [dichos coloquios] no sean tan nocivos si no pasan a inhonestos; antes sí serán muy útiles y provechosos al cuerpo, para su honesto recreo, y para su aprovechamiento en la virtud al espíritu” (Bárbara Josefa). Se recomiendan los coloquios compuestos por Santa Teresa de Jesús (“tan llenos de utilidad y dulzura”) y los del padre fray Pedro de Jesús María (mercedario descalzo).¹¹ Se alude asimismo a que estos “festines” podían tener lugar no sólo en los locutorios, sino también en otros lugares de los conventos. Al respecto el texto menciona que “en ciertos Monasterios de vírgenes con licencia de las Superiores” se hicieron representaciones en el coro bajo de la iglesia, a vista de seglares de ambos sexos, si bien las actrices no eran monjas, sino “algunas niñas seglares, de las que se crían en los Monasterios”.

A través de estos ejemplos queda comprobado que las representaciones honestas (no se dice que debieran ser exclusivamente religiosas) eran vistas como parte de las actividades de la vida conventual. Lo que se censuraba eran *abusos*, de diferente naturaleza, como el vestirse las religiosas de seglares o representar para un público externo al convento.

Proyectos México-Bolivia

A grandes rasgos, los proyectos de investigación derivados de la localización de piezas de teatro en archivos conventuales, y que cristalizaron en sendos libros, presentan las características que a continuación enumeramos.

¹¹ Al parecer, un coloquio escrito para su representación en la Octava de Corpus se imprimió dos o tres veces por un “malicioso anónimo” que le puso al principio “un aditamento” pernicioso. Este es un dato valiosísimo porque muestra que, además de circular de un convento a otro, los manuscritos (o impresos) que contenían piezas representadas en conventos podían llegar a circular fuera de los espacios conventuales.

Entremeses, loas y coloquios de Potosí (Arellano y Eichmann, 2005) recoge nueve piezas breves: siete entremeses completos y dos reconstruidos, así como nueve piezas religiosas. El material fue encontrado en una caja con el rótulo “Piezas de teatro para las fiestas del Carmelo desde el siglo XVII al XIX” en el convento de Santa Teresa de la Villa Imperial de Potosí, Bolivia.

Para *No sólo ayunos y oraciones* (Sten y Gutiérrez, 2007) seleccionamos únicamente obras de tipo jocoso; son catorce piezas breves: tres coloquios, dos sainetes, ocho entremeses y un “pleito curioso”, representadas en festividades conventuales. El libro contiene asimismo un Anexo que recoge cuatro piezas encontradas en el Archivo de la Catedral de Puebla, que pudieron haber servido como modelo para escritura de obras breves. Al respecto, Arellano y Eichmann insisten en relacionar las obras breves del convento de Santa Teresa con “la estética del Siglo de Oro, extendido en Hispanoamérica al XVIII” (2005: 12), y aducen algún ejemplo, como el de unos versos de Quevedo en el entremés *El pleito de los pastores*. Nosotras –María Sten y yo– nos inclinamos más hacia la consideración de modelos peninsulares ya muy dieciochescos, es decir, con rasgos que se habían alejado de los del teatro del Siglo de Oro, y de carácter más local; esto último es un elemento determinante en la hipótesis del presente trabajo, a saber, que en estas breves piezas conventuales asoman ya los gérmenes de la formación de una identidad diferenciada de la peninsular.

En cuanto al hallazgo de los documentos, también son notables algunas coincidencias. En ambos casos las colecciones fueron encontradas sin que se les buscara de manera específica. Los investigadores de Bolivia vieron la caja que contenía las piezas teatrales en la biblioteca del convento de Santa Teresa, durante “una excursión”. Me encontré con las piezas de teatro cuando exploraba el archivo del ex convento de Santa Mónica, en la biblioteca del Instituto Na-

cional de Antropología e Historia Regional de Puebla. El archivo contiene todo tipo de documentos: gobierno y administración del convento, propiedades, cartas personales, recetas médicas. En la sección rotulada “Poesía” localicé las seis obras que procedí a transcribir y que más tarde se publicarían en *No sólo ayunos y oraciones*.¹² Lo mismo que sucede con los documentos de Bolivia, el estado de conservación es muy desigual. Al lado de piezas completas en fojas dobladas para formar cuadernillos y cosidas, hay obras mutiladas y papeles sueltos, con parlamentos de personajes. Los cuadernillos denotaban un uso constante; algunas hojas tienen la forma del dedo que pasaba sobre ellas. El examen de las marcas de agua en el papel permite fechar las obras dentro de los límites del siglo XVIII para el material de México; los investigadores de Bolivia consignan obras entre los siglos XVII y XIX, aunque los que publican en *Entremeses, loas y coloquios de Potosí* son todas del XVIII.

La lectura de las diversas piezas muestra de inmediato que se trata de un trabajo de aficionadas y/o aficionados, con algunos conocimientos sobre versificación (casi siempre se utiliza el octosílabo).

Lo anterior nos llevó a preguntarnos acerca de la autoría de las obras. Los investigadores de Bolivia encontraron muestras con el nombre del escritor para las piezas cómicas. Con respecto a las de tema religioso –de las que no nos ocuparemos aquí– escriben que “hay que atribuirles, sin duda, y teniendo en cuenta la tradición carmelita, a las mismas monjas del convento que no consideraron necesario especificar el nombre de la escritora. Menos seguros podríamos estar de la escritura monacal de los entremeses, pero nada se puede certificar” (Arellano y Eichmann, 2005: 12-13). Yo creo que el asunto debe tratarse con prudencia. De nuestros documentos, sólo en uno aparece al final el nombre de un fraile. No es segura la autoría femenina, aunque sí hay algunas obras que podrían haber

¹² Por su parte, María Sten (UNAM) recuperó otras siete piezas del Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en la ciudad de México.

sido escritas por una (o varias) monja(s), específicamente el *Sainete Noche Triste de las Madres Capuchinas* y las dos partes del *Entremés de Marcialito*. El problema se relaciona con un interesante fenómeno que tiene dos aspectos: el de la comunicación de las comunidades religiosas con el exterior y el del intercambio de materiales entre conventos. En efecto, los conventos requerían, para su subsistencia material, de una compleja red de relaciones con el exterior: obispos y confesores, administradores de bienes, proveedores de alimentos y materias primas para el culto y para las labores, que muchas veces realizaban las monjas con el fin de contribuir a la subsistencia de la comunidad. Aunque asimismo eran centros de actividad intelectual —como lo han mostrado las estudiosas mencionadas, a las que agregaremos a Margarita Peña (1998), Asunción Lavrín (1985) y Pilar Gonzalbo (1987 y 1985)—, y para ello dependían igualmente de sus relaciones con curas, estudiantes o benefactores. Algunas piezas incluidas en *No sólo ayunos...* ofrecen indicios de que las monjas encargaban la escritura de obras breves (ya fuera de carácter jocoso o religioso) a conocidos suyos; esto último no descarta que algunas obras se escribieran dentro de los mismos conventos, por monjas. Asimismo, es muy probable que las obritas circularan de un convento a otro.¹³

Las obras de carácter jocoso

De los dos tipos de obras conventuales encontradas en los archivos de Bolivia y México, a saber, de tema religioso y de tema profano, en lo que sigue nos ocuparemos únicamente de estas últimas, concebidas para recreación de las monjas. No debemos olvidar que entre las actividades del convento estaban previstas las recreaciones, a las cuales

¹³ Así lo expresó la madre Conchita, religiosa en el convento de Santa Rosa de Puebla, en entrevista efectuada en 2005 (Sten y Gutiérrez, 2007: 12-14).

eran muy aficionadas las religiosas: no desdeñaban representar, tocar instrumentos o cantar. En el capítulo VIII de la *Vida* de Bárbara Josefa de San Francisco se mencionan, como hemos visto, este tipo de actividades. Las piezas breves que examinaremos en seguida se representaron con motivo de alguna fiesta en el convento: para celebrar el patrono o la patrona, o bien el santo o el cumpleaños de la priora.

Procederemos a la comparación de rasgos tomando como núcleo tres piezas de Bolivia: el entremés *El pleito de los pastores*, el *Entremés de los compadres en celebridad del nacimiento del Niño Dios* y el entremés *El robo de las gallinas*.¹⁴ De las piezas mexicanas hemos elegido el entremés *La cena de Noche Buena*, el *Entremés de Marcialito* y el *Curioso entremés de dos guajolotes que se pelearon*. Escogimos estas piezas porque contienen rasgos que nos interesa destacar para los propósitos de este trabajo, aunque se aludirán a otras composiciones que forman parte de *No sólo ayunos...*

Desde la perspectiva del tema, *La cena de Noche Buena* (México), por un lado, y *El pleito de los pastores* y *El entremés de los compadres* (Bolivia), por otro, tratan sobre acontecimientos en torno a la celebración del nacimiento del Niño-Dios. En la primera, un Loco ha invitado a cenar, en Noche Buena, a un Payo, una Dama y un Indio. Mientras espera que lleguen, el Loco recuerda su vida en la Luna. Llega el Indio y explica su tardanza por haberse detenido en la iglesia, para ver el nacimiento. Cuando están reunidos todos los invitados, empiezan a brindar; la Dama hace un recuento de sus actividades diarias y explica sus hábitos alimenticios. En seguida cantan para arrullar al Niño Jesús. Al terminar, como la Dama expresa sus críticas a la simpleza del canto, se arma un pleito entre ella, el Payo y el Indio. Terminan dándose de palos, mientras el Loco canta y baila. *El pleito de los pastores* presenta a Bato y Ergasto, quienes pelean por un cor-

¹⁴ Aunque se indica que se trata de un entremés cantado, Arellano y Eichmann (2005: 149) aclaran en una nota: "Por otras acotaciones que indican pasajes cantados, esta precisión del título no es exacta y el entremés no es totalmente cantado; en realidad parece muy poco cantado". Así, le daremos tratamiento de no cantado.

dero. Gila y Licena (sus mujeres) llegan con vino y buñuelos para el Niño-Dios, y detienen el pleito. Un Barbero les embadurna la cara con yeso para robarles sus pertenencias, pero todo termina en broma y los personajes cantan y bailan para celebrar el nacimiento. La acción del *Entremés de los compadres* gira en torno al mismo acontecimiento, pero en él dominan las disputas entre cónyuges –una pareja de indios y otra de negros– y luego entre los cuatro personajes. La pelea se suspende para ir a adorar al Niño en Belén.

Como puede apreciarse, en los tres casos el hilo conductor es sumamente flojo, y parece un mero pretexto para el despliegue de la comicidad. Ésta se basa en los golpes, los pleitos verbales, los disparates y, en general, en lo grotesco. El final es casi idéntico en las tres obras: los personajes se concentran en cantar, bailar y dar regalos al Niño Jesús. El entremés *El robo de las gallinas* (Bolivia) comparte con los anteriores la estructura basada en pleitos y palos, con un final de canto y baile, para celebrar el día de la Candelaria.

Si consideramos la estructura de las cuatro piezas que hemos mencionado, sin duda *La cena de Noche Buena* es la más compleja. El análisis de esta obra (Sten y Gutiérrez, 2007: 209-217) reveló el tema del viaje a la Luna –y por ende su indudable filiación con la literatura de viajes– en el discurso del Loco, así como la relevancia del contexto local. La acción de este entremés está situada en la ciudad de Puebla, donde hubo desde 1591 (y hasta 1869) un manicomio, el de San Roque, que en el siglo XVIII albergaba a hombres y mujeres dementes. Este hecho permite presuponer que todo sucede entre locos, y por lo tanto las sinrazones, e incluso cierta dosis de irreverencia, son admitidas sin mayor problema. Los otros personajes del entremés representan tipos de la sociedad novohispana: el Indio (Don Calabaza), presenta varios de los rasgos que identifican a los indios en otros entremeses: habla mal el castellano, tiene un concepto totalmente ingenuo y simple de los misterios de la reli-

gión cristiana; es dado a la bebida –insiste en que todos beban, a lo largo del festejo– y reacciona agresivamente, tal vez como efecto del alcohol. En este entremés, sin embargo, el personaje adquiere cierto relieve al final de la pieza al enfrentarse a la Dama: afirma ser “gente buena de Tlaxcala”, poseer muchos animales y ser persona de consideración en su comunidad (“te lo diga gente varios”). La Dama lo trata con menosprecio (“Oyes perro indio nagonal”, verso 415). El Payo (señor Nauyaque), es el personaje de menor relieve en el entremés. Su función se limita a participar en la cena y en los cantos al niño Jesús. En la escena del pleito, en cierto momento se dirige a la Dama de manera poco amable (“¿Ves crítica melindrosa / lo que buscan tus razones...?”); ella lo califica como “perro montaraz y amujerado”. En cuanto a su condición social, no habla bien el castellano (“nochi”, “güena”, “mentras”). Podría tratarse de un hombre de cierta edad, pues se dirige a la Dama diciéndole, conciliador: “Ven, hija; déjalo estar”, aunque este dato no es concluyente.

La Dama Física –es decir, vegetariana–, cuyo parlamento traza de manera paródica un cuadro de cómo era la vida de una dama en el siglo XVIII, es el personaje más interesante del entremés. El apelativo de “Física” explica los rasgos que sobresalen en su carácter. De acuerdo con la definición del término, “físico, física” es un mexicanismo, perteneciente al lenguaje familiar, que se aplica a una persona delicada, afectada, melindrosa, remilgada o pedante (Santamaría, 1992; RAE, 1992); en otra acepción, se emplea para referirse a alguien que tiene un aspecto muy arreglado o habla con mucha propiedad (Lara, 1996). Esto último se aprecia en el parlamento de este personaje: su manera de hablar –salpicada de latinismos y abundante en términos como “médico”, “anatómico”, “recipe”, “flato”, “humor” y algunos deformados: “estérico”, “cítico”, que denotan una obsesión por la salud– contrasta con la de los otros interlocutores. Su delicadeza se advierte en frases como “mi fina contextura” y “mi genio delicado”, y también en la descripción de su

régimen alimenticio: el desayuno “sin gana”, la comida consistente en “un ápice de café con aguardiente, tres almendras y una pasa”, y otra pasa para la cena.¹⁵

En las piezas bolivianas también se trasluce la composición del grupo social. Los personajes de *El pleito de los pastores*, *El entremés de los compadres* y *El robo de las gallinas* pertenecen a estratos sociales bajos.¹⁶ En el primero de estos entremeses son pastores; al inicio, como ya vimos, están discutiendo por un cordero; el Indio y el Negro del segundo entremés se desenvuelven en el ámbito de la minería. Así, el Indio sale “trayendo una barretilla con una comba”, es decir una barra de hierro para sacar el metal de las minas, y una especie de mazo. En otro de sus parlamentos menciona que no le va a pagar al “curaquillu”, término derivado del quechua *kuraka*, “superior o cabeza de comunidad, jefe” (Arellano y Eichmann, 2005: 122, nota 29). En cuanto al Negro, hay que hacer notar que en las piezas recuperadas en México también está presente este grupo étnico, aunque tal vez de manera menos contundente que en el *Entremés de los compadres* (Bolivia). Así, en el *Coloquio al paseo de Ixtacalco*, representado en el convento de Santa Teresa la Antigua, de carmelitas descalzas, de la ciudad de México, una Mulata Bodeguera¹⁷ se enfrenta a una China¹⁸ Mandadera, es decir, empleada del convento. En el *Curioso*

¹⁵ Para un estudio detallado del parlamento de la Dama, véase Gutiérrez (2007: 253-271).

¹⁶ Este es un rasgo general de las piezas analizadas de ambos países. La única excepción es la Dama de *La cena de Noche Buena*, pero no debemos olvidar que está en un manicomio.

¹⁷ El término “bodeguera” no parece derivar tanto de bodega (en la acepción de despensa), como de bodegón, un lugar para consumir alimentos sencillos (“de poca monta”, dice el *Diccionario de Autoridades*); el bodegonero o la bodegonera eran las personas que cuidaban el bodegón y hacían de comer en él. Esta acepción es la que se adapta a lo que hace la mulata en nuestra obra.

¹⁸ Al respecto, de los rasgos que Santamaría incluye en su *Diccionario de mejicanismos* (1992) podemos rescatar que se trata de una mujer perteneciente a la raza mestiza, que se distinguía por su aseo y, en su juventud, por la belleza de sus formas, su traje pintoresco y su andar airoso y desenfadado; a nada de esto se alude directamente en el coloquio. La Mandadera se refiere a las carmelitas como “mis amas”, pero no formaba parte de la servidumbre: las reglas de la orden sólo autorizaban una mandadera y un sacristán (Mu-

entremés de dos guajolotes que se pelearon, las protagonistas de la quere-lla por el guajolote muerto tienen, una de ellas, rasgos indígenas (“carita de indio”), mientras que la otra es de piel muy oscura (de “plátano pasado”). Los entremeses de México y Bolivia tienen en común, como se ve, la inclusión de personajes de filiaciones étnicas muy variadas y, en conjunto, los personajes conforman verdaderos microcosmos de la sociedad colonial en ambos países.

Otro rasgo compartido es la alusión a ambientes rurales. Al parecer, el enumerar bienes relacionados con dicho ámbito contribuía a construirse una imagen que suscitara la consideración de los otros miembros del grupo social, como vimos en el caso del Indio de *La cena de Noche Buena*. Onofre, en *El robo de las gallinas* (Bolivia), enumera los animales y productos que deja al cuidado de su mujer: cincuenta gallinas, un gallo, dos quintales de charque (carne seca y salada), sebo, cecina, manteca, chanchos (cerdos), lo cual denota una posición social cómoda dentro del ámbito rural. El *Entremés de Marcialito* (México), obra en dos partes, presenta a un personaje (un Payo) que se dedica a las labores del campo: trabaja en una hacienda. Llega al torno de un convento para solicitar la admisión de su hija (en la primera parte) y de su mujer (en la segunda parte). Conversa con la monja tornera y con la superiora, quienes le explican las razones por las que no es posible admitir a ninguna de las dos mujeres. La obra abunda en datos para la reconstrucción del contexto.

Los elementos más englobantes que nos remiten a él son las menciones de lugares: Guaseasoloya¹⁹ en la primera parte, y Claxcala

riel, 1995: 391). Se muestra colérica y poco tolerante con las “chanzas” de la Bodeguera. En cierto momento de la discusión, ésta insinúa que la viejita ha tenido problemas con el Santo Oficio: “Viejita del alma mía, / ¿qué más cuernos apetece / de los que ya tantas veces / la justicia te debía? / ¡Qué bizarra y qué entonada / en tu burro muy galán / te vide el día de San Juan / cuando saliste encuernada!”, a lo cual la ofendida responde embistiendo a la Bodeguera, y llamándola “Deslenguada, quitacréditos, / mulatona mentirosa”.

¹⁹ Probablemente se trata de Huazcazaloya, pueblo del distrito de Atotonilco el Grande, Hidalgo (nota de María Luisa Medina Moisés, 1999).

(Tlaxcala) en la segunda parte. Marcial de Casia y su familia viven y trabajan en una hacienda. El Payo menciona actividades relacionadas con la siembra y la cosecha, y sobre todo, con el cuidado de ganado –toros bravos, vacas, cabritos, ovejas– y otros animales: mulas, burros, cerdos, pollos, guajolotes. La familiaridad con la vida del campo se nota asimismo en la vestimenta (Marcial usa manga, botas, espuelas) y en el uso de otros objetos (para trasladarse al convento, en la ciudad, Lola piensa llegar montada en un burro, y llevar otro para traer “la ropa, / su clamascuel, su algodón / y de petate su faja”). Son abundantes las menciones de objetos necesarios para los trabajos en una hacienda, tales como aparejos, atajarrias, albardones, guruperas, sillas de montar, garrocha, espuelas. Además, encontramos rasgos de una vida “picaresca” en Marcial, cuando dice: “Siempre ando buscando yo / por onde tengo ganancia, / ò ya sea por mi trabajo, / ò jurtrandome alguna alhaja, / todo el fin es el tener, / en teniendo ya no ai ansias; / se come, se duerme y se vaila, / y toda la noche se pasa / fandanguiendo con guitarras [...] junto amigos y nos vamos / todos juntos de camada / corriendo gallo, y cantando / por el pueblo y las barrancas”.

Por otra parte, ese mundo rural está poblado por una serie de personajes, presentes sólo en el discurso de Marcialito. Los compañeros de juego y fiestas deben ser trabajadores de la hacienda; hay una rápida mención de un cura, pero predominan las alusiones a personajes femeninos. Entre ellos, Lola y Anota se relacionan con actividades que las mujeres solían realizar en las haciendas: la primera ha pedido que Marcial le lleve algodón para hilar, así como “un buen malacate y torno”, y se queda cortando leña en el monte mientras Marcial va a la ciudad a negociar su entrada en el convento; sus labores incluyen igualmente ocuparse de los aparejos de montar, acarrear agua y arar la tierra. De Anota se mencionan, además de lo doméstico (hacer tortillas, atole y tamales), habilidades que requieren una considerable fuerza física, como ensillar caba-

llos y montar a pelo, menear bien la garrocha. Sus hermanas gemelas tienen “figura como de hombre” y también saben montar y manejar a los toros. De estas rápidas alusiones resulta una figura femenina un tanto hiperbolizada, que puede apreciarse también en lo relativo a la Tenqualsola, india hechicera a quien Marcialito propone llevar al convento para que cure a Anota de sus problemas intestinales, Nana Tranquilina, “viejecita muy sabionda” que desempeña el papel de médica de la comunidad y, sobre todo, en Nana Chancleta, cuyas habilidades en hechicería se ponderan con cierta amplitud. Este comentario da lugar a una reacción, por parte de la monja, quien pregunta si esa mujer estará bautizada, si será cristiana, e insinúa que Marcial debería denunciarla ante el cura; el Payo responde aludiendo a la posibilidad de que la encerraran en las cárceles del Santo Oficio. Este es otro elemento contextual que no carece de interés.

Señalemos que la actitud de Marcial ante las mujeres es ambigua. Por una parte, pondera sus diversas habilidades (las “presume” ante las monjas) y, por otra, revela cierta misoginia, al retratarlas con rasgos caricaturescos: en la segunda parte, cuando Anota ya ha muerto y la monja le pregunta si la niña le hace falta, responde que una burra le sería más útil, y que Anota era floja, desobediente y testaruda. La Lola es “vieja mui corcobada, / los ojos los tiene blancos, / ya no tiene ni una muela, / es tuerta, es renga y [es] manca”. Esta forma de representación, por supuesto, podría ser atribuible a la intención de acumular efectos jocosos, en particular si se trata de una obra escrita por las mismas monjas.

Como se ve, el contexto es incomparablemente más rico que el de las obras bolivianas,²⁰ pero en algunas de éstas hay un compo-

²⁰ Es preciso reconocer que esta impresión puede deberse a nuestro desconocimiento del contexto particular que rodea las obras de Bolivia, y a que los editores no proporcionan datos sobre las condiciones de vida en el siglo XVIII en ese país. Sin embargo, el examen de las obras permite afirmar que había muchos rasgos compartidos en la vida de las colonias españolas.

nente que no aparece en proporción comparable en las piezas habladas en México. Señalemos en primer lugar que en el *Entremés de Marcialito* se encuentran elementos lingüísticos que denotan una particular apropiación y transformación del castellano, salpicando la lengua impuesta por la conquista de elementos autóctonos. La edición de este entremés requirió la inclusión de numerosas notas para aclarar el significado de muchos términos, como *andante* (caballo), *mayordoma*, *darle a la bola*, *estantino* (intestino); *malacate* –del náhuatl *malacatl*, huso–; *tata* (papá), *clasole*, *tlazole* –del náhuatl *tlā*, cosa, y *zolli*, lo viejo–: planta y hojas secas de la caña del maíz que sirve de forraje y de combustible; *zacate* –del náhuatl *zacatl*n, nombre genérico que se da a las plantas gramíneas rastreras–; *tener cola* (tener graves consecuencias); *socollota* –del náhuatl *xolotl*, fruto, en el sentido de hijo: el hijo menor–; *chirimoya* –del quechua *chiri*, frío, y *muyu*, simiente–; *collotes* –del náhuatl *coyotl*, coyote–; *guajolote* –del náhuatl *huexolotl*, pavo–, *tranquera* (puerta rústica); *maula* (individuo que no sirve para nada bueno; injuria vulgar); *tecomate* –del náhuatl *tecomatl*, vasija de barro–; *tepache* –del náhuatl *tepiatl*, bebida de maíz fermentada–; *petate* –del náhuatl *petatl*, estera–; *manga* (capa de hule que se usa para protegerse de la lluvia, andando a caballo); *tarantines* (tiliches, cachivaches, muebles destartados, trastos).²¹

No hemos localizado, hasta ahora, ninguna muestra verdaderamente comparable al *Entremés de los compadres*, que presenta “registros lingüísticos ligados a la sociedad en cuyo marco se produce el texto” (Arellano y Eichmann, 2005: 18). De acuerdo con los editores, la explotación de la jerga de negros y del quechua (modificados de modo que aumenta la comicidad de la pieza) es el principal recurso de la obra. Con respecto a la presencia del quechua en el habla de los indios, tenemos vocablos como *guallpita* (gallinita, –del quechua *wallpa*, gallina–); *esochu* –con el sufijo interrogativo quechua–; *Cu-*

²¹ La explicación de estos términos está tomada de Francisco Santamaría (1992).

chi indio (indio cochino); *mamancheg* (madre de todos, la Virgen); *yana* (negro); *tiquinanus* (probablemente *tanqanasus*, empujones, con terminación castellana *-azo*); *achacaray* (exclamación quechua), etcétera.²² Un ejemplo de cómo se presentan los diálogos es el siguiente entre la Negra, el Indio y la India en el citado entremés (Arellano y Eichmann, 2005: 120):

Embiste la Negra a la India

India	Guau, ¿quis istu pues, cumagri? en el días más fisitvus de aquel santo nagüidad el macanasus mi has hichu? Pues llamarí a mis cachunis para qui salgan dil pristus.
Indio	Negra qui yana cucupi ¿güinisti quini cabritu a dar istus tiquinasus a la Moguer de esti Quilcu? Puis toma el qui lu buscabas.
Negra	Jesum, Malía y Josefe, ¡ay! que me muenlo, Flasico, pues un golpe en la baliga men la dado angolita. Parle mío, Santi Antoino, del Palermo, San Binito, a esta porbe nencla tuyu que lan socolas te pilo. ²³

²² Términos consignados por Arellano y Eichmann (2005: 20).

²³ He aquí la versión de los editores: *Embiste la Negra a la India*. India: Guau, ¿qué es esto, pues, comadre, / en el día más festivo / de la santa Navidad / un porrazo me has dado? Pues llamaré a mis nueras / para que salgan de presto. Indio: Negra alma en pena, / ¿viniste aquí como cabrito / a dar estos empujones / a la mujer de este Quilco? / Pues toma lo que buscabas. Negra: Jesús, María y José, / ¡ay! Que me muero, Francisco, / pues un golpe en la barriga / me han dado ahorita. / Padre mío, San Antonio,

De este entremés, y del de *El robo de las gallinas*, se ofrece una “versión” para aclarar el sentido. Una pregunta que surge es si el público contemporáneo de estos entremeses estaba lo suficientemente familiarizado con estas formas de hablar como para comprenderlos directamente. Además, en el momento de la representación –si, por ejemplo, se hacía dentro del convento, con monjas en los distintos papeles– debe haber sido muy difícil aprenderse los parlamentos, pues las jergas rayan en lo incomprensible.

En todo caso, estas piezas –*Marcialito*, *Los compadres* y *El robo de las gallinas*– son muestras de la conformación de una identidad específica. La actividad discursiva de los personajes, más allá del empleo de un castellano teñido de náhuatl, de quechua o de jerga de negros, apunta a una voluntad de apropiarse de la lengua para uso individual y local, con independencia de las normas del español peninsular.

Cierre

Las piezas que hemos examinado –que constituyen sólo una muestra del total de obras recogidas en *No sólo ayunos...* y *Entremeses, loas...*– sin importar su calidad literaria, constituyen valiosísimos documentos para la reconstrucción de una variedad de aspectos de la vida cotidiana durante la época colonial y forman parte de la historia cultural de las actuales naciones de Hispanoamérica.

La presencia de personajes con filiaciones étnicas diversas es, definitivamente, un rasgo de primordial importancia para caracterizar estas obras como contenedores de incipientes rasgos de identidades *nacionales*. En efecto, [re]presentan una sociedad multiétnica, heterogénea, donde la mezcla de culturas es patente. De manera que si bien la forma –el entremés, el sainete, el coloquio, la loa– sigue el modelo peninsular,

/ de Palermo San Benito, / a esta pobre negra tuya / que la socorras te pido (Arellano y Eichmann, 2005: 128).

los rasgos particulares son una aportación local y, por ende, algo totalmente nuevo, que denota la apropiación de las formas recibidas.

Con respecto al tema del seminario “Historia comparada de las mujeres en las Américas”, no debemos perder de vista que los fenómenos examinados en este trabajo están estrechamente ligados a la vida en comunidades de mujeres. Procedentes de conventos peninsulares, enviadas a fundar en distintos lugares del vasto territorio de las colonias, se vieron enfrentadas a situaciones a la vez semejantes y específicas. Las monjas en los conventos de las ciudades instituidas después de la Conquista trajeron con ellas las costumbres peninsulares y, a la vez, implantadas en nuevos contextos, empezaron a adquirir rasgos distintivos. Pensemos en que muy pronto los nuevos conventos recibieron a jóvenes criollas nacidas en tierras americanas, que entraban en las órdenes religiosas con un bagaje cultural “indiano”. Muchas de ellas habían nacido en haciendas y habían convivido con negros, mulatos e indios. Todo el universo de las piezas representadas estaba relacionado con sus vivencias y éstas se hallaban ya coloreadas por rasgos identitarios e ideológicos que con el tiempo se convertirían en rasgos de una nacionalidad americana, diferenciada y a la vez hermanada con otras, como es el caso entre Bolivia –entonces el Alto Perú– y México –la Nueva España de la época colonial– a través de las piezas que aquí hemos examinado.

Bibliografía

ARELLANO, IGNACIO y ANDRÉS EICHMANN, editores

2005 *Entremeses, loas y coloquios de Potosí (colección del convento de Santa Teresa)*, Iberoamericana Vervuert, Frankfurt am Main.

ARENAL, ELECTA y STACEY SCHLAU

1989 *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Works*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE

1984 *Tesoro de la lengua castellana o española* (edición facsimilar), Turner, Madrid.

GONZALBO AIZPURU, PILAR

1987 “La mujer en la Nueva España”, en *Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México.

1985 *La educación de la mujer en la Nueva España*, El Colegio de México, México.

GUTIÉRREZ ESTUPIÑÁN, RAQUEL

2009 “Lettres de haute mer et de terres lointaines. Religieuses en route vers l'exil, XVII^e et XVIII^e siècles”, *Les Cahiers du Amérique Latine. Histoire et Mémoire* (ALHIM), vol. 8, núm. 17, Université de Paris, París, pp. 211-248.

2007 “Una dama dieciochesca”, *Dieciocho*, The University of Virginia, vol. 30, núm. 2, otoño, pp. 253-271.

LARA RAMOS, LUIS FERNANDO, director

1996 *Diccionario del español usual en México*, primera edición, El Colegio de México, México.

LAVRÍN, ASUNCIÓN

1985 *Las mujeres latinoamericanas*, Fondo de Cultura Económica, colección “Tierra Firme”, México.

LLEDÍAS, LUIS

2003 “La actividad musical de las monjas de coro y velo negro en el Virreinato de la Nueva España”, en *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, Landucci-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 152-165.

MEDINA MOISÉS, MARÍA LUISA

1999 *Un entremés anónimo poblano del siglo XVIII: Marcialito de Casia*, tesis de licenciatura en letras, Universidad de las Américas-Puebla, México.

MURIEL, JOSEFINA

1995 *Conventos de monjas en la Nueva España*, Jus, México [primera edición, 1946].

1994 *Cultura femenina novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1992 *Las mujeres de Hispanoamérica*, MAPFRE, Madrid.

MYERS, KATHLEEN, editora

1993 *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*, Liverpool University Press, Liverpool.

PEÑA, MARGARITA

1998 “Penitencia y escritura en los conventos poblanos”, *Artes de México*, núm. 40, México, pp. 54-59.

RAE (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA)

1992 *Diccionario de la lengua española*, vigésima primera edición, Espasa Calpe, Madrid.

1990 *Diccionario de autoridades*, edición facsimilar, tres tomos, Gredos, Madrid.

RAMOS MEDINA, MANUEL, coordinador

1995 *El monacato femenino en el imperio español*, Condumex, México.

1990 *Místicas y descalzas. Fundaciones carmelitas femeninas en la Nueva España*, Centro de Estudios de Historia de México, Grupo Carso, México.

SANTAMARÍA, FRANCISCO J.

1992 *Diccionario de mejicanismos*, quinta edición, Porrúa, México.

STEN, MARÍA y RAQUEL GUTIÉRREZ ESTUPIÑÁN

2007 *No sólo ayunos y oraciones. Piezas teatrales breves en conventos de monjas (siglo XVIII)*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.



Los cortejos de doña Francisca Pérez Gálvez

Teresa Lozano Armendares¹

A lo largo del siglo XVIII se fue extendiendo por España una moda denominada *cortejo*, que consistía en que las mujeres casadas de la alta sociedad podían tener un amigo que las acompañara en su casa o en la calle y les diera conversación en todo momento; de hecho, a esta moda se le denominaba también *chichisbeo*, porque la plática de la dama con su amigo era la base de la relación. La costumbre fue importada de países como Francia e Italia, donde era bastante común, y los detractores de la misma acusaban a la nueva dinastía borbónica y a su corte de haberla llevado a España.

Respecto de los maridos, estaban los que acogieron bien la moda y los que no, aunque estos últimos eran tenidos como anticuados y poco acordes con los tiempos. Mientras, muchas esposas, a medida que la moda se imponía, consideraban que *tener cortejo* les proporcionaba categoría y aire de buen gusto y modernidad.²

¹ Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIH-UNAM).

² Reseña en línea del libro de Carmen Martín Gaité, “Usos amorosos del dieciocho en España”, en *El Zaguán*, jueves 2 de julio de 2009: <http://enelzaguan.blogspot.mx/2009/07/usos-amorosos-del-dieciocho-en-espana.html>

Por su parte, las obligaciones del hombre que se avenía a ser cortejo de una mujer casada eran abundantes: debía, por ejemplo, acompañarla por la mañana en el tocador mientras la peinaban y aconsejarle sobre la mejor forma de hacerlo, informarla de las modas que más se llevaban en el vestir, acompañarla a donde la mujer dispusiera, darle conversación sobre chismes y tendencias, además de hacerle lujosos regalos. Esto último, es decir, las posibilidades del cortejo de hacer buenos regalos era muy tenido en cuenta por una mujer a la hora de elegirlo, ya que muchas le pedían aquello que sus maridos no querían o no podían pagar. Por tanto, el cortejo no podía ser cualquiera, sino alguien con posibilidades económicas y que, además, estuviera versado en las últimas modas para mejor aconsejar a su señora.

La costumbre del cortejo, que se fue implementando durante todo el siglo, sirve a Carmen Martín Gaité (1972) como hilo conductor en su libro *Usos amorosos del XVIII en España*, en el cual estudia las formas de relacionarse de mujeres y hombres en esa etapa. Así, nos muestra cómo las mujeres, a partir de la segunda mitad del siglo, no sólo empezaron a presentarse en lugares que antes les eran ajenos—como los salones y las tertulias— sino que empezaron ellas mismas a organizar este tipo de reuniones en sus casas, con o sin la presencia de sus maridos. Pero, ¿estaban las mujeres españolas preparadas para conversar e intercambiar ideas? Pronto se vio que no, pues—apunta Martín Gaité— las mujeres tenían una conversación limitada a asuntos de moda y chismeríos, debido a la falta de educación en que la sociedad las mantenía; el estudio no se consideraba de interés para ellas, cuyo destino era casarse convenientemente y ser cuidadoras de sus hijos y de su casa; por lo tanto, “el cortejo, en lugar de servir a las mujeres para ampliar sus horizontes mediante aquella especial modalidad de conversación, en vez de facilitarles acceso al mundo de la cultura, contribuía, por el contrario, a entontecer a los hombres” (Martín, 1972: 57).

Por supuesto, fueron muchos los detractores de los nuevos aires y no faltaron quienes no veían en el cortejo más que un adulterio encubierto –cosa que muchas veces ocurría– y que atacaron cualquier papel de la mujer que no fuera el de esposa y madre: querían verlas en sus casas y no presidiendo tertulias.

La moda del cortejo llegó también a la Nueva España, aunque aún no ha sido lo suficientemente estudiada porque en los documentos no aparece de una manera clara y abierta, como una institución ya establecida, sino que sólo a través de la lectura cuidadosa de los expedientes de los archivos se encuentra la palabra “cortejo” de manera incidental o bien se deduce su existencia en un contexto general.

Para mejor ilustrar este dicho, me permitiré comentar un expediente sumamente interesante por las diversas situaciones en él involucradas –como son el divorcio, los celos, la sevicia y el cortejo– que es el punto que me interesa resaltar en este escrito.

El proceso de divorcio que aquí presento es el que entablaron en 1818 don Lorenzo García Noriega, teniente coronel del segundo escuadrón de caballería de patriotas, oriundo de Asturias y que para entonces contaba con la avanzada edad –según los criterios de la época– de 41 años, y su esposa doña Francisca de Paula Pérez-Gálvez Obregón, rica heredera de la cuantiosa fortuna de su abuelo, don Antonio Obregón Alcocer, conde de la Valenciana. Al momento de contraer matrimonio, en 1811, doña Francisca tenía 18 años de edad, por lo que era considerablemente más joven que su esposo, al que en los documentos se le menciona como “el viejo Noriega”.³

No sabemos los detalles de la relación de pareja, pero siete años después de la boda, al iniciarse el juicio de divorcio, aparecieron los motivos de desamor que llegaron a convertirse en un verdadero odio de uno hacia el otro. Todo empezó el 28 de mayo de 1818

³Archivo General de la Nación (AGN), Bienes Nacionales, vol. 898, exp. 1-15.

cuando doña Francisca acudió ante el arzobispo a suplicar la separase de la casa y lado de su marido, pues estaba resuelta a ponerle demanda de divorcio a causa de estar en inminente peligro de ser ofendida por él en su persona, según las observaciones que había hecho en la conducta y manejo que había tenido en el tiempo de su matrimonio y principalmente de unos días a esa parte. El arzobispo, tomando la pronta providencia que el caso exigía, dispuso que doña Francisca fuese depositada provisionalmente en casa del intendente de la provincia de México, don Ramón del Mazo; mientras tanto, el arzobispo pensaba poder reunir a las partes en comparecencias extrajudiciales para exhortarlas a la reconciliación y reunión del matrimonio. Sin embargo, don Lorenzo se negó a la reunión y aumentaron los celos y el temor fundado de doña Francisca respecto de su marido, por lo que decidió formalizar la demanda de divorcio fundándose principalmente en el temor y “en el trato indiferente, zañudo y sospechoso que le ha dado, indicante cierto de la ira y venganza que abriga en su corazón y de la disposición en que se halla para ofenderla gravemente en su persona”.⁴

De esta manera, el 13 de julio de 1818 los abogados de doña Francisca presentaron la demanda de divorcio ante el juez provisor con base en la sevicia a que su marido la sometía continuamente. El 7 de agosto siguiente don Lorenzo García Noriega contestó la demanda de su esposa: negó los cargos por sevicia y contrademandó a su mujer, también por divorcio, con base en la multitud de adulterios que, según decía, ella había cometido. En el ínterin, doña Francisca había salido de la casa del intendente y por orden del marido fue depositada en el convento de Jesús María. El 22 de agosto respondió doña Francisca a la demanda de su marido: la rechazó en todos sus puntos, reiteró los argumentos para probar la sevicia de Noriega y, a su vez, presentó contra su marido una nueva demanda

⁴ AGN, Bienes Nacionales, vol. 898, exp. 1, ff. 6-11v.

de divorcio, fundamentada en las innumerables infidelidades que, según decía la esposa, cometía don Lorenzo sin el menor recato. El marido contestó a esta nueva demanda en un documento sin fecha en que rechazó los cargos presentados por su esposa.

Las tres demandas se llevaron a cabo simultáneamente y las acusaciones y pruebas de los testigos están entremezcladas, pero expondré aquí los principales cargos que se hicieron mutuamente. En la primera demanda que presentó doña Francisca se fundamentaba la sevicia en diversos comportamientos del marido que demostraban odio y aversión hacia la esposa, como el ceño con que la miraba, la dureza con que la trataba y los celos con que la importunaba. Se señalaron dos hechos principales de sevicia: la negación del débito conyugal y el atentado contra el conde de Alcaraz, ocurrido la noche del 31 de diciembre de 1814.

Los abogados introdujeron la querrela por negación del débito conyugal, pues además de que implicaba una grave falta a los deberes matrimoniales, prevenía una argucia a la que solían recurrir los maridos demandados, al afirmar que la esposa les había aceptado el coito, hecho que confirmaba la reconciliación y, por tanto, la terminación de la causa.

Don Pedro Rangel, conde de Alcaraz, era un joven de 21 años de edad, amigo desde la infancia de doña Francisca Pérez Gálvez, quien tenía la misma edad. El marido le profesaba especial aversión por la frecuencia y familiaridad con que ambos jóvenes se trataban. Don Lorenzo se persuadió de que su esposa le era infiel con el conde y decidió vengar su honor con la muerte del joven. Al efecto lo acechó por algún tiempo, y la ocasión se presentó la noche de fin de año de 1814 al salir del teatro: don Lorenzo lo siguió y aprovechó la oscuridad para asestarle alevosamente una puñalada en el pecho y, aunque no logró darle muerte, lo dejó muy mal herido.⁵

⁵ Este caso ha sido tratado por Lourdes Villafuerte García (2008: 103-111).

Según uno de los abogados de doña Francisca, el comportamiento de don Lorenzo después de haber cometido este acto reflejaba qué clase de persona era y por qué estaba atemorizada su mujer; explica:

[...] su conducta posterior al hecho criminal, acreditó el grado a que pudo llegar su mala intención a todo lo que puede encubrir a la sombra del disimulo e indiferencia. Luego que cometió el delito y cuando su presencia debía haberle obligado a sobresaltarse y temer el justo castigo de las leyes, caminó sereno y tranquilo para la sociedad [de la Monterilla]. Estuvo allí contestando familiarmente sin manifestar inquietud ni temor; se fue después para su casa; pidió la cena como acostumbraba y desempeñó este acto con la misma paz y tranquilidad que solía hacerlo cuando había ejecutado una obra buena, o al menos indiferente; se retiró a su aposento sin turbarse ni darse el menor indicio de desasosiego; durmió al parecer tranquilamente y al otro día se levantó pacífico y salió a la calle como lo hacía regularmente, manifestándose ignorante del hecho o delito que había cometido la noche anterior hasta preguntar en los portales sobre las novedades que ocurrían; quizá para cerciorarse de la suerte que había corrido el ofendido.⁶

No obstante, don Lorenzo fue apresado y recluido en el cuartel de artillería. Desde la prisión envió dos esquelas a su esposa en las que le exigía confesara el adulterio, pues así podría lograr la libertad al justificar el motivo de la agresión. Doña Francisca no admitió estos reclamos y alegó no haber cometido tal delito. Gracias a sus influencias don Lorenzo fue incluido en un indulto general y puesto en libertad, exigiéndole bajo juramento que no hablaría más del asunto, con el objeto de salvaguardar el honor del conde de Alcaraz. Este acontecimiento fue la mayor prueba de la sevicia de don Lorenzo contra su esposa, pues evidenciaba los celos infundados, el carácter

⁶ AGN, Bienes Nacionales, vol. 898, exp. 1, ff. 6-11v.

irascible y la pretensión de evadir la justicia a costa de la honra de ella. Incluso, doña Francisca acusó a su marido de haberla amenazado de muerte por el supuesto adulterio con el conde de Alcaraz; en efecto, don Lorenzo envió una carta a su suegra donde le anunciaba que “echaría dos almas al infierno”, refiriéndose a doña Francisca y al conde. A causa de estos actos de su irascible marido, esta mujer vivía en continuo sobresalto, temerosa de que don Lorenzo ejecutara su venganza, lo que configuraba la sevicia futura, que el derecho canónico también reconocía como causal de divorcio.

En el expediente sobre la herida al conde de Alcaraz se encuentra la declaración de Noriega sobre lo ocurrido esa noche:⁷

Que la noche anterior, estando en el Coliseo, notó las insinuaciones del conde de Alcaraz a la esposa del declarante; el asiento del conde queda casi enfrente del palco del declarante desde donde le notó que hacía señas amatorias a su precitada esposa, y al tiempo de salir, presentándosele en la escalera como ha tenido de costumbre, y se referirá más adelante, agregándose también a esto que en la noche del 31 continuó estos mismos movimientos, con tanto descaro que al romperse el baile inglés a que siempre ha tenido una pasión decidida la mujer del que declara, y movida de este interior impulso le correspondió al conde que estaba vigilante, porque se la conoce, con una acción tan expresiva que nunca se la ha merecido más el que declara siendo su esposo.

Después de este suceso –continuó explicando Noriega– salió con su mujer del Coliseo, antes de que acabara la última pieza. Fue a su casa, dejó la capa y con la sola levita y la daga que acostumbraba traer “para defenderse de los muchos ladrones que acometen a toda clase de personas”, volvió al Coliseo con la intención de reclamar al conde por su conducta; pensaba reconvenir a éste con ánimo de escarmentarlo con los puños si se descompasaba o insolentaba. En-

⁷ AGN, Criminal, vol. 433, exp. 1, ff. 2-147.

contró cerrado el Coliseo y fue a la calle de San Francisco, frente al zaguán de doña Ignacia Rodríguez, y vio que el conde venía por el callejón de Betlemitas, entró a casa de la marquesa de Uluapa y luego salió junto con un tal López, amigo suyo. Cuando López y el conde se separaron, éste se vino a donde estaba Noriega, “y trayendo por otra parte, a la memoria todos los disgustos y amarguras que le ha hecho sufrir en su matrimonio, del que referirá algunos pormenores a más de lo que tiene dicho, tiró de la daga y lo hirió de improviso sin saber lo que hacía, como un acto primero de un hombre que ya tiene perturbada la razón”.⁸

Declaró también don Lorenzo que los pormenores a los que se refería eran los siguientes: primero, aprovechando el conde que fue amigo de su esposa desde la niñez, tuvo la osadía de solicitarla a los pocos días de casada, por medio de una criada confidente. El conde “tuvo el arrojo de introducirse en la casa de la condesa de Pérez Gálvez, madre política del declarante, donde a la sazón vivían, una tarde en que toda la familia había salido y el que declara se hallaba en ejercicios militares, y sólo su mujer estaba en la casa con los criados”.

Segundo, que a sabiendas de las incomodidades que causaba al declarante, el conde visitaba de continuo la casa de [su suegra] la condesa, según se lo permitía el trato íntimo y familiar que tenía con los cuñados del declarante.

Tercero, que habiéndose mudado a la calle de Don Juan Manuel, “y no pudiendo todas las noches acompañar a su señora a las visitas de sus conocidos, hizo este encargo a un primo del declarante,

⁸ Dijo también Noriega que no tenía intención de matar al conde de Alcaraz, sino sólo de reconvenirlo “para que dejara los amores con su mujer”. Pero que “viendo venir al conde festinadamente sobre él, y creyendo que ya para entonces lo había conocido, y temiendo por otra parte que al dar la vuelta por su casa se hubiera prevenido de alguna pistola, porque para ello tuvo tiempo, y sobre todo, ofuscada su imaginación con los resentimientos de honor y sobresalto en que le hacía vivir este sujeto, se cegó enteramente en el lance y cuando el conde se le venía encima, tiró de la daga y le dio la herida” (AGN, Criminal, vol. 433, exp. 1, ff. 2-147).

don Francisco González Noriega, que vivía en su misma casa, y habiendo notado éste que el señor conde estaba en acecho todas las noches para incorporárseles cuando salían de casa y darle el brazo a su mujer de acuerdo e inteligencia con esta misma que repugnaba, se lo dijo al declarante el expresado primo, después de haber reconvenido al mencionado conde que le contestó con insolencia”. Del contexto de esta declaración se infiere la aceptación, por parte de don Lorenzo, de un cortejo para su esposa, aunque el tal Alcaraz hubiera, en ese caso y por su propia voluntad, usurpado ese puesto en su beneficio.

Cuarto, que había llegado a tal punto de temeridad la conducta del señor conde contra los respetos que debe al estado de Noriega que intentó, y de hecho lo consiguió, corromper a todas las criadas domésticas, para por este medio introducirse a la casa del declarante y ver si distraía la fe conyugal de su esposa.

Por último, hizo presente que el conde había llegado a hacer público alarde y desprecio de él, “pues no se recataba ya ni en los paseos públicos, ni en los bailes ni en otras concurrencias, de llamar la atención de su mujer con gestos y señales, y acercándose a su coche cuando la observa que va sola, hechos que no puede ver con indiferencia por su honor y reputación de su esposa”.

Dijo Noriega durante su confesión, al hacérsele cargo de por qué no había denunciado los hechos ante su superior o ante el virrey para que pusieran remedio, que: “La cosa es muy dura y amarga para un hombre de honor el tener que poner demandas en punto tan delicado, en que es fácil la negativa, difíciles las pruebas, y muy expuesto a que se transpiren al público unos hechos que la delicadeza y el honor exigen otro remedio, tal como el que tomó el confesante [...] hasta el desagradable suceso del 31 en la noche”.

Ahora bien, recordemos que la separación de los cónyuges o *divortium imperfectum* se permitía en diferentes circunstancias, especialmente en el caso de adulterio, infidelidad o herejía de parte del

marido o la mujer. Asimismo la sevicia, definida como crueldad excesiva y malos tratos que en una relación de pareja mantiene uno de los cónyuges sobre el otro, es una de las causales de divorcio contempladas por el derecho canónico. Según las fuentes jurídicas de la época, se entendía por sevicia las continuas amenazas que un marido vertía sobre su esposa, acompañadas de graves injurias; las acechanzas para quitarle la vida, la acusación de adulterio u otro delito grave sin probar, o el concebir contra ella un odio capital. La esposa también podía ser acusada de sevicia por su marido, pero era menos frecuente.

Un hecho que doña Francisca citó como prueba de sevicia fue el ocurrido poco antes de que decidiera abandonar el domicilio conyugal. En esa ocasión don Lorenzo llevó a su esposa a la azotea de la casa y enfurecido le mostró un “figurón que estaba pintado en la pared, al parecer con furia; y la dijo lleno de ira, que en aquella cabeza con cuernos estaba representado él mismo; que así lo comprometía con sus locuras y que iba por lo mismo a tomar contra ella las más serias providencias”.⁹ Era tal la furia de don Lorenzo que hubiera golpeado a su esposa si las sirvientas no lo impidieran.

Otro pasaje que probaba bien, según expresó el abogado de doña Francisca, que don Lorenzo se precipitaba y cometía cualquier atentado cuando sólo imaginaba que otro le ofendía respecto de su mujer es el siguiente:

Iba una tarde con su esposa y otras gentes a pie por la ribera de san Cosme y estando parado por ahí un hombre pobre se le antojó decir la humorada que eran muy lindas las muchachas que allí iban y, diciéndole don Lorenzo que no era hombre para todas, él contestó que sí y entonces le exigió a aquél le dijese cuál le gustaba más de ellas, y aunque él respondió que todas, lo obligó al parecer con buen modo don Lorenzo a que señalare la que más le agradare y aunque habiendo dicho con sencillez,

⁹ AGN, Bienes Nacionales, vol. 898, exp. 1, f. 39.

que *la gordita* (que era mi parte), sin conocerla por mujer del que le preguntaba, lo arrebató a palos hasta hacerle pedazos el bastón en el cuerpo.

Dos días después del asunto de la azotea, el día de san Fernando, el señor intendente los invitó a tomar la sopa; tocó a doña Francisca sentarse junto al coronel Loaces, teniendo al frente a su marido. Doña Francisca y el coronel Loaces platicaban en tono urbano y comedido de cosas de pura cortesía. Esto bastó para que don Lorenzo hiciera públicamente una escena de celos. Dice el abogado que si Noriega se comportaba de forma tan impropia delante de personas tan importantes, ¿qué no haría cuando se encontraba a solas con su mujer? Sobre este hecho don Lorenzo dijo lo siguiente:

Que su mujer abusó de la confianza y buena fe del señor intendente; hizo que al que declara y a su mujer los invitara a comer, sabiendo de antemano “que el mismo día concurriría en aquella casa uno de sus cortejos presuntos en compañía del señor coronel Loaces”. Que en esta como en otras ocasiones tuvo que consentir, porque lo “exige la pública sociedad” que su mujer fuera a los toros con el cortejo, a la sombra del intendente y del coronel, dejando abandonado a su marido para que fuese en otro coche separado.

Una vez más, la mención del “cortejo” nos indica lo arraigada que estaba ya esta práctica en la alta sociedad novohispana.

Doña Francisca presentó otra demanda de divorcio contra su esposo con base en las notorias infidelidades del mismo. Aunque el abogado no lo afirma explícitamente, es muy probable que esta demanda tuviera por objeto nulificar aquella de don Lorenzo, en caso de que el juez aceptara alguna de las pruebas que éste presentó del adulterio de su esposa. Y es que, en efecto, en su afán por tender una trampa a su esposo y sorprenderlo en flagrante adulterio, doña Francisca había incurrido en actos muy comprometedores para su

honra, que don Lorenzo aprovechó para presentar convincentes presunciones de adulterio. Doña Francisca, aconsejada y en complicidad con tres conocidos suyos –don Emeterio Maliaño, don Juan José Echeverría y don Joaquín Rivaherrera– rentó y amuebló una vivienda a espaldas de su casa, a la que accedía poniendo una escalera desde la azotea, en donde, en un par de ocasiones, se reunió con sus amigos para planear cómo acusar a su marido de adulterio. Gracias a que consultó con su confesor lo que estaba planeando, éste la hizo desistir y darse cuenta de cómo la comprometían esos hechos. ¿Cabe inferir que estos conocidos de doña Francisca pudieran haber sido también miembros de su cortejo?¹⁰ La duda está planteada.

La frivolidad de las mujeres de la elite en esa época era tan conocida que todo el mundo sabía que sólo pensaban en divertirse fuera de casa, de la que se ocupaban muy poco; de tal manera que una declaración de don Lorenzo, en el sentido de incluir a su esposa en ese grupo de mujeres frívolas, haya parecido pertinente cuando, contradiciendo argumentos de su mujer en el sentido de haberse comportado ella siempre como buena y virtuosa esposa, fue que:

[...] difícilmente se hallará una mujer en el mundo que haya mirado con más abandono las obligaciones de su estado, ni que haya dado más mal ejemplo a sus domésticos, pues pocos han quedado a quien no haya hecho cómplice de un delito, si bien con arbitrios y singulares precauciones para que no llegara a noticia de su marido, mirando a éste siempre con el mayor abandono sin cuidar jamás de su ropa interior ni exterior, ni de darle el más pequeño consuelo en las ligeras indisposiciones de su salud, pues este cuidado ha estado siempre a el cargo de una miserable virtuosa criada que era la que avisaba cuando faltaba alguna cosa, ya para su marido o ya para los domésticos, y que si entonces tenía alguna dedicación

¹⁰ Según el abogado de doña Francisca, la comunicación de ésta con Rivaherrera y Maliaño provenía de “principios inocentes y de mera política”; y estas relaciones “nunca llegarán a ser de aquellas que bastan para decretar el divorcio”.

era con el auxilio de tres o cuatro costureras, y siempre con su voluntad forzada a estos objetos, pues su divagación llamaba la atención más bien a la música, a el entretenimiento y a bordar ciertas prendas para sus cortejos, [una vez más, la institución se hace presente] y a salir a la calle, y entrarse todas las mañanas en el Parián, tanto que la misma respetable madre llegó a reconvenirle diciendo que si era corredora, porque era muy mal visto semejante disposición en una niña de su clase.¹¹

Una final e interesante declaración de don Lorenzo fue la siguiente: “Que Doña Francisca jamás ha pagado cuentas de modistas, peluqueros y otros, habiendo sido bien recompensada con las infinitas cuentas de consideración satisfechas en el comercio, pues que en todas partes tenía caja abierta, y la tenía también en su casa, sin límites”.¹²

De la exposición de este caso se ve, como indiqué al inicio, la infinidad de interesantes posibilidades para la investigación histórica que presenta el caso de don Lorenzo García Noriega y doña Francisca Pérez-Gálvez. Si he escogido aquello que comprueba la existencia de esa casi desconocida institución del cortejo ha sido precisamente por lo poco que se sabe de ella y que, sin duda, amerita un estudio mucho más profundo.

Bibliografía

LOZANO ARMENDARES, TERESA

2005 *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas. Ciudad de México, siglo XVIII*, serie “Historia Novohispana”, núm. 76, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

¹¹ AGN, Bienes Nacionales, vol. 898, exp. 1, f. 90.

¹² AGN, Bienes Nacionales, vol. 898, exp. 1, ff. 90v.

MARTÍN GAITTE, CARMEN

1972 *Usos amorosos del dieciocho en España, Siglo XXI de España*, Madrid.

VÁZQUEZ MANTECÓN, MARÍA DEL CARMEN

2005 *Los días de Josepha Ordóñez*, serie “Historia Novohispana”, núm. 74, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

VILLAFUERTE GARCÍA, LOURDES

2008 “Por las coloniales calles del crimen”, *Historias*, núm. 70, mayo-agosto, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 103-111.

VILLAFUERTE GARCÍA, LOURDES, TERESA LOZANO ARMENDARES,
SERGIO ORTEGA NORIEGA y ROCÍO ORTEGA SOTO

2008 “La sevicia y el adulterio en las causas matrimoniales en el Provisorato de México a fines de la era colonial. Un estudio de la técnica procesal jurídica”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, enero-junio, pp. 87-161.

Capítulo III

La construcción de los Estados nacionales



Mujeres y violencia en el escenario de la Independencia de México

Emilia Recéndez Guerrero¹

Introducción

La Revolución de Independencia iniciada en México en 1810 tuvo como antecedentes muchos conflictos sociales gestados a lo largo de los trescientos años de dominio español, exacerbados por las reformas borbónicas y por una serie de factores tanto internos como externos, que ya han sido trabajados por reconocidos historiadores y no son el punto a tratar aquí. Cabe tener presente que las revoluciones empiezan antes y después de las fechas fijadas por la historiografía tradicional: el caos y desorden que producen es silenciado poco a poco y sus secuelas se extienden mucho más tiempo del que los propios revolucionarios plantean.

En la Guerra de Independencia en México, como en las de otros países latinoamericanos, los actores sociales involucrados provenían de diferentes extractos sociales, con diversas visiones de la vida y del futuro, lo cual prolongó la guerra más tiempo del que se había pensado. Su desenlace ocurrió de manera muy distinta a como lo concibieron los primeros caudillos, y si bien es cierto que hubo di-

¹ Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ).

vergencias en las formas y los métodos para conducir ese proceso, el anhelo de libertad era común a las y los participantes; hombres y mujeres lucharon por alcanzar un ideal: acabar con la opresión, con la desigualdad social y económica, y construir un mundo mejor para su descendientes.

Con motivo de las fiestas del bicentenario de la Independencia de México, en el año 2010 se realizaron en el país diversos foros donde se reconoció la amplia participación que las mujeres tuvieron en el proceso independentista: se dieron a conocer nuevas investigaciones que visibilizaron las diversas formas en que ellas contribuyeron como acompañantes de sus esposos, como soldaderas o generalas, financiando con sus recursos el movimiento o sufriendo en carne propia las consecuencias de la violencia que toda guerra conlleva.

En los albores del siglo XIX en la Nueva España la violencia estaba presente en la vida cotidiana, en la intimidad de los hogares: los maltratos tanto físicos como psicológicos a las mujeres por parte de sus maridos era el pan de cada día. También la violencia que ejercían los patrones para con sus trabajadores era de lo más común, la flagelación al cuerpo ocurría con frecuencia y en ocasiones por causas de menor importancia. Dichas agresiones se daban porque la legislación vigente lo permitía, la aplicación de castigos corporales a los subalternos —llámense esposas hijos, hijas o servidumbre— eran naturales. Así las cosas, las mujeres podían ser golpeadas por pequeños errores o desacatos al *deber ser* femenino; sin embargo, en casos extremos las víctimas podían demandar y algunas veces la resolución se pronunciaba a su favor.

La revisión del Fondo Judicial, serie Criminal, que se localiza en el Archivo Histórico del Estado de Zacatecas,² da cuenta de la violencia que se ejercía contra las mujeres al interior de los hogares, así

² Archivo Histórico del Estado de Zacatecas, en adelante AHEZ, Fondo Judicial, serie Criminal.

como de su participación en el movimiento independentista. Tales documentos han sido la principal fuente para la elaboración de este trabajo y otros ya presentados donde se ha visibilizado la contribución de las zacatecanas en la Guerra de Independencia. Aquí se trata de un caso de violencia ejercida en el ámbito doméstico, cuyo móvil estuvo relacionado con el ámbito público, específicamente con lo que algunos llamaron “la causa justa” y otros “la insurrección”; por lo que un proceso individual nos lleva al análisis de un contexto regional enlazado con el gran acontecimiento nacional.

Zacatecanos/as en el contexto de la Guerra de Independencia

Las celebraciones del bicentenario de la Independencia y del centenario de la Revolución Mexicana develaron nuevas aportaciones a la historiografía, incorporando estudios sobre ambas revoluciones desde el ámbito regional, ya que por mucho tiempo éstos se centraron en el análisis de los pueblos, ciudades y personajes de la llamada *ruta de la Independencia*, desatendiendo los acontecimientos y el impacto que dicho movimiento tuvo en otras partes. Las nuevas investigaciones han enfocado el análisis desde ópticas renovadoras, procurando recuperar la participación de los caudillos locales y de los sectores populares de diversas regiones (Van Young, 2003; Hamnett, 1990), que si bien no quedaron dentro de la ruta señalada, también vivieron la guerra y sus consecuencias.

Algunos antecedentes

En las postrimerías del siglo XVIII la intendencia de Zacatecas tenía seis partidos –algunos autores afirman que eran ocho (Horst, 1996:

118; Commons, 1993: 73-74)–; su capital, la ciudad de Nuestra Señora de los Zacatecas, era el lugar donde se desarrollaban las principales actividades políticas, económicas, culturales y sociales. Tenía una población de 27,469 habitantes, de los cuales 13,997 eran mujeres y 13,472 hombres (Castro, 1977: 20); la diferencia entre unas y otros era consecuencia de la continua emigración de los hombres, considerando las fluctuaciones de la actividad minera. Los residentes, divididos en grupos sociales, se componían de: 21% de españoles (criollos y peninsulares); 26% de indígenas; y 53% de castas (García, 2000: 131). Al igual que en otros lugares del Virreinato, la elite española se encontraba dividida: los criollos habían logrado controlar el Ayuntamiento, sin embargo, en 1809, en consonancia con lo que ocurría en todo el territorio novohispano, éstos fueron desplazados del cabildo y de la mayor parte de los puestos de decisión.

Desde mayo de 1810 había en Zacatecas un ambiente agitado y hostil contra los peninsulares (Carrillo, 2004: 81), de tal manera que cuando ocurrió el levantamiento del cura Hidalgo en septiembre de ese año las reacciones de los habitantes de la ciudad fueron encontradas. Los peninsulares sin dudarlo estuvieron a favor del orden establecido; los criollos, en cambio, mantuvieron una postura ambigua: algunos simpatizaban con los ideales insurgentes, otros no; sin embargo, para ambos grupos lo más importante era proteger sus intereses, de ahí que la mayoría de los criollos mostraran una actitud conciliatoria y tolerante ante la inminente llegada de los rebeldes.

El intendente Francisco Rendón no fue capaz de hacer frente a la situación y prefirió retirarse a Guadalajara, dejando la intendencia interina a un hombre con prestigio, que mantenía una posición intermedia entre ambos bandos: el segundo conde de Santiago de la Laguna, Miguel Rivero Bernárdez, con quien también volvieron a tomar las riendas del gobierno los miembros del Ayuntamiento

Americano³ (Sánchez, 2008: 58). En Zacatecas, como en otros lugares –Guanajuato, San Luis Potosí–, los peninsulares quedaron desprotegidos a la retirada del intendente y varios decidieron emigrar. Por su parte, los grupos populares integrados por indígenas, castas y negros no tomaron las armas de inmediato, pero sí realizaron algunas manifestaciones y, sobre todo, robos en las casas y comercios de los peninsulares que se habían ido.

A principios de noviembre de 1810 llegaron a Zacatecas los insurgentes comandados por Rafael Iriarte, criollo originario de San Luis Potosí, quien sería el principal cabecilla independentista en la región que comprendía San Luis Potosí, Aguascalientes y Zacatecas. En torno a su figura se agruparon otros caudillos locales como José Antonio Sandi, Joaquín Cárdenas, Baltazar Musiño y Mariano Sotomayor, que si bien no eran originarios de Zacatecas, lo eran de lugares aledaños. Iriarte no entró a la capital de manera violenta, antes de hacerlo pactó con el conde de Rivero, quien le pidió se quedaría con sus tropas en las afueras de la ciudad; el caudillo, sabedor de la simpatía que muchos tenían por la causa, insistió (Sánchez, 2008: 63-65). Fue hospedado en el convento de San Francisco, en Guadalupe Zacatecas, donde varios de los religiosos eran partidarios (adictos) del movimiento. Uno muy destacado fue fray Antonio de la Luz Gálvez, quien posteriormente sería apresado junto con otros frailes y acusado de infidencia; el proceso que se le siguió fue largo y abona bastantes datos sobre el movimiento insurgente en Zacatecas.⁴

Otro zacatecano que participó en el movimiento independentista fue el sacerdote secular José María Cos, importante intelectual que escribió sobre los derechos de los pueblos americanos, trató de crear conciencia sobre las consecuencias desastrosas de la guerra

³ Integrado por los criollos, quienes representaban los intereses locales.

⁴ Archivo General de la Nación (AGN), Fondo Infidencias, vol. 66, exp. 129.

y apeló al uso de la razón en la solución de los problemas; en sus manifiestos —*El Ilustrador Nacional; Manifiesto de la Nación Americana a los europeos habitantes de este Continente; Respuesta de Cos al verdadero Ilustrador Americano; Proclama a los españoles*— abundaban las ideas de reconciliación entre grupos sociales y facciones (Carrillo, 2004: 82). Entre los militares destacó Víctor Rosales, quien desde el inicio del movimiento dejó Zacatecas para unirse a las tropas de Allende e Hidalgo, concurriendo hasta Guanajuato; participó en varias batallas, sobre todo en la región de Tierra Caliente —hoy Michoacán—; ocupó diversos cargos y murió en 1917; fue declarado por la historia de bronce como uno de los principales héroes de la Independencia (Covarrubias, 1981: 39). Como se aprecia, las reconstrucciones que hasta ahora se han hecho sobre el impacto y participación de los zacatecanos en la Guerra de Independencia corresponden a ese carácter eminentemente masculino que se le asignó a este territorio.

El movimiento independentista en Zacatecas fue breve y afectó principalmente a los peninsulares y a las clases populares, aunque se trató más bien de una guerrilla, una rebelión que no abarcó toda la intendencia, pero sí la capital y además dos corredores: uno colindante con Guadalajara en los Cañones de Juchipila; y otro hacia el norte, que abarcó en su mayoría a Fresnillo y Sombrerete, ya que el objetivo era hacerse del llamado *camino de tierra adentro*. El tiempo de inestabilidad puede considerarse corto y dado por intervalos, pues los criollos supieron suplir bien a los peninsulares en los cargos de representación pública, tuvieron una actitud conciliatoria que ayudó a controlar a los caudillos locales y negoció con el poder central, de tal suerte que a principios de 1811 el movimiento insurgente, por lo pronto, había sido derrotado en Zacatecas. Los jefes principales se retiraron y la insurrección se silenció. Muchos partidarios de la causa fueron aprehendidos, otros aceptaron el primer indulto

otorgado por el virrey, y la Real Junta de Salud inició los procesos contra los sediciosos. En 1813 los insurgentes retornaron, sin éxito, estando a la cabeza de los mismos el zacatecano Víctor Rosales.

¿Cómo vivieron la guerra las zacatecanas?

Hasta aquí sólo he hablado de los hombres en la guerra, pero ¿qué sucedió con las mujeres durante la breve crisis?, ¿cómo vivieron el acontecimiento y de qué modo las marcó? Como he señalado en otros trabajos, la invisibilidad de las mujeres en los registros archivísticos no permite hacer reconstrucciones globales sobre su participación, por lo cual estamos obligados a hacer algunas inferencias de lo que ocurrió a la mayoría de las mujeres de sectores sociales semejantes con los datos a la mano.

En 1811 las autoridades de Zacatecas quisieron exterminar todo brote de rebeldía, para lo cual se dieron a la tarea de detener a los sospechosos de haber participado con los insurgentes; entre ellos figuraban varios religiosos y también ocho mujeres que fueron acusadas de colaborar de manera indirecta en los acontecimientos. La revisión efectuada en los fondos correspondientes a 1811 permitió localizar cincuenta procesos por infidencia, los más completos –por lo menos en el AHEZ– son los efectuados contra el religioso franciscano Antonio de la Luz Gálvez, el segundo conde de Santiago de la Laguna, Miguel de Rivero Bernárdez, y el agustino fray Nicolás de Porres,⁵ originario de Michoacán. Entre esos cincuenta expedientes están los de las mujeres involucradas.⁶

⁵ AHEZ, Fondo Judicial, serie Criminal, cajas 23, 24, 25, 1811-1820.

⁶ En el AGN, Fondo Infidencias, se encuentran otros tantos procesos correspondientes a Zacatecas donde también están los dos aquí señalados primeramente.

Para este estudio nada más se tomará el caso de María Josefa Ortega, ya que ella y su hija, María Dolores, vivieron las consecuencias de la represión, la violencia propia de la guerra. En su declaración, María Josefa dijo que el domingo 5 de noviembre de 1811 fue aprendida en su casa, acusada de esconder bajo la escalera en un agujero al padre dominico Pedro Saavedra, quien a su vez había sido acusado de insurgente. La mujer declaró ser española, de 36 años, esposa del también insurgente Ramón Serrano, español –lo más seguro es que ambos fueran criollos–, y que ese día se habían presentado en su casa el capitán Manuel Abreu y el soldado Domingo Perón, acusándola de haber dado asilo al sacerdote, mismo que ella negó conocer. Los oficiales inspeccionaron su hogar sin encontrar nada, y después de interrogarla la maltrataron y torturaron a su hija, por lo que la niña se vio obligada a confesar que el padre Saavedra sí había estado en su casa; entonces se llevaron prisionera a María Josefa⁷ y llamaron a la niña a declarar. Ella dijo:

[...] llamarse María Dolores Serrano, de 13 años, no saber el paradero de su padre porque desde hacía mucho tiempo que no lo veía. Se le preguntó si un domingo en la noche había entrado a su casa un hombre alto y delgado llamado padre Saavedra, a lo cual contestó que nunca había ido a su casa, que en su primera declaración ella dijo que sí porque don Manuel le ordenó al soldado que la llevara a la cocina donde la ataron de las muñecas, la amenazaron, luego la azotaron, le golpearon la cabeza contra la pared y la amenazaron con matarla si no confesaba que sí había estado en su casa el padre Saavedra y por eso ella dijo que sí.⁸

La declaración de la niña deja ver la violencia que se ejerció durante el proceso independentista contra hombres y mujeres, sin importar si eran niños o adultos. Como ya se comentó, era natural

⁷ AHEZ, Fondo Judicial, serie Criminal, caja 23, exp. 5, f. 12, 1811.

⁸ *Ibid.*, ff. 4 y 4v.

que esa violencia la ejercieran quienes ostentaban alguna autoridad contra quienes fueran considerados o consideradas inferiores; en este caso las dos mujeres que se encontraban indefensas en su hogar. La violencia se dio en el ámbito privado, procurando que no se enterara la comunidad y con la manifiesta intención de intimidar a ambas mujeres para que confesaran lo que sus acusadores consideraban verdad, y que quizá lo fue. Doña Josefa no se dejó atemorizar y en su defensa solicitó se trajeran como testigos a sus vecinos, los cuales podían decir si en su casa se habían observado movimientos sospechosos. Llamaron a tres de ellos: Francisco Javier Mireles, José Enciso y Rafael Lesprón, quienes juraron decir la verdad y declararon cada uno por separado, coincidiendo en que “no vieron entrar ni salir a ninguna persona o sujeto sospechoso ni de noche ni de día de la casa de doña Josefa”.⁹ Luego se hizo venir a Luis Merino, quien había habitado en esa casa un año antes que la mujer acusada. Él declaró:

Dejé la casa en 1810, y el hoyo debajo de la escalera lo hice yo mismo, lo abrí en la primera vez que el insurgente Rafael Iriarte estuvo en Zacatecas, para guardar unos cajones con mercancías porque los insurgentes me habían saqueado y robado dos carretas con mercancías y dos caballos, por eso abrí el hoyo, y después para huir de los malvados insurgentes me cambié de casa.¹⁰

Como puede observarse, muchos habitantes de Zacatecas no cumplaban con los ideales de los insurgentes, sobre todo con sus prácticas destructivas. La población se encontraba dividida y aquellos hombres que eran leales a la “causa justa” se habían ido siguiendo al ejército de Iriarte o de algún otro caudillo, dejando a sus esposas

⁹ *Ibid.*, ff. 5, 6 y 7.

¹⁰ *Ibid.*, ff. 8 y 9.

en el total desamparo y al cuidado de sus hijos e hijas, como le sucedió a María Josefa y a María Elena Gamboa de Rosales, esposa de Víctor Rosales. Muchas zacatecanas enfrentaron tiempos difíciles.

Posteriormente se hicieron averiguaciones para saber quién había denunciado a doña Josefa: había sido la esposa del vecino José Leceta. En el documento no se escribió el nombre de la mujer, sólo su declaración, en la que sostenía que “nunca vio entrar en casa de doña Josefa al padre, pero sí vio un día tres caballos fuera de la casa, entonces fue a preguntar a doña Josefa, quien no le quiso decir de quién eran ni la dejó entrar a la casa, que después le preguntó a la niña y ésta le dijo que ahí estaba el padre”.¹¹ Este episodio permite entrever que también entre las mujeres había posturas contrarias respecto de los insurgentes, y que aquellas cuyos esposos comulgaban con la Independencia eran las más vulnerables, consideradas sospechosas y expuestas a sufrir acusaciones con argumentos y pruebas o sin ellos.

El 15 de noviembre de 1811, realizadas las diligencias correspondientes y no habiendo encontrando ninguna prueba en contra de doña Josefa, la Real Junta de Salud la dejó en libertad; no hubo disculpas para ella ni para su hija por los atropellos de que fueron víctimas, tampoco cargos contra don Manuel Abreu ni contra el soldado Perón por haber golpeado a la niña María Dolores: eso era considerado un hecho natural, máxime en tiempos de guerra.

No hay manera de corroborar si doña Josefa era partidaria de la causa insurgente o no, porque en todo momento ella negó las acusaciones, asunto que no era extraordinario: en la mayoría de los procesos seguidos por infidencia a los hombres, ellos también negaban su participación. Lo que Josefa nunca negó fue la militancia de su esposo, aunque también dijo que “hacía bastante tiempo que

¹¹ *Ibid.*, f. 10.

no tenía noticias de él”.¹² Lo cierto es que durante el movimiento de Independencia los hombres se fueron a participar dejando a las mujeres en el desamparo; ellas tuvieron que enfrentar injusticias, represión y violencia, como sucedió en el caso de María Josefa y su hija. La madre era una mujer valiente que enfrentó a las autoridades y se supo defender; si bien no realizó acciones heroicas, fue solidaria tanto con su esposo como con el padre Saavedra, a quienes jamás denunció.

De acuerdo con la información localizada en el archivo, las zacatecanas no parecen haber sido actoras importantes en la lucha por la Independencia. En el AHEZ no se encuentran nombres de soldaderas, generalas o heroínas; sin embargo, los acontecimientos trastocaron la vida cotidiana de mucha gente y es posible que algunas mujeres anónimas participaran de las ideas emancipatorias, directa o indirectamente, circulando información, ocultando a los mismos insurgentes en su casa o motivando a esposos e hijos a unirse a sus filas. El problema, como se ha mencionado, es la limitación en las fuentes; la participación femenina se inscribe dentro de la historia de los marginados, de las clases populares que no escribieron sus hazañas por estar lejanas del poder. Sobre estas mujeres no podemos saber qué tanto defendieron un territorio, una población o una casa; protegieron a su familia, se solidarizaron con sus esposos y les dieron apoyo moral. En palabras de Natividad Gutiérrez, “para ellas no hubo gloria sino martirio, vivieron el drama de perder al esposo, a los hijos, los pocos o muchos bienes materiales que tenían” (Gutiérrez, 2004: 37) o fueron torturadas, como María Josefa y su hija.

¹² *Ibid.*, f. 11.

Bibliografía

AMARO PEÑAFLORES, RENÉ, coordinador

2008 *Relaciones de poder, procesos sociales y conflictos políticos en Zacatecas*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Unidad Académica de Historia-Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

CASTRO, HUGO

1977 *Primer censo de población de la Nueva España, 1790. Censo de Revisillagigedo, un censo condenado*, Dirección de Estadística, Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

CARRILLO TRUJILLO, VEREMUNDO

2004 “Itinerario ideológico de la Colonia a la Independencia: Castorena, Bernárdez, Cos”, en Ángel Román Gutiérrez (coordinador), *Primer foro para la historia de Zacatecas*, Unidad Académica de Historia, Centro Interinstitucional de Investigaciones en Artes y Humanidades, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas.

COMMONS, ÁUREA

1993 *Las intendencias de la Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

COVARRUBIAS, RICARDO

1981 *Mujeres de México*, Gobierno del Estado de Nuevo León, Monterrey.

GARCÍA GONZÁLEZ, FRANCISCO

2000 *Familia y sociedad en Zacatecas. La vida de un microcosmos minero novohispano, 1750-1830*, El Colegio de México-Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

GUTIÉRREZ CHONG, NATIVIDAD, coordinador

2004 *Mujeres y nacionalismo en América Latina: de la Independencia a la nación del nuevo milenio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

HAMNETT, BRIAN R.

1990 *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional 1750-1824*, Fondo de Cultura Económica, México.

HORST, PIETSCHMANN

1996 *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México.

RECÉNDEZ GUERRERO, EMILIA

2006 *Una historia en construcción: la presencia de las mujeres en el Zacatecas del siglo XVIII*, Instituto Zacatecano de Cultura-Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas.

RÍOS ZÚÑIGA, ROSALINDA

2005 *Formar ciudadanos. Sociedad civil y movilización popular en Zacatecas, 1821-1853*, Plaza y Valdés-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

SÁNCHEZ TAGLE, HÉCTOR

2008 “Insurgencia y subalternidad en Zacatecas”, en René Amaro Peñaflores (coordinador), *Relaciones de poder, procesos sociales y conflictos políticos en Zacatecas*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Unidad Académica de Historia-Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

VAN YOUNG, ERIC

2003 *La otra rebelión. Violencia popular e ideología en la Independencia de México, 1810-1821*, Stanford University Press, Stanford.

Referencias documentales

Archivo General de la Nación (AGN)

Fondo Infidencias, vol. 66, exp. 129.

Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (AHEZ)

Fondo Judicial, serie Criminal, cajas 21-25, 1811-1812.



Manuela Sáenz: heroína de la emancipación de América Latina

María del Pilar Ostos Cetina¹

Introducción

Recordar a Manuela Sáenz (1795-1856) en el primer decenio del siglo XXI significa rendir un tributo a las mujeres que han hecho la historia de los pueblos de la América Latina. Hacerlo nos lleva a re-pensar los hechos, tanto del pasado como del presente y del futuro, desde una óptica diferenciada a partir de percepciones individuales, culturales, políticas y hasta geográficas, mediante las cuales le damos sentido y valor a los hombres y las mujeres que nos dieron patria y que, siguiendo a Benedict Anderson, se atrevieron a establecer un prototipo de nación a la que él mismo definió como la “comunidad imaginada”.²

Como bien dice el historiador mexicano Moisés Guzmán Pérez, abordar los roles femeninos durante el periodo de la Independencia

¹ Universidad Nacional Autónoma de México.

² *Comunidades imaginadas* entiende a la nación, la nacionalidad y el nacionalismo como “artefactos” o “productos culturales” que deben ser estudiados desde una perspectiva histórica capaz de exponer cómo aparecieron, cómo han ido cambiando de significado y cómo han adquirido la enorme legitimidad emocional que tienen hoy en día. El autor intenta mostrar que aunque dichos productos culturales nacieron a finales del siglo XVIII, frutos espontáneos de una compleja encrucijada de fuerzas históricas, una vez creados se convirtieron en el modelo hegemónico de organización y control social hasta nuestros días (Castany-Prado, 2007: 1).

—no sólo en México sino en el resto del continente— supone vencer un gran obstáculo: la falta de fuentes y de un registro amplio y detallado del quehacer femenino, lo que en cierta manera contrasta con los abundantes relatos que dan cuenta de una historia en la que se ha buscado resaltar con ahínco la figura masculina en los distintos ámbitos de la organización social (Guzmán, 2010: 17-19).

Desde esa perspectiva, el presente ensayo pretende contribuir con una lectura diferenciada de los hechos de la emancipación latinoamericana, a través de la vida y obra de una mujer quiteña: Manuela Sáenz. Con ello espero aportar otro tipo de elementos y develar situaciones ocurridas durante el periodo, de forma que salgan a la luz nuevas voces, no sólo la de nuestra protagonista sino también la de aquellas mujeres silenciadas por causa de prejuicios sociales, religiosos, raciales y de orden sexual. Con ello se propone otra versión de los hechos y de la historia, como lo sugirieron Nietzsche y posteriormente Foucault, con sus estudios genealógicos en los que buscaron dar a conocer un discurso más integral e incluyente, no sólo en el que se relaten las loas y victorias de los detentadores del poder, sino que además incluya a quienes desde el “no poder” han hecho también historia.

Criolla, rebelde y esposa

Manuela Sáenz Aizpuru, nacida en Quito en 1795, fue hija natural del español Simón Sáenz y Vergara³ —quien fuera miembro del Consejo de la Ciudad y capitán de la milicia del rey de España en el Nuevo Mundo— y de la quiteña de raíces vascas Joaquina Aizpuru,

³ Simón Sáenz había nacido en Villapur de Herreros, Burgos, España, a mediados del siglo XVIII, hijo de una familia distinguida. Llegó a Panamá durante la revolución estadounidense; bajó hasta el Reino de Quito y se casó con la rica viuda Juana María del Campo. Desde allí comenzó a importar mercaderías españolas para su reventa; sus negocios prosperaron y los emolumentos de sus oficios reales aumentaron su fortuna (véase Hagen, 1989: 26).

quien desde sus primeros meses de embarazo se enfrentó a toda clase de difamaciones en su pequeña y muy conservadora ciudad natal. Había, pues, notables diferencias entre los padres de Manuela, quien muy pronto quedó huérfana debido a la temprana pérdida de su madre. Ambas circunstancias ayudaron a forjar, sin duda alguna, el carácter rebelde, desconfiado y suspicaz que la acompañarían en adelante. Por decisión de su padre estuvo interna en el convento de Santa Catalina, al cual entró siendo muy niña para formarse en las materias necesarias para ser una *señorita de bien*: labores del bordado; lectura de los clásicos griegos y latinos; poesía; y el aprendizaje de los idiomas inglés y francés. Su prolongada estancia en el claustro concluiría al conocerse los planes de huida de Manuela con un joven de nombre Fausto, lo que le significó su expulsión definitiva.

La gravedad de estos primeros impulsos sentimentales de Manuela, aunada a la difícil situación económica y a la persecución política a la cual se vio sometido su padre por *godo* –tal como se tildaba a los peninsulares en las colonias españolas de América en medio de las cada vez más recurrentes manifestaciones de rebeldía por parte de la insurgencia criolla– llevaron a don Simón Sáenz y a su hija Manuela a abandonar Quito en 1815, en busca de un nuevo destino que encontraron primeramente en Panamá.

Una vez establecidos en el istmo, Manuela se dedicó a trabajar al lado de su padre en los negocios relacionados con la adquisición de mercancías que llegaban en los barcos que atracaban en los puertos del lado del Atlántico. Su habilidad para los negocios y su notable facilidad para hacer dinero –una cualidad heredada de su padre– la llevaron incluso a adquirir dos esclavas personales. También adoptó los hábitos de fumar y beber, prácticas que resultaban comunes entre las mujeres panameñas, cualesquiera que fuera su posición social (Hagen, 1989: 146).

En medio de la atmósfera cosmopolita que ofrecía Panamá, Manuela no tardaría en convertirse en la futura esposa de un acomodado comerciante inglés de nombre James Thorne, a quien los pobla-

dores locales llamaban don Jaime. Como adelanto al matrimonio, el padre de Manuela convino en entregar como dote al prometido de su hija la suma de ocho mil pesos oro y, con ello, Sáenz puso punto final a su prolongada estadía en tierras americanas y se encaminó a la madre patria.

Por su parte, Manuela y Thorne se dirigieron a los Andes, lugar anhelado por esta quiteña, quien en sus propias palabras advertía: “Mi país es el continente de la América; aunque he nacido bajo la línea del Ecuador” (Viteri, 2003: 48). La pareja arribó a la ciudad de Lima, convertida en ese momento en un importante refugio de condes y personalidades criollas, donde Manuela contraería nupcias el 27 de julio de 1817.

Fue en Lima donde Manuela, convertida en la respetable señora de Thorne, recuperó el honor y la honra que le habían sido arrebatadas en su tierra natal. Esta misma condición de dama distinguida favorecería de paso su mayor anhelo: procurar la emancipación de América, dedicándose de lleno, junto a sus fieles esclavas Jonatás y Natán, a la causa patriótica. Recaudaba para la causa joyas, dinero, alimentos y telas, e hizo de su hogar un taller dedicado a la confección de uniformes para vestir a quienes en armas conseguirían la libertad de los pueblos de nuestra América.

Como resultado de esta actividad Manuela y otras 112 mujeres serían condecoradas con la “Orden del Sol” de la mano de *El Protector*—como se denominó al general San Martín—, quien procedente de las provincias del Río de la Plata se lanzó en busca de la emancipación de los territorios andinos hasta Perú. Este hecho le permitiría a Manuela borrar el descrédito al que se había visto sometida en el pasado y la convertiría en miembro de la célebre orden caballeresca del Sol el 8 de octubre de 1821.⁴

⁴ Entre las primeras condecoradas se encontraban las marquesas de Torre Tagle, Casa Boza, Castellón y Casa Muñoz, así como Rosita Campuzano—guayaquileña y amiga entrañable de Manuela— y la más notable de todas las caballeresas, Manuela Sáenz y Aizpuru.

En este contexto, Manuela se inició en la masonería, al mismo tiempo que otras mujeres, como Luisa Cáceres de Arismendi (Isla Margarita) y Teresa Carreño (Puerto Rico), quien recibió su segundo y tercer grados masónicos en Francia (Pérez, 2006). Cabe señalar que no existen muchos documentos que nos permitan profundizar y adentrarnos en este aspecto particular de la biografía de Manuela; sin embargo, no cabe duda que su forma de actuar, sus aspiraciones libertarias, su ímpetu solidario y filantrópico, su rechazo a toda manifestación cargada de prejuicios y de dogmas morales y religiosos hacían de ella una candidata idónea entre hombres y mujeres para profesar las más excelsas virtudes de la condición humana.

El interés de Manuela por contribuir de forma directa a la causa común de la libertad se convirtió en la principal motivación para retornar a su natal Ecuador; desde allí presenció el momento en el cual se ponía punto final a la dominación española. También hizo propicia la ocasión para reclamar a la familia Aizpuru sus derechos sobre los bienes y propiedades heredadas de su madre. El arribo de Manuela y de sus dos esclavas a Quito, sin estar acompañada de su marido –quien se encontraba dedicado por completo a sus labores comerciales– marcó el regreso de Sáenz a la escena pública quiteña, convertida ahora en la fina señora de Thorne y la distinguida *Caballera del Sol*.

En esta misma ciudad se daría el encuentro entre Manuela y Simón Bolívar, quien fue recibido en Quito en 1822 con los mayores honores y aclamado por sus valerosas hazañas en Venezuela, Colombia y, en ese momento, en Ecuador, con el distinguido título de *El Libertador*. A partir de entonces comenzaría otra historia: la de una pareja de enamorados imbuidos del más profundo sentimiento americanista y de la más firme convicción de fijar las bases políticas e institucionales del prototipo de nación que avizoraban.

Instalada en Quito, alejada del cumplimiento de sus deberes de esposa, entregada por completo a su nuevo querer y comprometida

de lleno con la causa independentista, Manuela decide poner por escrito sus más sinceros y reveladores sentimientos a través de una carta dirigida a su esposo, en la que le manifestó lo siguiente:

¡No, no, no más hombre!, ¡por Dios! ¿Por qué me hace usted faltar a mi resolución de no escribirle? Vamos, ¿qué adelanta usted sino hacerme pasar por el dolor de decirle mil veces no? Usted es bueno, excelente, inimitable; jamás diré otra cosa sino lo que es usted. Pero, mi amigo, dejar a usted por el general Bolívar es algo; dejar a otro marido sin las cualidades de usted, sería nada. ¿Y usted cree que yo, después de ser la predilecta de Bolívar, y con la seguridad de poseer su corazón, preferiría ser la mujer de otro, ni del Padre, ni del Hijo, ni del Espíritu Santo, o sea de la Santísima Trinidad? Yo sé muy bien que nada puede unirme a Bolívar bajo los auspicios de lo que usted llama honor. ¿Me cree usted menos honrada por ser él mi amante y no mi marido? ¡Ah!, yo no vivo de las preocupaciones sociales.

Déjeme usted en paz, mi querido inglés. Hagamos otra cosa. En el cielo nos volveremos a casar, pero en la Tierra no. ¿Cree usted malo este convenio? Entonces diría que usted es muy *descontentadizo*. En la patria celestial pasaremos una vida angélica, que allá todo sería a la inglesa, porque la vida monótona está reservada a su nación, en amor se entiende; pues en lo demás, ¿quienes más hábiles para el comercio? El amor les acomoda sin entusiasmo; la conversación, sin gracia; la chanza, sin risa; el saludar, con reverencia; el caminar, despacio; el sentarse, con cuidado. Todas estas son formalidades divinas; pero que a mí, miserable mortal, que me río de mí misma, de usted y de todas las seriedades inglesas, no me cuadra vivir sobre la Tierra condenada a Inglaterra perpetua. Pues los ingleses me deben el concepto de tiranos con las mujeres, aunque no lo fuese usted conmigo, pero sí más celoso que un portugués. Formalmente y sin reírme, y con toda la seriedad, verdad y pureza de una inglesa, digo que no me juntaré jamás con usted. Usted anglicano y yo atea, es el más fuerte impedimento religioso. ¿No ve usted con qué formalidad pienso? No; no y no.

Su invariable amiga,

Manuela

(Hasen, 1989: 171-172).

Se trata del más vivo ejemplo del estilo directo, sincero y sin miramientos de la personalidad de Manuela. La claridad para diferenciar sus prioridades en el amor e incluso para contrastar las enormes diferencias culturales entre ella, una criolla americana, y su esposo, un inglés religioso, “sin gracia... y más celoso que un portugués”, muestran a una mujer que, para las condiciones sociales de la época, buscó con todo lo que esto implicaba deslindarse de los prejuicios, lo mismo que marcar un alto frente a las reglas heredadas por el colonialismo y la doctrina católica en lo que respecta a los derechos del esposo en el matrimonio. Cabe señalar, por último, que una copia de esta carta partió de forma simultánea para *El Libertador* Bolívar, como una muestra de la sinceridad y transparencia de los afectos de Manuela.

Coronela, amante y custodia de la *patria grande*

Decidida a renunciar por completo a riquezas y a títulos como el de *esposa*, Sáenz se enlistó para participar como miembro activo del ejército patriota a cargo del general Bolívar. Su destreza al cabalgar por los Andes y su don de mando entre los soldados, combinados con la femineidad de su andar fueron, entre otros méritos, motivos para que obtuviera el título de coronela del Ejército colombiano, por petición expresa del general Antonio José de Sucre a Bolívar, luego de la Batalla de Ayacucho. El cargo le fue concedido por *El Libertador*, pero fue repudiado enérgicamente por un personaje de la vida política neogranadina, el general Francisco de Paula Santander. Más tarde Manuela ganaría por su permanente dedicación y servicio a la causa de la Independencia otros títulos militares, como el de húsar, capitana de húsares y teniente de húsares.

En esa labor político-militar Sáenz se convirtió en secretaria de la campaña libertadora, siendo responsable directa del archivo perso-

nal de Bolívar por orden del coronel O'Leary, quien hizo los arreglos necesarios para que con el cargo de "custodia de los documentos de la nación" fuera incorporada al Estado Mayor General con el grado de húsar.

Al respecto, cabe también destacar la carta fechada el 9 de junio de 1824, en la que Bolívar, desde el cuartel general de Huaraz, invita a Manuela a marchar juntos hacia Junín. La respuesta de ella, fechada el 16 de junio, revela su talante orgulloso y altivo: "Mi amado, las condiciones adversas que se presentan en el camino de la campaña que usted piensa realizar no intimidan mi condición de mujer; por el contrario, yo las reto [...] ¡Qué piensa usted de mí! Usted siempre me ha dicho que tengo más pantalones que cualquiera de sus oficiales, ¿o no?" (Correa, 2007).

La experiencia de Manuela Sáenz en la política, la milicia y en los círculos de la alta sociedad criolla seguramente la ayudaron a desarrollar un rasgo esencial para los fines de Bolívar: era capaz de percibir en las personas con quienes trataba *El Libertador* el más disimulado detalle y las más escondidas intenciones e intereses de amigos y adversarios del proyecto libertario. Este singular rasgo de su personalidad la convirtió en una ejemplar consejera del general, en situaciones como el encuentro que éste sostuvo con San Martín acerca de los planes de emancipación del Perú. A este respecto contribuyó el conocimiento que conservaba Manuela del general rioplatense tras su encuentro con él en Lima, durante los actos de conmemoración de la Orden del Sol, además de otras circunstancias, como su amistad con Rosita Campuzano, amiga de San Martín.

El conocimiento actualizado de la situación política del cual gozaba Manuela, como una forma de mantenerse atenta y preparada ante los movimientos de los adversarios a la causa patriota, se alimentaba también de sus fieles esclavas, quienes instruidas en las labores del informante se introducían entre la soldadesca y en los rincones

de mercados, plazas y puertos donde circulaba información en torno a las acciones del enemigo. Gracias a ello su ama logró adelantarse en algunas ocasiones a la llegada del enemigo, asegurando su mayor tesoro –la correspondencia de *El Libertador*–, como sucedió en su salida de la hacienda “La Magdalena” ante la inminente presencia de tropas españolas llegadas a la ciudad de Lima por el puerto del Callao.

Conflictos, exilio y olvido

La personalidad y autoconocimiento de Manuela la llevaron a afirmar: “Soy un formidable carácter, amiga de mis amigos y enemiga de mis enemigos” (Hagen, 1989: 311). Con esta frase, Sáenz dejaba en claro su declaración de guerra a quienes se manifestaban contrarios a *El Libertador*. Entre ellos el vicepresidente Santander, desde Colombia, representaba una mayor o igual amenaza que los propios españoles para la causa, dada su aversión a los planes libertarios del Perú que manifestaba pública y abiertamente; por ejemplo, en el siguiente pasaje: “*El Libertador* me cree un dios que puede decir ‘hágase’ para que quede hecho. Reclama despiadadamente armas y hombres, y lo peor es que Bolívar obtiene todos los aplausos, sin que los peruanos reconozcan al gobierno de Colombia” (Hagen, 1989: 127).

Los años subsiguientes a 1825 representaron la más dura prueba para la concreción o la caída definitiva de la *patria grande* imaginada por Bolívar y sus seguidores, quienes –al igual que Manuela– estaban conscientes de la amenaza latente en el espíritu secesionista de personajes políticos a los cuales Sáenz se refería así: “Dios quiera que mueran todos estos malvados que se llaman Paula, Padilla, Páez y, de este último, siempre espero algo; sería el gran día de Colombia, el día que estos viles muriesen, éstos y otros son los que [la]están sacrificando con sus maldades para hacerla víctima un día u otro. Este es el pensamiento más humano: que mueran diez para salvar millones” (Viteri, 2003: 34).

Opiniones como estas llevarían a Manuela, tras la muerte de *El Libertador*, a convertirse en la primera mujer exiliada política de América, expulsada de las repúblicas por cuya libertad luchó tanto, al lado de Bolívar. Fue precisamente Santander, convertido en presidente de Colombia a su regreso del exilio en Europa y Estados Unidos en 1834, quien firmó el decreto de destierro para Manuelita. Fue enviada desde Bogotá, junto con sus esclavas, a un calabozo en Cartagena, y de ahí con rumbo a Kingston, Jamaica, donde permaneció año y medio apoyada por Maxwell Hyslop, comerciante y amigo de Bolívar.

Para octubre de 1835 nuestra heroína vuelve al Ecuador, su tierra natal, pero se enfrenta con los temores obsesivos del entonces presidente, Vicente Rocafuerte, quien pensaba que venía a vengarse por la muerte de su querido hermano, el general José María Sáenz, asesinado alevosamente; el mandatario la expulsó de su propio país. Finalmente, hasta su muerte en 1856, se recluyó por cerca de veinte años en el puerto de Paita, al norte de Perú, en donde las autoridades peruanas la confinaron, pues no le permitieron desplazarse libremente por el país que también había sido su hogar y su lugar de lucha.

Manuela estuvo, durante sus dos décadas de exilio, dedicada con sus esclavas a los más modestos oficios, como la elaboración casera de alfajores, tabaco y tejidos, al tiempo que fungía en raras ocasiones como traductora de los pescadores con algunos viajeros extranjeros que llegaban a ese puerto del Pacífico. No fue extraño que a Paita se acercaran visitantes de la talla de Ricardo Palma, Adán Melgar, Carlos Holguín, José Joaquín de Olmedo, Giuseppe Garibaldi y Simón Rodríguez, quienes tuvieron la delicadeza de visitar a quien fuera *La Libertadora* de *El Libertador*, la misma que en cada ocasión repetía: “Yo amé al *Libertador*, muerto lo venero y por eso estoy desterrada por Santander” (Viteri, 2003: 29). Ella, quien recorrió los Andes a caballo y a pie; quien en 39 días hizo un recorrido de 1,500 kilómetros entre Lima y Bogotá para llegar a los brazos de Simón Bolívar.

Al respecto, Adán Melgar cuenta sobre la visita que hizo a Manuela: “Si esta mujer hubiera sido francesa y amante de uno de los reyes habría figurado también en primer término. Recuerdo una frase suya: ‘si *El Libertador* hubiera nacido en Francia habría sido más grande que Napoleón. Valía más; y lo afirmo porque conozco bien la sangrienta historia del corso’”(citado en Viteri, 2003: 8). Por su parte, Ricardo Palma describe en palabras sencillas a la Manuela de los últimos años:

En el sillón de ruedas, y con la majestad de una reina sobre su trono, estaba una anciana que me pareció representar sesenta años a lo sumo. Vestía pobremente, pero con aseo; y bien se adivinaba que ese cuerpo había usado, en mejores tiempos, raso y terciopelo. En el acento de la señora había algo de la mujer superior acostumbrada al mando y a hacer imperar su voluntad. Era un perfecto tipo de la mujer altiva. Su palabra era fácil, correcta y nada presuntuosa, combinando en ella la ironía (Palma, 1975, citado en Viteri, 2003: 7).

Así vivió y murió esta mujer gloriosa y noble para los Andes, para el Caribe y para toda Latinoamérica. Es un adiós, pero también una vuelta a la memoria, un rescate del olvido en que cayó la “heroína de la emancipación de la América Latina”.

Bibliografía

CASTANY-PRADO, BERNAT

2007 “Reseña de *Comunidades imaginadas*”, en revista *Konvergencias. Filosofía y Culturas en Diálogo*, Madrid, año IV, núm. 14, primer cuatrimestre.

GUZMÁN PÉREZ, MOISÉS

2010 “Mujeres de amor y de guerra. Roles femeninos en la Independencia de México”, en *Mujeres insurgentes*, Senado de la República, México, D. F.

HAGEN, VÍCTOR W. VON

1989 *Los amores de Simón Bolívar y Manuela Sáenz. La amante inmortal*, Diana, México, D. F.

PALMA, RICARDO

1975 *Tradiciones peruanas*, Porrúa, México.

RUMAZO GONZÁLEZ, ALFONSO

1979 *Manuela Sáenz. La Libertadora del Libertador*, Mediterráneo, Madrid.

VITERI, EUGENIA

2003 *Manuela Sáenz. Cuaderno de divulgación cívica*, Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas-Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, Quito.

Referencias electrónicas

CORREA DELGADO, RAFAEL

2007 “El amor sublime de Manuela por El Libertador”, en *Archipiélago*, www.revistas.unam.mx/index.php/archipiélago/article/.../18913, consultado el 27 de mayo.

GOBIERNO DE ECUADOR

s/f www.godecuador.org/800/es/inicio.htm

PÉREZ REAZA, ALEJANDRINA

2006 “III Encuentro Regional Masónico”, en *Logia de la República Bolivariana de Venezuela*, Caracas, 1° de abril, consultada en www.gluv.org/ObrasLiterariasOtrosTrabajosdeInteresMasonico/ElPapeldelaMujerenlaMasoneria.pdf



Asociacionismo católico y laico femenino en Zacatecas. Caridad, filantropía y transformación social de los pobres (1868-1906)

María del Refugio Magallanes Delgado¹

Introducción

Este trabajo se orienta al análisis de las acciones de las redes sociales femeninas católicas y laicas que se construyeron en la ciudad de Zacatecas, con fuerte interacción entre los representantes del Estado, la Iglesia y los actores urbanos dedicados al comercio y la minería. Las mujeres de la clase alta de la capital recurrieron al trabajo voluntario y al derecho de petición para actuar en la solución de problemas sociales de interés común y transformar a los pobres, en especial a las mujeres de este sector, fueran niñas o adultas, a través de la caridad y la educación.

Las señoras de El Purísimo Corazón de María y El Sagrado Corazón de Jesús elaboraron el padrón de familias pobres para llevar la caridad; la asociación femenina El Ángel del Hogar instaló talleres para las mujeres trabajadoras; las profesoras distinguidas habilitaron la escuela de adultas para instruir a las *mujeres del pueblo* y el Asilo

¹ Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ).

de Niñas contó con la dirección ideológica de las damas de la clase alta. Todas ellas se apropiaron del discurso romántico de la época en torno al sexo débil y de las disertaciones modernas sobre el papel transformador que poseía la mujer en el seno familiar y en la sociedad, para convertirse en intermediarias entre los sectores marginados y el Estado, e impulsoras de una sociedad autorregulada.

Estas mujeres eran portadoras de un importante capital social y cultural, representado por una trama de lazos y experiencias que implicaba su participación al interior de los grupos dominantes para recaudar y gestionar ayuda en especie y dinero destinado a socorrer a los pobres. De este modo, la atención de algunos problemas sociales propios del capitalismo —pobreza y analfabetismo— no eran asunto exclusivo de las autoridades locales: también la sociedad civil tenía el derecho político de intervenir y un compromiso ciudadano y moral con los grupos marginados.²

El trabajo como voluntaria representa un tipo de activismo nuevo para la mujer zacatecana. Las congregaciones de las damas de El Purísimo Corazón de María y El Sagrado Corazón de Jesús personifican la feminización de la caridad en el siglo XIX, que simultáneamente reflejó y contribuyó a cambios en las ideas sobre el papel de la mujer en el mundo moderno. Las mujeres católicas aprovecharon

² El concepto de marginados está íntimamente relacionado con otra categoría, la marginalidad. Ésta sirve para definir la condición de individuos, grupos e incluso naciones y regiones que han quedado fuera de los sistemas que integran la sociedad en ciertas épocas y momentos; es decir, implica una ruptura de aquéllos con el cuerpo social. La marginalidad refleja una visión del mundo de carácter dual, con un centro y su periferia; supone la construcción de un discurso que se impone como el dominante y excluyente de otros, muchas veces ocultos, producidos por aquellos otros grupos considerados marginados. La ciudad se convierte en el lugar del orden, donde el desorden es representado por los marginados. En tal sentido, éstos son los excluidos, aquellos que se han quedado en la periferia, quienes no tienen acceso a los beneficios que ofrece el centro o sólo los tienen de manera limitada, como son los de carácter político, económico, social, cultural, educativo, estatutario, del Estado, etcétera. Las causas de esa exclusión son diversas: sociales, económicas, culturales, raciales, étnicas, de género, políticas, religiosas, geográficas y espaciales. Mientras más lejos se encuentre una persona del centro, más marginal se vuelve lo físico, lo institucional, lo material (véase Scott, 2000).

las oportunidades que les brindó la organización para expandir los límites tradicionales de la esfera femenina, aunque siempre sin desafiar las normas sociales de la época.

Las mujeres de la clase alta, por medio de su activismo social en favor de las mujeres pobres, mantuvieron su identidad de clase dirigente y se apropiaron de prácticas políticas propias de los hombres. Esto es, su participación pública en la sociedad fue una nueva práctica, no solamente porque representaba una respuesta a los nuevos problemas del siglo, sino por ser organizada e institucionalizada, por tratar de transformar a las mujeres de la clase baja desde una visión secular: la educación y el trabajo.

Las mujeres católicas y las laicas encontraron que el trabajo voluntario les abrió nuevos campos y les daba oportunidad de ejercer el poder fuera del hogar. Las mujeres de la clase alta fueron aliadas de la Iglesia y del Estado en su proyecto de reforma social. Resolvieron de modo parcial los problemas de la pobreza: el hambre, el analfabetismo y el desempleo, tema que abordaremos en el siguiente apartado.

Las damas de la caridad: las intermediarias de los pobres

La abolición de las cofradías en 1859 y la nacionalización de los establecimientos de beneficencia en 1861 provocaron la aparición de movimientos laicos que hicieron suyos algunos problemas sociales derivados de la pobreza. Desde esta perspectiva, el sector de la *gente decente*, que era la base social de estos movimientos, infringió dos cosas: que los grupos marginados evidenciaban el fracaso de una sociedad autorregulada y que ellos estaban llamados a ser intermediarios entre los pobres y el Estado. Con estos movimientos sociales marcaron el inicio del reconocimiento, por parte del gobierno, de un incipien-

te *derecho a la asistencia social*, en la medida en que emergieron respuestas a qué hacer con los pobres y qué tipos de pobres se tenían en la sociedad desde una visión secular, es decir, abrieron sus puertas los hospicios para huérfanos y pobres (véanse Arrom, 1996; Magallanes, 2008; para el caso de Jalisco véase Díaz, 2010: 146-147).

En este contexto, en enero de 1868 la parroquia del Sagrario de la ciudad de Zacatecas, fue cada lunes el punto de reunión de las señoras de El Purísimo Corazón de María. Esta célula local de la Sociedad Mexicana de Señoras de la Caridad, refundada en 1863, había sido establecida cinco años atrás por el párroco Jesús María Olmos, quien fungió como su presidente hasta 1870. Dicha corporación se apegó al modelo organizativo de la asociación francesa de Señoras de San Vicente de Paul, que databa de 1625, para llevar a cabo actos de caridad en la ciudad. El objetivo de las conferencias semanales consistía en deliberar sobre cómo socorrer a los pobres que estaban enfermos o padecían penurias económicas, así como en acceder al conocimiento de los *Evangelios* y las vías para alcanzar a cultivar la piedad (Arrom, 2007: 448-449).

En mayo de ese mismo año, en la conferencia de las señoras de El Sagrado Corazón de Jesús que se celebró en la catedral, el presbítero Olmos –también en calidad de presidente de esta célula– anunció a las congregantes que el Consejo Superior de las Damas de la Caridad, con sede en la ciudad de México, ordenaba la fusión de las asociaciones religiosas en todo el país, con el fin de normar los “deberes de protección” que se cumplían por medio de la caridad y no por la virtud moral de la utilidad pública que sustentan las instituciones de beneficencia que gozaban de la protección ideológica y financiera del Estado.³

³ Una sesión se dividía en varias partes. Primero, las señoras rezaban una de las oraciones del santo patrono, San Vicente de Paul; posteriormente se presentaba el listado de pobres, se anunciaban las novedades, se recolectaba la limosna y se leía en voz alta algún texto ejemplar o fragmento de las sagradas escrituras para dar por concluida la asamblea (Archivo Histórico de la Parroquia de El Sagrario de Zacatecas [AHPRSZ], Disciplinar, Con-

Por tal motivo, en agosto de ese mismo año, después de las oraciones de costumbre, se procedió a la renovación del Consejo de las señoras de El Purísimo Corazón de María, pues se fusionaron en ella todas las congregaciones de mujeres que, de manera organizada pero de forma azarosa, protegían a los pobres, tal como acontecía con El Sagrado Corazón de la Reina de los Ángeles y El Sagrado Corazón de Jesús. La elección de la presidenta, la secretaria, la tesorera y la procuradora de las hermanas de la caridad se efectuó bajo la supervisión y aprobación del cura Olmos, el secretario general de la Diócesis de Zacatecas y el representante del Consejo Central de San Vicente Paul.⁴

Allí mismo se entregaba la boleta de las familias de pobres y se programaban las visitas domiciliarias. En ella se registraba el nombre de la familia que solicitaba la protección de la sociedad y el de la que dejaba de recibir dicho socorro en cuanto se notificaba su mejora económica o cuando la asociación declaraba abiertamente la escasez de fondos. Todas las señoras representaban a la clase alta local o *gente decente*. Se trataba de las esposas e hijas de los abogados, comerciantes, mineros y de los funcionarios públicos de la ciudad.

En 1870, bajo la dirección del presbítero Vicente González, y con la intención de sistematizar la caridad y diferenciar sus gestiones de las tareas de beneficencia que realizaba el gobierno en el Hospicio de Niños de Guadalupe desde 1862, las visitadoras empadronaron a los pobres, aplicándoles el nombre de un santo. Así pues, cada dos damas eran responsables de la familia de Santa Inés, San Juan Nepomuceno, San Miguel, Santa Ana, Santo Tomás, San Andrés, Santa María, Los Ángeles o San Pascual, entre otras. Cuatro pesos para la renta, tres para alimentos, enaguas, rebozos, camisas y zapa-

gregaciones, Otras, Actas y recibos, caja 129). En la sociedad argentina, la protección que ofrecieron las damas de la caridad no fue reconocida por los espacios públicos del Estado; además, ellas operaron a partir del principio de lo diferencial, es decir, de las relaciones entre desiguales entre *la gente decente* y *los pobres* (Bonaudo, 2006: 72).

⁴ AHPSZ, Disciplinar; Congregaciones, Otras, Actas y recibos, caja 129.

tos se repartían entre los pobres empadronados de manera regular⁵ (véase Ibarra, 2009).

Al exaltar al necesitado, la pobreza pasó a ser una condición *normal*, y por tanto el conocimiento de sus causas no era necesario, en consecuencia, tampoco su erradicación estructural. Al mismo tiempo, con tal exaltación la conferencia ofreció a este sector una estrategia de supervivencia nueva, en la que ambas partes resultaban ganadoras. Las señoras ayudaban al prójimo, salvaban su alma y gozaban de indulgencias; los pobres recibían ayuda sistemática cada semana, abriéndose con ello la posibilidad de aliviar la mendicidad en las calles.

El número de familias socorridas cambiaba cada mes. Mínimamente se atendían cinco y en tiempos de bonanza la asociación protegió a 17 familias. Las recomendaciones más frecuentes que realizó el párroco en cada asamblea fueron la incorporación de señoras distinguidas, la colecta de ropa de medio uso y el nombramiento de comisiones para recoger limosnas a la salida de la parroquia del Sagrario y de la catedral. La caridad se englobó en tres rubros: alimentos, ropa y medicamentos. La satisfacción de cada aspecto estaba mediada por los fondos colectados por la asociación.⁶

A partir de 1870 el número de socias activas y honorarias se incrementó; las familias pobres también aumentaron. La enfermedad y la muerte de una socia no pasaban inadvertidas por sus pares. Por el contrario, estos hechos daban motivo para rezar por su sanación, para elevar plegarias por su alma y reconocer la generosidad, la bondad y piedad mostradas hacia los más desprotegidos, es decir, los pobres. Los fondos de la asociación también se utilizaban para cubrir el funeral de una socia activa y para proteger a sus huérfanos, siempre y cuando éstos no contaran con la protección de nadie más.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

Con el deceso de una de las integrantes se procedía a recoger la patente que poseía, pues no era heredable y solamente la propietaria gozaba de las indulgencias concedidas por el Consejo General.⁷

Los ingresos de la conferencia provenían del donativo ordinario, es decir, de la limosna que se recolectaba entre las socias asistentes a la asamblea, la cual inmediatamente se contaba y depositaba en la mesa de donativos, junto con la recolección extraordinaria que efectuaba la socia activa comisionada para pedir en la puerta de la parroquia del Sagrario y de la catedral cada domingo; de las limosnas de las socias honorarias; de las rifas de objetos donados por las familias de las socias y de las aportaciones de las almas piadosas. Los donativos de éstas eran recabados por comisiones compuestas de tres socias activas u honorarias que se nombraban cada semana. En caso extremo, se solicitaba al Consejo Central vicentino mexicano la remisión de veinte a cien pesos por mes.⁸

El asociacionismo católico fue en ascenso en México. En 1864 había 1,405 socias. En 1895 había 9,875 repartidas en 19 células locales. En Zacatecas había 104 señoras activas en la conferencia local, colocándose en el onceavo lugar general respecto de Jalisco, que detentaba el primer puesto con 4,431 socias. En 1910 existían 44,063 damas repartidas en Jalisco, Michoacán, Yucatán, San Luis Potosí, México, Guanajuato, Sinaloa, Veracruz, Nuevo León, Coahuila, Querétaro, Puebla, Chihuahua, Guerrero, Tabasco, Aguascalientes, Oaxaca, Durango y Zacatecas (Arrom, 2007: 453 y 466).

Al lado de las damas activas zacatecanas estaban las socias honorarias, los señores protectores de las conferencias –que a partir de 1872 se inmiscuyeron de forma permanente e indirecta en la protección de los pobres– y los socios suscriptores que daban una

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

limosna de dos pesos por semana.⁹ La apertura del asociacionismo religioso femenino representó dos cosas: la continuidad del trabajo voluntario que desempeñaban las mujeres desde el espacio tradicional y del enfoque doméstico signado por la caridad y la salud, y el fortalecimiento del movimiento laico con conciencia social.

Las damas de la caridad de esta asociación se mantuvieron en la trama social en la que convivían. Además de estas instituciones de beneficencia también participaban las redes de clubes y asociaciones profesionales y culturales masculinas, que desde los últimos años de la segunda mitad del siglo XIX pugnaban por un liberalismo social que favoreciera la defensa de sus derechos laborales y políticos.

Se tiene documentada la existencia de varias de ellas, como la Sociedad de Socorros Mutuos de Canteros, 1869 (Kuntz y Jáuregui, 2002); y del mismo año la Unión Mutua de Mineros de Zacatecas (Leal y Woldenberg, 1980: 158); la Asociación de Preceptores de Primeras Letras, 1870 (Magallanes, 2011); la Sociedad Médica, 1874; la Sociedad Hidalgo, 1874; Artes Unidas de Zacatecas, 1875; el Gran Círculo de Obreros de Zacatecas, 1878; El Porvenir, Caja de Ahorro y Socorros Mutuos, 1879; la Organización Círculo Obrero Zacatecano, 1880; la Sociedad de Clases Productoras, 1880; Obremos del Porvenir de Minillas, 1880; y la Sociedad Mutual Cooperativa Obreros Libres, 1902 (Amaro 2010; Amaro y Magallanes: 2010). Estas sociedades se caracterizaban por representar el activismo político de los hombres y de los grupos productivos de la ciudad y por la exclusión de las mujeres, excepto la Asociación de Preceptores de Primeras Letras, pues la única condición para pertenecer a ella era dedicarse a la instrucción pública o privada en el estado.

⁹ *Idem.*

La filantropía y la educación femenil: continuidad y ruptura

El movimiento laico femenino tomó otro cauce en los años ochenta del siglo XIX, y junto con él la ayuda pública: el de la filantropía, entendida como una tendencia política y científica que promovía la transformación social de los sectores marginados a partir del conocimiento de las causas sociológicas y estructurales provocadas por el capitalismo. La pobreza no debía ser una condición normal de los individuos. Ésta se erradicaba en la medida en que a los pobres se les brindaba instrucción y educación para alcanzar la igualdad política, económica y la virtud moral que detentaban los ricos.

En 1888, las ideas sobre la filantropía en México se consolidaron con la fundación de la Sociedad Filantrópica Mexicana y su órgano de difusión, *El Bien Social*. Se requería interpretar y atender de forma global los problemas sociales de la época sin provocar tensiones entre la Iglesia y las instituciones de beneficencia auspiciadas por el Estado. La filantropía dejaba de ser un hecho pasajero o propio de las instituciones creadas para tal fin o asociaciones de caridad; la beneficencia era un derecho de los individuos (Pérez, 1999: 145).

En 1892, el licenciado Miguel S. Macedo aseguró en el Segundo Congreso Científico que “las clases bajas” de la sociedad estaban inmersas en la ignorancia, la prostitución, la delincuencia y la pobreza; lo preocupante era que el Estado no adoptaba medidas directas y eficaces para autorregular a todos los sectores sociales, sobre todo a aquellos que por escasa moral pública transgredían las normas sociales. Así pues, la sociedad civil debía reiniciar la fundación de asociaciones religiosas o laicas para que tomaran a su cargo a los niños y los incorporaran a familias de alta moralidad (S/A, 1898).

En este tenor, el periódico católico zacatecano *La enseñanza del Hogar* daba cuenta en 1894 de una agrupación femenina de inta-

chable moralidad y principios católicos, la Asociación Guadalupana de Señoras, que por su elevada posición social, su constancia y su desprendimiento material, no dudaban en socorrer a los pobres de la ciudad de manera cotidiana o en situaciones especiales, como lo eran las epidemias o sequías.¹⁰

Más tarde, en abril de 1904, se fundó la Sociedad Mutualista El Ángel del Hogar. Sus dirigentes fueron Beatriz González Ortega, presidenta; María de Jesús Villalobos, vicepresidenta; Carla Muñiz Dévora, primera secretaria; Teresa González, segunda secretaria; Carmen F. de González y María. N. de la Veja, primera y segunda prosecretarias, respectivamente; Leonor Ríos, tesorera; Adelaida R. de Hermann, contadora; y Guadalupe S. de Cuevasla, presidenta de la Comisión de Hacienda.¹¹ Ellas representaban al sector acomodado de la sociedad, sus redes sociales se extendían a la esfera económica, política y militar de la época.

El periódico *La Libertad* calificó a esta mutualista como una “simpática agrupación” integrada por señoras que llenaban todas las condiciones que exigía la moral más pura y el amor a la humanidad. Esta certeza se desprendió de la lectura del *Reglamento* de la asociación, de la valoración del honor y notabilidad de este sector femenino. Con tal motivo, ofreció parte de sus páginas a la sociedad para que externara su opinión pública.

La mesa directiva de El Ángel del Hogar exhortó a los lectores y a las mujeres de las clases altas a que protegieran en calidad de socias a la “naciente sociedad”, para que ésta a su vez ayudara a las mujeres que vivían de su “penoso trabajo”. También podían sumar esfuerzos, aunque fuesen de manera indirecta, las mujeres de otros sectores. Estaban convencidas de que unidas las mujeres de las cla-

¹⁰ *La Enseñanza del Hogar*, núm. 2, octubre de 1894, Zacatecas, p. 4, en Biblioteca Estatal Mauricio Magdaleno (BEMM).

¹¹ *La Libertad*, Órgano de la Asociación Liberal de Zacatecas, año I, núm. 9, 23 de abril de 1904, Zacatecas, en BEMM.

ses altas y las clases populares podían auxiliarse en los casos en los cuales se necesitaba más del cariño y apoyo de los otros. Los principios que guiaban sus acciones filantrópicas eran “la unión, la paz y el trabajo”,¹² elementos rectores del liberalismo social de la época y de la añorada sociedad de individuos jurídicamente iguales.

La prensa local destacaba la labor de El Ángel del Hogar y la forma cómo aumentaba su esfera de acción y su influencia filantrópica entre las clases populares. Se afirmaba en los periódicos que el gobierno miraba con buenos ojos su labor. Muestra de ello fueron los talleres de costura y confección que operaban en la ciudad capital y el proyecto del pequeño asilo temporal de niños, exclusivo para el cuidado de los infantes de las madres trabajadoras, los cuales fueron establecidos sin el concurso de las autoridades. En 1909 esta asociación colaboró con la mutualista Obreros Libres aportando dulces, juguetes y 25 pesos para los niños pobres. En octubre de ese año El Ángel del Hogar aceptó unirse a Obreros Libres y trabajar como una sola sociedad.¹³

La participación de las mujeres de la clase alta en los asuntos civiles no era una novedad. En 1892 Refugio García Espejo, profesora de instrucción primaria y hermana del inspector de Instrucción Pública de la ciudad, expuso a la Junta de Instrucción local que:

Animada del ardiente deseo de contribuir, en lo que mis débiles esfuerzos me permiten, al mejoramiento social de la mujer y especialmente de la mujer del pueblo, he concebido la idea de ofrecer a esa H. Asamblea mis insignificantes servicios profesionales y gratuitos para dedicarme, en los términos de la Ley de Instrucción Primaria vigente, a la enseñanza de las adultas, en la inteligencia de que seré eficazmente auxiliada en este trabajo por las alumnas de la Escuela Normal de Señoritas: Catalina Contreras, María Barragán y Beatriz González Ortega, quienes secundan mis propósitos con entusiasmo y sincero desinterés.¹⁴

¹² *Idem.*

¹³ *El Mutualista*, tomo 2, núm. 22, octubre de 1909, Zacatecas, en BEMM.

¹⁴ Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (AHEZ), Ayuntamiento, Instrucción, caja 5.

La respuesta de la Junta fue positiva. El jefe político de la capital notificó a Refugio García Espejo que podía iniciar sus servicios educativos. En marzo de ese año, en la escuela número dos de niñas, se inauguró la escuela de adultas. Bastaron tres semanas para que la petición recibiera el visto bueno y las “mujeres del pueblo” contaran con un espacio educativo similar al que existía para la educación de hombres adultos desde años atrás.

En la segunda mitad del siglo XIX la educación de la mujer, específicamente la de los grupos marginales y de las niñas en edad de instrucción primaria, fue impulsada por las autoridades centrales y estatales, debido a que la educación fue entendida como la base del progreso; pues en última instancia la enseñanza penetraba las demás esferas de la vida social. A decir de Joaquín Barredaera es un medio para transformar los patrones de conducta y efectuar una “modernización” económica y política (véanse Galván, 1994: 175-203; Pedrosa, 1889: 8). Los comportamientos aludidos eran la criminalidad, la ignorancia y la miseria; y en el caso de las mujeres, la prostitución.

Una primera respuesta se obtuvo en las escuelas de artes y oficios para mujeres, que en algunas ocasiones fueron la base para los asilos (Bazant, 1993: 122). En este tenor y con la experiencia en la asistencia social de la entidad, en diciembre de 1880 la jefatura política de Guadalupe solicitó al gobernador, Jesús Aréchiga, establecer el hospicio para niñas huérfanas de la entidad. La educación de este sector de pobres era indispensable y el Estado estaba obligado a proteger a la clase desvalida del bello sexo.¹⁵

El presidente de la Junta de Beneficencia de la jefatura política de Guadalupe, el teniente coronel Juan Ignacio Lizalde, informó al gobernador que se habían organizado unos conciertos y corridas de toros, pero exigía al Congreso que incorporara en su presupuesto una cantidad mensual fija para el sostenimiento del asilo. Además

¹⁵ AHEZ, *Recomendaciones para la fundación del Asilo de Niñas*, 1880, Ayuntamiento, Hospicios, caja 1.

de las utilidades que generaban los talleres del propio Hospicio de Niños y de la venta de algunas acciones que poseían del ferrocarril zacatecano, podían canalizarse recursos para la obra material del Asilo de Niñas.¹⁶

En septiembre de 1881 el gobernador inauguró la institución, iniciándose una nueva etapa en la asistencia social a los pobres (Vidal, 1959: 158-159). Recoger, amparar, educar e instruir eran los principios rectores del Asilo. Las niñas serían educadas en las primeras letras y para el trabajo. Con este fin había cuatro salones-taller para las clases de flores, sastrería, medias y bordados; tres aulas para la instrucción primaria y el salón de música. El mobiliario y útiles de estos espacios escolares eran bancas, banquetas, mesas, cómodas, sillas grandes y chicas, pizarrones, pizarras, pizarrines, plumas, lápices, papel de diferentes clases y colores, cortaplumas, pliegos de lijas, botellas con tinta, libros nuevos y usados, reloj, timbres y un variado número de instrumentos para la enseñanza de la geometría y la geografía.¹⁷

En 1888, la directora del Asilo, la francesa Alice Acland de Grégoire, enfatizó que todos sus esfuerzos estuvieron encaminados a brindar una educación perfecta a las asiladas, tomando en cuenta dos cosas: las condiciones de su sexo y la posición que más tarde iban a ocupar en la sociedad. Para ella —y por lo tanto para el gobierno del estado— la educación de las huérfanas pobres estaba vinculada al bienestar moral y social de un pueblo.¹⁸ En otras palabras, las mujeres reproducían en el hogar su capital cultural, de ahí la importancia de introducir nuevos conocimientos intelectuales, científicos, morales y laborales con el fin de paliar el determinismo cultural de este sector.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Archivo Histórico Municipal de Sombretete (AHMS), *Informe de la directora del Asilo de Niñas, 1886-1888*, Impresos, caja 3, pp. 40-45.

¹⁸ *Idem.*

Acland apuntaba que la cultura moral e intelectual ocupaba el primer lugar en la educación de la mujer, debido a que estaba predestinada a ser esposa y madre de familia. No sólo por esos motivos, la asilada tenía que recibir tal preparación y adquirir el conocimiento de sus deberes. Las mujeres pobres se enfrentaban con frecuencia a privaciones económicas toda su vida, pero si eran instruidas en el trabajo serían capaces de modificar parcialmente la dependencia económica masculina. En el asilo las niñas iban acumulando un fondo económico que provenía de la venta de las labores manuales que realizaban en los talleres. Si a esto se sumaba una formación religiosa y moral sólida, todo se convertía en un conjunto de saberes capaces de influir en la familia y la sociedad.¹⁹

La nueva mujer, entendida como elemento de transformación social, se formaba en una institución escolar; en este caso, en el asilo. La instrucción de las niñas estaba innovándose con la cátedra de música, debido a que ésta cubría dos fines: humanizar los sentimientos de la mujer y ofrecerle un recurso más para vivir. Además de la clase de flores artificiales, los diferentes tipos de bordados y trabajos de aguja, que habían sido objeto de exámenes y exposiciones, estaban a la venta todos los días²⁰ (Magallanes, 2007).

En el ámbito de la enseñanza de primeras letras, los contenidos que se impartían en el asilo estaban en consonancia con las reformas educativas estatales de 1888, pues la instrucción se dividió en elemental y superior. Se hacía viable de esta manera la incorporación de las mujeres de este sector a la Normal, al tiempo que se fortalecía la educación técnica en los talleres de la institución.

En 1896 la directora Maclovia Sierra insistió en que la educación intelectual y moral en el asilo era posible, pues se contaba con una escuela primaria servida por dos profesoras; además, las asiladas concluían con facilidad su instrucción elemental a los 17 años, edad

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, pp.18-19.

en la que abandonaban la institución. Se continuaba con los cursos de la educación superior: lectura, gramática, historia, inglés, dibujo, pintura, modas, flores artificiales y costura en todas sus ramas. La misión de la mujer no era solamente ser madre de familia, sino también estar capacitada para el trabajo industrial y mercantil que demandaba la sociedad zacatecana.²¹

En 1906 Alice Acland de Grégoire informó nuevamente que la matrícula de niñas iba en aumento. Los cuatro grupos de primaria elemental estaban atendidos por dos profesoras: Clotilde Flores y María de Jesús Vargas, que enseñaban de manera voluntaria. Las asiladas, al terminar su instrucción de primeras letras, ingresaban a la enseñanza superior y a la escuela de artes y oficios del Asilo. La instrucción técnica se impartía a través de los siguientes talleres: teneduría de libros, telegrafía, clases de labores, música vocal, música instrumental y cocina. Este nivel también era atendido por una profesora reconocida por su capacidad moral e intelectual, que voluntariamente acudía a la institución de lunes a sábado para instruir a las niñas pobres.²²

Comentarios finales

El movimiento laico femenino que va de 1868 a 1906 estuvo signado por el trabajo voluntario, el cual fue un tipo de activismo nuevo para la mujer zacatecana, a pesar de estar matizado por muchos elementos de la tradición. En la medida en que en las conferencias del Purísimo Corazón de María, en El Sagrado Corazón de Jesús y en la Asociación Guadalupana de Señoras la participación en comisiones de colecta se hizo obligatoria; en que se gestionaban ante los comerciantes los donativos en especie y dinero; en que realizaban el

²¹ AHMS, *Informe de la directora del Asilo de Niñas, agosto de 1896*, Impresos, pp. 398-399.

²² AHEZ, *Informe del Hospicio de Niños, 1904*, Inspección de Hacienda del Estado.

nombramiento y la elección por votación interna de la mesa directiva; en que la presentación de las postulantes y el sufragio para la aceptación de las mismas se realizaba cada semana; y en fin, en que se jerarquizaron y diferenciaron los roles sociales de todos los miembros y la incorporación de hombres de la elite, en esa justa medida se muestra la apropiación de un lenguaje político por parte de las mujeres y la redefinición de su posición en el espacio público.

La célula local personificó la feminización de la caridad en el siglo XIX, al tiempo que reflejó y contribuyó a cambios en las ideas sobre el papel de la mujer en el mundo moderno. Las damas católicas aprovecharon las oportunidades que les brindó la organización para expandir los límites tradicionales de la esfera femenina, aunque siempre sin desafiar las normas sociales de la época.

Las señoras de la clase alta, por medio de su activismo social en favor de las mujeres pobres, mantuvieron “su identidad de clase dirigente” y de intermediarias entre este sector y el Estado. Su participación en la sociedad fue una nueva práctica, no solamente por representar una respuesta a los nuevos problemas del siglo, sino por estar organizadas y con miras a la institucionalización, y por tratar de transformar a las mujeres de la clase baja desde una visión secular: la educación y el trabajo.

Tanto católicas como laicas propiciaron la distribución de los recursos de la asistencia pública entre los pobres protegidos por ellas y los atendidos por el Hospicio y el Asilo. Sus acciones de piedad y filantropía atrajeron la mirada y la opinión pública masculinas, la atención de instituciones relevantes y de la prensa local. El Estado fue presionado para que la asistencia pública se consolidara como un derecho de los individuos marginados.

Las mujeres obtuvieron varios logros. Entendieron el movimiento de la comunidad política, desplegaron su capacidad de mediación y de representación en forma colectiva y societal, y le dieron voz a los

sectores marginados, pues las asociaciones religiosas o laicas fueron un espacio reconocido y reconocible para la participación pública. Ellas encontraron en esta última un campo de acción para el uso político de los espacios religiosos, y en las prácticas asociativas un mecanismo para expresar su capacidad política frente al Estado y la Iglesia.

Las mujeres de la clase alta fueron aliadas de la Iglesia y del Estado en su proyecto de reforma social. Resolvieron de modo parcial los problemas de la pobreza: el hambre, el analfabetismo y el desempleo. La conciencia social que adquirieron osciló entre los principios de la piedad, la caridad, la libertad y la igualdad. Quizá no pudo ser de otra manera: el espacio público moderno estaba en construcción.

Bibliografía

AMARO PEÑAFLORES, RENÉ

2010 *Ciudadanía, beneficencia y acción política. Las sociedades de socorros mutuos en Zacatecas, 1870-1912*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

AMARO PEÑAFLORES, RENÉ y MARÍA DEL REFUGIO

MAGALLANES DELGADO

2010 “El mutualismo femenino en Zacatecas porfirista. De la participación filantrópica al activismo político”, en Norma Gutiérrez Hernández, Emilia Recéndez Guerrero *et al.*, *Voces en ascenso. Investigaciones sobre mujeres y perspectiva de género*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, pp. 133-143.

ARROM, SILVIA MARIANA

2007 “Las Señoras de la Caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1893-1910”, en *Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 2, El Colegio de México, pp. 445-490.

1996 “¿De la caridad a la beneficencia? Las reformas a la asistencia pública desde la perspectiva del Hospicio de Pobres de la Ciudad de México, 1856-1871”, en Carlos Illades y Ariel Rodríguez (compiladores), *Ciudad de México. Instituciones, actores sociales y conflicto político, 1774-1931*, Universidad Autónoma Metropolitana-Colegio de Michoacán, pp. 21-53.

BAZANT, MÍLADA

1993 *Historia de la educación durante el Porfiriato*, El Colegio de México, México.

BONAUDO, MARTA

2006 “Cuando las tuteladas tutelan y participan. La sociedad Damas de la Caridad (1869-1894)”, *Signos Históricos*, enero-junio, núm. 15, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, México, pp. 70-97.

DÍAZ ROBLES, LAURA CATALINA

2010 “Apostolado seglar y sociedad civil. El caso de las conferencias de San Vicente de Paul en México: una cuestión de división sexual”, en Norma Gutiérrez Hernández, Emilia Recéndez Guerrero, et al., *Voces en ascenso. Investigaciones sobre mujeres y perspectiva de género*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, pp. 145-154.

GALVÁN, LUZ ELENA

1994 “En la construcción de una historia. Educación y educadores durante el Porfiriato”, en Lucía Martínez (coordinadora), *Indios, peones, hacendados y maestros. Viejos actores para un México nuevo (1821-1943)*, Universidad Pedagógica Nacional, México, pp. 175-203.

IBARRA ORTIZ, HUGO

2009 *El Hospicio de Niños de Guadalupe: educación, artes y oficios (1878-1928)*, Universidad Pedagógica Nacional-Unidad 321 de Zacatecas, México.

KUNTZ FICKER, SANDRA y LUIS JÁUREGUI

2002 “De la restauración republicana a la Revolución”, en Jesús Flores Olague (director) y Mercedes de Vega (coordinadora), *Glosa histórica de Zacatecas*, CD, Universidad de Colima, Colima.

LEAL, JUAN FELIPE y JOSÉ WOLDENBERG

1980 “Del Estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista”, *La clase obrera en la historia de México*, núm. 2, Siglo XXI Editores-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MAGALLANES DELGADO, MARÍA DEL REFUGIO

2011 “Voces en ascenso: asociaciones, profesionalización y monopolio de la educación en la Zacatecas porfirista”, *Memoria del 33 International Standing Conference for the History of Education*, San Luis Potosí.

2008 *Sin oficio, beneficio ni destino. Los vagos y los pobres en Zacatecas, 1786-1862*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Zacatecano de Cultura, México.

2007 “Educación en el Asilo de Niñas en Zacatecas durante el Porfiriato”, *III Encuentro de Experiencias de Investigación en el Campo de la Educación*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas.

2006 “Educación y beneficencia. El Asilo de Niñas en Zacatecas durante el Porfiriato”, *X Encuentro Internacional de Historia de la Educación. Entre la memoria y el olvido. Culturas, comunidades y saberes*, Universidad de Guanajuato-Sociedad Mexicana de Historia de la Educación, Guanajuato.

PEDROSA, JOSÉ E.

1889 *Memoria sobre instrucción primaria en el estado de Zacatecas, 1887-1888*, Imprenta del Hospicio, Zacatecas.

PÉREZ BERTRUY, RAMONA ISABEL

1999 “Vagos y mendigos: las visiones de juristas y filántropos en el último tercio del siglo XIX en la ciudad de México”, *Fuentes*

Humanísticas, año 10, núm. 19, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, pp. 143-161.

SCOTT, JAMES

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México.

SECRETARÍA DE FOMENTO

1898 *Educación laica*, Tipografía de la Secretaría de Fomento, México.

VIDAL, SALVADOR

1959 *Bosquejo histórico de Zacatecas*, tomo 4, Talleres Tipográficos Álvarez, Aguascalientes.

Archivos

Archivo Histórico del Estado de Zacatecas (AHEZ).

Archivo Histórico Municipal de Sombrerete (AHMS).

Archivo Histórico de la Parroquia de El Sagrario de Zacatecas (AHPSZ).

Biblioteca Estatal Mauricio Magdaleno (BEMM).



Dona Beija: mito e historia. **Brasil, siglos XIX y XX**

Rosa María Spinoso Arcocha¹

O mito é o nada que é tudo.
(PESSOA, 1965: 72).

Notas preliminares

El presente artículo propone un rápido análisis del proceso de construcción del mito de *Dona Beija*, a partir de tres perspectivas: primera, la necesidad de afirmación política de un grupo de oposición en Araxá, Minas Gerais, ciudad que a principios del siglo XX se encontraba bajo un escenario político fuertemente polarizado; segunda, cuestiones identitarias regionales que afloraron en aquel momento y que tenían como trasfondo el separatismo y la propuesta de creación de una nueva entidad federativa: el Estado del Triángulo; y finalmente, la construcción en Araxá de un complejo hídrico-termal durante el gobierno de Getulio Vargas, como parte de su propuesta de interiorización del *Estado Novo*.

El hilo conductor de la investigación es una mujer real, aparentemente intrascendente, sobre quien se construyó el mito y a quien

¹ Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Los Lagos.

se ha insistido en ver como una feminista pionera y adelantada a su tiempo. ¿Su nombre? Anna Jacintha de São José. *Dona Beija* es su sobrenombre que, según el mito, le dieron cuando niña por parecer un *beija-flor*, nombre popular del colibrí, ave inquieta y voraz que besa las flores para extraerles el néctar, pero sin posarse en ninguna.

Cuando se aborda un mito es preciso considerar dos planos: el simbólico y el histórico. Me detendré en este último, ya que soy historiadora, lo que no significa que ignore el otro. Lo cual no es posible, como podremos ver, ya que el plano simbólico permea todo el relato.

Antes, una información complementaria: el tema de *Dona Beija* es para mí algo personal: primero, por los treinta años que viví en la ciudad que generó el mito, diez de ellos dedicados a su investigación; y segundo, por los vínculos familiares con algunos de sus personajes, pero principalmente con sus creadores.

En el año 2000 apareció el *Dicionário Mulheres do Brasil* (Schumacher y Vital, 2000), cuyo criterio más importante en la selección de las mujeres relacionadas fue su “capacidad de representar la condición femenina típica de su tiempo y medio social”. En la letra B aparece *Dona Beija*, el mito, no Anna Jacintha de São José, el personaje histórico; lo que es comprensible ya que sólo trascendió como mito, por lo que la pregunta más frecuente cuando de ella se habla es si realmente existió.

Les adelanto que sí. Ahora bien, si ella realmente representó “la condición femenina de su época y medio social” lo veremos en este trabajo, o mejor, en la historia de cómo una mujer aparentemente irrelevante se transformó en uno de los mitos femeninos más conocidos del país, como supuesta transgresora de la condición femenina de su tiempo.

Para comenzar es necesario separar, primero, el hecho histórico del mito, y después sus tiempos correspondientes. El tiempo del mito se ubica en el siglo XX, mientras que el tiempo del personaje histórico que lo inspiró corrió en el XIX. El espacio es el mismo en ambos casos: Araxá, en el actual estado y antes provincia de Minas Gerais, en la región sudeste de Brasil.

El mito

*Beija-flor, beija menina,
quem a fez assim tão divina?
quem a fez tão fera e tão bela,
chuva e sol de primavera,
senhora de tantos amores,
a dona de Araxá,
por ela sonham os homens
que a Beija beijará...
(BRANT Y TISO, 1983).*

De acuerdo con el mito, *Dona Beija*, o Beija, fue una famosa cortesana –eufemismo para prostituta de lujo–, una mujer bellísima, blanca, rubia y de ojos claros, que en la adolescencia fue raptada por un oidor, quien la educó, la hizo su amante y la enriqueció.² En tal condición, pudo ella convencerlo para que intermediara en la corte de Río de Janeiro la devolución a la provincia de Minas Gerais de un pedazo de su territorio, el antiguo Sertão da Farinha Podre, hoy llamado Triângulo Mineiro, que había sido cortado en el siglo XVIII para anexarlo a la vecina provincia de Goiás. Según las palabras de su *Pigmalión*,³ gracias a su “sacrificio” los habitantes de tal región pueden hoy ostentar el gentilicio “mineiro” y no el de “goiano”.

Según el mito, *Dona Beija* regresó a Araxá cuando su raptor fue llamado para servir en la corte de Río de Janeiro, a donde no podía llevarla por ser un hombre casado. Volvió rica, poderosa y se instaló

²Jean Delumeau dice que el rapto es una de las formas de violación más recurrentes en el imaginario masculino occidental, según se deduce de la cantidad de obras iconográficas y literarias inspiradas en el tema (Delumeau, 1983).

³Me refiero a Sebastião de Afonseca e Silva, recolector de impuestos, farmacéutico y “memorialista” de la ciudad quien, por sus notas personales donadas por su familia al archivo de la Fundación Cultural Calmon Barreto, como Pigmalión también se enamoró de su criatura. Afonseca e Silva nunca conoció a *Dona Beija*. Todo indica que se basó en la información que le dio el Dr. Eduardo Augusto Montandon, propietario y director del *Correio de Araxá*, quien había sido médico de Anna Jacintha en su vejez. En otras palabras, fue un Pigmalión virtual que contribuyó a implantar el mito con su imaginación.

en un palacete que se mandó construir frente a la plaza principal. Desde ahí presidió la vida política y social del lugar, siempre rodeada de hombres y de amantes, razón por la cual fue hostilizada por las señoras locales, quienes en alguna ocasión le enviaron estiércol envuelto finamente para regalo con una tarjeta que decía: “Para la mujercuela del oidor”. Ella les respondió con un *bouquet* de rosas y una tarjeta que decía: “Cada quien da lo que tiene”.

Según la tradición, *Dona Beija* fue propietaria de una bella casa de campo denominada Chácara do Jatobá, situada en las afueras de la ciudad y escenario de las fastuosas fiestas con que recibía a los señores adinerados, que acudían de todos los rincones del imperio deseosos de obtener sus favores. Se dice que, en esas ocasiones, era ella quien escogía “a dedo” a aquél al que llevaría a la cama. De ahí –afirman algunos– su sobrenombre, que deriva de la orden *primeiro beija*, o “primero besa” que le daba a sus admiradores, extendiéndoles el pie cuando *la conocían*, en el sentido bíblico.

También se cuenta que en 1842 estuvo involucrada en el movimiento armado de los terratenientes de las provincias de Minas Gerais y Sao Paulo, quienes intentaron, sin éxito, derogar un decreto recién aprobado del Código del Proceso, que limitaba la autonomía de los municipios. Tal acontecimiento le valió en el siglo xx el título de *La Heroína de la Revolución de 1842*, que le adjudicó en 1943 un periódico de Río de Janeiro (Silva, 1943).

Siendo soltera tuvo dos hijas, la mayor del novio de la infancia y gran amor de su vida, Antonio Sampaio, a quien mandó matar por celoso y violento después de una paliza que éste le dio y que la dejó al borde de la muerte. Eso ocurrió cuando ella se dirigía a su baño diario, en uno de los manantiales de El Barreiro, a cuyas aguas según se dice debía su belleza. Fue juzgada y declarada inocente.

Después de este suceso se mudó a la villa de Bagagem Diamantina, en la región donde se desató una fiebre por los diamantes, como

consecuencia de uno de gran tamaño encontrado en el río local. Pesaba 261.24 quilates y fue llamado *Estrela do Sul*, es decir, con el mismo nombre que hoy lleva la ciudad.

En Bagagem *Dona Beija* se regeneró; llevó una vida devota y recatada. Murió en el seno de la Santa Madre Iglesia, siendo sepultada en la parroquia de Nuestra Señora Madre de los Hombres, amortajada con el hábito carmelitano. Este es el mito, contado aquí rápidamente, aunque ya haya generado libros y más libros, uno incluso psicografiado (Aarão, 1997). La historia es diferente y no tan glamorosa.

La historia

Anna Jacintha de São José, a quien de hecho llamaron *Anna Beija*, vivió en Araxá hasta más o menos 1849. Según su testamento era originaria de Formiga, localidad de la misma provincia de Minas Gerais, y debe haber llegado a Araxá en la adolescencia, junto con su madre. No sabemos si era realmente tan bella ni si era rubia de ojos claros; únicamente consta en un censo de 1832 que era blanca. En él aparece con 32 años de edad, soltera, propietaria de ocho esclavos y como habitante de un *sobrado* o casa de dos pisos, “por ella construido”, en compañía de su madre, María Bernarda dos Santos, también soltera, de 56.⁴

Es posible que al principio las dos mujeres se dedicaran al pequeño comercio, al cual generalmente se asociaba la prostitución, actividad común en el Brasil colonial entre las mujeres pobres, solas y las madres solteras (Mello, 1986a y 1997; Figueiredo, 1993: 79-80 y 1997: 141-187). Eso hasta conocer al párroco local, Francisco José da Silva, de quien fue amante como se puede deducir del testamen-

⁴ Archivo Público Mineiro (APM), *Mapa Populacional da Provincia de Minas Gerais*, Bello Horizonte, 1832.

to en el que la incluyó con una suma considerable “por los buenos servicios prestados”.⁵ Las relaciones entre ellos no eran nada secretas, según se deriva de la escritura de reconocimiento de paternidad que el mismo cura hizo en favor de Thereza Thomázia de Jesús, su hija, nacida en la hacienda paterna donde la madre se encontraba recluida para el parto y la cuarentena, recibiendo las visitas acostumbradas en esas ocasiones.

No sabemos quién fue el padre de la segunda hija de *Dona Beija*, Joana de Deus de São José, nacida 18 años después que la mayor, pero por el nombre del padrino que aparece en su acta de bautizo y por la costumbre tan difundida de disimular las paternidades apadrinando a los hijos ilegítimos, todo indica que fue el coronel João José Carneiro de Mendonça.

Ello significa que Anna Jacintha se relacionaba con la gente importante del lugar, pues el cura pertenecía a la familia de los Da Silva Botelho, grandes terratenientes e influyentes políticos locales, al igual que los Carneiro de Mendonça, sus aliados. A los Da Silva Botelho pertenecía también su yerno Joaquín, marido de Thereza Thomázia y hermano del coronel Fortunato José da Silva Botelho, contra quien Anna Jacintha interpuso una demanda por reclamación de herencia, la cual ganó.⁶

Resulta que a la muerte de su hija y de su yerno la hija mayor de ambos, Theodora Fortunata, de 15 años, se casó con escasos tres meses de intervalo con su tío Fortunato, hermano de su padre, muriendo de parto menos de un año después sin dejar descendencia. Como única parienta directa en línea ascendente quedó su abuela materna, Anna Jacintha, quien de esa forma se convirtió en su

⁵ Arquivo do Forum Tito Fulgêncio (AFTF), *Inventario e Testamento de Francisco José da Silva*, 1845, caja 43, Araxá.

⁶ AFTF, *Autos do Processo de Reclamação de Herança [contra] Fortunato José da Silva Botelho*, 1861, 1863, 1867, cajas 74, 78 y 93, Araxá. Los autos de este proceso constituyen la principal fuente documental sobre Anna Jacintha.

heredera natural, lo que contrariaba los intereses del viudo, quien intentó sin éxito excluirla del reparto de la herencia.

Mitogénesis

En mi opinión fue justamente este proceso lo que le confirió a Anna Jacintha su carácter mitogénico, y no la transgresión moral a la que siempre se le atribuyó. Sostiene Peter Burke que existen personas susceptibles de ser mitificadas –o mitogénicas– por reunir ciertos rasgos característicos de las figuras de los héroes o de los villanos vigentes en las sociedades a las que pertenecen, lo que contribuye a fijarlas en la memoria colectiva (Burke, 2000: 79-80).

En el caso de Anna Jacintha, su condición mitogénica derivaría más de la demanda que le ganó a un hombre poderoso, que del hecho de haber sido una mujer libre, amante de un cura, madre soltera o incluso hetaira, como se ha querido ver. La prostitución entre las mujeres pobres, las uniones libres con sacerdotes y la maternidad fuera del matrimonio no eran prácticas inéditas en el Brasil colonial; por el contrario, eran bastante comunes y existen estudios sobre ello que lo prueban. Lo que sí era poco común consistía en que una mujer en tales condiciones interpusiera una demanda y derrotara ante los tribunales a un poderoso terrateniente. Este sí es un buen motivo para hacer de ella un mito. Aunque ese será tema de otro artículo.

Lo que ahora interesa señalar es que como figura mitogénica –por haberse fijado en la memoria colectiva– su nombre fue retirado de los autos de ese proceso y usado en el siglo XX –para mayor precisión en 1913– por los dueños y redactores del semanario local *Correio de Araxá*, con el fin de escribir una historia de su ciudad, que hasta entonces no la tenía. *Dona Beija* aparecía en el capítulo correspondiente a la devolución a Minas Gerais del Triángulo Mineiro,

aquella región que había perdido en 1733 cuando fue anexada a la vecina Provincia de Goiás.

La cuestión que siempre me ha intrigado es: ¿cómo y por qué una sociedad patriarcal, conservadora, de bases económicas eminentemente agropecuarias, construyó una figura femenina tan inadecuada e hizo de ella su mito identitario?⁷

Una pista para la respuesta la sugiere Ángel Rama al afirmar que entre las estrategias de las clases medias intelectualizadas está la de apelar a figuras marginadas del pasado para habilitarse en el juego del poder, sobre todo ante procesos incompletos de independencia y ciudadanía (Aguiar y Vasconcelos, 2001: 20). En este sentido, identifiqué tres factores históricos, aunque entrelazados con la dimensión simbólica, como determinantes para el surgimiento del mito de *Dona Beija*:

1. La necesidad de afirmación política de un grupo de oposición local, liderado por profesionistas universitarios de la clase media urbana –que llamo *Los Letrados*–, al que pertenecían los dueños y redactores del periódico que inició el fenómeno. Se oponían a la hegemonía de la oligarquía rural representada por los coroneles –los terratenientes– y se valieron para ello de un suceso coyuntural: la cesión al gobierno del estado de los manantiales de aguas minerales a los cuales la ciudad debía su nacimiento.
2. Cuestiones identitarias regionales reactivadas en la época por la proximidad de las conmemoraciones del centenario de la devolución del Triángulo Mineiro a Minas Gerais.

⁷ Desde los años sesenta hasta más o menos los noventa siempre hubo una “Dona Beija” escogida entre las jóvenes rubias y de ojos claros de la sociedad local, para representar a su ciudad cuando así se requiriera.

3. La construcción, en el sitio de los manantiales expropiados por el Estado a partir de 1938, del complejo turístico hídrico-termal de El Barreiro, inaugurado en 1945 por el presidente Getulio Vargas.

Respecto de la afirmación política de *Los Letrados* de Araxá –opositores de los coroneles– mediante la escritura de una historia local, además de llenar la laguna provocada por la ignorancia del pasado, ayudó a legitimar una causa política. Sin duda que el relato histórico tuvo como objetivo, justo en aquel momento, orientar a la opinión pública y obtener su apoyo, apelando al orgullo provincial justificado por el conocimiento de su pasado.

Araxá había nacido en torno de los manantiales de aguas minerales, ricas en sales sulfurosas, que proveían los elementos indispensables para la cría y engorda del ganado, principal riqueza de la región. Pese a ello el ayuntamiento local, controlado por el grupo de los coroneles, aprobó en 1913 la transferencia del control de dichos mantos acuíferos al gobierno del estado, pensando que con tal maniobra quedarían subsanados los interminables conflictos que dividían a los propietarios de los terrenos adyacentes a ellos.

La oposición de *Los Letrados* se manifestó con energía a través de su semanario, donde iniciaron con detalle la publicación en capítulos de la *Historia de Araxá*. Ante la proximidad de la conmemoración del centenario del retorno del Triángulo a Minas Gerais, los redactores decidieron alterar el orden cronológico de los capítulos y, en vez de comenzar con el que abordaba el tema de los indios –primeros pobladores de la región– lo hicieron con el correspondiente a ese acontecimiento. Con tal fin revivieron la figura de *Dona Beija*, atribuyéndole el mérito de haber logrado que el oidor, su raptor, interviniera en la corte a favor de los araxaenses que demandaban su reincorporación a Minas Gerais. La trataban como otra Juana

de Arco, quien se había *sacrificado* por la integridad territorial de su país, pero la describían como una Venus, aludiendo a las “formas divinales de la esclava griega que Paros⁸ inmortalizó en el mármol”.

Ese fue el debut de *Dona Beija* en la historia y el comienzo de su mito. Desde el punto de vista antropológico, una posible lectura en el plano simbólico consiste en que en el momento del surgimiento de su mito, ella representó a las aguas, a las que siempre estuvo asociada y a las que Araxá debía su existencia, pero las cuales estaba perdiendo el estado. Éste, a su vez, estaría representado por su raptor, como el poder supralocal que despojaba a la ciudad de su bien más precioso (Abreu, 1980: 50). Así, aunque en algún momento *Dona Beija se había perdido* en manos de un hombre poderoso, también tuvo la integridad y fortaleza de ser el agente que posibilitó recuperar la integridad territorial a su región.

En el plano histórico –recordando las palabras de Ángel Rama–, invocar en aquel momento a una figura femenina marginal e *impropia* para personificar al héroe, aun tratándose de una sociedad patriarcal, era más adecuado y convincente que la invocación de una figura masculina o la de una mujer *correcta*. Ésta sería identificada inevitablemente con el orden que se quería derribar, y lo mismo ocurriría con las figuras varoniles del pasado, perfectamente parangonadas y fusionadas con las de los coroneles, principales interesados en mantener el *status quo* dentro del cual *Los Lebrados* buscaban abrirse un espacio político.

Por supuesto, no se trata de que éstos carecieran de vínculos con los coroneles; en realidad, eran sus sucedáneos. La mayoría descendían de antiguos terratenientes e integraban a la clase media urbana, que había perdido la tierra y junto con ella, paulatinamente, el poder. Ahora intentaban recuperarlo en otros términos, como fuerza de oposición. En la sociedad que estudiamos, al igual que en otras *contemporáneas* a

⁸ Isla griega famosa por la calidad de su mármol y dedicada en la antigüedad al culto de Venus.

ella en los países latinoamericanos, la posesión de la tierra significaba representatividad política y poder económico.

No sin matices y paradojas, una figura femenina resultó más útil que los consabidos personajes masculinos dado que resultó ser más fácilmente *alegorizable*, es decir, adaptable a un papel simbólico que remite a un valor superior, como la justicia, la libertad o la patria, tradicionalmente representadas por mujeres. Además, *Dona Beija* estaba ahí, disponible en la documentación y seguramente aún viva en la memoria colectiva, o por lo menos en la de aquellos que podrían avalar su credibilidad: los dueños del *Correio de Araxá*, que publicaron por primera vez su *historia*. Bastaba, pues, con hacer algunos ajustes a sus intenciones, llenar los huecos de ignorancia con hechos convenientes a su nueva imagen y afirmar –quizá con buena fe– su espíritu rebelde para hacerla una heroína *ad hoc* a los propósitos legitimistas.

La naturaleza polimorfa y ambivalente de los mitos permitió conciliar la aparente contradicción que representaba una figura femenina con una personalidad fuerte, valiente y desinteresada en favor de una colectividad, característica de los héroes pero incompatible con la de una mujer modelo en el seno de una sociedad patriarcal.

Lévi-Strauss, y después Girardet, sugirieron que un solo mito puede tener diferentes resonancias y múltiples significados en una misma sociedad, siendo justamente esas características –que pueden ser opuestas o complementarias– las que le dan fluidez a sus contornos⁹ (Lévi-Strauss, 1970: 62-63; Girardet, 1998: 82).

⁹ Un buen ejemplo sería el mito Cenís-Ceneo, que George Devereux encontró cuando buscaba posibles raíces matriarcales o matrilineares entre las sociedades pregregias. De acuerdo con el mito, Cenís fue una bella joven raptada por Poseidón, quien después de un tiempo la devolvió a su pueblo, no sin antes hacerla indestructible para que nunca más pudiera ser violada, y como compensación por el tiempo que la retuvo a su lado. La transformó en hombre, Ceneo, quien se volvió un tirano. Plantó su lanza en medio de la plaza y desde ahí pasó a ejercer su dominio sobre la gente. Enojado Zeus con su soberbia, mandó a los centauros para destruirlo, pero éstos, recordando que era indestructible, lo enterraron golpeándolo con troncos de abetos. Cuando la gente fue a desenterrarlo para darle sepultura descubrieron que era una mujer. Del lugar surgió un pájaro que identificaron como el alma de Cenís (Devereux, 1990).

Con la consideración histórica entramos al segundo factor: las inquietudes identitarias regionales aflorando en aquel momento en Araxá, cuya elite intelectual reclamaba para su ciudad ser la sede de la magna feria regional con que se celebraría el centenario de la recuperación del Triángulo a Minas Gerais. Apoyaban sus pretensiones con el argumento de que había sido una araxaense, *Dona Beija*, la que había logrado la hazaña.

Todo ello sucedía dentro de un marco general dominado por una tendencia hacia el desmembramiento territorial de los municipios, con el consecuente nacimiento de otros. En el caso de Araxá, su área quedó reducida a prácticamente la sede municipal, ya que —se pensaba— sus manantiales de aguas minerales suplirían la pérdida de espacio. Para la oposición eso no era más que resultado de la escasa o nula representatividad política del municipio, de la mala gestión de sus dirigentes quienes —para ahondar más el problema— estaban dejando perder también los manantiales, negociados —como se sabe— con el gobierno del estado a cambio de la creación de una alcaldía, cuyo primer alcalde tomó posesión en 1914.

La creación de la alcaldía fue vista por la oposición como un verdadero “regalo de griego”, en alusión a aquel famoso caballo que recibieron los troyanos, el cual les acarreó la ruina. Y realmente, el negocio fue bastante desventajoso para Araxá, cuya Legislatura municipal aceptó hacerse cargo de las indemnizaciones correspondientes a los dueños de los terrenos adyacentes a los manantiales que se estaban negociando, exentando de ello al gobierno del estado. El problema era que el municipio estaba al borde de la bancarrota, lo que significaba que esas compensaciones difícilmente serían pagadas. Pese a todo, el traspaso se efectuó de forma irreversible.

Ello nos lleva al tercer punto: la construcción del complejo hídrico-termal de El Barreiro. Cuando el gobierno estatal ya contaba con el control de los manantiales comenzaron las inversiones con objetivos turísticos. Después de algunos proyectos, en 1938 comenzó

la construcción del Grande Hotel y Termas do Barreiro, un enorme complejo turístico de 45 mil metros cuadrados. Las obras se prolongaron por casi siete años y consumieron –se dice– el equivalente al presupuesto anual del estado. Fue inaugurado apresuradamente por Getulio Vargas poco antes de su deposición de la Presidencia.

Ahí *Dona Beija* entró nuevamente en escena, ahora con una resonancia nacional como la *garota propaganda* de tal emprendimiento, llevado a cabo como parte de las medidas gubernamentales tendientes a la interiorización del “Estado Novo”, título que se daba al régimen de Vargas. Entre las propuestas de éste estuvo la creación de una cultura nacional, a través de la cual se establecería la forma de ver y pensar del país, que preveía la recuperación, entre otras cosas, de figuras y temas de la tradición oral y de la cultura popular. Con esa consigna pueden verse en las paredes del Grande Hotel y Termas do Barreiro escenas inspiradas en las amazonas, en Saci-Pereré¹⁰ y, evidentemente, en *Dona Beija*, quien aparece representada en una fuente que lleva su nombre.

Durante el periodo que duró la construcción de la obra, periódicos y revistas de circulación regional y nacional no cesaron de publicar noticias y artículos sobre el “magno emprendimiento” que el gobierno del estado estaba llevando a cabo en Araxá, e invariablemente sacaban a relucir la historia de *Dona Beija* quien –se decía– debía su belleza al constante uso de las aguas minerales, a la vez que de su hermosura derivaba su poder sobre los hombres.

Con títulos como *Pompadour Mirim* o *Mundana de Alto Coturno*, fueron publicados artículos donde se contaban sus hazañas y sus amores, lo que era comprensible. Tratándose de una empresa turística dirigida a las clases media y alta, una figura femenina glamorosa y

¹⁰ Popular personaje infantil del folclor brasileño, representado por un niño negro inquieto y juguetón, de capucha roja, con una sola pierna y fumando pipa, que se divierte todo el tiempo haciéndole bromas y travesuras a la gente. Es uno de los personajes más conocidos de Monteiro Lobato, el primer escritor en divulgar tal figura y considerado el más importante autor de literatura infantil en ese país sudamericano.

hasta escandalosa resultaba bastante útil para vender salud, recreación y productos de belleza.

Fue justamente en el Grande Hotel y Termas do Barreiro que el mito fue conocido por otro hombre poderoso, Assis Chateaubriand, quien ahí se encontraba haciéndose un tratamiento hidroterapéutico para revertir las secuelas de las embolias que lo habían dejado tetrapléjico. Era el dueño de Periódicos y Emisoras Asociados, el imperio periodístico y radiofónico que controlaba las comunicaciones en el país y que introdujo la televisión en Brasil (Morais, 1994).

Chateaubriand resolvió dedicarle al personaje un museo, inaugurado en 1965 con el nombre “Museu Dona Beija”, como punto culminante de las conmemoraciones por el centenario de la elevación de Araxá a ciudad. El museo de la “perenne criatura” –como la bautizó algún reportero– fue objeto de una campaña periodística que llevó la figura de *Dona Beija* a todos los rincones del país, representada por una joven de la sociedad local que apareció en la portada a colores de la más importante revista ilustrada del país, *O Cruzeiro*.

Se podría decir que a partir de entonces la ciudad se reconcilió con un mito con el que hasta entonces mantuvo una relación ambigua, oscilante entre la aceptación y el rechazo: *Dona Beija* era aprobada cuando se usaba como vehículo de propaganda para proyectarse turísticamente, aunque se le repudiaba en el ámbito doméstico; por ejemplo, cuando se intentaba identificar con ella a la ciudad y a su gente. Ello ocurrió efectivamente en ocasión de que un conocido político, en campaña presidencial, se refirió en su discurso a los araxaenses como el “pueblo de la tierra de *Dona Beija*”, y fue sonoramente abucheado. La condena no fue precisamente al candidato; se debió a la resistencia a ser identificados con la figura “decaída”, como se refería a ella la columnista de un periódico local.

En 1968 *Dona Beija* debutó en la avenida como tema del desfile de la escuela de samba Gremio Recreativo Académicos do Salgueiro,

cuyo guionista o “carnavalesco” le asignó un papel contestatario de connotación social, como representante del pueblo y del “país de abajo”, que no aparece en los libros de historia pero que “obedece y paga las cuentas”, en oposición al “país de arriba” u “oficial”.¹¹

Bajo la lluvia desfilaron los 2,500 elementos de la escuela de samba, que bailando y cantando repetían los versos que contaban las aventuras de la heroína:

Uma joven linda, divinal,
 Seduziu com seus encantos de menina
 O Ouvidor Geral,
 levada a trocar de roupagem
 numa nova linhagem
 ela foi a debutar.
 Na corte, fascinou toda a nobreza
 com seu porte de princesa
 com seu jeito singular.
 Ana Jacintha rainha das flores
 dos grandes amores
 dos salões reais,
 com seus encantos e suas influencias
 supera as intrigas e os preconceitos sociais...
 (SOUZA, 1979: 482-492).

Aunque su proyección se volvió verdaderamente internacional a través de la televisión, en el formato de telenovela: en 1983 una de las emisoras brasileñas logró con *Dona Beija, a novela paixão*, su último gran éxito antes de cerrar sus puertas, no sin antes abrirle a Brasil las del mercado internacional para ese género televisivo. Éste constituye un verdadero fenómeno en dicho país, que establece patrones de conducta que, aun cuando no tienen completa concordancia con la idiosincrasia del público, funcionan como referentes legítimos para las tomas de posición.

¹¹ El texto completo está disponible en www.galeriadosamba.com.br

Conclusión

Más allá de los motivos locales y coyunturales que originaron el mito, en términos históricos confluyen y se articulan en la figura de *Dona Beija* la representación de cuestiones mucho más complejas que el simple capricho o los intereses políticos de sus creadores. Estamos ante cuestiones de origen identitario, político y territorial, además de –evidentemente– culturales, las cuales se manifestaron primero en el ámbito local para trascender después al regional y al nacional.

El éxito del mito de *Dona Beija* no es una casualidad, ni tampoco depende de que se la represente como una mujer blanca, rubia y de ojos claros. Hay en ella mucho más de lo que nuestra vana imaginación puede suponer.

Para un lector ajeno a la cuestión, pienso que mucho más que el personaje en sí –sea mito o historia– el interés de un trabajo como éste, del que presento sólo una parte, radica en su aspecto metodológico. Primero, porque muestra que los mitos son *historiables*, en tanto sometidos a cambios y procesos de apropiación y adaptación para fines económicos, políticos e identitarios. Segundo, por argumentar a favor de que el estudio histórico de los mitos no es mera “perfumería”, como algunos aún lo consideran. Los procesos de su construcción, uso social y prácticas culturales van de la mano, por lo que no deben ser vistos como simples reflejos de las relaciones económicas y políticas, sino como partes integrantes de un todo en el que confluyen simultáneamente y se vinculan de modos complejos e interesantes.

Bibliografia

AARÃO, JULIANO

1997 *Anna Beija. Memórias*, Gráfica e Editora Bandeirante, Goiania.

ABREU FILHO, OVÍDIO DE

1983 “Dona Beija: análise de um mito”, en Bruna Francheto, (organizadora), *Perspectivas antropológicas da mulher*, Jorge Zahar, Río de Janeiro.

1980 *Raça, sangue e luta: identidade e parentesco em uma cidade do interior*, tesis para obtener el grado de maestría en antropología social, Universidad Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro.

AGUIAR, FLAVIO y SANDRA GUARDINI T. VASCONCELOS

2001 “Para além de Tordesilhas. O conceito de América Latina e a obra de Angel Rama”, en Sandra Guardini T. Vasconcelos (organizadora), *Ángel Rama. Literatura e Cultura na América Latina*, Editorial de la Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo.

ALENCAR, EDIGAR DE

1979 *O carnaval carioca através da música*, tercera edición, Instituto Nacional do Livro, Río de Janeiro.

ALENCASTRO, LUIS FELIPE DE

1997 “Vida privada e orden privada no Imperio”, en *História da vida privada no Brasil*, vol. II, Companhia das Letras, Sao Paulo.

ALGRANTI, LEILA MESAN

1997 “Familias e vida doméstica”, en Laura de Mello e Souza (organizadora), *História da Vida Privada no Brasil*, vol. I: “Cotidiano e vida privada na América portuguesa”, Companhia das Letras, Sao Paulo, pp. 83-154.

ALMEIDA, J. G.

1967 *O sertão dos Araxás e os amores de Dona Beija*, segunda edición, J. Bignard & Cía., Sao Paulo.

ALVIM, MARIA LÚCIA

1979 *Romanceiro de Dona Beija*, Instituto Nacional do Livro, Brasília.

ARAÚJO, EMANUEL

1997 “A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia”, en Mary del Priore (organizadora), *História das mulheres no Brasil*, Universidade Estadual Paulista, Sao Paulo, pp. 45-77.

AYALA, WALMIR

1986 *Dicionário de pintores brasileiros*, Spala, Río de Janeiro.

BAKHTIN, MIKHAIL

1987 *A cultura popular na Idade Media e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*, Hucitec, Sao Paulo.

BARBOSA, MARIA CLARETE

1986 *A participação da mulher na história de Minas*, Imprensa Oficial, Bello Horizonte.

BARBOSA, WALDEMAR DE ALMEIDA

1995 *Dicionário histórico e geográfico de Minas Gerais*, Itatiaia, Bello Horizonte.

1979 *História de Minas Gerais*, Comunicação, Bello Horizonte.

1971 *A decadência das Minas e a fuga da mineração*, Centro de Estudos Mineiros-Universidade Federal de Minas Gerais, Bello Horizonte.

BARTHES, ROLAND

1993 *Mitologias*, novena edición, Bertrand Brasil, Río de Janeiro.

BESSONE, TÂNIA MARIA TAVARES y TEREZA ALINE

P. QUEIROZ, organizadoras

1997 *América Latina: imagens, imaginação e imaginário*, Editora da Universidade de São Paulo, Sao Paulo.

BORDIGNHON, LUIZ IGNÁCIO

1989 *Dona Beija en versos: atualidades e reminiscências*, Pannartz, Sao Paulo.

BURKE, PETER

2000 *Variedades de história cultural*, Civilização Brasileira, Ríó de Janeiro.

1992 *A escrita da história*, Editora da Universidade de São Paulo, Sao Paulo.

CALVINO, ÍTALO

1977 “A combinatória e o mito na arte da narrativa”, en Gennie Luccioni, Roland Barthes, *et al.*, *Atualidade do Mito*, Duas Cidades, Sao Paulo, pp. 75-81.

CARDOSO, CIRO FLAMARIÓN y RONALDO VAIFAS

1997 *Domínios da história: ensaios de teoria e metologia*, quinta edición, Campus, Ríó de Janeiro.

CARVALHO, HORACIO (organizador)

1928 *Álbum de Araxá*, Typografia Gutenberg, Sao Paulo.

CASSIRER, ERNST

1992 *Linguagem e mito*, terceira edición, Perspectiva, Sao Paulo.

CASTRO, HEBE MARIA MATOS DE

1997 “Laços de família e direitos no final da escravidão”, en *História da vida privada no Brasil*, vol. II, Companhia das Letras, Sao Paulo, pp. 337-384.

CERTEAU, MICHEL DE

1982 *A escrita da história*, Forense Universitária, Ríó de Janeiro.

CHARTIER, ROGER

1999 “La historia: entre representación y construcción”, conferencia de clausura del seminario internacional “Dimensões da História Cultural”, Uicentro Newton Paiva, Bello Horizonte.

1990 *A história cultural. Entre práticas e representações*, Difel, Lisboa.

CHAUÍ, MARILENA

1991 *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*, 12ª edición, Brasiliense, Sao Paulo.

CHEVALIER, JEAN y ALAIN GHEERBRANT

1989 *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores e números*, segunda edición, José Olympio, Río de Janeiro.

CHIAPPINI, LIGIA y FLÁVIO WOLF DE AGUIAR, organizadores

2001 *Literatura e cultura na América Latina*, Editora da Universidade de São Paulo, Sao Paulo.

DA SILVA, MARIA BEATRIZ NIZZA

1978 *Sistema de casamento no Brasil Colonial*, Editora da Universidade de São Paulo, Sao Paulo.

D'AVILA, ÁNGELO

1999 *Dona Beija. A flor do pecado (uma mártir prostituída pela sujeição de um potentado e a rejeição de uma sociedade)*, Códice, Brasília.

1992 *Dona Beija nua e crua*, CODPOC, Río de Janeiro.

DEL PRIORE, MARY

1997a “Ritos da vida privada”, en *História da vida privada no Brasil*, vol. I, Companhia das Letras, Sao Paulo, pp. 275-330.

1995 *Ao sul do corpo. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, segunda edición, José Olympio, Río de Janeiro.

DEL PRIORE, MARY, organizadora

1997b *História das Mulheres no Brasil*, Editora da Universidade de São Paulo, Sao Paulo

DELUMEAU, JEAN

1989 *História do medo no Ocidente. 1300-1800, uma cidade sitiada*, Companhia das Letras, Sao Paulo.

1983 *A Civilização do Renascimento*, Estampa, Lisboa.

DEVEREAUX, GEORGES

1990 *Mulher e Mito*, Papirus, Campinas.

D'INCAO, MARIA ÂNGELA

1997 “Mulher e familia burguesa”, en *História das mulheres no Brasil*, segunda edición, Contexto, Sao Paulo.

D'INCAO, MARIA ÂNGELA, organizadora

1989a *Amor e família no Brasil*, Contexto, Sao Paulo.

1989b “O amor romântico e a família burguesa”, en D'incao (organizadora), *Amor e família no Brasil*, Contexto, Sao Paulo.

DÓRIA, CARLOS ALBERTO

1997 “Viagem intelectual pelo fantástico e fabuloso”, en *América Latina: imagens, imaginação e imaginário*, Editora da Universidade de São Paulo, Sao Paulo, pp. 361-378.

DUBY, GEORGES y MICHELLE PERROT, organizadores

1990 *História das Mulheres no Ocidente*, cinco volúmenes, Afrontamento, Porto.

DUMÉZIL, GEORGES

1992 *Do mito ao romance*, Martins Fontes, Sao Paulo.

ÉLIADE, MIRCEA

1998 *Mito e realidade*, quinta edición, Perspectiva, Sao Paulo.

FARIA, GENTIL DE

1988 *A presença de Oscar Wilde na “belle époque” literaria brasileira*, Pan-nartz, Sao Paulo.

FERREIRA, AURELIO BUARQUE DE HOLANDA

1986 *Novo Dicionário Aurelio*, segunda edición, Nova Fronteira, Río de Janeiro.

FIGUEIREDO, LUCIANO

1997 “Mulheres nas Minas Gerais”, en Mary del Priore (organizadora), *História das mulheres no Brasil*, Contexto, Sao Paulo, pp. 141-188.

1993 *O avesso da memoria: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*, José Olympio, Río de Janeiro.

FONTANA, JOSEPH

1998 *História: análise do pasado e projeto social*, Editora da Universidade do Sagrado Coração, Bauru.

FOUCAULT, MICHEL

1999 *A verdade e as formas jurídicas*, Nau, Rio de Janeiro.

FREYRE, GILBERTO

1999 *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 35ª edición, Record, Sao Paulo.

FREITAS, MARCOS CEZAR, organizador

1988 *Historiografia brasileira em perspectiva*, Contexto, Sao Paulo.

FRIEIRO, EDUARDO

1981 *O diabo na livraria do cônego*, segunda edición, Editora da Universidade de São Paulo, Sao Paulo.

GAY, PETER

1989 *Freud para historiadores*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

GINZBURG, CARLO

1989 *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*, Companhia das Letras, Sao Paulo.

GINZBURG, CARLO *et al.*

1989 *A micro-história e outros ensaios*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

GIRARDET, RAOUL

1998 *Mitos e mitologias políticas*, Companhia das Letras, Sao Paulo.

GOMES, ÂNGELA DE CASTRO

1998 “A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado”, en *História da vida privada no Brasil*, vol. IV: “Contrastes da intimidade contemporânea”, Companhia das Letras, Sao Paulo.

GUIMARÃES, BERNARDO

1982 *O garimpeiro*, séptima edición, Ática, Sao Paulo.

HALBWACHS, MAURICE

1990 *A memória coletiva*, Vértice, Sao Paulo.

HAMBURGER, ESTHER

1998 “Diluindo fronteiras: a televisão e as novelas no cotidiano”, en *História da vida privada no Brasil*, vol. IV: “Contrastes da intimidade contemporânea”, Companhia das Letras, Sao Paulo.

HIGGONET, ANE

1990 “Mulheres e imagens: aparência. Lazer e subsistência”, en *História das mulheres no Ocidente. O século XIX*, Afrontamento, Porto, pp. 297-349.

HUNT, LYNN, organizadora

1999 *A invenção da pornografia: obscenidades e as origens da modernidade, 1500-1800*, Hedra, Sao Paulo.

LAHUERTA, MILTON

1997 *Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização*, Editora da Universidade de São Paulo, Sao Paulo.

LAPLANTINE, FRANÇOIS y LIAMA TRINDADE

1997 *O que é imaginário?*, Brasiliense, Sao Paulo.

LEONARDOS, THOMAS

1987 *Dona Beija: a feiticeira do Araxá*, terceira edición, Record, Río de Janeiro.

LEITE, MIRIAM MOREIRA y MARCIA IGNEZ MASSAINI

1989 “Representações do Amor e da Família”, en Maria Angela D’Incao (organizadora), *Amor e família no Brasil*, Contexto, Sao Paulo.

LEVIN, ORNA MESSER

2000 “Mutações da mulher fatal”, *Caderno Mais! Folha de São Paulo*, 26 de noviembre.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1970 *Mito e Significado*, Edições 70, Lisboa.

LEWKOWICZ, IDA

1987 “A fragilidade do celibato”, en *Mulheres, adúlteros e padres. História e moral na sociedade brasileira*, Dois Pontos, Río de Janeiro.

LIMA, LANA LAGE DA GAMA

1987 “A boa esposa e a mulher entendida”, en *Mulheres, adúlteros e padres. História e moral na sociedade brasileira*, Dois Pontos, Río de Janeiro.

LINHARES, MARIA YEDDA, organizadora

1990 *História Geral do Brasil*, novena edición, Campus, Río de Janeiro.

MACHADO FILHO, AYRES DA MATA y SEBASTIÃO DE
AFONSECA E SILVA

1946 *História de Araxá*, Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, Bello Horizonte.

MAUAD, ANA MARIA

1997 “Imagem e auto-imagem do Segundo Reinado”, en *História da vida privada no Brasil*, vol. II, Companhia das Letras, Sao Paulo, pp. 181-232.

MEDEIROS, JOÃO

1988 *Dicionário de pintores do Brasil*, Irradiação Cultural, Río de Janeiro.

MELLO E SOUZA, LAURA DE

1997 *Opulência e miséria das Minas Gerais*, Brasiliense, Sao Paulo.

1986a *Os desclassificados do ouro. A pobreza mineira no século XVIII*, segunda edición, Graal, Río de Janeiro.

1986b *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feiticaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, Companhia das Letras, Sao Paulo.

MENDONÇA, SÔNIA REGINA DE

1990 “Estado e Sociedade: a consolidação da República Oligárquica”, en Maria Yedda Linhares (organizadora), *História Geral do Brasil*, novena edición, Campus, Río de Janeiro, pp. 316-326.

MEYER, MARLYSE

1996 *Folhetim: uma história*, Companhia das Letras, Sao Paulo.

MICHELET, JULES

1996 *A mulher*, Martins Fontes, Sao Paulo.

1992 *A feiticaria. 500 anos de transformação na figura da mulher*, terceira edición, Nova Fronteira, Río de Janeiro.

MONTANDON, F. J.

1913 *Le Montandon: Origine-Histoire- Généalogie*, Génova.

MONTANDON, LEONILDA SCARPELLINI

1996 *Vamos conhecer Araxá*, Prefeitura Municipal de Araxá, Araxá.

MORAIS, FERNANDO

1994 *Chatô: o rei do Brasil*, Companhia das Letras, Sao Paulo.

MORAIS, REGIS, organizadora

1988 *As razões do mito*, Papyrus, Campinas.

MORITZ, LILIA SCHWARCZ

1998 “Nem preto nem branco, muito pelo contrario: cor e raça na intimidade”, en *História da vida privada no Brasil*, vol. IV: “Contrastes da intimidade contemporânea”, Companhia das Letras, Sao Paulo, pp. 173-244.

MOTT, LUIZ

1997 “Cotidiano e vida religiosa: entre a capela e o calundu”, en *História da vida privada no Brasil*, vol. I, Companhia das Letras, Sao Paulo, pp. 155-220.

NORBERG, KATHRYN

1999 “A prostituta libertina: prostituição na pornografia francesa de Margot a Juliet”, en *A invenção da pronografia: obscenidades e as origens da modernidade. 1500-1800*, Hedra, Sao Paulo, pp. 241-272.

PESSOA, FERNANDO

1965 “Os castellos”, en María Aliete Galhoz (organizadora), *Fernando Pessoa. Obra poética*, Aguilar, Río de Janeiro.

PONTES, HILDEBRANDO DE ARAÚJO

1928 *Notícia estatístico-chorográfico e histórica do município de Araxá*, Secretaria da Agricultura-Serviço de Estatística Geral, Bello Horizonte.

1920 *Uberaba e a civilização do Brasil Central*, Prefeitura Municipal, Uberaba.

s/f *Dona Beija. 1800-1890, s/e*, Araxá.

RAGO, MARGARETH

1985 *Do cabaré ao lar. A utopia da cidade disciplinar. Brasil 1890-1930*, Paz e Terra, Sao Paulo.

ROCHA, EVERARDO

1999 *O qué é mito?*, Brasiliense, Sao Paulo.

ROSA, PEDRO DIVINO

1999 *Dona Beija*, edição independente, Estrela do Sul.

SAIN-HILAIRE, AUGUST

1975 *Viagem às nascentes do rio São Francisco*, Itatiaia, Bello Horizonte.

SAMARA, ENI DE MESQUITA

1989 *As mulheres, o poder e a família. São Paulo, século XIX*, Marco Zero-Secretaria de Estado da Cultura, Sao Paulo.

SCHUMAHER, SCHUMA y ÉRICO VITAL

2000 *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade*, Editorial Jorge Zahar, Ríó de Janeiro.

SICUTERI, ROBERTO

1985 *Lilith. A lua negra*, Paz e Terra, Ríó de Janeiro.

SILVA, EMIL

1943 “Dona Beija”, en *Correio da Manhã*, Ríó de Janeiro, 5 de noviembre.

SILVEIRA, VICTOR, organizador

1926 *Minas Gerais em 1925*, Imprensa Official, Bello Horizonte.

SOIHET, RACHEL

1997 “História das mulheres”, en *Domínios da história. Ensaios de teoria e metodologia*, Campus, Ríó de Janeiro.

SOUZA CAMPAGNHAC, ÁUREO DE

1979 “Aurinho da Vila”, en Edigar Alencar, *O carnaval carioca através da música*, terceira edición, Instituto Nacional do Livro, Ríó de Janeiro, pp. 482-492.

SPINOSO ARCOCHA, ROSA MARÍA

2003 “*Dona Beija*: historia y (des)construcción de un mito brasileño”, en *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

SPINOSO DE MONTANDON, ROSA MARÍA

2005 *Dona Beija. Desvendando o mito*, Editora da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

TEIXEIRA, MARIA SANTOS

1965 *O solar de Dona Beija*, Gráfica Santa Edwiges, Belo Horizonte.

THÉBAUD, FRANÇOIS

1991 “Mulheres, criação e representação”, en Georges Duby, *História das mulheres no Ocidente. O século XX*, Afrontamento, Porto, pp. 157-200.

TOLEDO, OCTAVIANO DE

1903 “Notícia histórico-geográfica de Araxá”, *Revista do Arquivo Público Mineiro*, año VIII, fascículos I y II, enero-junio, Imprensa Oficial de Minas Gerais, Belo Horizonte.

TOMPSON, E. P.

1998 *Costumes em comum*, Companhia das Letras, Sao Paulo.

TÓRRES, JOÃO CAMILO DE OLIVEIRA

1980 *História de Minas Gerais*, tercera edición, Lemi, Belo Horizonte.

TRUNBACH, RANDOLPH

1999 “Fantasia erótica e libertinagem masculina no Iluminismo inglés”, en *A invenção da pronografia: obscenidades e as origens da modernidade. 1500-1800*, Hedra, Sao Paulo, pp. 273-308.

VAINFAS, RONALDO

1997a “Homoerotismo feminino e o Santo Ofício”, en Georges Duby, *História das mulheres no Brasil*, segunda edición, Contexto, Sao Paulo.

1997b “Moralidades brasílicas”, en Luis Felipe de Alencastro y Fernando A. Novais (organizadores), *História da vida cotidiana no Brasil*, vol. I, Companhia das Letras, Sao Paulo, pp. 331-387.

- 1989 *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil Colonial*, Campus, Rio de Janeiro.
- 1987 “A condenação do adultério”, en Lana Lage da Lama (organizadora), *Mulheres, adúlteros e padres. História e moral na sociedade brasileira*, Dis Pontos, Rio de Janeiro, pp. 35-68.
- 1986 *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*, Ática, Sao Paulo.

VARIOS AUTORES

- 1997 *Dicionário de Construtores e Artistas de Bello Horizonte, 1894-1940*, Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, Bello Horizonte.

VASCONCELOS, AGRIPA

- 1985 *A vida em flor de Dona Bêja*, Itatiaia, Bello Horizonte.

VASCONCELLOS, SYLVIO

- 1968 *Mineiridades. Ensaio de caracterização, s/e*, Bello Horizonte.

Discografia y video

BRANT, RICARDO y WAGNER TISO

- 1983 *Trilha sonora da novela Dona Beija*, col. “Viva Voz”, RCA, Sao Paulo (disco en vinil).

MANCHETE VIDEO

- 1983 *Dona Beija. A novela paixão*, Manchete Video, National Television System Committee, tres cintas VHS, Rio de Janeiro.

Archivos y fuentes documentales

FUNDAÇÃO CULTURAL CALMON BARRETO DE ARAXÁ

Arquivo da Câmara Municipal.

Arquivo do “Fórum Tito Fulgêncio”, Sede del Poder Judicial de Araxá, mg.

- Inventario de Antônio Almeida Ramos, 1888, caja núm. 171.
- Inventario del Pe. Francisco José da Silva, 1845, caja núm. 43.
- Inventario de Fortunato José da Silva Botelho, 1890, caja núm. 180.
- Inventario de Manoel Fernandes de Sampaio, 1836, caja núm. 33.
- Inventarios de Joaquim Ribeiro da Silva Botelho y Thereza Thomázia de Jesús, 1852, caja núm. 57.
- Libello Cível [en contra] Manoel Fernandes de Sampaio, 1833, caja núm. 30.
- Processo de Reclamação de Herança [en contra] Fortunato José da Silva Botelho, 1861, 1863, 1867, cajas núms. 74, 78 y 93.
- Memoria del Judiciario Mineiro, Bello Horizonte, MG.
- Inventario e Testamento de Dona Anna Jacintha de São José, 1874.

Arquivo do Museu Dona Beija.

Archivo Público Mineiro (APM), *Mappa Populacional da Provincia de Minas Gerais* (MG), 1832.

Autos do Processo da Revolução de 1842.

ARCHIVOS NOTARIALES

Antigo Cartório do 2º Ofício de Notas, Araxá, MG.

Cartório de Registro de Imóveis, Araxá, MG.

Cartório do 1º Ofício de Notas, Araxá, MG.

ARCHIVOS ECLESIASTICOS

Arquivo Paroquial de Carmo do Parnaíba, MG.

Igreja Matriz de Nossa Senhora Mãe dos Homens, Estrela do Sul, MG.

Igreja Matriz de São Domingos, Araxá, MG.



El protestantismo liberal y su modelo de mujer¹

Rubén Ruiz Guerra²
e Imelda Paola Ugalde Andrade³

Proclamamos libertad de conciencia, respeto social y
todas las ventajas de la mejor instrucción para la mujer.

Su elevación es uno de los distintivos
del progreso moderno y su gloria principal.

EL ABOGADO CRISTIANO ILUSTRADO, 1895

Introducción

Se cuenta que por el año de 1875 Matilde Montoya, la primera mujer mexicana que se graduó como doctora en medicina, se trasladó de la capital del país a Puebla de los Ángeles con el fin de ejercer como profesional de la salud. En ese momento, aunque todavía no realizaba sus estudios universitarios, la joven de 18 años ya tenía una sólida formación que la capacitaba para dar consulta en obstetricia

¹ Este trabajo se vio enriquecido con la investigación realizada en los acervos de la Biblioteca Bridwell, de la Universidad Metodista del Sur; gracias a una beca de investigación otorgada por esa institución.

² Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIALC-UNAM).

³ Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

y atender algunas enfermedades que entonces se denominaban “de señoras”. Rápidamente logró hacerse de una clientela conformada, fundamentalmente, por mujeres. Su éxito, logrado en poco tiempo, le permitió tener numerosas pacientes y amplio reconocimiento en la ciudad. Como resultado, “Algunos médicos se sintieron amenazados y persiguieron a Matilde durante cuatro meses, para lo cual contaron con la ayuda de *El amigo de la verdad. Periódico religioso y social dedicado a la instrucción del pueblo*, el cual la acusó de masona y protestante” (Carillo, 2002: 27).

Resulta evidente que la eficiencia de Matilde representaba un problema para los médicos establecidos: les quitaba clientela. Su condición de mujer, seguramente, era otro elemento que resentían muchos. Sabemos que más tarde, una vez que la joven ingresara en la Escuela Nacional de Medicina, críticas, cuestionamientos y segregación, a la par que atención especial,⁴ la acompañaron durante su formación profesional. No parece increíble que se la haya atacado.

Ahora bien, llama la atención que, con el fin de descalificarla se le aplicaran los epítetos “masona y protestante”. Parece claro que con esas palabras se trataba de mostrar a Matilde como alguien extraño, que se identificaba con causas que rompían el orden establecido. La intención, muy probablemente, consistía en lastimar la reputación de una joven que, con esfuerzo, sensibilidad, inteligencia y dedicación había logrado tener un éxito sonoro en tareas que, desde tiempo inmemorial, habían realizado muchas otras mujeres, sólo que armadas únicamente con bases empíricas. Esas eran mujeres que jamás habían buscado, ni habían recibido, mayor reconocimiento social. “Masona y protestante”: estas palabras tenían como finalidad descalificar a quien había logrado apoyar de modo eficiente y empático a muchas mujeres, seres humanos a los que la sociedad negaba la posibilidad de ser algo más que instrumentos domésticos.

⁴ Se dice que el presidente Porfirio Díaz asistió a su examen profesional.

Matilde no era como el común de la gente creía que ella debía ser. “Masona y protestante” eran palabras con las que se trataba de borrar socialmente a quien había logrado establecerse como una alternativa en la atención de sus congéneres, seres humanos que tenían necesidad de trato especializado para cumplir con una función natural y social. Matilde no se conformó con el papel que se asignaba a su género en aquella época. Era diferente. Tal vez algo más. Ciertamente, estos calificativos no hacían referencia a sus conocimientos o estudios. Tampoco se centraban en los resultados de su práctica profesional. Mucho menos aludían a la respuesta que generaba en las personas a las que atendía. Hacían referencia a algo que era considerado ajeno y, tal vez, reprochable. Se trataba de desmerecer no sólo su trabajo sino su ser mismo.

No se tiene noticia de que Matilde militara en alguna logia masónica, aunque fuera en un lugar secundario como los que se les empezaron a ofrecer a las mujeres en algunas de esas organizaciones al finalizar el siglo XIX. Mucho menos hay datos de que formara parte de alguna de las pocas iglesias protestantes que existían en México en ese momento. Los términos “masona” y “protestante” le fueron aplicados, simplemente, creyendo que con ellos se descalificaba a alguien que se salía de los patrones aceptados por los grandes núcleos sociales mexicanos. ¿Por qué hacerlo con esas palabras precisas?

Sabemos que en las luchas ideológicas, sociales y políticas de nuestro país durante el siglo XIX la masonería tuvo un papel de singular importancia. Llegó a ser un elemento de identificación entre quienes tenían principios y concepciones de la vida que coincidían de alguna manera, pero que carecían de estructuras modernas para canalizar sus inquietudes y proyectos políticos. Ni la ideología ni la política parecen haber sido los intereses de Matilde Montoya. Por otra parte, si bien es cierto que a partir de 1870 se inició formalmente el trabajo de agencias misioneras protestantes en México, dados los orígenes de la familia Montoya Lafragua es poco probable que esta joven tuviera

relación alguna con esos núcleos heterodoxos. Su madre había sido educada por las hermanas de San Vicente de Paul y ella misma había iniciado la práctica de su oficio en el Hospital de San Andrés, en aquellos años administrado por las Hermanas de la Caridad. Además, se sabe que una de las integrantes de esa familia fue bautizada en el seno de la Iglesia Católica. Carecemos, pues, de pruebas e indicios de que Matilde militara en las filas del protestantismo mexicano.

¿Por qué calificarla entonces de “masona y protestante”? Una explicación a este respecto es que lo que Matilde era y representaba se salía de los cartabones aceptados socialmente por la mayoría de los mexicanos y de lo que algunos consideraban su *identidad*. Se hacía necesario encontrar una clasificación para su comportamiento, y lo que más se acercaba a él era el modelo de mujer promovido por esos grupos sociales que surgían como testimonio de que el país estaba cambiando. Sabemos con certeza que los masones trataron de transformar muchas facetas del México decimonónico. Esto se sustentaba, entre otras cosas, en el papel que daban al conocimiento como instrumento de superación personal y social. Por su parte, la aceptación que tuvieron los trabajos de los núcleos protestantes se debió, entre otras cosas, a que con ellos se respondía al reclamo de crear un país nuevo, principalmente a través de la implantación de valores y el establecimiento de costumbres afines al proyecto nacional de los liberales mexicanos. Hay que recordar también que uno de los sectores de la sociedad mexicana que encontró particular atención en ese protestantismo fue el femenino. Entre 1873 y 1910, los grupos protestantes que se desarrollaron en el país establecieron escuelas dedicadas específicamente a las mujeres y propiciaron la organización de grupos femeninos con el fin de que sus integrantes se instruyeran, se acompañaran, se ayudaran y se integraran mejor a una sociedad en rápida transformación.

¿Cuáles fueron los valores inculcados durante el periodo a esas mujeres por medio de los procesos educativos protestantes?; ¿cuál

era su función para la organización protestante?; y ¿en qué forma estos valores contribuyeron a la construcción de una sociedad mexicana “moderna”? Tales son las preguntas que guían este trabajo.

Antes de empezar.

El modelo de mujer mexicana: la versión católica tradicional

Durante las deliberaciones para elaborar la Constitución Mexicana de 1857, el artículo que más polémica levantó fue el relativo a la libertad de cultos. El tema, presente en la mente de los legisladores mexicanos desde temprano en la vida política del país reflejaba, como muchos otros, una preocupación de fondo. Con él se expresaba el tipo de sociedad que se buscaba para la patria a la que se daba una Ley Fundamental. Quienes buscaban afirmar la nación sobre sus bases tradicionales consideraron que la aceptación de diversas prácticas de fe era por lo menos peligrosa, si no es que destructiva. Los que sostenían que era indispensable acercar a la sociedad a los procesos de cambio que se gestaban a escala mundial, y que implicaban la reubicación del individuo como agente social, pensaron que era preciso asimismo abrir el ámbito de la religiosidad a nuevas influencias. Dentro de este contexto, en México la lucha por la tolerancia religiosa no era otra cosa que una cuestión –otra más– nacida de los esfuerzos por *modernizar* al país. Aunque este asunto no era tan sólo el reflejo de lo que podríamos llamar un *pleito de élites* que buscaban establecer un proyecto nacional. Era más, mucho más, que eso: era parte de una discusión que involucraba aspectos más íntimos, más personales, acerca de la forma en que los mexicanos se concebían como tales y como seres humanos.

Este punto, presente en la vida política del país, levantó reacciones en todos los ámbitos de la sociedad al ser presentado como potencial principio constitucional. En numerosas partes de México

se produjeron respuestas ante la posibilidad de abrir espacios para el desarrollo de ideas religiosas diferentes al catolicismo. No faltaron, por supuesto, voces femeninas en este concierto. Varios grupos de mujeres se dirigieron al Constituyente del 57 para manifestar su deseo de conservar la religión católica como la única aceptada y aceptable para México (Martínez, 1959: 44). Sus argumentos giraron sobre dos ejes: la naturaleza “esencialmente” religiosa de la mujer y el papel que la religión podía tener para garantizar la seguridad y la felicidad femeninas.

En estos planteamientos se pone de manifiesto el papel que se depara(ba) a las mujeres en la sociedad tradicional mexicana. Detengámonos un poco más en algunas de sus argumentaciones. Por ejemplo, un grupo de mujeres de Pátzcuaro, Michoacán, hizo saber que sus integrantes se consideraban un elemento débil, proclive al dolor, necesitado de un refugio y de un garante de seguridad, a la vez que sus principales virtudes –alegaban– eran la entrega y el sacrificio. En tal situación, la religión jugaba un papel importantísimo: se convertía en el refugio y el bálsamo al que recurrían cuando sus males las abrumaban (Martínez, 1959: 33).

La razón que ellas señalaban como origen de todos esos males puede resultar interesante para nuestro recuento. Un grupo de mujeres de Morelia hablaba de su situación de subordinación. Primero, decían, vivían subordinadas a sus padres, luego a sus maridos o “a las personas de quienes dependemos para la subsistencia”. Sin embargo, según su versión, la condición de subordinadas no era cuestionable en sí misma. Para ellas se convertía en un verdadero problema sólo porque el ser al que estaban sujetas, el hombre, “propende al abuso de todo, y principalmente al de su poder y autoridad” (Martínez, 1959: 26-27). Se explica, entonces, que la religión se mostrara como un refugio, pues en ella centraban la respuesta que correspondía a su situación. No se proponían cambiar las condiciones de sumisión, sino simplemente mantener el elemento que se “vuelve

generosamente [a favor de] los derechos y dignidad de la mujer”: la religión católica que, dicen estas damas en su escrito, “consagra los pactos nupciales [...], infunde a los consortes la gracia de purificar el amor, presenta [a las mujeres] como dignas compañeras del hombre, mandándole guardarnos y mirar por nuestra felicidad [...], enaltece nuestras personas, afianza nuestros derechos y consagra el pudor y la honestidad” (Martínez, 1959: 28).

Parece, de esta manera, que la única respuesta posible a tal dependencia era suavizarla por medio de mayor sometimiento. Así, el papel de la mujer debía seguir siendo el de la parte subordinada de la relación con el hombre quien, a su vez, debía tener un freno a sus inclinaciones “naturales” y ser controlado por un agente externo en lo que parecía su tendencia a un ejercicio abusivo del poder, todo ello con el fin de que cumpliera adecuadamente con la obligación de “mirar” por la felicidad femenina.

La mujer en el protestantismo liberal

La discusión sobre la libertad religiosa en el Congreso Constituyente de 1856-1857 no llegó a un resultado claro. La tolerancia de cultos fue establecida al desaparecer el precepto constitucional, que había existido en todas las cartas magnas vigentes en territorio mexicano a lo largo del siglo XIX, de que el Estado debía proteger y sostener a la religión católica, apostólica y romana. La libertad religiosa no fue aceptada de manera positiva en México hasta la promulgación de la Ley del 4 de diciembre de 1860. Subproducto de su promulgación fue que, entre 1870 y 1900, se establecieron en México diez diferentes agencias misioneras protestantes. Estas organizaciones se planteaban difundir nuevos modelos de práctica religiosa entre los mexicanos, que ya estaban inconformes con lo que recibían en su Iglesia; modelos que buscaban transformar tanto lo espiritual como lo social.

En México, esta nueva forma de concebir la religión y la religiosidad fue interiorizada fundamentalmente por sectores marginados de la sociedad. Las fuentes nos hablan de que los primeros mexicanos conversos al protestantismo se encontraron entre clérigos segregados del poder eclesial, artesanos en decadencia, campesinos desarraigados, militares que habían sido licenciados y obreros migrantes, entre otras ocupaciones. Todas ellas tenían un común denominador: ofrecían una situación económica precaria a quienes las vivían. Poca atención prestaron quienes elaboraron esos testimonios a las mujeres que, primero y fundamentalmente, se incorporaron a las nuevas congregaciones de fieles. Es probable que también las parejas, las hijas, o tal vez las madres de esos mexicanos que perdían sus formas tradicionales de vida se incorporaran al protestantismo. Para apoyar esa suposición contamos con algunos testimonios esparcidos por aquí y por allá, que hablan de que en la feligresía protestante se encontraban mujeres que trabajaban en oficios humildes como el servicio doméstico, lo que, por cierto, en ocasiones les hacía difícil asistir a las ceremonias religiosas. Contamos también con evidencias fotográficas (Ruiz, 2001) que muestran entre las congregaciones protestantes –fueran urbanas o rurales– a mujeres de rostros curtidos que se arropaban con rebozos y se ataviaban con ropas sencillas, confeccionadas con telas burdas y ya gastadas por el uso. Ciertamente la piel morena y los rasgos mestizos abundaban entre ellas. Aun con el correr del tiempo las fotografías conservarían algunas características, por ejemplo en las tomadas para recordar las graduaciones de las escuelas metodistas femeninas. Tal es el caso de la fotografía de las alumnas de la escuela Hijas de Allende de la capital del país o de las de la Escuela Normal México, en Puebla, en las que pieles y ojos oscuros son enmarcados ya por vestidos especiales pero sencillos.⁵ Todo esto habla de que las mujeres protes-

⁵ Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México (AHIMM), Fondo Fotográfico.

tantes, al igual que los varones, pertenecían a esos “sectores sociales en transición” a que se refiere Bastian (2008: 88) o a esos núcleos de mexicanos que “perdían sus formas tradicionales de vida” que identifica Ruiz Guerra (1992: 100-105) al caracterizar socialmente a los primeros protestantes mexicanos.⁶

Parece claro que para el protestante la mujer seguía teniendo en la sociedad muchas de las características que las mujeres morelianas y de Pátzcuaro señalaron en sus comunicaciones al Constituyente del 57. Consideraban a la mujer un ser débil y, en consecuencia, religioso. El cambio descansaba en la idea de que esta debilidad ya no tendría que devenir, necesariamente, en la dependencia de un ser arbitrario, despótico y autoritario, sino que era, en esencia, una debilidad física, que si bien había sido problema para la integración de la mujer en las sociedades en las cuales la fuerza era indispensable para la supervivencia, en el mundo moderno no tenía razón de ser. Consideraban que en las sociedades en las que la capacidad intelectual supuestamente ha sustituido a la fuerza física, la mujer puede y debe tener un papel diferente, tal vez mejor. En las iglesias protestantes ellas adquirieron un papel singular. De hecho, la organización misma del trabajo misionero propiciaba una revaloración

⁶ Si bien en este caso se hace una generalización, vale la pena contrastar esa imagen con la de las mujeres que militaron por aquellos años en organizaciones católicas. El nivel social de las agremiadas en éstas era, en alguna medida, superior al de las protestantes. Por ejemplo, en el caso de las Señoras de la Caridad, Silvia Marina Arrom señala que había militantes que eran costureras o que procedían de ámbitos rurales –infiriendo que no pertenecían a la elite mexicana–, pero posteriormente expresa su idea de que “es probable que muy pocas señoras tuvieran empleos y que la mayoría gozara de sirvientes para cuidar de sus casas e hijos mientras ellas se dedicaban a sus actividades caritativas”. Más adelante, al reflexionar sobre la extracción social de las integrantes de San Vicente de Paul concluye que: “El gran número de socias demuestra [...] la persistencia de la devoción católica que inspiraba el voluntarismo *entre las clases medias y altas*”, aunque líneas después matiza: “*No todas procedían de familias ricas, sino también de las clases medias y medias bajas*” (subrayados nuestros). Con todo, a decir de Arrom, las mujeres pertenecientes a esa organización católica tenían una clara conciencia de clase, pues: “Las voluntarias se creían superiores a sus clientes y, por medio de la caridad, mantenían su identidad de clase dirigente” (Arrom, 2007: 482).

del papel femenino en la Iglesia y en la sociedad, lo que traía, a su vez, un mayor y más consciente involucramiento de las mujeres en su entorno. No era el descrito, hay que decirlo, un modelo extendido y ampliamente aceptado en todos los ámbitos del protestantismo del último cuarto del siglo XIX. Era el producto de numerosos cambios de reciente data y del cruce de diferentes líneas causales que habían hecho que muchas de las mujeres protestantes estadounidenses –aquellas que conformaban los grupos promotores de las nuevas organizaciones religiosas– tomaran un papel novedoso en la iglesia y la sociedad. Si bien desde tiempo atrás las mujeres habían “moldeado la vida cristiana [de sus familias], logrado la conversión de familia y amigos [...], orado y testificado en los ágapes de amor, conducido grupos de estudio y exhortado” (Richey, Rowe y Schmidt, 2010: 147), la realidad es que en sus iglesias, durante la mayor parte del siglo XIX, no tuvieron un papel que correspondiera a esa actividad. Fue después de la Guerra de Secesión que se empezó a transformar el modelo tradicional de mujer en el país vecino. La experiencia de la violencia y del conflicto les dio a las mujeres la oportunidad de utilizar sus capacidades y demostrar que podían cumplir con tareas de liderazgo más allá de la familia. Así, encontraron en sus iglesias espacios para desarrollarse personalmente.

Aunque en alguna medida era novedoso, el concepto de mujer que se difundía por medio de estos grupos partía de premisas bastante semejantes al tradicional. La mujer era concebida como el elemento central del ámbito doméstico. Su papel consistía en construir la base de una familia funcional que ofreciera un ambiente enriquecedor en lo humano, en lo moral y en lo aspiracional a todos sus miembros. La novedad (con respecto a lo hasta entonces vivido, mas no a lo ya deseado por algunos sectores de la sociedad mexicana) del modelo protestante de mujer radicaba en que se le ofrecían a ella instrumentos modernos para desempeñar sus labores cotidianas. Al decir “instrumentos modernos” se hace referencia, en particular, a

la educación formal, a la enseñanza de la lectoescritura y a la información sobre distintos aspectos de la vida personal, hogareña, social y económica que habrían de alimentar una calidad moral superior. A ellos se agregaban la apertura de opciones y las posibilidades de participación en la vida de la organización religiosa y, por extensión, de la comunidad a la que pertenecían.

Vale la pena detenernos un poco más en un ejemplo de esta posición, expresada por Adela Palacios (1900: 252-254), mujer que fuera educada en escuelas metodistas y que posteriormente ejerciera gran influencia en ellas, antes de llegar a desempeñar encomiendas importantes en la estructura de su organización religiosa⁷ y, posteriormente, a ocupar un lugar entre los mandos medios del proyecto educativo posrevolucionario impulsado por José Vasconcelos y luego, en su reorientación, por Moisés Sáenz. Según Palacios, mientras la guerra prevaleció como motor de la vida de la sociedad, la mujer quedó relegada por carecer de fuerza física. Para ella, una vez que la industria logró desplazar la guerra como elemento central de la vida económica, el papel de la mujer cambió: “Cuando el desarrollo de la industria vino a sustituir el choque de las armas por el choque de las inteligencias, la lucha de la fuerza por la lucha del trabajo, la mujer, que moralmente no era débil, que era capaz de entrar en el combate intelectual, que estaba adaptada a esa nueva forma de lucha, debió mejorar las condiciones de su existencia” (Palacios, 1900: 253).

Más adelante en su alegato, la maestra Palacios introduce otro elemento que le permite hablar de mejora en la situación femenina: la implantación de la monogamia, a la que considera “notabilísimo

⁷ Tal vez valga la pena señalar que, en 1904, su hermana Juana fue la primera mujer en representar al metodismo mexicano ante el máximo órgano de gobierno de su Iglesia, la Conferencia General de la Iglesia Metodista Episcopal, que era un congreso de representantes de las organizaciones de la Iglesia Metodista Episcopal en el mundo y se encargaba de revisar la legislación de esa institución y, en su caso, de enmendar las reglamentaciones existentes, generar nuevas, así como de establecer políticas de trabajo a escala mundial.

adelanto [...]. Es la monogamia –sostiene– la forma suprema de la familia, la última fase de su evolución”, dejando ver así que el papel de la mujer en el hogar seguía siendo esencial para ella, aunque ahora paralelo a otro tipo de actividades:

Ábrese a la mujer el templo mágico de las artes y las ciencias. Por todas partes preséntanse los síntomas de la emancipación. Escala los puestos más distinguidos de la sociedad; abarca todos los ramos de la cultura, participa de las actividades más elevadas de la inteligencia.

En el gigantesco estremecimiento de trabajo que llena el siglo XIX se percibe con vigor creciente el latido de la actividad femenina. La poesía, la novela, el teatro vense invadidos con incremento asombroso por una legión de pensadoras dignas del aplauso de su siglo [...]. Fúndanse asociaciones de mujeres que tienden la red de sus trabajos por toda la Tierra; la educación, la religión, la temperancia, el arte, dan nacimiento a corporaciones femeninas de inmensa trascendencia (Palacios, 1900: 254).

De esta manera queda planteado lo que podríamos llamar *el imaginario del protestantismo* para la mujer mexicana: ella seguirá siendo elemento central en la vida familiar, bastión de los valores fundamentales de la sociedad, la Cornelia que habrá de educar a los Gracos,⁸ pero también será un ser humano con capacidad para –y la responsabilidad de– integrarse de manera activa, productiva y provechosamente a los procesos sociales, culturales, económicos e intelectuales del país. Esta concepción implicaba, ciertamente, una faceta tradicional: la de educadora de hombres y mujeres, pero el fin era conocer y transformar su realidad.

Conviene recordar aquí que los valores y las habilidades que las metodistas podían adquirir en su nueva Iglesia no eran diferentes de

⁸ En referencia a la madre de los tribunos del pueblo, Cayo y Tiberio Graco, que tan importante lugar tuvieron en las luchas por la defensa de los intereses populares en la República romana (Sánchez, 1898: 405).

los que un país en tránsito al capitalismo requería. De ahí la gran similitud entre los valores y expectativas impulsados por las escuelas protestantes y las instituciones de educación creadas por el Estado porfiriano. En este modelo la mujer habría de ser, además de transmisora de valores y actitudes a los futuros ciudadanos, constructora de la nueva sociedad por medio de su incorporación a ésta como conciencia crítica, como fuerza de trabajo y también –¿por qué no?– como ente político.

Los valores y capacidades que se inculcaban a las mujeres protestantes, en consecuencia, abarcaban varios ámbitos. En el personal, independientemente de las convicciones religiosas, estaban aquellos como la temperancia, la limpieza, el amor por el trabajo, la capacidad de relacionarse y el conocimiento indispensable para realizar mejor las tareas domésticas. En lo económico, se les ofrecían capacidades que podían servirles para desempeñarse adecuadamente en la nueva sociedad. Éstas podían ir desde la economía doméstica hasta la capacitación para el desempeño de tareas como la docencia y las actividades “comerciales”, pasando por la preparación para el servicio en el interior de la misión. En lo social fueron varios los valores y capacidades cultivados por los protestantes. Destacan por su importancia la conciencia del valor propio y el deseo de superación.

Detengámonos un poco en esto último. Las mujeres protestantes habrían de ser seres nuevos, con conocimiento de su valor. A través de las escuelas a ellas dedicadas se les incitaba a educarse, a superarse, a mantenerse informadas (Borton, 1901: 163-180), a saberse capacitadas para enfrentar a los ricos con dignidad y a los pobres sin altanería.⁹ De esta forma, el sistema educativo establecido por los protestantes para atender a las mujeres mexicanas se veía forzado, ya fuera de manera directa –al promover valores

⁹ “Nuestras alumnas deben saber tratar a los ricos, sin convertirse en serviles; a los pobres sin mostrarse altivas; a los sabios con una humildad apropiada, y a los ignorantes con cariño y tolerancia”, sostenía una misionera metodista (Hauser, 1924: 167).

que consideraba superiores y capacidades que veía como indispensables— o indirectamente —al buscar servir a seres que intentaban incorporarse a una nueva sociedad— a funcionar como un camino más de integración para las mujeres marginadas durante el proceso de transformación del México tradicional al moderno.

Sin embargo, existía la concepción de que no bastaba únicamente con preparar a la mujer. Había que proporcionarle oportunidades y hacer conciencia en los hombres de sus potencialidades. En este sentido se desarrolló una labor intensa a través de publicaciones periódicas. Se trataba de hacer ver a los hombres que no se debía relegar a la mujer; que era condenable que el varón vistiera bien mientras que su esposa anduviera en harapos y caminara atrás de él; que no existía razón alguna para considerarla inferior, pues ella, con igual preparación que el hombre, se encontraría en posibilidad de alcanzar sus mismos logros; que el papel de la mujer en la familia no era el de servidora, sino el de compañera.¹⁰

La práctica de la mujer protestante

Con el fin de ilustrar a través de ejemplos concretos el modelo protestante de mujer se revisarán enseguida algunos testimonios ofrecidos por las iglesias metodistas que hicieron trabajo misionero en México al finalizar el siglo XIX: la Iglesia Metodista Episcopal (IME) y la Iglesia Metodista Episcopal del Sur (IMES).

Esas dos congregaciones contaban, cada una, con dos organizaciones para realizar su trabajo: la Junta Misionera y la Junta Misionera Femenina. Estas entidades, en forma autónoma —aunque interrelacionada— desarrollaban diferentes aspectos del trabajo misionero. Mientras la primera, conformada y administrada por va-

¹⁰ Véase, por ejemplo, “Editorial”, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XI, núm. 21, 1º de noviembre de 1887.

rones, se daba a la tarea de proyectar y estructurar el trabajo que atendía la organización eclesiástica, la segunda, creada, financiada y administrada por mujeres, se abocaba a promover las tareas dirigidas a aquéllas a quienes llamaban “sus hermanas”.

Estas organizaciones femeninas desarrollaron en México, durante el último cuarto del siglo XIX, dos tipos de labores claramente diferenciadas pero, a la vez, íntimamente ligadas: trabajo para el desarrollo de la vida religiosa de la mujer y trabajo educativo, que contemplaba desde la confección de labores manuales –con el consiguiente entrenamiento para realizarlas–, que servía para apoyar el financiamiento de obras de caridad, hasta el mantenimiento de un sistema educativo en toda la extensión de la palabra. Éste, hay que decirlo, comprendía desde procesos de educación no formal a través de los cuales se desarrollaron actitudes y valores en pequeños grupos de mujeres mexicanas, hasta instituciones de educación normal y comercial, pasando por escuelas elementales en las zonas rurales.

Al menos durante el Porfiriato el desarrollo de la vida religiosa de las mujeres que se incorporaban a esta nueva Iglesia presenció una transformación. Las que provenían de sectores sociales desfavorecidos tuvieron la posibilidad de apropiarse de instrumentos para vivir y construirse un nuevo espacio en la sociedad, el cual dependía, en buena medida, de ellas mismas. Tal posibilidad iba desde la forma misma en que se integraban y participaban en su Iglesia hasta la concepción que desarrollaron de sí mismas y el papel que pudieron asumir en su contexto social.

Dentro de las formas más tradicionales de participación femenina en las actividades eclesiásticas metodistas podemos contar el trabajo de las llamadas *sociedades de ayuda*, organizadas en las congregaciones de habla inglesa.¹¹ Existieron cuatro de estos grupos,

¹¹ Nos referimos a ellas porque su trabajo está documentado, pero las mujeres metodistas mexicanas desarrollaron el mismo patrón de comportamiento. Véase *Mexico*, revista oficial de las organizaciones de mujeres metodistas de habla inglesa en México.

localizados en las poblaciones de Pachuca, El Oro, Puebla y la ciudad de México. Su objetivo era “ayudar en todas las formas posibles [...], sea social o financieramente, visitar a los enfermos y a quienes se acercan por primera vez a la Iglesia, ayudar a los necesitados y hacer todo lo que sea posible para responder al llamado de la Iglesia y su pastor” (McGuire, 1911: 4).

Estos grupos tenían entre quince y veinte miembros en promedio. Sus actividades eran de diversos tipos. Por ejemplo en El Oro, Estado de México, durante 1910 se organizaron cenas, un concierto musical y un bazar para el que se trabajó durante todo el año. Los ingresos obtenidos ayudaron a los gastos de la Iglesia a la que pertenecían, ya fueran “el salario del pastor, reparaciones, obras de caridad” (McGuire, 1911: 4), ayudar a amueblar la propiedad, ejecutar música, decorar con flores, etcétera.

Dentro de una concepción menos tradicional, la participación femenina en la vida de la Iglesia fue activa, casi podríamos decir que fundamental. Si bien las mujeres no eran aceptadas como ministros de culto,¹² su papel como instrumento para afianzar la membresía de la Iglesia resultó de importancia singular para el crecimiento de la misma. Como ejemplo de esto podemos citar el caso de las visitadoras voluntarias¹³ de la Iglesia de la ciudad de México, quienes “encuentran mucho que hacer entre las 300 familias de la congregación, que representan algo así como 1,800 almas”.¹⁴ Cada una de ellas realizaba veinte visitas semanales que consistían en “lectura

¹² Fue hasta bien entrada la década de 1970 cuando el metodismo mexicano aceptó a las mujeres como ministras de culto, con todos los deberes y derechos. El proceso para llegar a ese punto inició en la década de 1920, cuando se estableció en México una escuela para diaconisas, en la que las mujeres que así lo deseaban recibían instrucción con el fin de desempeñarse como ministras de culto con una amplia gama de facultades y derechos, aunque todavía sin alcanzar la plenitud de la ordenación ministerial.

¹³ Este tipo de trabajo había sido originalmente propuesto en 1873, en Estados Unidos, por la Secretaria Ejecutiva de una organización de nombre Ladies and Pastor's Christian Union (Wittenmyer, 1873: 41 y 45-47).

¹⁴ “Notes from the Conference Reports”, *Mexico*, 11 de abril de 1911.

de *La Biblia*, oración y conversación sobre aspectos religiosos”. Los resultados del trabajo se reflejaron en 109 miembros incorporados a la congregación en 1910.¹⁵

Este segundo tipo de actividad implicaba que las mujeres metodistas desarrollaran ciertas capacidades que no estaban al alcance de la mayoría de las mujeres mexicanas. Mucho menos a quienes pertenecían a la misma extracción social que ellas. La capacidad de leer y escribir era elemento indispensable para ser parte del grupo. No está de más recordar que en todo el país, en 1895, poco menos de tres mujeres de cada cien estaban alfabetizadas (en la ciudad de México el número aumentaba a más de cinco de cada cien), y que para 1910 el número de mujeres analfabetas llegaba a poco menos del 98% a escala nacional, casi lo mismo que en la capital del país, donde se observó un retroceso en el alfabetismo femenino (Bazant, 2006: 95). El desarrollo de capacidades discursivas y argumentativas también era necesario. La desenvoltura y la habilidad para relacionarse con todo tipo de personas eran convenientes. Si a todo esto agregamos los valores éticos y morales infundidos por una religión casi puritana (tales como la temperancia y el aprecio por el trabajo), encontramos que su integración al grupo metodista proporcionaba a estas mujeres armas que con el tiempo les serían útiles para incorporarse a una sociedad en rápida transformación, la cual poco antes las había desarraigado de sus formas tradicionales de vida y que les ofrecía pocas oportunidades de desarrollo como mujeres.

Estos elementos les abrían opciones nuevas de desarrollo personal y económico. Se debe recordar que para las mujeres de escasos recursos todavía en los primeros años del periodo porfiriano prevalecían condiciones como las descritas en Colima en 1849, donde “Los censos [...] registraron a mujeres que trabajaban en sus casas o fuera de ellas como [...] costureras, lavanderas [...], sirvientas o do-

¹⁵ *Idem.*

mésticas, parteras, jornaleras, cocineras y panaderas”.¹⁶ Situación que se transformaría en alguna medida con el desarrollo del sistema educativo porfiriano, tanto el oficial como el privado –en el que los protestantes tuvieron alguna participación. A manera de ejemplo, se puede citar que en la propia Colima, en 1912, era una realidad el crecimiento de una nueva opción laboral para las mujeres: la de educadora.¹⁷

Hubo una serie de elementos más que se integraron en el modelo que se enseñó a las mujeres metodistas. Resalta, entre muchos otros, el nacionalismo. Es significativo el grado en que se enfatizó la necesidad de apreciar lo propio, de cultivarlo y de alcanzar niveles más altos de vida en todos los sentidos. Ejemplifiquémoslo con el discurso que Guadalupe Rebeca Guarneros –otra mujer educada en las instituciones metodistas, en las que posteriormente desarrollaría su vida profesional como maestra del Instituto Normal Metodista de Puebla– dirigió a sus compañeras durante un ejercicio académico en la escuela en la que se formaba como maestra de educación primaria. Para ella la única forma de construir un mejor México, “aquel que soñaron Altamirano y Ramírez”, era el conocimiento de “nuestras virtudes y nuestros defectos”, el saber “quiénes hemos sido, quiénes somos y quiénes podemos y debemos ser” (Guarneros, 1901: 45).

Íntimamente vinculado con este aspecto del nacionalismo estuvo el despertar de una conciencia de participación activa en la vida del país. Los protestantes en general, y los metodistas en particular, se hacían conscientes inmediatamente de que su posibilidad de incorporarse a su nueva Iglesia era producto directo de la lucha por el establecimiento de libertades y derechos que no siempre habían existido en el país, que sus padres y abuelos no habían conocido. Se daban cuenta también de que había que seguir luchando por

¹⁶ Archivo Histórico del Estado de Colima (AHEC), *Censo levantado en 1849*, leg. 89 (López, 2002: 58).

¹⁷ AHEC, leg. 813, 1912 (López, 2002: 64).

su conservación y ampliación al resto de sus compatriotas. Veían necesaria, por lo tanto, la participación en actividades cívicas. Ejemplo de esto es el caso de Cecilia González de Jiménez, de Zacaola, Puebla, quien en 1899, durante la celebración del 16 de septiembre organizada por las autoridades municipales, aprovechó la tribuna libre para “exhortar a los habitantes del pueblo a ser buenos ciudadanos y buenos patriotas”.¹⁸

Consideraciones finales

Como hemos visto, dentro de los esfuerzos por construir un México nuevo una vez restaurada la República y durante el Porfiriato hubo quienes intentaron dar a la mujer un papel parcialmente distinto al tradicional; entre otros, los protestantes. Para ellos, la mujer –conceptuada como un ser débil físicamente pero poderoso por su papel en la construcción de la sociedad– tenía la responsabilidad de educar a las nuevas generaciones, tarea sumamente importante para la que había que prepararla mejor. Ello implicaba ya en sí mismo una revaloración de su papel con respecto a lo vivido anteriormente. La situación femenina cambiaba también en cuanto se sostenía que la mujer poseía capacidades para desarrollarse y participar en la sociedad, tal vez en igualdad de circunstancias que el hombre. Con la finalidad de cultivar esas posibilidades se desarrolló un sistema educativo en el que se la concebía como un elemento más, indispensable y valioso, en la construcción del México moderno.

Los protestantes sostenían que educar era el camino indispensable para construir un país más fuerte. De la misma manera que la educación se concebía en el ámbito familiar –responsabilidad fundamentalmente femenina, según ellos– era indispensable educar

¹⁸ *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXIII, núm. 40, p. 326, 5 de octubre de 1899.

en un sentido más amplio. Tales esfuerzos iban encaminados, básicamente, a formar cuadros de maestras entrenadas en las técnicas pedagógicas más modernas e imbuidas de los valores considerados superiores. La red educativa metodista que, como ya hemos dicho, comprendía desde escuelas elementales rurales hasta institutos normalistas, buscaba autoalimentarse ocupando maestras egresadas de las escuelas del mismo sistema, las cuales habían sido reclutadas primero como alumnas en los niveles elementales (Ruiz, 1987).

El producto de este proyecto fue una generación de maestras altamente calificadas que posteriormente se incorporaron en los mandos intermedios del sistema educativo nacional desarrollado por los regímenes posrevolucionarios. Citemos, para ejemplificar su magnitud e importancia, la declaración de Félix F. Palavicini durante las discusiones del artículo tercero de la Constitución mexicana de 1917. Para el entonces encargado de la cartera de Educación del gobierno carrancista, el sistema educativo nacional estaba plagado de personal salido del sistema educativo protestante. Esto lo sabía –afirmaba– porque él mismo había firmado sus nombramientos, y lo lamentaba por razones ideológicas (él se consideraba a sí mismo un liberal de pura cepa).¹⁹

Educadora y maestra. Esa era la imagen ideal de la mujer metodista. Inculcar los valores reputados superiores serviría para construir una mejor sociedad. Idea que no encontraba contradicción alguna si las egresadas del sistema educativo metodista podían servir como madres de familia y compañeras ejemplares de sus maridos. Esa era, simplemente, una faceta más, y bien importante, por cierto, de la tarea femenina. Se justificaba, a entender de quienes financiaban y dirigían ese sistema educativo, la existencia de sus esfuerzos.

¹⁹ Félix F. Palavicini, discusión del Artículo 3. Algo muy parecido argumentó Antonieta Rivas Mercado acerca de los nombramientos que José Vasconcelos extendiera a educadores y educadoras protestantes en su paso por la Secretaría de Educación Pública por él creada (Marván, *s/f*: 256-258; Rivas, 1981).

Bibliografía

ARROM, SILVIA MARINA

2007 “Las Señoras de la Caridad: pioneras olvidadas de la asistencia social en México, 1863-1910”, *Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 2, octubre-diciembre, México; consultado el 26 de enero de 2012, en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/600/60012757003.pdf>

BASTIAN, JEAN PIERRE

2008 “El cambio religioso en México y América Latina: la construcción de un objeto de investigación”, en Dorothea Ortman (compiladora), *Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones en el Perú de hoy*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, Lima; consultado el 17 de enero de 2012, en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/Sociologia/Anuario_Religion/contenido.htm

BAZANT, MÍLADA

2006 *Historia de la educación durante el Porfiriato*, sexta reimpresión, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, México D. F.

BORTON, F. S.

1901 “Discurso a graduadas del Instituto Normal México”, *apud* Jean Pierre Bastian, “Modelos de mujer, ideología religiosa y educación femenina en México, 1880-1911”, en Carmen Ramos (editora), *Presencia y transparencia para una historia de la mujer en México*, Programa de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer-El Colegio de México, 1987, pp. 163-180.

CARILLO, ANA MARÍA

2002 *Matilde Montoya: primera médica mexicana*, Documentación y Estudios de Mujeres, A. C. (DEMAC), México D. F.

GUARNEROS, GUADALUPE REBECA

1901 “El estudio de la historia patria debería comenzar por el lugar en que nacimos”, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XLI, núm. 1, 20 de junio.

HAUSER, J. P.

1924 “Los ideales para la preparación espiritual de las alumnas de nuestras escuelas”, en *Las Bodas de Oro de la Iglesia Metodista Episcopal*, Imprenta de la Iglesia Metodista Episcopal, México.

LÓPEZ RAZGADO, MARÍA IRMA

2002 *Las meretrices de Colima durante el Porfiriato y la Revolución. 1876-1917*, tesis para obtener el grado de maestra en Historia Regional, Universidad de Colima.

MARTÍNEZ BÁEZ, ANTONIO, editor

1959 *Representaciones sobre la tolerancia religiosa*, Costa-Amic, México D. F.

MARVÁN LABORDE, IGNACIO

s/f *Nueva Edición del Diario de Debates del Congreso Constituyente de 1916-1917*, tomo I, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, pp. 256-258; se puede consultar en www.us.archive.org/details/DiarioDeDebatesDelCongresoConstituyenteQueretaroDe1916-1917.ToMoI

McGUIRE, F. E.

1911 “Our Lady Aid Societies”, *Mexico*, 11 de abril.

PALACIOS, ADELA

1900 “¿Qué ha hecho el cristianismo por la exaltación de la mujer?”, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXIV, núm. 32, 9 de agosto, pp. 252-254.

RICHEY, RUSSELL E., KENNETH E. ROWE

y JEAN MILLER SCHMIDT

2010 *The Methodist Experience in America. A History*, vol. I, Abingdon Press, Nashville.

RIVAS MERCADO, ANTONIETA

1981 *La campaña de Vasconcelos*, col. “Biblioteca de las Decisiones”, Oasis, México.

RUIZ GUERRA, RUBÉN

2001 “Hacia una religiosidad republicana. Los primeros pasos del protestantismo en México”, en Josefina Zoraida Vázquez (coordinadora), *Gran historia ilustrada de México*, Planeta-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México D. F.

1992 *Hombres nuevos: metodismo y modernización en México (1873-1930)*, Casa Unida de Publicaciones, México D. F.

1987 “Entrevista a María Rojas”, mayo, inédita.

SÁNCHEZ, A.

1898 “Historia de la educación de la mujer”, *El Abogado Cristiano Ilustrado*, tomo XXII, núm. 51, 22 de diciembre.

WITTENMYER, ANNIE

1873 *Women's Work for Jesus*, Nelson & Phillips, Nueva York, *apud* Russell E., Richey, Kenneth E. Rowe y Jean Miller Schmidt, *The Methodist Experience in America. A History*, vol. I, Abingdon Press, Nashville, pp. 234-235.

Archivos

Archivo Histórico del Estado de Colima (AHEC).

Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México (AHIMM), Fondo Fotográfico.

Capítulo IV

Educación y cultura



Educación de las mujeres y esferas públicas: Quito en la primera mitad del siglo xx

Ana María Goetschel¹

Introducción

Los debates relativamente recientes sobre la participación femenina en la definición de políticas equitativas de género inspiraron la necesidad de explorar la relación entre educación de las mujeres y formación de contra-públicos en Quito, Ecuador, durante la primera mitad del siglo xx.² La historia tiene sentido en la medida en que se ve orientada por preguntas del presente y es, al mismo tiempo, una forma de relacionarnos con el pasado y de hacer justicia a sectores que no han tenido la debida visibilidad, como es el caso de las mujeres.

Para realizar este estudio he adoptado como elementos de análisis los cambios objetivos que se produjeron durante los procesos de modernización política y social de esa época; pero a diferencia de la

¹ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador.

² Estos planteamientos se desarrollan en forma más amplia en mi libro *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas* (2007).

mayoría de trabajos hechos sobre el tema en Ecuador,³ no concibo la educación como un mero efecto de la acción del Estado o de los proyectos nacionales, sino que también me refiero al papel de los agentes que participaron en ese proceso, particularmente a las maestras. En este artículo tomo como antecedente la educación de las mujeres en la etapa anterior al liberalismo para examinar los cambios y continuidades que se produjeron durante la época liberal y posliberal.

Educación de las mujeres antes del liberalismo

En el contexto de la sociedad ecuatoriana de la primera mitad del siglo XIX, la educación de las mujeres era concebida como complemento de sus obligaciones en tanto madres, hijas y esposas. La formación de las de la elite se limitaba a cumplir con los roles asignados por su condición; la instrucción estaba en manos de religiosas, institutrices y maestros –quienes acudían a las casas– cuando no de los propios padres, que se encargaban de proporcionar a sus hijos una formación elemental en la que la educación se confundió, muchas veces, con las *buenas maneras* y con un comportamiento moral. Si la educación impartida a los varones contribuía a su preparación como gobernantes y para el ejercicio de profesiones liberales –jurisprudencia o medicina–, la de las mujeres se concibió como adorno y curiosidad, antes que saber profesional o recurso para ganarse la vida de manera autónoma. Esto sugiere la inexistencia de mujeres preparadas, capaces de tener una actuación pública como literatas, publicistas o animadoras de salones literarios, en los que se discutían

³ Desde una perspectiva orientada a reflexionar sobre la relación de la educación con el estado liberal véanse Gabriela Ossenbach (1999); Carlos Paladines (1998); Emmanuelle SinarDET (*s/f*, 1999a y 1999b). Desde una visión de modernidad católica véanse Juan Manguashca (2005); Rosemarie Terán (2007).

cuestiones públicas. Cualquier posibilidad de un desarrollo autónomo por parte de las mujeres se daba a partir de estas condiciones generales de subordinación.



Señora con libro. Archivo Histórico del Banco Central de Ecuador.

De acuerdo con Sara Chambers (2003), en el proceso temprano de constitución de las repúblicas las mujeres fueron explícitamente excluidas: no todas se retiraron al espacio doméstico, sino que continuaron participando en salones —que habían sido importantes centros de conspiración durante el periodo de la Independencia—, manteniendo amplios círculos de redes sociales con base en contactos personales, conversaciones y una prolífica correspondencia. De la misma manera, algunas mujeres latinoamericanas de elite contribuyeron a realizar obras de beneficencia y caridad ayudando a los incipientes estados republicanos a cubrir las demandas asistenciales de la sociedad (García y Della-Corte, 2006). También las mujeres de los sectores populares participaron en una gama muy amplia de intercambios materiales y simbólicos, en los que cumplían roles diferenciados de los de los hombres, pero significativos para la vida social.

En todo caso, la generalidad de las mujeres no tuvo cabida en los espacios de discusión pública y fueron excluidas de una participación directa en las decisiones ciudadanas; sus prácticas y preocupaciones cotidianas estuvieron enmarcadas, fundamentalmente, en el espacio doméstico. La institución familiar y la Iglesia favorecieron la reproducción de percepciones, comportamientos, roles y conductas naturalizadas como propias de las mujeres, al mismo tiempo que descartaron y combatieron otras designadas como “no femeninas” o “no morales”.

En los gobiernos de Gabriel García Moreno (1861-1865 y 1869-1875) la educación de las mujeres en Ecuador pasó a formar parte de los requerimientos del Estado y del proyecto de modernidad y civilización católica. La escuela, como espacio relativamente separado y especializado, contribuyó con la familia a la preparación de las mujeres para la administración del hogar, la vigilancia y la educación moral y religiosa de los hijos, pero también para la asimilación de una cultura nacional de base europea, y costumbres y formas de vida acordes con la idea del progreso. Como parte del proceso civilizador impulsado por García Moreno, las mujeres de las familias tradicionales tuvieron una participación activa en el proceso asistencial de la Iglesia y el Estado, pero no fueron incluidas en los espacios de opinión y decisiones públicas. Los roles de las mujeres de sectores subalternos, mientras tanto, se definieron de modo práctico en relación con sus actividades productivas y de intercambio (en las que siempre participaron), así como de reproducción. Aunque no fueron parte de una “preocupación ciudadana” existieron una serie de dispositivos de control moral asignados a ellas, por ejemplo, orfanatos y reformatorios como El Buen Pastor.

Ahora bien, fue sobre todo en medio de las reformas sociales y educativas que se dieron en el contexto del liberalismo y los gobiernos que le sucedieron, particularmente el juliano, cuando se abrió

la posibilidad de participación de algunas mujeres en la esfera pública, no tanto como parte de la acción del Estado (lo cual sucedió en el garcianismo) sino desde sus propias propuestas. Durante estos años no sólo se produjo la constitución interna del campo educativo (Bourdieu, 1999, 2000), sino la irrupción de nuevos sectores sociales de clase media en la vida social, entre los que se contó el de las maestras. Éstas hicieron de la educación un recurso para disputar su derecho a entrar en la escena comunitaria en calidad de público letrado, poseedor de capital simbólico y cultural.



Lavanderías de El Buen Pastor a inicios del siglo xx. Archivo Taller Visual.

El proyecto liberal y las mujeres

A partir de la Revolución Liberal (1895-1912) un sector amplio de mujeres pasó a ser objeto de preocupación y elaboración de discursos y dispositivos estatales, lo cual abrió posibilidades para su participación en esferas más allá de la vida doméstica. En este periodo la visión del

Estado sobre las mujeres se desplazó, concibiéndose su rol de manera distinta a la de la República Católica.⁴ El discurso estatal ya no las circunscribió al hogar o a un espacio semipúblico, dependiente de la Iglesia o del padre de familia como en el periodo anterior, sino que comenzó a ser planteada su incorporación como sujeto al espacio público y productivo, sin descuidar por eso su condición femenina. En 1897 el presidente liberal Eloy Alfaro destacó:

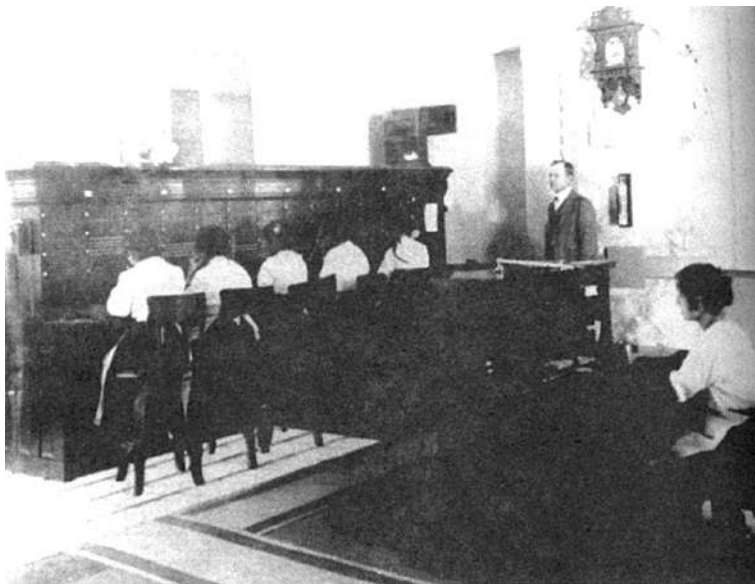
Nada hay más doloroso como la condición de la mujer en nuestra Patria, donde relegada a los oficios domésticos, es limitadísima la esfera de su actitud intelectual y más estrecho aún el círculo donde pueda ganarse el sustento independiente y honradamente. Abrirle nuevos horizontes, hacerla partícipe en las manifestaciones del trabajo compatible con su sexo, llamarla a colaborar en los concursos de las ciencias y de las artes, ampliarle, en una palabra su acción, mejorando su porvenir, es asunto que no debemos olvidar.⁵

Se trata de un discurso llevado por la “idea del progreso liberal” y por la necesidad de constituir un nuevo tipo de sujeto femenino. El liberalismo creó por primera vez en el Ecuador fuentes de trabajo en el sector público para las mujeres, quienes comenzaron a laborar en Quito y Guayaquil en las oficinas de correos, telégrafos y teléfonos, en el profesorado y en mandos medios de la administración pública.⁶ Esto no quiere decir que los antiguos roles de las mujeres como madres y esposas desaparecieran, pero se intentó que se secularizaran en función de la ideología liberal del progreso y de las nuevas formas de control del cuerpo social y de los individuos.

⁴ Este proceso se ampliará durante los gobiernos generados por el movimiento juliano (1924-1946).

⁵ Archivo del Palacio Legislativo (APL), Mensaje del Presidente de la República a la Asamblea Constituyente, 2 de junio de 1897.

⁶ APL, Mensajes e Informes al Congreso de 1907, Exposición del Ministro de Instrucción Pública, Talleres Tipográficos Nacionales, 1907.



Telefonistas en 1916. Archivo Histórico del Banco Central de Ecuador.

En esos años se dijo que la mujer pobre necesitaba crearse una situación independiente y holgada por medio del trabajo; requería del taller para elevarse y ennoblecerse, “necesita un salario honrado, que venga a ser defensa de su virtud y centinela de su dignidad”. Si el Estado liberal ofreció a las mujeres puestos de trabajo en mandos medios y bajos de la administración pública y en el magisterio, y contribuyó a su capacitación como artesanas, obreras manufactureras y empleadas de comercio, no dejó de generar con ello una preocupación moral, aunque fuera de nuevo tipo. El ministro de Instrucción Pública, José Peralta, expresó textualmente: “Redimir a la mujer mediante el trabajo es moralizar a la sociedad, extirpando vicios que son cárcel mortal para los pueblos. Abrirle a la mujer el campo de las profesiones y las industrias lícitas y lucrativas, es duplicar las fuerzas productoras de la riqueza pública, es allegar un nuevo y entusiasta factor de prosperidad nacional”.⁷

⁷ Archivo del Banco Central de Ecuador (ABCE), Informe del Ministro de Instrucción Pública al Congreso Ordinario de 1900, Imprenta de la Universidad Central, Quito.

La *redención* de la mujer a través del trabajo tampoco fue un elemento neutro. Para la moral laica el trabajo tuvo un significado fundamental: constituía un medio de “apropiación de las cosas” que requería de autonomía personal, ya que no puede haber una sociedad moderna donde no haya libertad para disponer de los propios recursos (Castel y Haroche, 2003). Pero en el caso de las mujeres el trabajo productivo –además de ayudar a complementar los ingresos familiares, sin desligarla de las labores domésticas– conservaba en el discurso una connotación especial: “extirpaba vicios” que enfermaban a la sociedad. ¿Qué podía pasar si la mujer pobre no trabajaba? Peralta expresó en el mismo Informe de 1900: “La prostitución y el pauperismo no se detienen ante temores meramente religiosos: la virtud de la mujer no se preserva con sólo prácticas místicas. La experiencia depone contra las pretensiones de la teología y demuestra la necesidad urgente de que coloquéis a la mujer bajo la salvaguardia del trabajo, fundando planteles en que aprenda a ganarse honradamente la vida”.

Esta sospecha moral sobre las mujeres había atravesado el conjunto de representaciones del proyecto civilizador cristiano del siglo XIX y ahora adquiriría nuevas formas en las percepciones liberales. En términos políticos este discurso sirvió como medio legitimador de un nuevo orden social desacralizado. Quien hablaba en nombre de las mujeres ya no era el padre de familia, ni la Iglesia, sino el Estado laico, que asumía las funciones protectoras en nombre de los ciudadanos-hombres. Se llevó a cabo una doble estrategia: de “incorporación controlada” y de inclusión subordinada. La primera, ya que la dinámica del comercio y la incipiente industria, así como los requerimientos administrativos del Estado, fueron incorporando a muchas mujeres, entre ellas a las maestras; la segunda, ya que esta incorporación no fue en términos equitativos y se dio sólo en determinados campos y espacios. Dentro de ese contexto de inclusión su-

bordinada y diferenciada por razones económicas, sociales, étnicas o de género hay que ubicar las políticas y las prácticas educativas en las que desarrollaron su acción las maestras.

Las mujeres y la educación laica

El carácter nacional de la educación se observa en el discurso sobre la formación de las mujeres. Para el liberalismo, “los pueblos en los cuales más atendida y difundida está la educación de la mujer son aquéllos en los que la sociedad está más adelantada y aún más aquéllos en los que la política lleva mejor rumbo”.⁸ Con la educación laica algunas mujeres quiteñas entraron al primer colegio de ese tipo, el Mejía, y se graduaron de bachilleres, aunque su número fue muy pequeño.⁹ A pesar de que desde antes existían preceptoras, fue a partir de la creación del Colegio Normal Manuela Cañizares (1901) que las maestras fueron adquiriendo legitimación y mayor nivel de profesionalización. También el gobierno liberal abrió cursos especiales para señoritas en el Conservatorio Nacional de Música y en la Escuela de Bellas Artes, fomentando por medio de becas los estudios de obstetricia y facilitándoles el ingreso a la Facultad de Farmacia.

El discurso liberal con respecto a la educación de las mujeres también puso énfasis en la creación de escuelas prácticas y técnicas “que darán en tierra con el intelectualismo enervante y estéril”. Siguiendo el ejemplo de países americanos y europeos, y dependiendo de las condiciones de las niñas, se planteó la creación de escuelas prácticas y técnicas agrícolas, industriales y del hogar.¹⁰ Este principio

⁸ APL, Mensajes e Informes al Congreso de 1898, Exposición del Ministro del Interior.

⁹ Algunos testimonios muestran las dificultades que tuvieron para moverse dentro de estos espacios masculinos.

¹⁰ ABCE, Informe del Ministro de Instrucción Pública al Congreso de 1900, Imprenta de la Universidad Central, Quito.

defendido por el liberalismo, orientado a combinar la instrucción con el trabajo manual, se plasmó más tarde en la formación técnica. Me refiero, en particular, a las escuelas de artes y oficios y al Colegio Fernández Madrid (1930). En principio, los centros educativos creados por el liberalismo ya no estuvieron dirigidos sólo a una elite sino a capas más amplias y, de manera particular, a las medias y bajas. Con respecto a las mujeres, su ámbito fue más allá del doméstico, aunque éste siguió siendo uno de los ejes importantes.

¿Qué significaba para el liberalismo incorporar a las mujeres a la educación? Aun cuando concibió la formación de las mujeres bajo los parámetros del laicismo, continuó dentro de los límites del sistema patriarcal. Incluso para muchos hombres públicos que se adscribieron al liberalismo el hogar continuó sujetándose a un sistema moral al interior del cual la autoridad del padre, el sentido de culpa y el control de los cuerpos de las mujeres era fundamental, reproduciendo de ese modo una suerte de división moral y de creencias entre los géneros. Tal división estuvo relacionada, en parte, con los requerimientos del mundo social de ese entonces: uno era el ámbito público masculino que se estaba secularizando, en el que se disputaba el poder a los conservadores y a la Iglesia y donde las propias mujeres iban ganando espacios, y otro el espacio doméstico en el que continuaban siendo importantes los valores católicos y los mecanismos de control que garantizaran la reproducción endogámica como grupo. El propio gobierno liberal, aunque fue creando un aparato y un sistema educativo propios, continuó proporcionando becas para mujeres en algunos colegios religiosos como los Sagrados Corazones, la Providencia y El Buen Pastor, los mismos que habían sido separados del Estado y proclamados particulares. Igual puede decirse con respecto a la formación en los oficios. En 1906 el gobierno del presidente Alfaro apoyó, mediante un decreto, a la Asociación de Señoras de la Caridad para la edificación de la Escuela de

Artes y Oficios de Quito, por cuyo apoyo el gobierno liberal tenía derecho a colocar en dicha escuela a la mitad de las educandas.¹¹

No se debe olvidar, en todo caso, que se trataba de un momento de transición en el cual el Estado, la Iglesia y de manera particular cada orden religiosa, se enfrentaba y/o negociaba espacios en los cuales el propio liberalismo se mostraba ambiguo en muchos aspectos relacionados con las formas de administración de la vida de los individuos. El liberalismo estaba sentando las bases para la secularización de la sociedad; sin embargo, existía un *habitus* moral incorporado que atravesaba a todas las instituciones y particularmente a la familia. La casa y la mujer al interior de ella ocupaban una situación indefinida, de tránsito, en la que se combinaban los mecanismos tradicionales de formación y de control con las aspiraciones de la modernidad y del progreso. Muchas de las tecnologías desarrolladas por el cristianismo resultaban eficaces al momento de impartir criterios civilizatorios, sobre todo con respecto a las mujeres. La higiene, el confort y la moralidad podían pasar a formar parte de un comportamiento común; igualmente los valores del progreso podían combinarse con los del sistema patriarcal.

Al mismo tiempo, se puede formular una hipótesis en otro sentido: que hayan sido las propias mujeres de los hogares liberales, convertidas en muchos aspectos en mujeres modernas, las que defendían la reproducción del rol tradicional de la mujer. Para las pertenecientes a las elites eso significaba conservar una relativa autonomía frente a sus esposos. Eran mujeres que, al contrario de sus antecesoras, habían desarrollado “preocupaciones públicas”, tenían orientaciones mundanas y se mostraban muchas veces abiertas al desarrollo intelectual, pero en medio de esto defendían su papel de esposas y madres como afirmación frente al mundo masculino.

¹¹ Archivo de la Medicina, Junta C. Beneficencia, Comunicaciones recibidas, f. 52, 1906.

Y también porque era parte de su vivencia, de una correlación de fuerzas en la que habían logrado ocupar una posición de respeto en el mundo social.

La valoración del papel materno se observa también en la revista literaria femenina *La Mujer* (1905), fundada en Quito en el contexto de las reformas liberales. Al poner de relieve el valor de las mujeres en la historia, no sólo como “fuente de inspiración” sino en muchas ocasiones “ejemplo nobilísimo”, una de las escritoras destaca este papel: “Cuando la mujer realza más su grandeza es cuando desempeña el noble, el augusto papel de madre. Porque la madre, cuyo corazón es el único capaz de sentir todas las delicadezas que inspira la compasión, es la llamada a esparcir flores en la senda y luz en los horizontes de vida y es, en una palabra, lo más bueno, grande y hermoso de todo cuanto existe” (Veintimilla, 1905: 8).

Tal planteamiento constituía un recurso para exigir la educación de las mujeres pues, al mismo tiempo, la escritora expresaba en forma categórica que precisamente por estar en el seno y en la mano de la mujer el hogar, y bajo su dirección los destinos de la humanidad, puesto que lo están los del niño, se deduce como consecuencia necesaria que su educación y sus virtudes eran las únicas bases del progreso. Esta idea fue sostenida por varias escritoras de la revista *La Mujer*, haciendo suyo el planteamiento liberal de la época según el cual “el termómetro propio para conocer el grado de cultura a que han llegado las naciones es la educación que en ellos se da a la mujer y la estimación que ésta recibe de la sociedad a la que pertenece” (Donoso, 1905: 12-13). El argumento a través del cual exigieron la igualdad estuvo dado, en primer lugar, por el acceso al saber y la posibilidad de ejercerlo; para ello era válido aceptar su papel de madres formadoras de la niñez, planteamiento que formaba, además, parte de la mentalidad de la época. Desde esta perspectiva la educación y el conocimiento constituían las únicas posibilidades de superar la

condición de las mujeres y debían ser los ejes de su formación. Se proponía que con la verdadera y útil educación de la mujer la sociedad se acostumbraría a respetarla, encontrando en ella la base de su bienestar. La editorialista principal de la revista *La Mujer* fue Zoila Ugarte de Landívar, quien en 1905 planteó que las mujeres debían ser colocadas en un plano de igualdad por el perfeccionamiento de sus facultades. Como liberal utilizó la imagen de la luz para defender este derecho: “La luz embellece los cuerpos, la imaginación cubre de galas cuanto toca, la luz sigue su camino sin detenerse nunca, ¿a dónde llegará el espíritu investigador del hombre? La civilización es la luz, la ignorancia es la noche; sigamos la estela luminosa que nos abre el camino y huyamos de la noche que es la muerte del alma [...]. Luz para la mujer, madre del hombre, institutriz del niño, guía de la humanidad” (Ugarte, 1905a: 18).

Sin embargo, en la revista *La Mujer* también se defendieron otros criterios. En otro ensayo, Zoila Ugarte rompe con esta visión maternal diciendo que “es demasiado cruel que los egoístas quieran hacer de la mujer un simple biberón humano y nada más humillante que el destinarla al papel de hembra inconsciente” (Ugarte, 1905b: 100).

Estas mujeres plantearon el acceso a la educación, y también al trabajo, como un derecho y deber ciudadanos. Las inquietudes de las mujeres avanzadas de la época fueron sintetizadas en el siguiente planteamiento: “La mujer ecuatoriana, siguiendo el movimiento universal, sale de su letargo, protesta de su miseria y pide conocimientos que la hagan apta para ganarse la vida con independencia: pide escuelas, pide talleres, pide que los que tienen la obligación de atenderla se preocupen de ella algo más de lo que hasta aquí lo han hecho” (Ugarte, 1905b: 100).

En esta revista las mujeres comienzan a asumirse desde una condición de género –en la que están implícitas relaciones de poder (Scott, 2008)– como parte de un movimiento universal capaz de



Revista literaria *La Mujer*, 1905, fundada en Quito.

demandar “a los que tienen obligación de atenderlas” —¿el Estado?, ¿el sistema patriarcal?— la creación de escuelas y talleres. Se trataba de demandas democráticas, capaces de constituir formas de modernidad alternativas. Apelando a la igualdad ciudadana, se cuestionaba el lugar que se asignaba a las mujeres dentro de la sociedad y se hacía una autodefensa de sus cualidades: “las mujeres como los hombres poseemos un alma consciente, un cerebro pensador, fantasía creadora más o menos brillante” (Ugarte, 1905c: 2).

También desde una perspectiva liberal, Rosa Andrade Coello (1919) destacó la necesidad de que la educación femenina pusiera énfasis en el desarrollo del “esfuerzo propio”. La formación debía imprimir energía y constancia, amor al trabajo, porque “una de las más grandes satisfacciones consiste en procurarse bienestar merced al trabajo honrado, al ahorro personal, a su propia ayuda”. Ella exhorta a las mujeres sudamericanas a:

[...] que nada nos arredre, que nada nos obligue a retroceder [...]; tenemos derecho a triunfar si trabajamos y hacemos lo posible [...]. No

seamos pobres de espíritu, no temamos tanto a ese señor *qué dirán* [...]. No derrochemos el ideal; tengamos a nuestra vista la palabra *triumfo*. Sólo así llegaremos al fin deseado, borrando las palabras desmayo, cobardía. ¡Adelante noble mujer sudamericana! ¡Conoce el papel que estáis llamada a representar!” (Andrade Coello, 1919: 121-123).

Lo que quiero destacar en términos conceptuales es que si bien la educación de las mujeres se convirtió en una política liberal, esto fue posible en medio de la discusión y el debate de mujeres ilustradas. Tal discusión sería continuada en los años siguientes por maestras como María Angélica Idrobo, Matilde Hidalgo de Prócel, María Angélica Carrillo de Mata Martínez y otras profesoras destacadas.

En efecto, los proyectos de gobernabilidad que refiere la historiografía ecuatoriana reciente, se vieron matizados por la acción de los agentes. La educación de las mujeres al interior de la escuela laica no sólo cumplió funciones disciplinarias, sino que contribuyó a modificar sus roles en la medida en que las incorporó a campos de conocimiento y preocupación antes restringidos únicamente a los hombres. El sistema educativo, mediado por la acción de las maestras, permitió el desarrollo de nuevas disposiciones corporales así como nuevas formas de organización y uso del tiempo, las que tanto iban en beneficio del desarrollo económico del país, como potenciaban a las personas implicadas en ellas. La educación laica preparó a las estudiantes para su incorporación a las nuevas formas de trabajo propiciadas por el mercado interno y el relativo desarrollo manufacturero e industrial, así como por la modernización del Estado; simultáneamente, generó las condiciones para introducir elementos modernizadores en las relaciones de clase y de género. Por otra parte, aunque la escuela no cuestionó el papel de las mujeres como esposas y madres, puso en discusión la posición de éstas dentro del hogar. A continuación presento los principales ejes de este proceso.

LA EDUCACIÓN DE LAS MUJERES Y LAS NUEVAS FORMAS DE COMPORTAMIENTO

Se ha puesto énfasis en la importancia de la educación en la conformación de las nacientes repúblicas de América Latina y en la configuración de comunidades imaginadas. Pero si el discurso sobre la ciudadanía fue parte constitutiva del Estado republicano, en la práctica estuvieron excluidos de ésta las mujeres, los indios, los negros y otros sectores sociales, aunque no de la misma forma. Según la filosofía de la Ilustración, que tuvo amplia repercusión en Latinoamérica, el papel de las mujeres se definía en torno al espacio familiar, mientras que lo público-ciudadano era esencialmente masculino. Si la educación impartida a los varones contribuía a su preparación como ciudadanos y/o gobernantes, así como a un relativo incremento de su capital simbólico, la educación de las mujeres estuvo relacionada, fundamentalmente, con el desarrollo de costumbres civilizadas.

Como he señalado, con García Moreno (1859-1875) la educación de las mujeres en Ecuador pasó a formar parte de los requerimientos del Estado y del proyecto de modernización católica. La escuela como espacio relativamente separado y especializado comenzó a conformarse en esos años y contribuyó, junto con la familia, a la preparación de las mujeres de la elite para la administración del hogar, la vigilancia, y la educación moral y religiosa de los hijos, así como a la reproducción de costumbres y comportamientos acordes con las ideas de la civilización católica. Es cierto que durante el garcianismo las mujeres de las familias tradicionales comenzaron a tener una participación más activa, pero eso no quiere decir que se diera paso a su independencia económica o moral, o a la construcción de una subjetividad realmente moderna; menos aún que fueran incluidas a plenitud en los espacios de opinión y decisiones públicas.

Este proceso de formación de *habitus* disciplinarios está relacionado con los distintos momentos por los que atraviesa la modernidad. Mientras algunos autores ubican los orígenes de ésta en el Ecuador en el garcianismo, otros lo hacen más tardíamente, en la etapa liberal.¹² Este trabajo permite mostrar que la modernidad no se desplegó en una sola época ni en una sola dirección. Una sociedad puede desarrollarse tecnológicamente o puede producirse una modernización del Estado sin que se modifiquen las relaciones sociales. Al mismo tiempo, hay cambios en las mentalidades que pueden influir, sin que por eso se modifique sustancialmente el sentido común de la gente, o más específicamente las condiciones de género. Los *habitus* propios de una clase o un grupo social cambian de modo mucho más lento que otros aspectos de la vida social, dependiendo para ello de las condiciones más o menos favorables.

La Revolución Liberal marcó un momento distinto en el desarrollo de la modernidad en la medida en que permitió la aparición de espacios seculares hasta ese momento difíciles de construir. La constitución del sistema escolar laico, en particular, fue resultado de una larga y encarnizada disputa entre el Estado y la Iglesia Católica. El aparato escolar desarrollado por el Estado, con la participación activa de los maestros, intentó socavar la hegemonía del clero y los sectores conservadores, inculcando en las nuevas generaciones otros conocimientos y principios. El laicismo y la educación activa constituyeron condiciones favorables para la formación de ciudadanos modernos, en la medida en que dieron paso a dispositivos prácticos modificadores de *habitus* que debilitaron el poder de la Iglesia. Tales dispositivos afectaron, sobre todo, a los mecanismos rutinarios de reproducción del sentido común y de control moral del clero, así como a sus sistemas de representación de las relaciones sociales y de género. En ese sentido, un paso importante fue la eliminación

¹² Sobre el proyecto liberal véase, entre otros autores, Enrique Ayala (1994). Sobre la modernidad católica, Demélas y Saint Geours (1988); y Juan Maiguashca (2005).

de rituales, ceremonias católicas y enseñanza religiosa al interior del sistema educativo instaurado por el laicismo. Además del aspecto religioso, estos rituales cumplían un papel reproductor del sentido cristiano y de una percepción naturalizada de la sociedad como un orden estamental y jerárquico.

En una sociedad fuertemente regida por los ceremoniales católicos, la creación de nuevas representaciones laicas con capacidad performativa fue fundamental, y es ahí donde la escuela jugó un rol importante. Sin embargo, el propio funcionamiento de la escuela no puede entenderse fuera de la labor de los agentes. Inclusive elementos percibidos por estudiosos de la educación desde una perspectiva exclusivamente disciplinaria, adquieren otra significación al mirarlos como parte de las acciones afirmativas de las propias mujeres al interior de un campo específico de fuerzas. El sistema educativo, mediado por la acción de las maestras, permitió el desarrollo de nuevas actitudes corporales, así como de otras formas de organización y uso del tiempo, que a la vez que eran necesarias para la modernización del país, potenciaban a las estudiantes y a las propias maestras implicadas en ello. La educación laica preparó a jóvenes provenientes de los sectores medios y populares para su incorporación a las actuales formas de trabajo, impulsadas por el aparato estatal, el mercado y la actividad manufacturera, pero también propició nuevas relaciones de clase y de género. Las innovaciones pedagógicas de las educadoras generaron otras formas de comportamiento entre las estudiantes, más acordes con la dinámica económica y social.

También fue a través de la educación activa y de mecanismos concretos relacionados con la educación física —como la gimnasia, la higiene escolar y las presentaciones en público— que las maestras ayudaron a formar disposiciones corporales y mentales distintas a las que habían dominado hasta ese entonces, contribuyendo a crear otras maneras de ser y representarse como mujeres. El *habitus* cons-

tituye, de acuerdo con Bourdieu (1991), una condición naturalizada pero no por eso ajena a cambios. Las maestras desarrollaron una acción consciente dirigida a modificar los comportamientos incorporando nuevas actitudes, tomas de posición y percepciones mentales. Su objetivo era constituir un tipo de mujer activa y afirmativa, tanto en términos sociales como de género. Innovaciones pedagógicas propias de la escuela activa, como la ampliación de la capacidad de observación y razonamiento, el uso de los textos escolares como herramientas de trabajo, la relación de las estudiantes con el medio y los problemas sociales del país, los debates que propiciaban que las alumnas se presentaran y hablaran en público venciendo su timidez y desarrollando una capacidad expresiva, generaban una personalidad de mujer distinta, más autónoma y apta para desenvolverse en el mundo moderno. Por otra parte, la importancia que las maestras dieron a la gimnasia y a las presentaciones en público, muchas de las cuales fueron canalizadas hacia las celebraciones cívicas, a la vez que constituían elementos de difusión de la enseñanza laica en el ámbito comunitario, eran una forma de visualizar a las mujeres y representarlas como elementos activos de la sociedad y de la nación.



El Comercio, 13 de junio de 1937.

Estos aspectos propiciaron también una mayor relación de las estudiantes con sus cuerpos. En este contexto histórico, el deporte y la gimnasia constituyeron nuevas formas de socialización, distintas a las que habían condicionado la vida de las mujeres en la sociedad tradicional. Se trataba de una nueva economía del cuerpo y una forma diferente de presentación en público relacionada con ella, que contribuía a la formación de otra imagen de mujeres –sobre todo de sectores medios–, más urbanas y autónomas, con mayor dominio de sí, a la vez que desenvueltas. Vale la pena recalcar que todos estos elementos significaron un esfuerzo por modificar formas habituales de subordinación que se expresaban en la gestualidad y en la actitud corporal, y que tuvo como objetivo construir la imagen pública de la mujer moderna.



Revista de Gimnasia. Biblioteca del Colegio Manuela Cañizares.

Cabe señalar que aunque la escuela no cuestionó el rol de las mujeres como esposas y madres –a la vez que buscaba su participación en el mundo del trabajo–, algunas maestras pusieron en discusión la



Desfile escolar. Biblioteca del Colegio Manuela Cañizares.

posición de éstas dentro del hogar, favoreciendo su formación a través de la puericultura, la psicología y la economía doméstica, conocimientos que fueron incorporados tanto en su vida cotidiana como en las organizaciones de servicio social en las que participaban. Igualmente estas maestras mostraron preocupación por preparar a sus estudiantes para que se incorporaran a otras esferas del mundo del trabajo en condiciones más ventajosas. Esto no eliminaba el sistema patriarcal ni sus condiciones de inequidad, pero permitía ampliar las posibilidades de disputa y negociación de las mujeres, así como a abrir espacios de mayor participación en la esfera pública.

LA CONSTITUCIÓN DE UN CAMPO EDUCATIVO Y LA EDUCACIÓN DE LAS MUJERES

Los cambios en la situación de las mujeres a los que nos hemos referido no podrían entenderse fuera de las transformaciones en el campo social producidas a partir del liberalismo, así como del

proceso de constitución de un campo educativo como esfera relativamente autónoma de reproducción de conocimientos y prácticas pedagógicas.

A diferencia de la época anterior, durante la cual la Iglesia Católica monopolizó los recursos educativos –no sólo la producción de textos, sino el contenido de los cursos impartidos en las escuelas–, así como el sistema de valores, hábitos y disposiciones corporales y mentales generados a partir de ahí, con el liberalismo, la laicidad y la secularización se abrió el espacio para una mayor circulación de ideas, criterios y opiniones dentro de lo que podríamos llamar “esferas nacionales de opinión”. Además, tuvo lugar el proceso de constitución de un campo pedagógico que tomó forma con la escuela activa en los años de las reformas posliberales, y en el que jugaron un papel importante las misiones pedagógicas y la acción de las propias maestras y maestros. La constitución de la educación laica como campo se desarrolló en disputa con los métodos y planteamientos de la educación católica, permitiendo la organización de una estructura interna, el desarrollo de criterios de autoridad y legitimación propios, con sus propias publicaciones, sistemas de circulación de ideas y debates especializados sobre los sistemas de enseñanza, la higiene escolar y la educación nacional, cuyo trasfondo fueron distintas corrientes pedagógicas internacionales. Si bien esas discusiones no dejaron de estar condicionadas por el contexto social, así como por la situación política de la época, se desarrollaron bajo formas específicas propias de un campo, que dieron lugar a cambios técnicos y de contenido en la enseñanza, los cuales también propiciaron la participación de los agentes provenientes de las clases medias.

La escuela fue uno de los lugares privilegiados para discutir nuevos proyectos de organización social en medio de la crisis del sistema oligárquico. Además, fue un espacio de experimentación en el que se hicieron presentes distintas tendencias pedagógicas y sociales. Al

interior del campo educativo creado a partir del liberalismo y de los gobiernos progresistas posliberales, algunas maestras tuvieron ocasión de participar activamente en el debate pedagógico y en las reformas educativas, aunque su actuación fue subvalorada y sus estrategias fueron muchas veces prudentes. Para poder hacerlo buscaron inscribirse dentro del juego de fuerzas existente al interior del campo y desarrollar contenidos favorables a la educación y afirmación social de las mujeres. Así por ejemplo, en 1918 Rosa Andrade Coello, en su artículo “Educación de la mujer” publicado en la revista *El Magisterio Ecuatoriano*, se refirió a los padres de familia en los siguientes términos:

¿No la creéis apta para la medicina, para la abogacía? ¡Os equivocáis! La mujer tiene casi y sin casi, las mismas facultades intelectuales que el hombre y posee el mismo derecho para abrazar las profesiones que él. ¿No piensa y siente la mujer de igual manera que el hombre? Entonces, ¿por qué atacar a las que se abren camino por la senda de la literatura, de las bellas artes, de la ciencia?; ¿por qué motejarlas de ociosas y pedantes, que para escribir descuidan las faenas domésticas? (Andrade, 1918: 23).

A través de ejemplos de mujeres contemporáneas, como la española Emilia Pardo Bazán, la colombiana Soledad Acosta Samper, la poeta ecuatoriana Mercedes González de Moscoso y otras que accedieron a la educación superior, esta autora enfatiza la necesidad y el estímulo que debían tener las mujeres para educarse.

En los años treinta y cuarenta del siglo XX se generó al interior del sistema educativo una nueva expectativa con relación a la educación de las mujeres. La maestra María Luisa Salazar relata que cuando se abrieron los colegios para bachillerato “hubo una avalancha de jóvenes para ir a los colegios femeninos, porque fueron las mismas maestras las encargadas de hacer una campaña para indicar a las madres la importancia de la educación de sus hijas”. Con res-

pecto a la labor de estas maestras el educador Gonzalo Abad Grijalva, quién también fue partícipe de ese proceso, señala:

Todas estas mujeres como Angélica Carrillo de Mata Martínez, Elisa Ortiz de Aulestia, Blanca Margarita Abad, Clemencia Soria de Bonilla, Carola Castro, María Luisa Salazar de Félix, ya tienen un criterio feminista de la educación y atraen a las muchachas a los colegios. El problema de esos años era que los padres decían: no, las chicas no tienen para que ir al colegio, allá aprenden cosas que no deben, que aprendan a ayudarle a su mamá y que se casen. Pero estas maestras y otras cambian esa idea y hacen de la educación femenina un programa de toda su vida” (Abad, entrevista personal, 2006).

El 24 de mayo de 1941 María Angélica Carrillo, rectora de uno de los colegios fiscales de la ciudad, señaló en su ponencia titulada “Hacia una nueva educación secundaria femenina en el Ecuador”, durante el Primer Congreso de Enseñanza Secundaria del país: “La mujer ecuatoriana de hoy ya no puede ser considerada como simple flor ornamental del hogar, como simple custodia. La mujer contemporánea requiere de una formación integral que deje de lado las viejas formas domésticas de trabajo que se le ha señalado como única vía, y que asuma un rol activo en el contexto productivo de la nación” (*apud* Rodas, 2000: 66). También planteó:

Es indiscutible la necesidad de que la mujer se ubique cívicamente, lo cual quiere decir que esos estudios profesionales, por muy especializados y rápidos que sean, han de tener un matiz y una inspiración tal que creen en ella la clara conciencia de su posición en el devenir social y cultural de su país. No ha de ser una productora mecánica e inconsciente, sino una productora nacional de sus deberes y derechos, como miembro de la comunidad social en la que se desenvuelve (*apud* Rodas, 2000: 72).

Al señalar esta problemática se estaba incidiendo en una discusión más vasta sobre la educación de las mujeres, no sólo sobre el campo educativo sino también de la participación de éstas en la nación.

Uno de los aspectos significativos del proceso fue la relación directa entre la escuela y las transformaciones en la vida cotidiana. No se debe olvidar que la sociedad en su conjunto estaba pugnando por cambios en la subjetividad y en la organización de lo cotidiano, y que eso afectaba las formas legitimadas del sentido común. Es interesante comprobar que también las acciones de resistencia de los sectores conservadores apuntaron a la vida cotidiana, y en particular a la familia y a la escuela católica, como espacios de reproducción de un *habitus* favorable a ellos. En medio de la derrota infringida por el liberalismo, la Iglesia y los sectores conservadores basaron sus acciones de oposición y resistencia en la familia, las corporaciones gremiales, las cofradías y sistemas de caridad, así como en la escuela católica. La educación fue, sin duda, uno de sus principales campos de disputa en medio de ese proceso; otro fue la familia y particularmente la influencia sobre la vida de las mujeres (Sinardet, 1999a). Bajo la dirección de la Iglesia muchas mujeres vinculadas a ella desarrollaron una posición activa orientada a la reproducción y la sujeción de la mujer al orden católico (Herrera, 2005). El laicismo, por el contrario, se orientó a crear una esfera secular, que tarde o temprano abriría un lugar para las mujeres, fortaleciendo sobre esa base la acción del Estado y debilitando la hegemonía eclesiástica.

MAESTRAS Y ESFERAS PÚBLICAS PARALELAS

El ambiente de transformaciones económicas, políticas y sociales de las primeras décadas del siglo xx en Ecuador permitió, como en otros países de América Latina, que grupos de escritoras, dentro de las

cuales ocuparon un lugar destacado las maestras, iniciaran la publicación de revistas en las que defendieron principios de equidad y de mejoramiento de la condición femenina. Estas revistas no sólo eran un vehículo de comunicación, sino de constitución de una “comunidad de afectos”. Se puede constatar a través de cartas, de poemas dedicados y de comentarios, la solidaridad y amistad que las unía. También eran esas publicaciones un estímulo para la participación de las mujeres en la opinión pública. Se podría decir, parafraseando a Fraser (1997), que en esos años tuvo lugar la creación de espacios abiertos a la circulación de las ideas y a la formación de “fraternidades subalternas”.

Ya me he referido a la revista *La Mujer* (1905), cuyas escritoras pusieron en debate la situación de las mujeres y propusieron medios para alcanzar soluciones. Otra fue *Flora* (1917), creada por la maestra Rosaura Emelia Galarza y su hermana Celina, publicación que tuvo una perspectiva más tradicional. Lo interesante es que a lo largo de su carrera en el magisterio la directora de *Flora* creó diversas publicaciones: *La Ondina del Guayas* (1907-1910), *Hebe* (1920) y otras. También fue interesante la revista *Alas* (1934), cuyas directoras redactoras fueron Zoila Ugarte de Landívar, Victoria Vásconez Cuvi, María Angélica Idrobo y Rosaura Emelia Galarza, todas maestras del Liceo Municipal Fernández Madrid.

Ellas formaron parte de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispano Americanas, de la que fue presidenta de la sección ecuatoriana Zoila Ugarte. Esta asociación fue pacifista y tuvo representantes en varios países latinoamericanos. La carta enviada por la presidenta, la mexicana Elena Arizmendi, con motivo de la fundación de la revista, al parecer fue un hecho significativo para las integrantes de *Alas*, pues se la reproduce en dos números de la revista. Lo que quiero enfatizar no es tanto la importancia del hecho, cuanto que estas mujeres pusieron la mirada más allá de su propio



Portada de la revista *Flora*.



La Ondina del Guayas.

país y, como grupo, tuvieron inquietudes americanistas. Años antes, en 1930, María Angélica Idrobo y Zoila Ugarte habían demostrado el mismo espíritu al dar la bienvenida a la librepensadora Belén de Sárraga, quien realizaba un recorrido por América Latina. Se trataba de un esfuerzo de relacionarse que debe ser tomado en cuenta dado el fuerte aislamiento intelectual de Ecuador, si se lo compara con países como México, Argentina y el mismo Perú.



María Angélica Idrobo, Archivo Histórico del Banco Central de Ecuador.

La acción pedagógica de las maestras ilustradas no sólo contribuyó al proceso de formación de las mujeres como sujetos modernos, sino que dio lugar a su participación como actoras en el espacio público. En su calidad de maestras ensayaron con sus discípulas nuevos “actos de género” orientados a poner en cuestión las directivas ya existentes (Butler, 1990). Se trataba de acciones afirmativas generadoras de nuevos hábitos y disposiciones corporales, como hablar alto, defender criterios en público, ejercitar el cuerpo a través de la gimnasia, aspectos que se han detallado ampliamente. Esta disposición performativa les permitió producir cambios en las relaciones cotidianas de sus discípulas, pero además les llevó a asumir posiciones combativas en el escenario público. Sus acciones pedagógicas activas y renovadoras se inscribieron dentro de un proyecto de construcción incluyente en el que participaron las capas medias y populares. Inspiradas en el pensamiento liberal ilustrado, y más tarde en el socialista, algunas maestras formaron parte de las movilizaciones sociales y políticas de esos años, fundaron asociaciones de educación popular y en sus aulas desarrollaron principios democratizadores.

Como parte de la dinámica política, algunas participaron en el escenario político de esos años. Por ejemplo, Zoila Ugarte de Landívar, de tendencia liberal, colaboró de manera combativa al interior del propio liberalismo, propiciando propuestas más democráticas (Goetschel, 2010). María Luisa Gómez de la Torre, normalista y profesora del Colegio Mejía, fue la única mujer que formó parte de la fundación del Partido Socialista Ecuatoriano en 1926. En los movimientos sociales y estudiantiles de los años treinta y en la Gloriosa (1944) tuvieron un lugar destacado maestros y maestras. En la constitución de Alianza Femenina Ecuatoriana –una organización que junto con grupos indígenas, estudiantiles y populares, participó en el derrocamiento del gobierno del presidente Arroyo del Río– estuvieron junto a dirigentes como Nela Martínez y Marieta Cárdenas

las maestras Luisa Gómez de la Torre, Raquel Verdesoto, Matilde Hidalgo de Prócel y Virginia Larenas, entre otras.



Zoila Ugarte de Landívar.

También hubo otros espacios no recordados por la historia, y apenas esbozados en sus biografías, que señalan la creación de sociedades o agrupaciones femeninas que seguramente fueron espacios de discusión sobre aspectos ciudadanos. Las propias revistas a las que me he referido no sólo tuvieron una orientación literaria o pedagógica sino también política, si aceptamos la política como un proceso relacionado con la elaboración de pensamiento y de propuestas. En 1922 María Angélica Idrobo fundó y fue presidenta de la Sociedad Feminista Luz del Pichincha. Entre las actividades que desplegó esta asociación se halla la fundación de la Escuela Nocturna de Señoritas, dirigida a las mujeres obreras (Idrobo, 1962: 33); también participaron en ella las maestras Zoila Ugarte de Landívar, Victoria Vásconez Cuvi, Eudofilia Arboleda y Lelia Carrera. Más tarde fue presidenta de la sociedad Elisa Ortiz de Aulestia, quien también tuvo una destacada participación en la Universidad Popular “Llamarada” (1932) y en la Escuela Industrial de Señoritas (Ortiz, 1939). Aun cuando la acción innovadora de las maestras ilustradas



Elisa Ortiz de Aulestia.

no fue generalizada y estuvo sujeta a límites históricos y estructurales –estuvieron circunscritas por la “convención histórica”, como apunta Butler–, sí desarrollaron puntos de vista y acciones de avanzada con respecto a la época en las que les tocó vivir. En oposición a la visión economicista de los cambios educativos se debe señalar que el énfasis en la profesionalización del magisterio, en la adquisición de carreras intermedias que permitieran ganarse la vida a las jóvenes de sectores medios y populares, si bien coadyuvaba al desarrollo y la modernización económica y social, también potenciaba a las mujeres implicadas en este proceso, brindándoles mayores posibilidades de autonomía y realización personales. Uno de los aspectos interesantes del fenómeno es que no fue un efecto mecánico de la acción estatal, sino de un proceso en el que fue significativo el accionar de las propias maestras que supieron aprovechar las circunstancias para introducir cambios favorables a su condición. Tanto en los congresos pedagógicos legitimados por los maestros, como en la

producción del conjunto del magisterio, su participación no fue tan publicitada como las de sus contemporáneos varones, pero no por eso fue menos importante. Igualmente, un grupo de maestras participó dentro del ámbito intelectual y político, defendiendo derechos como el de la participación política y el sufragio femenino. En 1924, la primera médica del país, y posteriormente maestra del Normal “Manuela Cañizares”, Matilde Hidalgo de Prócel, al dar su voto no sólo se convirtió en la primera mujer votante de Ecuador, sino que contribuyó a través de su acción a introducir modificaciones en la propia organización política del Estado. Seguramente su gestión no fue aislada; al parecer había un clima político en el que las mujeres debatían sobre el derecho al voto. En ese mismo año, un artículo de un periódico de Guayaquil satiriza el voto femenino y se refiere al “Comité Electoral Femenino de Machala”. En 1925 la maestra Victoria Vásconez Cuvi expresó: “la mujer necesita el voto por estricta justicia, porque obedece las leyes y sufre más la insuficiencia de ellas, porque tiene igual responsabilidad jurídica que el hombre, porque paga las mismas contribuciones; en una palabra porque se ha resignado a todos los deberes y le faltan todos los derechos” (Vásconez, 1925: 48). También en 1928, un año antes de que la Carta Constitucional de 1929 otorgara de manera expresa el voto a las mujeres, la maestra laica María Angélica Idrobo defendió abiertamente el derecho al sufragio (Idrobo, 1928). Es cierto que sus acciones no fueron avaladas dentro de la esfera pública hegemónica, pero fueron básicas para constituir una esfera pública femenina.

Para finalizar conviene señalar que las nociones de esferas públicas paralelas o contra-públicas subalternas han permitido entender cómo, en medio de sus prácticas, las maestras a las que me he referido en ese artículo buscaron construir espacios de discusión y debate que dieron lugar a nuevas formas de subjetividad e identidad, así como la posibilidad de inscribirse en el mundo público y en



Matilde Hidalgo de Prócel.

el ejercicio ciudadano (Fraser, 1997). A través de las revistas literarias, veladas y presentaciones públicas, lo que buscaron era incidir sobre la opinión, pero a diferencia de los hombres no establecían una separación entre lo público y la vida cotidiana. Esto que ahora y desde una perspectiva de género pueda parecernos una fortaleza, no alcanzaba a ser percibido en el espacio moral y mental de dominación masculina de la primera mitad del siglo xx. La acción de estas maestras fue fundamental en el proceso de constitución de una tendencia feminista, basada en el desarrollo de prácticas, discursos y sentimientos en común (Goetschel, 2006). Como he manifestado, algunas de estas maestras actuaron de manera creativa en los colegios de mujeres en los cuales fueron directoras y profesoras, y también crearon como contrapartida sus propios medios de publicidad, sus revistas, que no fueron sólo pedagógicas, sino de literatura y variedades, pero que les permitieron mostrar demandas, intereses y puntos de vista, debatir sobre la educación y la situación de las mujeres en el mundo social, así como crear espacios de construcción de una subjetividad femenina. En medio de este proceso ellas se resignificaron a sí mismas como maestras y mujeres laicas.

Bibliografía

ANDRADE COELLO, ROSA

- 1919 “Educación de la mujer”, *El Magisterio Ecuatoriano*, núms. 19-20, septiembre-octubre, Magisterio Ecuatoriano, Quito, p. 300.
- 1918 “El esfuerzo propio”, *El Magisterio Ecuatoriano*, núm. 28, junio, Magisterio Ecuatoriano, Quito, pp. 121-123.

AYALA, ENRIQUE

- 1994 *Historia de la Revolución Liberal*, Corporación Editora Nacional-Taller de Estudios Históricos, Quito.

BOURDIEU, PIERRE

- 2000 “Algunas propiedades de los campos”, en *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid.
- 1999 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- 1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

BUTLER, JUDITH

- 1990 “Performative Acts and Gender Constitution: an Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, en Sue Ellen Case (editora), *Performing Feminism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 270-282.

CASTEL, ROBERT y CLAUDINE HAROCHE

- 2003 *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*, Homo Sapiens, Rosario.

CHAMBERS, SARAH

- 2003 “Letters and Saloons: Women Reading and Writing the Nation”, en Sara Castro-Klarén y John Chasteen (editores), *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America*, Woodrow Wilson Center Press-Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 54-83.

DEMÉLAS, MARIE-DANIELLE e YVES SAINT-GEOURS

1988 *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador, 1780-1880*, Corporación Editora Nacional-Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito.

DONOSO DE ESPINEL, ISABEL

1905 “Anhelos”, *La Mujer*, núm. 1, Quito.

FRASER, NANCY

1997 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

GARCÍA JORDÁN, P. y G. DELLA-CORTE

2006 “Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los Estados nacionales (1870-1900)”, en Asunción Lavrín, Gabriela Cano y Dora Barranco (coordinadoras), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 3, Siglo XXI-Cátedra, Madrid.

GOETSCHEL, ANA MARÍA

2010 “Las paradojas del liberalismo y las mujeres: coyuntura 1907-1909”, en Valeria Coronel y Mercedes Prieto, *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, pp. 209-236.

2007 *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Abya Yala, Quito.

2006 *Los orígenes del feminismo en el Ecuador. Antología*, Consejo Nacional de las Mujeres-Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Municipio de Quito, Quito.

HERRERA, GIOCONDA

2005 *Religion and Public Life in Ecuador under Liberalism (1895-1920)*, tesis de doctorado, Columbia University, Nueva York.

IDROBO, MARÍA ANGÉLICA

1928 “Discurso en la velada del Centro Cultural Renovación”, *La Nación*, Guayaquil.

IDROBO, TARQUINO

1962 *María Angélica Idrobo, maestra inolvidable*, Minerva, Quito.

MAIGUASHCA, JUAN

2005 “El proyecto garciano de modernidad católica republicana en Ecuador, 1830-1875”, en Martha Irurozqui (editora), *La mirada esquiwa*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

ORTIZ AULESTIA, ELISA

1939 *La Escuela Industrial de Señoritas, breves anotaciones sobre su organización y actividades*, Ministerio de Educación, Quito.

OSSENBACH, GABRIELA

1999 “Políticas educativas en el Ecuador, 1944-1983”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol.10, núm. 1, Instituto de Historia y Cultura de América Latina-Universidad de Tel Aviv, Tel Aviv, pp. 37-60.

PALADINES, CARLOS

1998 *Rutas al siglo XXI, aproximaciones a la historia de la educación en el Ecuador*, Santillana, Quito.

RODAS, RAQUEL

2000 *Maestras que dejaron huella. Aproximaciones biográficas*, Gema-Consejo Nacional de las Mujeres, Quito.

SCOTT, JOAN WALLACH

2008 *Género e historia*, Fondo de Cultura Económica, México [primera edición, 1986].

1993 “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, en María C. Cangiano y L. Dubois (compiladoras), *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, pp. 17-49.

SINARDET, EMMANUELLE

1999a “El papel educador de los padres de familia: táctica de la Iglesia en la lucha contra las reformas educativas liberales

en Ecuador (1906-1914)”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coordinadora), *Familia y educación en Iberoamérica*, El Colegio de México, México.

1999b “La preocupación higienista en la educación ecuatoriana en los años treinta y cuarenta”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, vol. 28, núm. 3, Lima, pp. 411-432.

s/f *El laicismo: consolidación y crisis, 1925-1946*, Instituto de Capacitación Municipal-Abya Yala, Quito.

TERÁN, ROSMARIE

2007 “Modernidad y republicanismo en la educación garciana: el método productivo para la enseñanza primaria de F. J. Salazar (1869)”, ponencia en el Congreso Conmemorativo de los Cincuenta años de Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, noviembre, Quito.

UGARTE DE LANDÍVAR, ZOILA

1905a “Fiat Lux”, *La Mujer*, núm. 1, Quito, pp. 14-18.

1905b “Aspiraciones”, *La Mujer*, núm. 4, Quito, pp. 97-102.

1905c “Nuestro ideal”, *La Mujer*, núm. 1, Quito, pp. 1-4.

VÁSCONEZ CUVI, VICTORIA

1925 *Actividades domésticas y sociales de la mujer*, Talleres Tipográficos Nacionales, Quito.

VEINTEMILLA, JOSEFINA

1905 “La Mujer”, *La Mujer*, núm. 1, Quito, p. 79.



María Enriqueta Camarillo y Gabriela Mistral: paralelismos y bifurcaciones

Esther Hernández Palacios¹

María Enriqueta Camarillo y Roa de Pereyra (Coatepec, 1872-México D. F., 1968) y Lucila de María del Perpetuo Socorro Godoy Alcayaga (La Serena, 1889-Nueva York, 1957) –mejor conocidas por sus nombres literarios: María Enriqueta y Gabriela Mistral–, comparten muchas otras cosas además del uso de un seudónimo para firmar sus obras. Tal vez la más importante de ellas sea haber sido dos de las primeras escritoras profesionales de América Latina y, sin lugar a dudas, las más sobresalientes. Cuestión que resulta sumamente relevante, pues durante la Colonia y en el siglo XIX ninguna de las autoras que nacieron y escribieron sus obras en nuestra América, ni siquiera la genial sor Juana Inés de la Cruz, hicieron una profesión de su trabajo literario. En cambio, Enriqueta y Gabriela vivieron de sus plumas; publicaron y alcanzaron la fama y el éxito dentro y fuera de sus países de origen, llegando a un gran número de lectores. Ambas nacieron en pequeñas poblaciones de provincia en las últimas décadas del siglo XIX y vivieron hasta más allá de la

¹ Universidad Veracruzana.

mitad del xx, abriéndose camino en un mundo de hombres a través del valor de sus obras literarias.

María Enriqueta Concepción Guadalupe Canuta nació el 19 de enero de 1872, en la Villa de Coatepec, cabecera del entonces quinto distrito de Veracruz. Sus padres, don Alejo Ambrosio Camarillo Rebolledo y doña Dolores Roa Bárcena de Camarillo, y su hermano José Leopoldo –que había nacido dos años antes–, formaban una de las familias más sobresalientes de la región. Doña Dolores era hermana del conocido intelectual y político veracruzano don José María Roa Bárcena, miembro distinguido del Partido Conservador que, para la fecha del nacimiento de su sobrina y ahijada, y desde la restauración de la República, estaba alejado de la política y se encargaba de administrar los bienes y negocios de la casa Viuda de José de Teresa e hijas, en la capital del país.

Lucila de María del Perpetuo Socorro –hija de Jerónimo Godoy Villanueva, ex seminarista que había preferido la vida de músico trashumante, y de Petronila Alcayaga Rojas, hija natural y madre soltera de Emelina, una niña que al nacer Lucila contaba ya 15 años y cuyo principal lazo con Jerónimo era poseer una hermosa voz, tanto para entonar canciones sacras como profanas– nace en Vicuña y se cría en Monte Grande, poblados del Valle del Elqui, situado en el Norte Chico.

Si bien la mexicana nace entre pañales de lino y la chilena envuelta en trozos de percal, ambas reciben una sólida educación religiosa. Si el tío materno de María Enriqueta es adalid de las causas católicas y conservadoras, y autor de *Flores de Mayo o el mes de María, para el uso de las familias mexicanas*, opúsculo religioso dedicado a la educación católica de la niñez y la juventud, la abuela de Lucila tenía tal fama de beata que en su pueblo la conocían como *La Teóloga*, no solamente porque se ganaba la vida cosiendo y bordando casullas, sino porque rara vez salía de la iglesia.

Para las dos es central, en sus primeros años, la figura del padre que las inicia en la literatura y en la música; tal vez parezca intrascendente, pero si el payador elquino no se separa de su guitarra que funciona como su instrumento vital en el exacto sentido de la palabra, el agricultor coatepecano suele tocar la guitarra y la flauta y, además de mostrarle la senda del bien por la vía de la disciplina y la obediencia, acerca a su hija al amor y al estudio de la música. Jerónimo Godoy escribió algunas cancioncillas de cuna a su pequeña y ella lo consideró, por éstas y otros versos que conocerá más tarde, su primer maestro literario.

El recuerdo de la tierra nativa, idílica provincia siempre añorada, paraíso perdido, las forma y no las abandonará nunca. María Enriqueta recordará años más tarde su expulsión del edén:

Abandonábamos Coatepec, mi valle natal, para ir a vivir a la ciudad de Méjico. Mi madre había llorado mucho, y mi padre, que era un tesoro de bondad, trataba de consolarla.

—No será para siempre esta ausencia —le decía—. Volveremos, volveremos.

Mi hermano y yo que nos dábamos cuenta exacta de lo que era abandonar nuestro jardín perfumado, rebosante de camelias y gardenias; nuestras tierras sembradas de cafetos y de plátanos; nuestra casa, inmensa y bien soleada, cuyos corredores, bordeados de macetas, eran para nosotros pistas hermosas donde corríamos con loco ardor; nuestro patio, donde cada árbol nos ofrecía distinto fruto; nuestros ríos, nuestros montes, nuestro valle, todo aquel paraíso insustituible que de pronto se nos iba de las manos, llorábamos también, despidiéndonos silenciosamente de las cosas con todo el amor con que lo habíamos hecho antes de los amigos (Camarillo, 1931: 57).

Y Gabriela Mistral escribirá: “Yo me crié en Monte Grande, el penúltimo pueblo del Valle de Elqui. Una montaña al frente y otra a

la espalda, y el valle estrechísimo y prodigioso entre ellas: el río, treinta casitas y viñas. De tres a once años viví en Monte Grande y ese tiempo y el de la maestra rural en La Cantera me hicieron el alma” (Fernández, 1978: 189).

Paraíso perdido al que ninguna de las dos quiere regresar más que en el recuerdo y a través de su escritura, porque cuando hay ocasión no volverán tras sus pasos para habitarlo. Tal vez porque ambas tuvieron en esos idílicos escenarios infancias tristes. La una por las dificultades que le presentaba la vida al ser la hija de una mujer abandonada y con dos hijas de padres distintos, que, por si fuera poco, posee una sensibilidad exacerbada: “Yo era una niña triste, madre, una niña huraña, como son los niños oscuros en el día, como es el lagarto verde, bebedor del sol. Y tú sufrías de que tu niña no jugara con las otras, y solías decir que tenía fiebre cuando en la viña de la casa la encontrabas conversando con las cepas retorcidas y con un almendro esbelto y fino que parecía un niño embelesado” (*apud*, Scarpa, 1997: 338).

Lucila es tan diferente a las otras niñas del pueblo que llega incluso a ser objeto de la violencia de sus compañeras de escuela, azuzadas por la misma maestra quien –después de un incidente que llega incluso a la lapidación– le informa a la madre que su hija es débil mental y no tiene la capacidad necesaria para aprender. María Enriqueta, la niña rica que parece tenerlo todo, sufre sin motivo aparente. Sorprende el hecho de que, al revivir los años de su primera infancia en el idílico Coatepec, sitúe en ellos no sólo el despertar de sus intereses artísticos y de su formación espiritual, sino la estirpe melancólica de su carácter, la cual marcará su vida creativa. Recuerda de pronto que, inmersa en la contemplación de la naturaleza o en el mundo fantástico de un juego, se soltaba a llorar sin saber muy bien la causa de una inmensa e inconsolable tristeza, al sentirse de pronto injustificadamente desamparada y triste. Ella misma califica

estas precoces muestras de melancolía de infinito o de vacío existencial frente a lo insondable, como inexplicables conductas que nacían de una hipersensible susceptibilidad que desde entonces determina su carácter. Dice en carta a Rafael Heliodoro Valle, fechada en 14 julio de 1922 recordando sus primeros años: “En mi infancia pasé torturas terribles, creadas por mi imaginación que es a veces mi verdugo y a veces mi paraíso”.²

Reales o imaginarias, las adversidades y penurias de las dos futuras escritoras se debían a una sensibilidad *extraordinaria*, que no tenía cabida en su mundo. La terrible experiencia de agresión colectiva debida a la indefensión provocada por la poca solidez familiar de la una y el demasiado cuidado propio de las familias burguesas conservadoras, que negaban la educación escolarizada a sus hijas, hicieron que ninguna de las dos tuviera una educación formal. Es cierto que Camarillo cursó, ya en la ciudad de México, la carrera de pianista y Mistral convalidó un título de maestra presentando los exámenes requeridos para el caso.

Durante los primeros años del siglo xx una de las pocas carreras profesionales que se le abrían a la mujer era la del magisterio, por lo que no es raro que ambas escogieran como primera vía la de dedicarse a la enseñanza. María Enriqueta, una vez terminada su formación en el Conservatorio, y debido a que la familia pasaba por una mala racha económica, abandona el resguardo doméstico y se lanza a la calle, a escondidas de su padre y bajo la protección y el escudo maternos, para acudir a los domicilios de quienes serían sus alumnas: niñas acomodadas como ella. Lucila entra, desde los 16 años, como ayudante en la llamada Escuela de la Compañía, por estar ubicada en una antigua propiedad de los jesuitas, y recibe, a los 17 años, un nombramiento de profesora en la escolita de La Cantera.

² Biblioteca Nacional, correspondencia de Rafael Heliodoro Valle, exp. 359, Enriqueta Camarillo, documento 17.

Lucila pasará más años dedicada a la enseñanza que María Enriqueta, para quien la docencia directa fue una aventura breve. Su paso por las aulas estuvo acompañado de exámenes de suficiencia y regularización en los que probó su capacidad y la posesión de la formación necesaria para dedicarse al magisterio. Tuvo varios destinos en este camino, incluso enseñó en el extremo sur de su país, en la helada región de Magallanes, en donde conoció de cerca la miseria de los obreros llegados del norte de Chile y de países extranjeros, y las condiciones infrahumanas en las que vivían los miembros de los pueblos originarios de la Patagonia.

Tanto la chilena como la mexicana se iniciaron en la creación literaria desde edades tempranas (Lucila a los 17 años; María Enriqueta a los 22) y para ello ambas se escudaron en los seudónimos. El primero que utilizó María Enriqueta Camarillo y Roa de Pezreya fue el de Iván Moskowski; lo tomó de su faceta musical: era el nombre de su admirado –y poco conocido en el México– compositor polaco Mauricio Moskowski (1854-1925). Lucila, por su parte, compuso el suyo que adoptó sólo siete años más tarde de sus primeras publicaciones en la prensa de provincia; es decir, cuando sintió que podía llegar a un público más amplio y conocedor, con fragmentos de los nombres de dos autores apreciados: el italiano Gabriel D'Annunzio y el provenzal Federico Mistral. Del primero amaba la pasión y la fuerza, del segundo su amor al terruño y su espíritu campirano. Las dos escritoras buscaron una máscara para salir a la escena pública, pues temían al enfrentamiento con el lector en su verdad de jóvenes mujeres; dudaban de obtener una buena recepción si se presentaban sin un disfraz protector. Las críticas favorables que recibieron los poemas de la mexicana, impresos en la prensa y en las publicaciones periódicas dedicadas a la difusión de la literatura, la decidieron a desenmascararse, aunque utilizó entonces sólo su nombre de pila, obviando los apellidos, tal vez en un

gesto de afirmación, para subrayar su femineidad y separarse de sus apellidos de abolengo. Lucila guardó toda su vida el seudónimo que, amparándola en la sombra de sus autores predilectos, la dotaban de la casta que no tenía y que llegó a convertirse en su nombre verdadero al cabo del tiempo, pues lo utilizaba no sólo para firmar sus escritos, sino para todos los aspectos de la vida, salvo aquellos que, por su carácter oficial, lo hacían imposible.

Las dos alcanzaron bastante pronto el reconocimiento del medio literario. Gabriela ganó la Flor Natural en los Juegos Florales de Santiago en diciembre de 1914, a los 25 años, con sus desde entonces famosos *Sonetos a la muerte*. María Enriqueta no se presentó a ningún concurso, pero obtuvo un lugar prominente a raíz de la publicación de sus primeros versos, mismo que consolida con la aparición de su primer libro, *Rumores de mi huerto*, que recibe un sinnúmero de críticas favorables. Sus éxitos literarios a partir de ese momento le permiten ingresar, hacia 1909, en el círculo más exquisito y poderoso de la intelectualidad mexicana del momento: el Ateneo, liderado por Alfonso Reyes, al que sólo acceden dos mujeres: ella y la pianista Alba Herrera. Si bien es cierto que el Ateneo lleva el calificativo “de los jóvenes de México”, ella en 1909 cuenta ya con 37 años.

Si sus trayectorias literarias y sus exitosas carreras en un mundo absolutamente dominado por los hombres las acercan, las separan—además de estilos y objetivos— sus caminos vitales y sus historias personales. Gabriela Mistral se enamora y sostiene relaciones platónicas más de una vez a lo largo de sus años juveniles, la primera a sus escasos quince años. Tal vez el más famoso de sus idilios fue aquel que posiblemente sostuvo a los 17 con el ferrocarrilero Romeo Ureta, a quien dedicó uno de sus más famosos poemas: *El ruego*. Ureta se suicidó siendo muy joven, supuestamente debido a que no pudo soportar la vergüenza por haber sustraído (tal vez para ayudar a un amigo en serios apuros) dinero de la caja de la estación de

ferrocarril en la que laboraba. Llevaba al morir una tarjeta de Lucila Godoy en el bolsillo de su chaqueta. De una u otra forma la persigue la tragedia. Más adelante sostendrá por muchísimos años una *apasionada* relación epistolar con el escritor Miguel Magallanes Moure, a quien le declara en un sinnúmero de cartas su ferviente y absoluto amor, pero con quien nunca se encuentra en privado. Se ha dicho que Gabriela Mistral tenía pavor a la unión carnal de los dos sexos, e incluso alguno de sus biógrafos presume una violación cuando niña. El hecho es que nunca se casa y desde muy pronto prefiere compartir la vida con personas de su mismo sexo. La chilena Laura Rodig, la mexicana Palma Guillén y la estadounidense Doris Dana convivieron con ella en intimidad cotidiana; siempre en el papel de ayudantes y secretarías. Doris Dana, quien la acompañó hasta el momento final, negó siempre la existencia de una relación de pareja.

María Enriqueta fue mujer de un solo hombre: su esposo, el historiador Carlos Pereyra, con quien se casó en 1898 y con quien viviría hasta la muerte de éste en 1942. Si atendemos a los comentarios que sobre el matrimonio vierten Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña en su correspondencia, y los contrastamos con los datos biográficos y la obra de la escritora, podemos afirmar que María Enriqueta padeció el carácter dominante, caprichoso y egoísta de su marido. Sin embargo, dentro de esta relación se da una paradoja: María Enriqueta supeditará su existencia a la voluntad de su marido, jugó siempre el papel de esposa sumisa y obediente, al extremo del sacrificio, pero el matrimonio sobrevivió durante su largo autoexilio europeo gracias al éxito de la obra literaria de ella.

En julio de 1913 los Pereyra se embarcaron rumbo a los Países Bajos, pues don Carlos había sido nombrado embajador del gobierno de Victoriano Huerta; ya en 1911 había colaborado con el Servicio Exterior, como secretario de la Embajada Mexicana en Washington. A la caída del usurpador, Pereyra cerró la Embajada,

entregó las llaves al secretario de la misma y puso pies en polvorosa para dirigirse a Suiza, ya que había comenzado la Primera Guerra y no pensaba volver al México de Carranza. Después de una difícil temporada en Lausana, durante la cual sobrevivieron dando clases de español y ella de piano, gracias a la ayuda de Alfonso Reyes se trasladaron a Madrid, en donde fijaron su residencia. María Enriqueta consiguió colocarse como traductora en la Editorial América, de Rufino Blanco Fombona, intelectual venezolano radicado en España. Su marido decidió continuar con su importante trabajo como historiador que, sin embargo —y no por carecer de valor— no tenía mayor éxito material. Así es que María Enriqueta, que hasta ese momento no se había interesado por la narrativa, hizo sus pininos en el género, con tal suerte que sus primeras entregas tuvieron un gran éxito de crítica y público, y no sólo ganaron premios, sino que le reportaron el dinero necesario para mantener a su familia (vivían con un sobrino del historiador y con la sirvienta, que había viajado con ellos a Europa).

Sea por la urgencia creativa producto del talento y la inspiración, sea por la necesidad económica, María Enriqueta publicó en España siete novelas y dos nuevos libros de poesía, además de un volumen de relatos de viaje, uno de textos autobiográficos y dos más de prosas diversas. *El secreto*, novela para jóvenes, considerada por algunos críticos como su obra más importante, fue seleccionada en París para publicarse como la mejor novela hispanoamericana en la colección “Les Cahiers Féminins” de la casa editora Librairie Bloud & Gay, en 1926. El corresponsal de *Excélsior* en Francia escribió los párrafos siguientes con motivo de la circulación del libro:

París, enero 2. Acaba de salir de las prensas la traducción francesa de la novela *El secreto*, de María Enriqueta. Esta publicación marca una fecha importante, porque es la primera vez que una novela mejicana ha sido traducida al francés y publicada no solamente a expensas de la casa edi-

tora, sino pagándole esta casa a la autora³ los mismos derechos que a los escritores franceses. Me constan los detalles de la operación por haber intervenido en el contrato.

Hasta hoy se habían publicado traducciones de obras de interés científico, histórico o político, pero es la primera vez que una obra literaria mejicana merece los honores de la traducción. Además, la casa editora ha incluido este libro en la colección “Les Cahiers Féminins”, en la que están llamadas a figurar solamente obras de verdadera importancia.

La versión francesa fue hecha por la señorita Agathe Valéry, hija del gran poeta francés, recientemente nombrado académico, y revisada por la señorita Mathilde Pomès, autora de algunas versiones de libros de Unamuno. La casa editora creyó necesario revisar la traducción con sumo cuidado, y gracias al entusiasmo que había por publicar el libro se hizo el trabajo con empeño e interés, bajo la dirección del vicepresidente del comité de los “Cahiers”, el señor Don Abel Fevret de la Biblioteca Nacional de París (Lara Pardo, 1927).

El secreto se tradujo también al italiano y al portugués. La versión lusitana es de Dulce L. de Figueiredo, esposa del editor Fidelino de Figueiredo, dueño de la Empresa Literaria Fluminense y autor del prólogo. La novela salió de las prensas en Lisboa. En 1926 y en 1930 la condesa Clara Bartolomei lo tradujo al italiano; la edición, plagada de erratas, es del Instituto de Cultura Italo-Ibero-Americano de Génova. Mathilde Pomès, la correctora de la versión francesa, era la más importante traductora del español en esos años y, no por azar, fue la traductora de Gabriela Mistral.

Como dije más arriba, es muy probable que la llegada de María Enriqueta al género narrativo haya tenido que ver más con la necesidad que con la voluntad; lo cierto es que el resultado fue muy afortunado. También en 1922 –sin duda el año de su clímax creativo– publi-

³ Este comentario alude al hecho de que por esos años, en México, la mayoría de los libros de creación eran ediciones de autor. La editorial Cultura de los Loera y Chávez, que publicó muchos de los más importantes libros de esos años, recibía el pago de los autores.

có en América, la casa editorial de Rufino Blanco Fombona, uno de sus más importantes libros de poesía: *Rincones románticos*; encontramos en éste el mismo estilo, sencillo y emotivo, de sus obras anteriores, sólo que más depurado. El volumen incluye su anterior libro de poemas, *Rumores de mi huerto*, que para ese año ya había sido editado dos veces. Gabriela Mistral le dedicó una amplia nota crítica, tal vez la mejor de las que en su momento se escribieron sobre su poesía; resalta la pureza de su palabra y la perfección de su forma, la califica como “lo menos literata posible y lo más mujer antigua que cabe serlo en nuestro tiempo [–y añade–]: por lo cual su solo nombre me pone una humedad de ternura en los ojos. Unas pocas como ella me hacen decir: —Yo quería haber sido una mujer así”. Se conmueve también frente a la maestría que descubre en la autora para suavizar su amargura: “Su dolor es como un hijo rebelde que crea los ambientes de la pintura holandesa de interiores, el amor por los pequeños temas y las cosas menudas; su íntima relación con lo vivido. Y como esta poesía se siente *tan verdad*, se la lee con una actitud de reverencia, como si tuviéramos a esta mujer junto de nosotros y miráramos en silencio su rostro sonriente”. Valora su maestría para rehabilitar el romance y celebra su originalidad cuando afirma:

La autora tiene predilección por el romance: podría decirse que lo ha rehabilitado, porque es una de las formas literarias caídas en descrédito u olvidadas. Le sirve por el amor que ella tiene de la suavidad de la rima, del discreto asonante, en oposición a la otra que alguno llama *escandalosamente sonora*; la sirve por la fluidez suma que tiene su verso y a la cual el romance es particularmente propicio, y lo usa, sobre todo, porque ella es especialmente un poeta descriptivo; alabado sea también por esto, porque mucho nos faltan poetas de esta índole. Es nuestra artista una de las pupilas más abiertas al espectáculo del mundo, más recogedoras de la palabra plástica de la Tierra. Lo mismo que en los temas subjetivos, ella rehúye en la pintura del paisaje lo grandioso; no hay cantos a las mon-

tañas ni a las selvas de su patria; hay los caminos del campo, el encaje frío del árbol de invierno, el pestañeo de la brisa en los aleros, la palabra humilde de la lluvia fina (Mistral, 1923: 9).

La poesía de la coatepecana le parece tan extraordinaria por la forma en que canta y se compenetra con la tierra natal, y por su femineidad intrínseca, que la convierte en la poeta del hogar:

Ha hincado María Enriqueta hasta muy hondo en el solar nativo, y por sólo esto, aún cuando tiene tantas virtudes más, debe ser el poeta muy amado de su pueblo. Para algunos críticos la femineidad en la poesía de las mujeres es solamente la expresión, delicada o acremente sincera, del amor; confunden la mujer en general con la amorosa. Para mí la expresión más verdadera de femineidad en la poesía nuestra, es el hacer sentir el hogar. En este aspecto María Enriqueta es lo más femenino de nuestra lengua y esto da a su poesía una nobleza profunda. Y es que ella ha sido, por excelencia, lo que llamaban nuestros padres *la mujer de su casa*, eso es para algunos, en nuestra época de feminismos rabiosos, una inferioridad al ser una limitación (Mistral, 1923: 9).

Sobresalen dos cuestiones en estos párrafos: la primera es que utiliza el término “poeta” y no poetisa, que sigue usándose en nuestro país para designar a las autoras que escriben poesía; la segunda que sitúa a María Enriqueta como la poeta más femenina de la poesía en lengua española.

Gabriela Mistral había llegado a nuestro país en 1922, para sumarse a la efervescencia cultural del México posrevolucionario, invitada por José Vasconcelos, entonces secretario de Educación; permaneció en el país hasta 1924. Conoció sus lugares y su gente, sus escuelas y sus mujeres para, muy coherente con su pasión latinoamericanista, coadyuvar en la cruzada educativa que encabezaba el autor del *Ulises criollo*. Recorrió muchos pueblos y ciudades

acompañada de Palma Guillén de Nicolau y, antes de regresar a su patria, casi expulsada por la envidia y la miseria de espíritu, compiló –por encargo de su anfitrión– una antología de textos de diversos géneros literarios, con la intención de enriquecer con ella el Programa de Fomento a la Lectura de la Secretaría de Educación, que ella decidió dirigir a las lectoras. *Lecturas para mujeres* es, precisamente, el título del volumen publicado por Porrúa en 1924 (Mistral, 1967).⁴

Entre los textos seleccionados por la poeta chilena se encuentran tres poemas de María Enriqueta: “Soledad”, “Mi carta” y “El afilador”, todos ellos tomados de *Rincones románticos*, de 1922, cuya lectura recomienda al igual que la de su obra más reciente: *El secreto*. Entre una mayoría absoluta de textos masculinos, los de Enriqueta están acompañados por dos de la poeta uruguaya Juana de Ibarbórou, uno de la chilena María Monvel, un soneto de la cubana Juana Borrero, un brevísimo texto de Josefina Zendejas, también mexicana, y dos obras de sor Juana Inés de la Cruz, además de varios textos debidos a la pluma de la misma Premio Nobel.

El hecho de que Mistral se ocupe y alabe la obra poética de María Enriqueta no implica, de ninguna manera, que sienta una total afinidad con ella. La poesía de Gabriela es autodescriptiva, autorreferencial; la de María Enriqueta, narrativa. El yo poético que retrata las entrañas en los versos de la chilena contrasta con el de la mexicana que cuenta –incluso en sus poemas líricos– las historias de los otros, el doloroso mundo que la rodea, la tragedia de sus semejantes, cuánto mejor si son mujeres sufriendo el desamparo del amor. En Gabriela hay una mirada desolada y escéptica respecto de la conducta humana; en María Enriqueta la certeza absoluta de que las cosas valen más que los hombres: el mundo es un engaño y todo es perecedero. Para Volodia Teitelboim, uno de sus biógrafos, Mistral tenía “predisposición al padecimiento” (1991: 63); era

⁴ Porrúa reeditó *Lecturas para mujeres* en su colección “Sepan Cuántos” en 1967, con un prólogo de Palma Guillén.

apasionada y en su poesía hacía propios los dramas ajenos, aunque siempre mantuvo las áreas más íntimas de su vida en una absoluta y casi secreta privacidad. María Enriqueta hacía ajenos los dramas propios, escondiendo sus tristezas e insatisfacciones en las máscaras de sus personajes femeninos, para no desnudar nunca su alma. Sólo el recuerdo de la tierra nativa, la paradisíaca provincia lejana, se salva en la obra de ambas de la desolación.

Sus temperamentos propicios al sufrimiento son, en lo que al arte se refiere, más románticos que vanguardistas; los nuevos caminos de la estética del siglo xx no las convencen, llega incluso a antojárseles una locura lamentable, desconocen los nuevos lenguajes artísticos, los ignoran por propia voluntad.

La religión y su relación con lo sagrado será asunto irreconciliable en sendos universos vitales y literarios. La mexicana, conservadora a ultranza, es católica, apostólica y romana; la chilena se declara no católica, sino cristiana primitiva: “Yo no soy antirreligiosa, ni siquiera arreligiosa. Creo casi con el fervor de los místicos, pero creo en el cristianismo primitivo, no enturbiado por la teología, no grotesco por la liturgia y no materializado y empequeñecido por el culto que ha hecho de él un paganismo sin belleza. En suma, soy cristiana, pero no soy católica” (*apud* Scarpa, 1977: 338).

Se sabe que establecieron contacto durante la estancia de Mistral en nuestro país, años en los que María Enriqueta vivía en España, y se tiene referencia de una relación epistolar que no ha podido ser localizada. Sus obras, sin embargo, están construidas desde muy distintas visiones del mundo y de la mujer, y fueron escritas con objetivos a veces similares y otras casi contrarios, para públicos diferentes. La mexicana, proveniente de una familia conservadora, católica a ultranza, esposa sumisa y abnegada, escribió en el exilio una obra destinada a defender el modelo decimonónico de la mujer para mantenerla en el resguardo doméstico en pleno siglo xx; la chi-

lena, de origen humilde, perpetua autoexiliada, incluso en su propia tierra, rompió los modelos de conducta y escritura destinados a su sexo y su voz de mujer abrió nuevos caminos.

Aunque María Enriqueta vivió desde el triunfo de la Revolución Mexicana hasta la muerte de su esposo en Europa, principalmente en España –donde residió desde 1916 hasta 1948– no podemos calificar su decisión de exiliarse tanto tiempo como propia. Es Carlos Pereyra quien afirma una y otra vez que México ha quedado en el pasado y ella no hace otra cosa que obedecerlo. Tan es así que, en cuanto puede exhumar sus restos, acepta la invitación del gobernador de su estado natal, Adolfo Ruiz Cortines –respaldada por el gobierno federal– para regresar a su país. Situación que no obsta para afirmar que tanto la mexicana como la chilena vivieron los años de su madurez creativa y consolidaron su éxito literario –que en el caso de Mistral llegó hasta el Premio Nobel, por cierto anterior al premio Nacional de Literatura– fuera de su país.

Por si fueran poco, las diferencias estéticas, religiosas y políticas resultan irreconciliables. En 1919 Gabriela fue testigo de brutales represiones, incluso de masacres, y dio testimonio de ellas en sus escritos contemporáneos y posteriores, siempre más tolstoianos que marxistas. Años después María Enriqueta vivió en Madrid durante el trágico sitio de la Guerra Civil, y aunque en sus páginas nunca habló de este acontecimiento que le costaría la vida a su esposo, siempre estuvo del lado de los falangistas que resultaron vencedores. Antes de salir de España para volver a su patria, los restos de Pereyra y ella misma recibieron homenajes del gobierno fascista y del generalísimo Franco en persona.

Gabriela Mistral fue escritora de pocos libros (*Desolación*, 1923; *Ternura*, 1925; *Tala*, 1947; y *Lagar* 1954);⁵ una vez obtenido el reconocimiento en su país encontró en la diplomacia un más que digno

⁵ Después de su muerte se publicaron algunos libros que recogían textos dispersos en publicaciones periódicas.

modus vivendi y no tuvo necesidad de depender de su pluma. María Enriqueta, en cambio, escribe sin cesar; no sólo porque la impele a ello su espíritu artístico, sino porque durante su larga estancia en España debe llevar el pan a la mesa.

Antes de viajar a Europa en 1914, María Enriqueta escribió por encargo los primeros cinco volúmenes de *Rosas de la infancia*, libros de lectura para las escuelas primarias que se convirtieron en obligatorios en el país durante muchas décadas. Sin duda es por ellos que sigue y seguirá siendo recordada en la historia cultural de México. Trascienden por su buena factura y porque ella logró superar en ellos sus limitaciones de clase y credo; es indudable la importancia que tuvieron en la educación de la niñez mexicana durante un largo periodo del siglo xx. Puede afirmarse que María Enriqueta es una escritora para niños, pues además de los seis tomos de sus *Rosas...*—el sexto volumen apareció 35 años después que los otros, pues a su regreso de Europa la primaria había pasado de cinco a seis años—escribió dos de los primeros libros de cuentos para niños: *Cuentecillos de cristal* y *Entre el polvo de un castillo*. Esta denominación la comparte con Mistral; de los cuatro libros de Gabriela, *Ternura* está destinado al público lector infantil y le valió el sobrenombre de “matrona de las rondas infantiles”.

Paradójico resulta sin duda que no siendo madres biológicas—“bendito mi vientre donde mi raza se acaba” escribió alguna vez Gabriela Mistral—, siendo este el destino único para las mujeres en su tiempo, hayan pensado tanto en los niños. Yin-Yin, el pequeño que acompañó a Mistral por el mundo durante los quince años de su corta vida, era su sobrino, aunque fue criado como su hijo; tenía su sangre, a pesar de que no lo hubiera parido. María Enriqueta vivió muchos de los 35 años de exilio europeo con un sobrino de su marido, pero apenas lo menciona en sus cartas y no escribe nada para él. Tiene, sin embargo, una relación maternal con su

hermano, quien por alguna extraña y secreta razón, siendo mayor que ella, vivió bajo su sombra y protección hasta su muerte, en sus brazos, en 1926.

Otro punto de encuentro entre las dos es su fascinación por las relaciones epistolares. Mujeres de su tiempo, ambas gustaron de las cartas manuscritas y los recados, y mantuvieron con algunos amigos el contacto a través del correo durante muchos años. Se menciona que ellas mismas intercambiaron cartas, pero no he podido conseguirlas ni en México ni en Chile. Las que conozco de Gabriela Mistral destilan sinceridad y entrega; tal es el caso de las dirigidas a Juan Ramón Jiménez y a su esposa, Zenobia Camprubí. Las de María Enriqueta, por el contrario, son tan recatadas que semejan misivas oficiales. Resulta un dato curioso que, en uno de sus epistolarios, el de la larga relación amorosa con Magallanes Moura, la poeta chilena le cite a su amado unos versos de su colega mexicana: “Hubo una vez en mi alma un gran castillo / donde un rey fue a pasar la primavera” (Teitelboim, 1991: 136).

Como escritoras consagradas y premiadas recibieron la aclamación popular. Gabriela Mistral fue objeto de un recibimiento apoteótico por parte de sus lectores, a su llegada a Montevideo en 1925. María Enriqueta fue acogida por una multitud a su regreso al país en 1948; la mayoría de quienes la aplaudieron fueron lectores de sus *Rosas de la infancia*. Frente a la ovación, la mexicana se mueve como pez en el agua, mientras que la chilena, desconcertada, no sabe qué hacer. Después de recibir el Nobel en Suecia, rechaza las invitaciones de su país para ser homenajada en Santiago; sólo nueve años después viaja a Chile para recibir los vítores de sus paisanos.

María Enriqueta nunca dejó de estar presente en las publicaciones mexicanas: se reseñaban sus obras siempre elogiosamente, se ponía su nombre a escuelas y jardines; en el parque central de Coatepec se erigió un busto en su honor. Gabriela Mistral siempre se

sintió maltratada por sus compatriotas: al recuerdo de la lapidación en la infancia se sumaron las críticas de los colegas que la envidiaban y de las colegas que la rechazaban. Mientras que en el extranjero tenía grandes amigos –Thomas Mann, Juan Ramón, Stephen Zweig, Alfonso Reyes, entre otros– en Chile se sentía acosada.

Gabriela Mistral murió por causa de un cáncer en Nueva York el 10 de enero de 1957, después de haber recibido el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Chile, acompañada por Doris Dana. En los inicios del siglo XXI su vida y su obra continúan siendo materia de investigación y, sobre todo, de lectura. Sus libros circulan en ediciones diversas y en varias lenguas; sus múltiples biógrafos exégetas –la mayoría de ellos chilenos– proponen una imagen no canónica que rescate la figura de la escritora, no aquella que promovió y ha perpetuado el sistema político y cultural del patriarcado. Se repudia su imagen asexuada y se lee su lesbianismo pudoroso a raíz de la muy reciente publicación del epistolario con su última compañera, la estadounidense Doris Dana. En la búsqueda de una verdad que no podrá erigirse sino como la suma de muchas verdades está en curso actualmente una gran cantidad de nuevos acercamientos a su vida y su obra.

María Enriqueta murió en la ciudad de México en 1968, a los 96 años, olvidada del mundo y casi ciega, acompañada por Vladimir Yakovlev, que había escrito su tesis doctoral para la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) sobre su vida y obra. Aunque en 2010 la Secretaría de Educación del estado de Veracruz publicó una antología de su obra con un tiraje inusitado, María Enriqueta está lejos de ser objeto de muchas relecturas o investigaciones que pongan en valor sus logros. Su obra sólo es leída por el Círculo de Amigos de María Enriqueta, que se reúne una vez al mes en su natal Coatepec, en la casa museo que lleva su nombre. Los niños que aprendieron a leer y a amar la lectura en las páginas de sus *Rosas...*

han muerto o perdido la memoria. El país que la recibió apoteósicamente en 1948 se ha olvidado de ella.

Bibliografía directa

CAMARILLO Y ROA, MARÍA ENRIQUETA

- 1952 *Rosas de la infancia. Lecturas para los niños*, vol. 6, Patria, México.
- 1952 *Jirón del mundo*, Patria, México.
- 1950 *Hojas dispersas*, Patria, México.
- 1950 *Rosas de la infancia. Lecturas para los niños*, vol. 2, ilustraciones de A. Gedovius, Patria, México.
- 1950 *Rosas de la infancia. Lecturas para los niños*, vol. 1, Patria, México.
- 1946 *Rosas de la infancia. Lecturas para los niños*, vol. 3, ilustraciones de A. Gedovius, Patria, México.
- 1935 *Poemas del campo*, Espasa-Calpe, Madrid.
- 1933 *Fantasia y realidad*, Espasa-Calpe, Madrid.
- 1931 *Del tapiz de mi vida*, Espasa-Calpe, Madrid.
- 1930 *Brujas, Lisboa, Madrid*, Espasa-Calpe, Madrid.
- 1929 *Mirliton. Le compagnon de Jean*, traducción de Marthe Franké-Fourgassier, ilustraciones de Maurice Berté, Librairie Gedalge, París.
- 1929 *El consejo del búho*, *El Universal Ilustrado*, Madrid.
- 1929 *El arca de colores*, Espasa-Calpe, Madrid.
- 1929 *Rosas de la infancia. Lecturas para los niños*, vol. 5, Sociedad de Edición y Librería Franco-Americana (Antigua Librería Bouret y El Libro Francés unidos), México.
- 1927 *Lo irremediable*, Espasa-Calpe, Madrid.
- 1926 *O segredo. Romance*, traducción de Dulce L. de Figueiredo, Empresa Literaria Fluminense, Lisboa.
- 1926 *El misterio de su muerte*, Espasa-Calpe, Madrid.
- 1926 *Enigma y símbolo*, Espasa-Calpe, Madrid.

- 1922 *El secreto*, Editorial América, Madrid.
- 1921 *Sorpresas de la vida*, Juan Pueyo, Madrid.
- 1917 *Rosas de la infancia. Lecturas para los niños*, vol. 4, ilustraciones de A. Gedovius, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, México-París.
- 1909 *Rumores de mi huerto*, Ballescá Editores, México.

MISTRAL, GABRIELA

- 1979 *Elogio de las cosas de la tierra*, Andrés Bello, Santiago de Chile.
- 1967 *Lecturas para mujeres*, Porrúa, México.
- 1958 *Poesías completas*, Aguilar, Madrid.
- 1923 “Poetas mexicanos. María Enriqueta y su último libro”, *El Mercurio*, primero de abril.

Bibliografía indirecta

ALEGRÍA, FERNANDO

- 1966 *Genio y figura de Gabriela Mistral*, Editorial Universitaria, Buenos Aires.

DÍAZ-CASANUEVA, ALBERTO *et al.*

- 1980 *Gabriela Mistral*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

FERNÁNDEZ LARRAÍN, SERGIO

- 1978 *Cartas de amor de Gabriela Mistral*, Andrés Bello, Santiago de Chile.

LARA PARDO, LUIS

- 1927 “Brillante triunfo de la poetisa María Enriqueta”, *Excélsior*, 3 de enero.

SCARPA, ROQUE ESTEBAN

- 1977 *La desterrada en su patria*, tomo II, Nacimiento, Santiago de Chile.

SOLTERO SÁNCHEZ, EVANGELINA

2002 *María Enriqueta Camarillo. La obra narrativa de una mexicana en Madrid*, tesis de doctorado, Universidad Complutense, Madrid.

STAPLES, ANNE

2008 “Las veracruzanas que no supieron latín pero fueron a la escuela”, en Fernanda Núñez Becerra y Rosa María Spinoso Arcocha (coordinadoras), *Mujeres en Veracruz. Fragmentos de una historia*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, pp. 269-276.

TEITELBOIM, VOLODIA

1991 *Gabriela Mistral pública y secreta. Truenos y silencios en la vida de la Primer Nobel latinoamericana*, Hermes, México.

YAKLOVEV BALDÍN, VALENTÍN

1956 *María Enriqueta Camarillo y Roa de Pereyra, su vida y su obra*, dos tomos, Editorial Josefina, México.

Capítulo v

Participación política



“Desde hoy el voto queda bajo las caprichosas influencias del sexo”. Ciudadanía, participación política y luchas por el sufragio femenino en América Central (1890-1965)¹

Eugenia Rodríguez Sáenz²

En el marco de una convulsa situación política, golpes de Estado y el predominio de regímenes dictatoriales y represivos, se creó el 19 de enero de 1921 la República Federal de Centroamérica, con el apoyo de Guatemala, El Salvador y Honduras. Aunque este proyecto fracasó, la Constitución Política de la República Federal —decretada el 9 de septiembre de ese mismo año— destacó por la introducción pionera de las reformas del sufragio femenino restringido y de las que permitían a las mujeres optar a cargos públicos que no fueran de elección popular (Mérida, 2000: 32, 37-40, 57-58 y 64).

Al igual que en otros países latinoamericanos, la promulgación de estas y otras reformas estuvo precedida y acompañada por fuertes debates. En la prensa de la época prevalecieron los discursos con-

¹ En este artículo no se analizará el caso de Belice, debido a que no se dispone de suficientes estudios sobre el periodo. Se trata de una versión revisada y actualizada de un trabajo previo (Rodríguez, 2006: 553-575).

² Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica.

servadores (Lavrín, 2002: 3-22), que eran adversos a la participación política de las mujeres y a la que eventualmente se podría haber convertido en la opción del voto femenino restringido a escala regional. Con el voto, se temía que las mujeres “jóvenes” se apropiaran de los puestos de poder e invirtieran los roles de género. El rechazo a dicha reforma del sufragio se evidencia en el artículo “Las crónicas de actualidad del voto femenino”, publicado en el *Diario de Centroamérica* el 2 de septiembre de 1921 –días antes de aprobar la reforma del 9 de septiembre. El autor, que firmó con el seudónimo de Don X, afirmaba que:

Las mujeres centroamericanas como las mujeres escandinavas acaban de tener el voto [...].

En otras partes, como es sabido, las mujeres han llegado a la conquista del sufragio después de largas y azarosas campañas feministas [...].

Desde hoy, la “urna” será para ellas una tentación; cuando llegue el momento irán a la urna con la avidez y curiosidad con que nuestra madre Eva fue a la manzana que le ofreció la serpiente [...].

¿Qué acontecerá cuando nuestras mujeres entren universalmente de lleno en el ejercicio del sufragio?, preguntaba hoy un bachiller a un viejo. [Que] los feos y los viejos [...] difícilmente podremos ya ganar una elección bajo el reinado del voto femenino; ahora los que se llevarán las palmas del triunfo serán los mozos guapos y elegantes. No importa que tengan una cabeza de chorlito. Las mujeres jóvenes son unos seres completamente epidérmicos; para nuestras sufragistas femeninas el mejor candidato será el más joven, el más chulo y el más simpático (Mérida, 2000: 40).

Aunque la reforma del voto femenino restringido no se pudo instrumentar debido al fracaso de la República Federal, las candentes polémicas que desató permiten iluminar algunas de las complejas y diversas aristas del proceso a escala regional.

El objetivo central de este artículo consiste en establecer cuáles han sido las principales tendencias de la participación política de las mujeres, del desarrollo de las organizaciones femeninas, del papel que tuvieron los movimientos feministas en sus luchas por los derechos de las mujeres y, en particular, por la conquista del sufragio femenino en América Central –Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá– durante el periodo comprendido entre 1890 y 1965. Además, se tratará de establecer en qué medida la creciente participación política de las mujeres contribuyó a redefinir la ciudadanía femenina, y a la vez a construir, mantener y fortalecer regímenes democráticos o dictatoriales. Por otra parte, se argumenta que:

1. Los procesos de conquista de espacios, de derechos civiles y políticos y del sufragio femenino universal no fueron el resultado de simples concesiones de los políticos, sino de arduas y prolongadas luchas emprendidas por las mujeres para conquistarlos, plagadas de avances, retrocesos y contradicciones.
2. Las luchas por los derechos de las mujeres y los debates sobre su participación política, el voto femenino y el papel del feminismo en América Central se iniciaron a fines del siglo XIX, pero cobraron mayor auge a partir de la década de 1910, en un contexto caracterizado por la gran efervescencia socio-política, la represión y, al mismo tiempo, por una creciente participación de las mujeres en los procesos de cambio y en los movimientos sociales, en particular los que combatían a los regímenes dictatoriales (Luna y Villarreal: 1994: 26).
3. Para poder comprender mejor cuándo, cómo y por qué se aprobó finalmente el sufragio femenino universal en determinadas coyunturas se requiere ir más allá de los argumentos a favor o en contra del voto y de los pronunciamientos internacionales

en pro de los derechos de las mujeres. Por lo tanto, es fundamental considerar el papel clave que tuvieron las mujeres, en particular las feministas; el contexto de lucha para acceder a y controlar el poder; la compleja dinámica de las reformas electorales; y la apertura temporal o el fortalecimiento de espacios democráticos.

El análisis de las principales tendencias en la participación política de las mujeres y en el desarrollo de las organizaciones femeninas y de los movimientos feministas y sufragistas en América Central durante el periodo comprendido entre 1890 y 1965 se puede dividir en dos partes. En la primera se analizará la etapa que se inicia en las últimas décadas del siglo XIX; en la segunda se examinará la que comienza a partir de la década de 1920.

Las organizaciones de mujeres y los movimientos feministas y sufragistas en América Central

En Centroamérica, al igual que en otras regiones latinoamericanas (Lavrín, 1995: 15-52, 257-352), los debates sobre los derechos civiles y políticos de las mujeres se iniciaron en las últimas décadas del siglo XIX y se dieron en un contexto de gran oposición.

De acuerdo con la evidencia mostrada en los estudios más recientes, la participación de las mujeres en la dinámica política fue mucho más activa y visible en el marco de:

1. La implementación de las políticas sociales.
2. La creciente formación de los movimientos obrero-artesanales, sindicalistas, organizaciones femeninas y movimientos feministas y sufragistas.

3. La efervescencia sociopolítica y electoral.
4. Las luchas para derrocar –al menos temporalmente–, a los regímenes dictatoriales y represivos.
5. Las luchas para promover y fortalecer proyectos de reforma sociopolítica y de regímenes democráticos (Miller, 1991; Lavrín, 1995: 1-14; Valdés, 2000).

Como ya se mencionó, se pueden identificar dos grandes periodos en el desarrollo de estas organizaciones y movimientos, los cuales se traslapan. El primero, que se inicia en las últimas décadas del siglo XIX, se caracterizó por los crecientes debates sobre la participación política de las mujeres, las propuestas pioneras del sufragio femenino –por ejemplo, la de la República Federal de Centroamérica– y la emergencia de las primeras sociedades de mujeres, en su mayoría filantrópicas, que se involucraron en los procesos de reforma social. La segunda etapa inicia a partir de la década de 1920 y se distingue por el incremento en la fundación de organizaciones de mujeres y de movimientos feministas y sufragistas, así como por el planteamiento y ejecución de las reformas sobre el voto femenino.

PRIMERA ETAPA

SURGIMIENTO DE LAS ORGANIZACIONES FEMENINAS Y DE LOS DEBATES Y PROPUESTAS DEL SUFRAGIO FEMENINO

La primera etapa se inició en las últimas décadas del siglo XIX, en un contexto de gran efervescencia sociopolítica, de movilizaciones sociales, de instrumentación de las políticas de reforma e *higiene social*, y de construcción de un proyecto político liberal basado en la ideología de la “civilización, el orden y el progreso”. Los principales objetivos de las políticas de reforma social eran racionalizar y armo-

nizar la vida sociopolítica, al igual que “civilizar, higienizar y regular” la moral sexual y doméstica de los sectores populares (Palmer, 1999: 104-112).

Esta primera etapa se caracterizó por una tendencia ascendente en los debates sobre la participación política de las mujeres, las propuestas pioneras del sufragio femenino y la creación de las primeras organizaciones de mujeres, las cuales tuvieron mayor impacto en Costa Rica y Panamá debido a la instrumentación más exitosa de las políticas de reforma social. En la formación de estas organizaciones y en la participación más activa de las mujeres en los procesos de reforma social y de democratización del sistema político tuvieron un papel decisivo los siguientes factores:

1. El creciente acceso e incorporación de las mujeres a la educación y a la fuerza laboral, desde los últimos años del siglo XIX.
2. El desarrollo de los partidos políticos; de los movimientos sociales, sindicales y magisteriales, y de las organizaciones culturales e intelectuales, los cuales en su mayoría se identificaban con las políticas reformistas y de democratización del sistema electoral.
3. La promoción del modelo de “maternidad social y científica”, por medio de campañas de alfabetización y de educación de las mujeres como madres-esposas y trabajadoras eficientes. Este modelo a su vez sirvió como base para que los reformistas liberales justificaran ideológicamente la participación de las mujeres en la reforma social, ya que ellas reunían cualidades maternas y de crianza de los hijos que beneficiaban a sus familias y a la sociedad (Clark, 1995: 130).

De esta forma, se puede afirmar que al igual que en otros países, como Argentina, Chile y Uruguay (Lavrín, 1995: 15-52 y 97-124),

las mujeres jugaron un papel clave en el proceso de instrumentación de las políticas de reforma social, mediante la creación de organizaciones en diferentes frentes: filantropía, educación, salud y política. Por último, cabe destacar que la participación activa de las mujeres en estas organizaciones contribuyó sin duda a redefinir sus papeles al trascender el ámbito doméstico y entrar de lleno en el ámbito público (Accampo, 1995: 2-3; Lavrín, 1995: 97; Rodríguez Sáenz, 2001: 211-213 y 231-237; Marco 2002a: 53-70; Villars, 2001: 31-129; Cobo, 2000: 54-58).

LA REPÚBLICA FEDERAL DE CENTROAMÉRICA Y LA REFORMA DEL VOTO FEMENINO

Esta primera etapa, al igual que en otros países latinoamericanos (Lavrín, 2002: 3-22), también se caracterizó en América Central por el incremento en los debates sobre la participación política de las mujeres y el planteamiento de propuestas pioneras del sufragio femenino, las cuales adquirieron mayor fuerza entre las décadas de 1920 y 1940. Por lo tanto, para cerrar su análisis, es importante considerar que antes del auge del proceso de conquista del sufragio femenino universal se tiene evidencia de algunos intentos para instrumentar dicha medida, entre los cuales destacan la reforma del sufragio femenino restringido consignado en la Constitución Política de la República Federal de Centroamérica en 1921.

En efecto, en el contexto de una convulsa situación política generada por el derrocamiento del dictador guatemalteco Manuel Estrada Cabrera (8 de abril de 1920), la toma del poder por Carlos Herrera Luna y la celebración del centenario de la Independencia (1921) contribuyeron a revivir los ideales del unionismo centroamericano. Guatemala trató de impulsar por segunda vez la reinstalación de la

República Federal de Centroamérica, gracias al pacto suscrito con El Salvador y Honduras el 19 de enero de 1921 (Pérez, 1989: 79-90).

Aunque este segundo proyecto unionista fracasó al ser derrocado Carlos Herrera Luna (5 de diciembre de 1921), es importante destacar que la Constitución Política de la República Federal decretó el 9 de septiembre de 1921 las que se pueden considerar las primeras reformas al sufragio femenino a nivel regional, ya que éstas se podían aplicar en Guatemala, El Salvador y Honduras. Aún no está claro por qué se introdujeron estas reformas, pero sin duda su promulgación temporal estuvo precedida y acompañada por fuertes polémicas, como se puede apreciar en el texto de Cecilia Mérida (2000: 32, 37-38, 57-58 y 64).

En la Constitución Política de la República Federal de Centroamérica se establecía el voto femenino con carácter voluntario, personal, secreto e indelegable, y también con carácter restringido, ya que sólo lo podían ejercer las mujeres casadas o viudas mayores de 21 años que supieran leer y escribir, y las mujeres solteras mayores de 25 años, con instrucción primaria, que poseyeran rentas o capital propio. Además, se autorizaba a las mujeres a optar por cargos públicos que no fueran de elección popular. A este respecto, los artículos 29 y 31 de la Constitución Política establecían que:

Artículo 29. Podrán ejercer el derecho al sufragio las mujeres casadas o viudas mayores de veintiún años, que sepan leer y escribir, las mujeres solteras mayores de veinticinco que acrediten haber recibido la instrucción primaria, y las que posean capital o renta en la cuantía que la ley electoral indique. Podrán también optar a cargos públicos que no sean de elección popular o no tengan anexa jurisdicción.

[...]

Artículo 31. El voto activo es personal, secreto, indelegable y obligatorio, salvo el de la mujer que es voluntario (*apud* Mérida, 2000: 38).

SEGUNDA ETAPA

LAS ORGANIZACIONES DE MUJERES Y LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS Y SUFRAGISTAS EN AMÉRICA CENTRAL (1920-1965)

La segunda etapa se caracterizó por la creación, a partir de la década de 1920, de un mayor número de organizaciones de mujeres, la emergencia de los primeros movimientos feministas y sufragistas, y el planteamiento de las reformas sobre el voto femenino. En un contexto de creciente efervescencia y represión política, el proceso de desarrollo de estas asociaciones y movimientos fue complejo e irregular, y en gran medida estuvo colmado de divisiones, tensiones, avances y retrocesos en la conquista de sus objetivos. No obstante, la formación de partidos políticos, sindicatos, organizaciones y movimientos de trabajadores, y los levantamientos para derrocar a los regímenes dictatoriales contribuyeron a impulsar significativamente la participación y organización de las mujeres.

Entre las principales particularidades de tales procesos se puede señalar que:

1. A partir de la década de 1920 las mujeres guatemaltecas, salvadoreñas y hondureñas se involucraron activamente en los procesos de derrocamiento de los regímenes dictatoriales y represivos, y en tratar de construir, aunque temporalmente, gobiernos con una mayor apertura democrática.
2. A pesar de la gran represión política, la apertura temporal de algunos espacios de democratización durante la década de 1940 propició un desarrollo tardío de estas organizaciones y movimientos en Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua.

3. Ello evidenció que la construcción de las mujeres como ciudadanas y sujetos políticos precedió a la conquista del voto, el cual legitimaba y legalizaba su estatus de ciudadanas.
4. Como en otros países, algunos sectores de los movimientos feministas hondureños, nicaragüenses y panameños no se identificaron con las luchas sufragistas (Lavrín, 2002: 5).
5. Aunque en Guatemala las mujeres fundaron diversas organizaciones, aparentemente no se logró conformar un movimiento sufragista fuerte. Sin embargo, hacia 1943 se había consolidado un grupo de mujeres intelectuales y profesionales urbanas que demandaron su derecho al sufragio, en especial durante el periodo de discusión de la reforma constitucional en 1945 (Mérida, 2000: 41-43; Carrillo, 2004: 118-119; Rodríguez de Ita, 2003: 89-111 y 2004: 5-9).

Por otra parte, también se pueden distinguir tres patrones en el desarrollo de dichos movimientos de acuerdo con las características de los regímenes políticos:

1. Los regímenes dictatoriales de Guatemala, El Salvador y Honduras, en los cuales las luchas feministas y sufragistas se desarrollaron tardíamente en la década de 1940.
2. El régimen somocista, que tuvo como estrategia respaldar el desarrollo del movimiento feminista y sufragista nicaragüense, pero que a la vez retrasó la aprobación de la reforma del sufragio femenino hasta 1950 y su ejercicio efectivo hasta las elecciones de 1957.
3. Los regímenes con condiciones democráticas más amplias, como los de Costa Rica y Panamá, los cuales favorecieron el desarrollo temprano de los movimientos de mujeres, feministas y sufragistas desde la década de 1920.

Por último, se pueden distinguir dos patrones en el proceso de conquista del sufragio femenino:

- *Primer patrón*: la evolución del voto femenino restringido al voto universal (véase cuadro 1) en:
 1. El Salvador: voto restringido en 1939, universal en 1950;
 2. Panamá: voto restringido en 1941, universal en 1945-1946; y
 3. Guatemala: voto restringido en 1945 y 1950, universal en 1965.

- *Segundo patrón*: la conquista del voto femenino universal en forma directa (véase cuadro 1) en:
 1. Costa Rica: 1949;
 2. Nicaragua: 1950; y
 3. Honduras: 1957.

En resumen, esta segunda etapa culminó con la conquista del sufragio femenino universal (véase cuadro 1) en el siguiente orden:

1. Panamá: 1945-1946;
2. Costa Rica: 1949;
3. El Salvador: 1950;
4. Nicaragua: 1950;
5. Honduras: 1957; y
6. Guatemala: 1965.

CUADRO I
SUFRAGIO FEMENINO EN AMÉRICA CENTRAL (1939-1965)

País	Voto restringido			Voto universal		
	Reforma	Primera vez que votaron	Reforma	Reforma	Primera vez que votaron	Reforma
Federación Centroamericana (1920-1921)	<ul style="list-style-type: none"> Constitución Política de 1921 (9/9/1921, Arts. 29 y 31) voto para mujeres casadas viudas 21+ y letradas, solteras 25+ con educación primaria y que posean renta, con opción a cargos públicos que no sean de elección popular o con jurisdicción anexa. El voto activo es personal, indelegable, secreto y voluntario para la mujer. 	<ul style="list-style-type: none"> Fracasó segundo proyecto Federación Centroamericana (primera Federación tuvo vigencia entre 1824 y 1839). 				
Guatemala	<ul style="list-style-type: none"> Reforma constitucional del 15/3/1945, mujeres 18+ que sepan leer y escribir; voto obligatorio y secreto para ciudadanos alfabetos; optativo y secreto para mujeres; y optativo y público para analfabetos. 	<ul style="list-style-type: none"> 28/11/1948. 	<ul style="list-style-type: none"> Se amplió a mujeres iletradas en 1950. Constitución de 1965 (Reforma de 15/9/1965) mujeres 18+ pueden elegir y ser electas. 	<ul style="list-style-type: none"> Elección nacional (15-17/12/1950) Elección nacional, marzo de 1966 Primera diputada electa: Blanca Luz de Rodríguez. 		
El Salvador*	<ul style="list-style-type: none"> Ley Electoral, julio de 1939. 	<ul style="list-style-type: none"> No se ejerció en elecciones de 1944. 	<ul style="list-style-type: none"> Reforma Constitucional de 1950. 	<ul style="list-style-type: none"> Elección nacional de 1950. 		

Honduras*	<ul style="list-style-type: none"> • Decreto (25/11/1954), ratificado por Decreto (25/11/1955) y en Constitución de 1957; reforma (19/12/1957). • Elección diputados (22/9/1957). • Elección nacional.
Nicaragua*	<ul style="list-style-type: none"> • Decreto de 1950. • Elección nacional (2/2/1957).
Costa Rica	<ul style="list-style-type: none"> • Constitución de 1949, reforma (20/6/1949). • Elección local La Tigra y La Fortuna (30/7/1950); elección nacional (26/7/1953); tres diputadas electas (P.N.); María Teresa Obregón, Estela Quesada y Ana Rosa Chacón (formó parte de la Liga Feminista).
Panamá	<ul style="list-style-type: none"> • Constitución de 1941. Ley electoral de sufragio municipal censitario restringido a algunas mujeres. Decreto núm. 12 (2/2/1945) convoca a elección de Asamblea Constitucional a hombres y mujeres. • Primeras dos diputadas feministas electas en II Asamblea Nacional Constituyente (6/5/1945) y que fueron reelectas en Asamblea Legislativa (1/3/1946-30/9/1948); Esther Neira de Calvo y Gumersinda Páez. • Constitución de 1946 (1/3/1946). • Elección nacional (9/5/1948).

* No fue posible obtener información sobre quiénes, cuándo y cuántas fueron las primeras diputadas electas en las elecciones nacionales de El Salvador, Honduras y Nicaragua, y cuántas fueron las mujeres que votaron por primera vez en las elecciones regionales y nacionales, ya que estas estadísticas están disponibles sólo para un periodo más reciente.

FUENTES: América Latina: Valdés (2000: 162-163 y 179-180); Miller, (1991: 168); Guatemala: Rodríguez de Ita (2004); Mérida (2000: 37-38); El Salvador: Ticas (2004: 2-5); Honduras: Villars (2001: 306-307 y 379-401); Nicaragua: González (2002a: 74-85); Costa Rica: Barahona (1994: 142-149); Rodríguez Sáenz (2002c: 88); Panamá: Marco (2002b: 45-132).

LAS ORGANIZACIONES Y LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS
Y SUFRAGISTAS EN AMÉRICA CENTRAL

Con base en las investigaciones más recientes se tratarán de reconstruir las características de los procesos de desarrollo de las principales organizaciones y movimientos feministas y sufragistas, y el planteamiento de las reformas sobre el voto femenino en América Central. En estos procesos se pueden distinguir dos grandes grupos: el de Guatemala, El Salvador y Nicaragua; y el de Costa Rica y Panamá.

*Las organizaciones y los movimientos feministas
y sufragistas en Guatemala, El Salvador,
Honduras y Nicaragua*

Guatemala

Durante la década de 1920 las mujeres guatemaltecas incrementaron la creación de organizaciones femeninas, las cuales se identificaron con el derrocamiento de las dictaduras, los ideales unionistas y el anticomunismo. Entre las más importantes se pueden citar: el Centro Femenil, 1921, primera organización de obreras guatemaltecas; el Sindicato Católico de Señoras y Señoritas Empleadas de Comercio y Talleres, 1921; la Sociedad Gabriela Mistral, 1925; la Unión Femenina Guatemalteca Pro-Ciudadanía, 1945, liderada por la primera abogada Graciela Quan V., graduada en 1943; la filial de la Federación Democrática Internacional de Mujeres, 1945; la Alianza Femenina Guatemalteca (AFG), 1951; la Central Anticomunista Femenina, 1952; y la Alianza Cívica de Asociaciones Femeninas, 1960 (Mérida, 2000: 41-64).

Es importante enfatizar que las mujeres tuvieron un papel muy activo y destacado en los movimientos de protesta de estudiantes universitarios, docentes de educación primaria y secundaria, profesionales, comerciantes y artesanos, los cuales lograron derrocar las dictaduras de Manuel Estrada Cabrera –1898-1920– y de Jorge Ubico –de 1931 al 1° de julio de 1944–, y hacer que triunfara la Revolución de Octubre de 1944. Se inició así un nuevo pero muy corto periodo denominado “primavera democrática guatemalteca”, con los gobiernos revolucionarios de Juan José Arévalo –1945-1951– y del coronel Jacobo Arbenz –1951-1954– (Pérez, 1989: 133-137; Rodríguez de Ita, 2003: 89-111; Forster, 2001).

En marzo de 1945, en reconocimiento del activo y decisivo papel de las mujeres en el derrocamiento de la dictadura de Ubico y en el triunfo de la Revolución de Octubre de 1944, el gobierno revolucionario aprobó la reforma constitucional del voto femenino voluntario a las mujeres letradas, mientras que se garantizó el ejercicio del voto obligatorio a los hombres letrados y el voto voluntario a los indígenas. Así, con esta reforma sólo se vio favorecido un pequeño grupo de mujeres, quedando excluidas en su mayoría las mujeres indígenas analfabetas (Mérida, 2000: 41-55).

¿Cuál fue el papel que tuvieron las mujeres para lograr la conquista del sufragio femenino? Los estudios recientes sugieren que en Guatemala no se llegó a constituir un movimiento sufragista fuerte, pese a la fundación de varias organizaciones en ese sentido. En la coyuntura de la posible aprobación de la reforma constitucional la tendencia fue que en forma individual u organizadas en pequeños grupos, las mujeres intelectuales y profesionales urbanas –ligadas a la Unión Femenina Guatemalteca Pro-Ciudadanía, presidida por Graciela Quan en 1945–, se apersonaron en las barras del Congreso y enviaron cartas y telegramas reclamando su derecho al sufragio y a ser reconocidas como ciudadanas. Pese a la importancia del he-

cho, en la prensa guatemalteca la reforma del voto femenino pasó prácticamente inadvertida y sólo se le mencionó en unas cuantas notas periodísticas (Mérida, 2000: 41-42 y 54; Carrillo, 2004: 118-119; Rodríguez de Ita, 2003: 89-111; Rodríguez de Ita, 2004: 5-9).

Aunque la mayoría de las mujeres no conquistó la posibilidad de ejercer la ciudadanía plena, la Revolución impulsó y redefinió significativamente su participación a nivel político, laboral, organizativo, intelectual y sindical. A la vez, las mujeres se alinearon en dos grandes frentes: el revolucionario y el anticomunista, cuya principal expresión organizativa fue la Central Anticomunista Femenina (Mérida, 2000: 53 y 59-63).

En noviembre de 1948 se abrió la posibilidad de que las mujeres votaran por primera vez en las elecciones para elegir diputados al Congreso, y más tarde en las elecciones generales de 1950. Las primeras mujeres candidatas a diputadas fueron postuladas en las elecciones de 1948: Carmen Vargas, joven revolucionaria y doctora en economía, y Adriana Saravia Trigueros viuda de Palarea, reconocida artista nacional identificada con posturas conservadoras. En las elecciones generales de 1950 participaron como candidatas a diputadas Graciela Hernández de Zirión y Máxima Ruano. Aunque no fueron electas, sin duda abrieron el camino para que se postularan otras mujeres. La primera diputada fue la periodista Blanca Luz de Rodríguez, en las elecciones generales de 1966 (Mérida, 2000: 56-59 y 63-64).

En síntesis, fue preciso esperar hasta 1965 para que las mujeres guatemaltecas obtuvieran el voto universal, con lo cual Guatemala se convirtió en el penúltimo país de América Latina en aprobar dicha reforma (Mérida, 2000: 41-55 y 63-64).

El Salvador

En El Salvador, Prudencia Ayala sobresalió como una de las principales líderes feministas de las décadas de los años veinte y treinta. Ella se autoproponió como candidata a la Presidencia de la República por el Gran Partido Feminista Salvadoreño, creó el periódico *Redención Femenina* y el *Círculo Femenino Tecléños*. También tuvieron un papel importante el Frente Democrático Femenino con el periódico *Mujer Demócrata*, dirigido por Matilde Elena López; la Asociación de Mujeres Democráticas de El Salvador, con la publicación *Tribuna Feminista* (1945), dirigida por Rosa Amelia Guzmán y Ana Rosa Ochoa; y la Liga Femenina Salvadoreña (1947) con la publicación *Heraldo Femenino* (1948), dirigida por Ana Rosa Ochoa, con una línea más marcadamente feminista.

Las mujeres salvadoreñas también participaron intensamente en los debates periodísticos y manifestaciones, en particular durante la década de 1940, y tuvieron un papel decisivo en el derrocamiento del dictador Maximiliano Hernández Martínez en 1944 –había estado en el poder desde 1931 (Navas y Domínguez, 2002: 137-139; Ticas, 2004: 2).

Por otra parte, las salvadoreñas ejercieron presión para que una vez derrocado Hernández Martínez se derogara el artículo 4 de la Ley Electoral de 1939, el cual otorgaba el sufragio femenino restringido por edad, estado civil y nivel educativo. Para las feministas, esta legislación no era válida porque había sido decretada durante un régimen dictatorial y era restrictiva de los derechos femeninos, ya que 80% de las mujeres eran analfabetas. Finalmente, en 1950 se promulgó la reforma constitucional del sufragio femenino universal, y las mujeres ejercieron sus derechos plenos en las elecciones de ese año (Ticas, 2004: 2-6).

Honduras

En Honduras también se fundaron diversas organizaciones, entre las más importantes se encuentran: la Sociedad Cultura Femenina (1927), que fue la organización más influyente, liderada por Visitación Padilla; la Oficina de la Comisión Interamericana de Mujeres de Tegucigalpa (CIM, 1942); el Comité Pro Liberación de los Presos Políticos, fundado por las mujeres liberales en junio de 1944; el Comité Femenino Hondureño (1947); y la Federación de Asociaciones Femeninas Hondureñas (FAFH, 1951).

Al igual que las guatemaltecas y las salvadoreñas, las hondureñas también tuvieron un papel muy importante en los movimientos que procuraron el derrocamiento del régimen dictatorial de Tiburcio Carías (1933-1948) y en los intentos para construir un régimen democrático. En esta breve etapa denominada “de imposición de la paz” durante la década de 1940, las luchas sufragistas se incrementaron, pese a que en el periodo anterior las feministas se habían opuesto a combatir por el voto debido a que en el contexto de una fuerte represión política se creía que la acción política femenina podría poner en peligro la estabilidad familiar y social.

A partir de la década de 1940 tienen lugar crecientes movilizaciones contra las dictaduras en América Latina y se aprueban tratados internacionales en pro de los derechos civiles y políticos femeninos, lo cual favoreció que las mujeres se involucraran más en el derrocamiento de tales regímenes, en tratar de construir gobiernos democráticos y mejorar las condiciones de la familia y la niñez. A finales de esa década, con la caída de Tiburcio Carías (1948), florece temporalmente una mayor apertura democrática, lo cual permitió —en parte— que las mujeres tomaran más conciencia de la necesidad de luchar por sus derechos ciudadanos.

Después de enviar muchas propuestas al Congreso, las feministas hondureñas lograron finalmente que el sufragio universal fuera decretado en noviembre de 1955, y una vez superada la inestabilidad política, que fuera ratificado en la Constitución de 1957 (véase Villars, 2001: 24-25, 130-141, 252-253, 269-278 y 333).

Nicaragua

Entre las principales organizaciones femeninas de este país destacaron las siguientes: el Club de Señoras; el Capítulo de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas; Cruzada de Mujeres Nicaragüenses (LIMDIH y Cruzada, 1933); el Centro Femenino de Cultura Obrera, 1936; el Ala Femenina del Partido Liberal, 1936; la Delegación Nicaragüense de la Liga Internacional Pro-Paz y Libertad; la Primera Liga Panamericana Femenina de Educación; el Comité Interamericano de Mujeres; y la Organización de Mujeres Democráticas, 1963 (González, 1996: 46; y 1997: 199-201).

En contraste con los países bajo dictaduras, la especificidad del caso nicaragüense se debió a que el régimen somocista y su Partido Liberal (PLN) lograron mantenerse en el poder 41 años (1937-1978), en gran parte debido al apoyo que obtuvieron de los movimientos de mujeres y feministas. Con tal fin utilizaron diversas estrategias para atraer la participación y el apoyo femenino, entre ellas: las declaratorias en favor del voto femenino en 1916 y en 1944; la fundación del Ala Femenina del Partido Liberal en 1936 y la promoción de una participación activa de las mujeres como oradoras y líderes importantes en las campañas políticas (como Josefa Toledo, Antonia Rodríguez y Nicolasa Sevilla).

Josefa Toledo de Aguerri, maestra y principal líder del movimiento feminista nicaragüense y del Ala Femenina del Partido Liberal,

presentó la primera propuesta de voto femenino ante el Congreso en 1939; fue rechazada en gran parte porque el Partido Liberal temía que las mujeres dieran el voto a los grupos conservadores y a la Iglesia Católica, debido a que habían apoyado la formación de organizaciones femeninas (González, 1996: 56-58; y 2004).

Fue con la Constitución de 1950 que se decretó el sufragio femenino universal, pero se especificaba que lo podrían ejercer hasta 1964. Ante esta situación, las mujeres –en particular las del Partido Conservador (las cuales crearon el Comité de Propaganda de Mujeres en 1950) y las del Partido Liberal aliadas a Somoza– se organizaron para demandar la pronta aplicación de la reforma. Sin embargo, el antagonismo entre ambas organizaciones imposibilitó la estructuración de una alianza fuerte. Por otra parte, se argumentaba que el retraso era injustificado porque, entre otras cosas, Nicaragua había firmado el tratado en contra de la discriminación a las mujeres y en favor del ejercicio de sus derechos civiles y políticos.

Si bien no ha sido posible establecer claramente cuáles fueron los motivos precisos de la decisión, el Congreso decretó en 1955 que las mujeres votaran por primera vez en 1957. En esta nueva etapa el PLN omitió deliberadamente de su propaganda cualquier mención a las feministas y decidió apoyar la formación de una nueva Ala Femenina del Partido Liberal en 1955, la cual desplazó, cooptó y se apropió de las organizaciones de mujeres independientes para darle un mayor control al PLN sobre el electorado femenino. Olga Núñez de Saballos se convirtió en la mujer que lideró las campañas electorales y la movilización de las mujeres del Partido Liberal, el cual triunfó en las elecciones de 1957, 1963, 1967 y 1974 (González, 1997: 199-202; y 2002a: 79-85).

Las organizaciones y los movimientos feministas y sufragistas en Costa Rica y Panamá

En comparación con los cuatro países analizados hasta ahora, Costa Rica y Panamá comparten la experiencia de una evolución temprana de los movimientos feministas y sufragistas desde 1922 y 1923, y en contextos sociopolíticos que en general facilitaron la creciente incorporación de las mujeres en la reforma social y la democratización de los regímenes electorales.

Costa Rica

Entre las principales organizaciones femeninas de Costa Rica están las siguientes: las Damas de San Vicente de Paul, 1878, vinculadas a la Iglesia Católica; los Comités de Mujeres de Propaganda Anti-alcohólica, 1912; las Colonias Escolares Permanentes, 1920; la Liga Antivenérea, 1922; la Sociedad Civil de Señoras y Señoritas, 1923; y la Sociedad Cultural de la Mujer, 1928. Por su parte, Carmen Lyra fundó la Escuela Maternal en 1925 y el Comité del Niño en 1929.

Las luchas por el sufragio femenino en Costa Rica se dieron durante la década de 1920 en el contexto de un intenso debate sobre la participación de las mujeres en la política y su acceso al sufragio (Rodríguez Sáenz, 1999: 85-122; 2002c: 98-99; 2008: 153-177; Mora, 2003: 261-281; Barahona, 1994). En el marco del envío de la propuesta del voto femenino al Congreso, Sara Casal demandó en su artículo “El feminismo y la mujer costarricense” (enero de 1924), que se eliminara la “afrentosa lista en nuestra ley electoral” de 1913, la cual situaba a la mujer en el último sitio de la relación de los que no podían votar, poniéndola a la par de los alienados y los delincuentes. Esa ley mantuvo vigente su carácter sexista y discriminatorio hasta que se aprobó el voto femenino en 1949. Sara Casal afirmaba en su

artículo, que “esas mujeres que no quieren el voto ignoran que existe una afrentosa lista en nuestra ley electoral, en la que se coloca a la mujer de último, entre los que no pueden votar, equiparándola con los locos, los incapacitados mentalmente, los criminales por simples y graves delitos, los enjuiciados, los sordomudos, los insolventes y, por último, las mujeres” (Casal, 1924: 7).

Entre 1917 y 1949 se presentaron, hasta donde se conoce, catorce propuestas para aprobar el sufragio femenino, en 1917, 1920, 1923, 1925, 1929, 1931, 1932, 1934, 1939, 1940, 1943, 1945, 1947 y 1949; de ellas sólo cuatro se votaron: 1917, 1925, 1945 y 1949.

En este complejo proceso se pueden distinguir tres grandes etapas: la primera (1890-1910), se caracterizó por el inicio de los debates periodísticos en torno a la cuestión. Se plantearon entonces las primeras reformas ante el Congreso para equiparar los derechos sociopolíticos de las mujeres con respecto a los hombres. El presidente José Joaquín Rodríguez fue uno de los primeros políticos que se pronunció en favor del derecho al voto femenino, en un discurso sobre reformas constitucionales dicho ante el Congreso el 4 de junio de 1890. Igualmente destacan en este periodo los esfuerzos pioneros de las mujeres que contribuyeron a poner las bases para la fundación del movimiento feminista. Entre ellas sobresalió Ángela Acuña, graduada del Colegio de Señoritas (1901-1905), del Instituto de Señoritas Morel de Fos (Boloña, Francia, 1906-1909) y del Instituto Priory (Londres, Inglaterra, 1909-1910), en donde estuvo en contacto con las luchadoras feministas (Emilie y Christabel Pankhrust), las cuales le inspiraron a seguir con estos ideales. A su regreso continuó sus estudios y se convirtió en la primera mujer bachiller del Liceo de Costa Rica (1912), y en la primera abogada costarricense y de Centroamérica (bachiller en 1916 y licenciada en 1925). A partir de 1912 Ángela empezó a impartir en forma sistemática conferencias y a publicar artículos periodísticos en favor del feminismo y el voto de la mujeres. Además, logró que en 1916 se reformara el artículo 12

de la Ley Orgánica de los Tribunales, el cual impedía que las mujeres practicasen el notariado (Acuña, 1969: 343-358).

Durante la dictadura de los Tinoco (1917-1919), el diputado Alejandro Alvarado Quirós presentó la primera propuesta de voto femenino ante la Asamblea Constituyente. Sin embargo, su iniciativa fracasó: veinte legisladores votaron en contra, 16 a favor y siete estuvieron ausentes (Palmer y Rojas, 2003: 117-122; Mora, 2003: 150-160 y 245-247; Obregón, 2007: 12-15).

En 1920, tras la caída de los Tinoco —en la cual las mujeres desempeñaron un papel decisivo— treinta diputados plantearon una propuesta de voto femenino restringido. Este proyecto habilitaba como ciudadanas a las mujeres letradas, costarricenses por nacimiento o adopción, y mayores de veinte años, para ejercer el voto en las elecciones municipales. También podían ser electas regidoras. No obstante, la iniciativa recibió un dictamen negativo.³

Por último, en junio de 1923, antes de la fundación de la Liga Feminista, 64 mujeres sustentadas en los planteamientos de un grupo de estudiantes del Colegio Superior de Señoritas entregaron al Congreso la primera petición de voto femenino planteada por mujeres. Tal gestión tampoco fructificó (Acuña, 1969: 315; Palmer y Rojas, 2003: 121-122).

La tercera etapa (1923-1949) se caracterizó por una mayor beligerancia en los debates sobre el voto femenino, y una participación creciente y protagónica de las mujeres en los partidos políticos y en los movimientos en defensa de los derechos civiles y político electorales.

Durante este periodo destacó la fundación de la Liga Feminista, el 12 de octubre de 1923; fue liderada por Ángela Acuña Braun —la primera mujer abogada de Costa Rica, graduada en 1925.⁴ Esta

³ Costa Rica, *La Gaceta*, núm. 105, 11 de mayo de 1920, pp. 473-474; Costa Rica, *La Gaceta*, núm. 160, 16 de julio de 1920, p. 717; Costa Rica, *La Gaceta*, núm. 179, 7 de agosto de 1920, p. 801.

⁴ La primera abogada de América Central fue Clara González, graduada en 1922, de origen español y radicada en Panamá (Marco, 2007: 72).

institución representó al Capítulo de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas desde 1923, y mantuvo estrechas relaciones con otros movimientos feministas y sufragistas como la Liga Pro-Paz y Libertad (1940) y la Mesa Redonda Panamericana (1940). Mientras Ángela estuvo en Inglaterra y Francia (1926-1931), sus compañeras fundaron la Liga Cultural Femenina (1928), y luego Mireya Gurdían apoyó la creación del Centro Femenino de Estudios (1937). Además, la Liga organizó el Primer Congreso Centroamericano Femenino de Educación (1938), en el marco de la celebración del cincuenta aniversario de la fundación del Colegio Superior de Señoritas, que había sido inaugurado en 1888 (Acuña, 1969: 344, 353-362).

La Liga Feminista destacó en las luchas para reivindicar los derechos de las mujeres, particularmente ejerciendo el principal liderazgo en el combate por el sufragio femenino, planteando en forma directa ante el Congreso un total de cinco propuestas, en 1931, 1932, 1934, 1939 y 1940. Además, tuvo un papel protagónico en los debates en la prensa y en el Congreso, cuando los diputados o el Poder Ejecutivo presentaron proyectos en ese sentido, específicamente en 1925, 1929, 1940, 1943, 1945 y 1947 (Barahona, 1994: 83-149; Mora, 2003: 261-281). La Liga no logró atraer un apoyo masivo por parte de las bases femeninas y de las mujeres que se vincularon al Partido Comunista para sus luchas sufragistas; sin embargo, algunos presidentes, intelectuales y diputados liberales progresistas sí la apoyaron en sus campañas (Rodríguez Sáenz, 1999: 85-122; 2002c: 87-110).

Durante el debate legislativo de 1925, más allá de las opiniones a favor y en contra de los diputados, existía una decisiva cuestión de cálculo: en el Congreso se discutía una reforma electoral que establecería el voto secreto, lo cual eliminaría una de las bases de control que tenían los partidos sobre los votantes. De aprobarse el voto femeni-

no vendría a añadirse a la incertidumbre creada por el voto secreto, ya que se duplicaría el tamaño del electorado; en tales circunstancias, los diputados optaron por limitar la incertidumbre y aprobaron únicamente el voto secreto (Rodríguez Sáenz, 2002c: 98-100).

En la década de 1940 se presentaron varias propuestas del sufragio femenino ante el Congreso (en 1940, 1943, 1945 y 1947), pero no fueron favorablemente acogidas, debido en buena parte a la polarización que experimentó la política costarricense en ese decenio. En tal contexto, amplios y diversos grupos de mujeres –en particular las maestras– exigieron que se les otorgaran los derechos civiles y electorales de los que ya gozaban los hombres (Rodríguez Sáenz, 2002c: 101-103; y 2008: 176).

Después de la guerra civil de 1948 se produjo un reacomodo de las fuerzas políticas, lo cual favoreció la aprobación del voto femenino por la Asamblea Constituyente el 20 de junio de 1949, después de una prolongada lucha de casi treinta años. A diferencia del debate legislativo de 1925, el de 1949 se orientó en favor del sufragio femenino. Al igual que en 1917 y 1920 los argumentos esgrimidos por los diputados se centraron, en orden de importancia, en el papel protagónico y el gran civismo que habían tenido las mujeres en los acontecimientos políticos recientes, en sus capacidades intelectuales, en su acceso creciente a la educación y en su papel esencial en la formación de los costarricenses.

Como en 1925, el cálculo electoral también fue decisivo en esta ocasión, pero en un sentido distinto. En 1949 dos de las principales fuerzas políticas del país –calderonistas y comunistas– habían sido desarticuladas. En ese contexto, los vencedores en la guerra civil –ulatistas y figueristas– apoyaron la aprobación del voto femenino porque, sin la presión de elecciones inminentes, contaban con que la ampliación del tamaño del electorado podía jugar a su favor. Así, no sorprende que de los partidos Unión Nacional y Social Demócrata

saliera el 85% de los votos con que se aprobó el sufragio femenino en ese año (Rodríguez Sáenz, 2002c: 102-104).

Durante el gobierno de Otilio Ulate (1949-1953), las mujeres ejercieron por primera vez el derecho al voto en unos comicios locales realizados el 30 de julio de 1950 para definir la jurisdicción administrativa de dos distritos de la provincia de Alajuela: La Tigra y La Fortuna. Posteriormente, en el contexto de la campaña electoral y de las reformas al Código Electoral de 1952, se intentó introducir una reforma en noviembre para darle carácter voluntario a la inscripción de las mujeres en el registro electoral, y que el voto fuera opcional para las mujeres y obligatorio para los hombres. No obstante, la propuesta no logró aprobarse debido a que importantes grupos de mujeres se movilizaron en contra, y también porque el clima legislativo se complicó con la discusión de otras reformas. Se planteó una consulta al Tribunal Supremo de Elecciones, el cual confirmó que la Constitución Política establecía que mujeres y hombres tenían igualdad de derechos para ejercer el sufragio, y que sólo mediante una reforma constitucional se podría establecer el voto obligatorio, con lo cual se archivó el proyecto.⁵

Finalmente, en las elecciones nacionales realizadas el 26 de julio de 1953 se dio el hito histórico de que las mujeres votaron por primera vez, y de que resultaran electas las tres primeras diputadas (6.7% del total de 45 congresistas), todas pertenecientes al emergente Partido Liberación Nacional: María Teresa Obregón, Estela Quesada y Ana Rosa Chacón (que había formado parte de la Liga Feminista).

Panamá

El caso de Panamá difiere un tanto del resto de los países, debido a que se independizó de Colombia en 1903 y a que Estados Unidos

⁵ *Diario de Costa Rica*, “El voto obligatorio sólo se podría establecer mediante reforma constitucional”, 14 de noviembre de 1952, p. 1.

mantuvo una importante injerencia por su control sobre el Canal de Panamá. En consecuencia, el Estado moderno panameño se empezó a constituir y a organizar sobre las nuevas bases esbozadas en la Constitución de 1904. Aunque se dieron ciertos periodos de represión política, las mujeres tuvieron un mayor acceso a la educación, lo cual les permitió ampliar los espacios para defender sus derechos civiles y políticos, y una participación más activa en la vida pública, formando diversas organizaciones y movimientos feministas.

El Canal de Panamá impulsó en gran medida la creación de las primeras organizaciones femeninas, entre las que destacó la Federación de Clubes de Mujeres del Canal, fundada en 1907 gracias al apoyo de la Federación General de Clubes Femeninos, con sede en Nueva York. La Federación llegó a agrupar entre 15 (1907) y 58 organizaciones (1913), con cerca de 695 mujeres afiliadas provenientes de clubes religiosos, fraternales, filantrópicos y de estudio (Miranda, 2002: 19-43).

Bajo una fuerte influencia del feminismo estadounidense, en Panamá adquirieron gran relevancia las discusiones sobre el papel del feminismo en las décadas de 1920 y 1930, y aunado a ello emergieron los movimientos feministas, entre los cuales destacaron dos grandes frentes: el Partido Nacional Feminista (1923) y la Sociedad Nacional para el Progreso de la Mujer (1923). El Grupo Feminista Renovación se fundó en 1922 bajo el liderazgo de la primera mujer abogada, Clara González, y luego se transformó en el Partido Nacional Feminista, que mantuvo fuertes vínculos con los movimientos feministas y sufragistas internacional y estadounidense; además, fue el primer partido feminista de América Central identificado con la lucha en favor del sufragio femenino. Por otra parte, la Sociedad Nacional para el Progreso de la Mujer fue fundada por la educadora Esther Neira de Calvo, la cual no apoyaba el voto y contó con el apoyo de políticos liberales y conservadores (Marco, 2002b: 77, 86-87 y 103-105).

El sufragio femenino universal fue ratificado en la Constitución de 1946, pero tiene como particularidad que fue precedido por dos reformas:

1. La reforma introducida en la Constitución de 1941, la cual autorizaba el sufragio municipal censitario para las mujeres letradas; y
2. El Decreto número 12 del 2 de febrero de 1945, el cual convocaba a elecciones a la Asamblea Constituyente, permitiendo que tanto mujeres como hombres ejercieran el voto y que pudieran presentar sus candidaturas como diputados/as.

Así, Panamá se convirtió en el primer país de América Central que permitió votar y ser electas a las mujeres en una elección nacional, en el periodo previo a la ratificación constitucional de la reforma del voto femenino en 1946. Un aspecto que conviene enfatizar es que se eligieron por primera vez a dos diputadas en la Asamblea Nacional Constituyente de 1945: las feministas Esther Neira de Calvo y Gumersinda Páez, las cuales ejercieron nuevamente sus cargos en la Asamblea Legislativa durante el periodo 1946-1948 (Marco, 1999: 19-27, 40-43 y 49).

Epílogo

ENTRE LA DICTADURA Y LA DEMOCRACIA
Y DEL SUFRAGIO FEMENINO A LA PARIDAD

Este breve análisis apenas constituye un intento para poder visibilizar algunas facetas del activo y decisivo papel que ejercieron las mujeres centroamericanas como actoras y agentes históricos durante

la primera mitad del siglo xx. Desafiando la pobreza, la violencia, la represión, la discriminación y la exclusión, ellas tuvieron un papel determinante en el derrocamiento de los regímenes dictatoriales y en la construcción de Estados de bienestar social y más democráticos.

Otro de los principales hallazgos que emergen del estudio precedente es que en este contexto, caracterizado por el predominio de la violencia y la represión, las luchas por los derechos de las mujeres y el sufragio se vieron absorbidas por la integración de éstas a la lucha entre las principales fuerzas políticas, en beneficio del ejercicio de los derechos de la ciudadanía.

Por otra parte, se ha demostrado que la conquista del sufragio femenino universal fue el resultado de prolongados, complejos y contradictorios procesos; sin duda, fue un paso muy importante para que las mujeres lograran acercarse más al ejercicio de la ciudadanía plena. Sin embargo, con el voto apenas empieza una nueva etapa en el proceso de fortalecimiento y consolidación de los derechos civiles y políticos de las mujeres.

El voto femenino fue el inicio de una era que planteó nuevos desafíos, la cual estuvo menos marcada por una tendencia decreciente de participación de las mujeres en el ámbito político (Valdés, 2000: 43) y más por el incremento, la redefinición gradual de los mecanismos e instancias de organización y participación política, y de las nociones de ciudadanía de las mujeres (Rodríguez Sáenz, 2005b). Aunque durante la segunda mitad del siglo xx en Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua aún persistieron regímenes represivos y dictatoriales, también se abrieron ciertos espacios en el marco de los intentos de instrumentación de políticas reformistas en los sectores de la salud, la educación, agroindustrial, etcétera.

En Costa Rica y Panamá, los llamados modelos de *Estado de bienestar social* se fortalecieron, permitiendo que las mujeres pudieran ampliar sus ámbitos de acción sociopolítica. Entre sus nuevas expresiones de organización y participación pueden citarse el creciente

número de comités en los niveles comunal y local, así como la creación de las denominadas *alas* femeninas de los partidos políticos, la aparición de nuevas organizaciones de base integradas por mujeres, una mayor participación en las elecciones y su surgimiento como líderes comunales y candidatas a puestos de poder: diputadas, municipales, regidoras, alcaldesas, etcétera (Aparicio y Zurita, 2002: 133-212; Mérida, 2000: 41-127; Carrillo, 2004; González, 2002b: 109-121; Villars, 2001: 417-622; Navas y Domínguez, 2002: 135-144).

Por otra parte, consideramos fundamental referirnos brevemente a la etapa que comprende la segunda mitad del siglo xx e inicios del siglo XXI, durante la cual experimentó importantes cambios el desarrollo de las organizaciones de mujeres y los movimientos feministas tuvieron un papel clave en las luchas por los derechos femeninos y los procesos de pacificación y de construcción de regímenes democráticos en la región.⁶

En este sentido, cabe destacar que durante las décadas de 1970 a 1990 los movimientos indígenas, revolucionarios y guerrilleros; la guerra; y los procesos de pacificación contribuyeron a promover la creciente y activa participación de las mujeres. A tal respecto, numerosas investigaciones recientes han contribuido significativamente a visibilizar y a replantear el papel crucial que tuvieron ellas en dichos movimientos; a mostrar cómo propiciaron la apertura de nuevos espacios de participación y lucha; y a exponer el importante desarrollo de diversos tipos de organizaciones de mujeres, organizaciones no gubernamentales (ONGs), mundiales, gubernamentales y de la segunda ola de los movimientos feministas, en particular en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, durante las décadas de 1980 y 1990 (Aguilar *et al.*, 1997; Berger, 2006; Luciak, 2001; Silber, 2011; Vázquez, 2001: 163-208).

⁶ Sobre la participación de las mujeres en diversos movimientos durante la segunda mitad del siglo xx, véanse entre otros estudios: Bayard de Volo, 2002; Berger, 2006; Forster, 2004; Kampwirth, 2007 y 2001: 79-109; Lavrín, 2006: 737-750; Luciak, 2001; Palomo, 2006: 236-248; Silber, 2011; Soriano, 2006; y Speed, Hernández y Stephen, 2006.

No obstante, la emancipación de las mujeres y las reivindicaciones de género se han visto obstaculizadas por una serie de factores que aún prevalecen, entre los cuales cabe mencionar:

1. Las condiciones estructurales de elevados niveles de pobreza, discriminación, exclusión, violencia y represión, las cuales afectan particularmente a las mujeres y a la niñez indígena y afrodescendiente. En consecuencia, según el *Cuarto Informe del Estado de la Región*, “los excluidos sociales son también personas inhabilitadas para ejercer sus derechos y libertades” (Costa Rica, 2011: 78).⁷
2. El desafío de construir sociedades con mayores índices de desarrollo humano, con sistemas políticos más incluyentes y democráticos, lo cual conlleva avanzar en la creación de políticas de equidad de género y en el fortalecimiento de los derechos de las mujeres, como la participación política y ciudadana (Schneider, Calvelo y Welp, 2011: 10).⁸
3. También, la resistencia contra las mujeres en el propio movimiento sandinista, en el Frente Farabundo Martí y en diversos partidos y organizaciones políticas, aunada al fuerte conservadurismo y al antifeminismo, que consideran una *amenaza* que las mujeres –y en especial las feministas– se movilicen activamente, lleguen al poder y promuevan importantes cambios (Molyneux, 2001: 38-59; Kampwirth, 2006: 141-157; Carrillo y Stolz-Chinchilla, 2006: 221-235; Navas y Rodríguez, 2009).
4. Por otra parte, la cultura política patriarcal continúa promoviendo y legitimando diversas prácticas discriminatorias y ex-

⁷ Para ampliar más sobre un balance actualizado de las condiciones de desarrollo humano en Centroamérica, y en particular sobre las mujeres, véanse también las pp. 64-67, 78-84, 146-151, 259-298, 537, 547 y 551.

⁸ Para mayor información sobre las condiciones de desarrollo humano véase específicamente en Costa Rica (2011) las pp. 90, 125-162, 253-298, 337-390 y 459-505.

cluyentes, que impiden a las mujeres ejercer plenamente la ciudadanía política, tener una participación y un acceso más equitativos en los procesos de selección y elección a los puestos de poder. Esto último implica el fortalecimiento de las políticas de equidad de género, mediante las cuales se mejoren las condiciones educativas, laborales y socioeconómicas de las mujeres, y se amplíen los procesos de capacitación y empoderamiento del liderazgo que les permitan organizarse y acceder a puestos de poder y de elección popular desde los cuales promover dichas políticas.

Otro importante cambio que debemos mencionar es que históricamente se eligieron en América Central tres de las primeras presidentas latinoamericanas, un tema que requiere ser investigado con mayor profundidad para dar respuesta a cuáles fueron las condiciones que permitieron sus victorias, las cuales se concretaron en el siguiente orden: 1. Violeta Barrios de Chamorro (1929) fue elegida presidenta de Nicaragua para el periodo 1990-1996; 2. Mireya E. Moscoso (1946) fue mandataria de Panamá entre 1999 y 2004; y 3. Laura Chinchilla Miranda (1958) fue votada en calidad de presidenta de Costa Rica para los años 2010-2014.

Antes de cerrar este artículo es indispensable señalar que uno de los más importantes avances para las mujeres después de la obtención del sufragio universal son las llamadas leyes de acción afirmativa, entre las cuales se encuentra la denominada “Ley de Cuota Mínima”, que regula la representación de las mujeres en los puestos de elección popular. En América Central, los países que han introducido reformas electorales en este sentido son: 1. Costa Rica, con una cuota mínima de 40% para las mujeres (1997); 2. Panamá, con 30% (1997); y 3. Honduras, con 30% (2000). Por lo tanto, no cuentan con ley de cuota electoral El Salvador, Nicaragua y Guatemala, junto con

Colombia (Schneider, Calvelo y Welp, 2011: 22; Peschard, 2003: 23 y 27; García, 2003: 95-109).

Informes recientes muestran que después de que se instrumentó la Ley de Cuota Electoral en América Latina, “en la mayoría de los casos mejorando la ley e incrementando el peso de la cuota electoral”, el acceso de las mujeres a los puestos de elección popular se elevó (Schneider, Calvelo y Welp, 2011: 22). En este sentido, el reporte del Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (Unifem) del año 2003 muestra que aumentaron sus índices generales de participación ciudadana y de acceso al poder entre 1995 y 2003: en Costa Rica, del 22.2% al 46.1%; en Panamá, del 21.2% al 28%; en Honduras, del 17.7% al 23.5%; y en El Salvador, del 15.3% al 18.4%. Estos índices disminuyeron en Nicaragua, del 27.6% al 25.4%; y en Guatemala, del 22.8% al 17.3% (Valdés, Muñoz y Donoso, 2004: 20).

Por otra parte, los informes más recientes (2011-2012) muestran que, en términos generales, con la aplicación de la Ley de Cuota Electoral se incrementó el acceso de las mujeres a los puestos parlamentarios. Así, por ejemplo, en Costa Rica aumentó significativamente la elección de mujeres al Congreso, logrando elevarse la cantidad de diputadas de 19%, en los comicios de 1998, a 38.6% en los de 2010. Por lo tanto, este país se ubica como el que tiene el mayor índice de acceso a los puestos parlamentarios en América Latina, y está en los primeros lugares a escala mundial. Además, Costa Rica y Ecuador se convirtieron en los dos países de América Latina que aprobaron primero la reforma de “paridad” (2009). En Costa Rica, la reforma número 8,765 al Código Electoral estableció en ese año la paridad y la alternancia con una representación del 50% de las mujeres y los hombres en todas las nóminas de los puestos de elección popular: cantonal, provincial y nacional (García, 2003: 102-103; Schneider, Calvelo y Welp, 2011: 22-24 y 29; Costa Rica, 2011: 271-272, 285 y 551; IIDEA, 2012).

Sin embargo, en el caso de Honduras la aplicación de la cuota electoral implicó un aumento importante, aunque inferior al 30%, ya que la elección de diputadas se elevó de 9.7% en los comicios de 2009, a 23.4% en los de 2011. En el caso de Panamá tuvo un impacto muy débil, el cual es necesario investigar más, ya que la elección de diputadas disminuyó de 9.7% en las elecciones de 1999, a 8.4% en las de 2009, muy por debajo de la cuota de 30% (IIDEA, 2012).

Con respecto a los países que no cuentan con una ley de cuota electoral, el avance es muy lento, aunque al menos el tema es motivo de discusión y se han introducido algunos mecanismos de representación femenina en algunos de sus partidos políticos: de El Salvador, Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN); de Nicaragua, Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN); y de Guatemala, Unidad Nacional de la Esperanza (UNE) (Costa Rica, 2011: 272). No obstante, los informes recientes muestran que la elección de diputadas en Nicaragua más que se duplicó, de 9.7% en las elecciones de 2001 a 23.4% en las de 2010; en Guatemala aumentó levemente, de 8.8% en los comicios de 2001 a 12% en los de 2011; y se mantuvo en 16.7% en El Salvador, en las elecciones de 1999 y 2009 (Costa Rica, 2011: 551; IIDEA, 2012; Schneider, Calvelo y Welp, 2011: 29; Guatemala, 2011: 8).⁹

En síntesis, el análisis precedente nos plantea muchos desafíos e interrogantes, cuyas respuestas serán complejas, múltiples y diversas. Uno de los principales retos consiste en visibilizar e historiar el importante papel de las mujeres en nuestras sociedades, para poder comprender mejor los problemas presentes y futuros en la construcción de regímenes más democráticos y de una agenda basada en los principios de equidad de género. Esto permitirá también cuestionar el aporte de los estudios con una perspectiva tradicional, que

⁹ Es importante mencionar que la reconstrucción de las estadísticas que arriba aparece se hizo con base en los informes citados; en el caso de Nicaragua no se cuenta con información actualizada de la elección de diputadas en los pasados comicios de 2011.

tiende a enfatizar la exaltación de unas cuantas figuras femeninas excepcionales, o bien de los estudios con una perspectiva *presentista* y *ahistórica* sobre el papel de las mujeres.

El segundo desafío supone propiciar un mayor desarrollo y difusión de los resultados de las investigaciones recientes, a partir de las cuales ha sido posible establecer en forma contundente que las mujeres han tenido una participación activa y decisiva en la construcción de los sistemas democráticos y en los regímenes de bienestar social, pero también en las coyunturas históricas de ascenso, mantenimiento y caída de los regímenes dictatoriales y represivos.

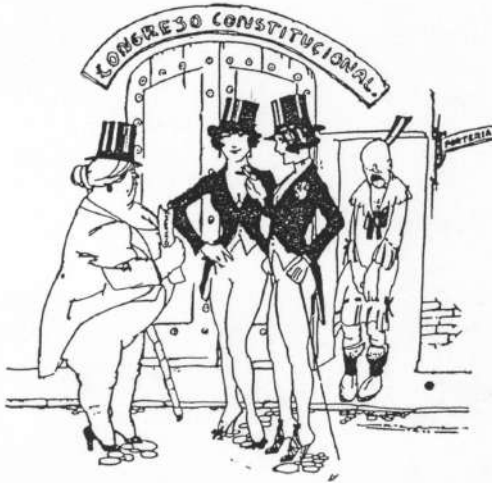
El tercero de los retos –pero no el último, ya que hay muchos más–, es ampliar la incorporación de la perspectiva de género en las investigaciones históricas, con lo cual “la inclusión de las mujeres en la historia significa[rá también] ampliar [y replantear] los significados de la política, repensar lo político desde el género” (Luna y Villarreal, 1994: 26).

ANEXO I ILUSTRACIONES



“El voto para las mujeres el día que lo tengan”,
Diario de Costa Rica, 15 de julio de 1923.

¡Los avances del feminismo!



La cosa del feminismo
ha llegado a tal manera
que aunque *manea* no hubiera
siempre nos será lo mismo!..

Esta cosa, aunque nos hiera
nos parece racional,
porque la mujer actual
quiere hacer a su manera.

“¡Los avances del feminismo!”, *Bohemia*,
núm. 84, 27 de julio de 1924.



“Movilización de las mujeres por las garantías electorales, 2 de agosto de 1947”,
San José, Costa Rica (Museo Nacional de Costa Rica, agosto de 1947).

Bibliografía

ACCAMPO, ELINOR

1995 “Gender, Social Policy, and the Formation of the Third Republic. An Introduction”, en Elinor Accampo, Rachel Fuchs y Mary Lynn Stewart (editoras), *Gender and the Politics of Social Reform in France, 1870-1914*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, pp. 1-27.

ACUÑA, ÁNGELA

1969 *La mujer costarricense a través de cuatro siglos*, tomos 1 y 2, Imprenta Nacional, San José.

AGUILAR, ANA LETICIA *et al.*

1997 *Movimiento de Mujeres en Centroamérica*, Programa Regional “La Corriente”, Managua.

APARICIO, FERNANDO y JOSEFINA ZURITA

2002 “Vida después del sufragio. Las organizaciones femeninas en el periodo 1950-1970”, en Fernando Aparicio, Yolanda Marco *et al.*, *Historia de los movimientos de mujeres en Panamá en el siglo xx*, Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá-Agenda del Centenario, Panamá, pp. 133-212.

BAYARD DE VOLO, LORRAINE

2002 *Mothers of Heroes and Martyrs: Gender Identity and Politics in Nicaragua, 1979-1999*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres.

BARAHONA, MACARENA

1994 *Las sufragistas de Costa Rica*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.

BAREIRO, LINE e ISABEL TORRES, editoras y coordinadoras

2009 *Igualdad para una democracia incluyente*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José.

BARRANCOS, DORA

2007 *Las mujeres en la sociedad argentina. Cinco siglos de historia*, Suramericana, Buenos Aires.

BERGER, SUSAN A.

2006 *Guatemaltecas: The Women's Movement 1986-2003*, University of Texas Press, Austin.

CARRILLO, LORENA

2004 *Las luchas de las guatemaltecas del siglo xx. Mirada al trabajo y la participación política de las mujeres*, Ediciones del Pensativo, Guatemala.

CARRILLO, LORENA y NORMA STOLZ-CHINCHILLA

2006 “De ‘*Femina sapiens*’ a *Kaq'la*: treinta años de feminismo(s) en Guatemala”, en Nathalie Lebon y Elizabeth Maier (coordinadoras), *De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, Siglo XXI Editores-Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer-Latin American Studies Association, México, pp. 221-235.

CASAL, SARA

1924 “El feminismo y la mujer costarricense”, *La Tribuna*, núm. 1416, 23 de enero.

CLARK, LINDA L.

1995 “Bringing Feminine Qualities into the Public Sphere. The Third Republic's Appointment of Women Inspectors”, en Elinor Accampo, Rachel Fuchs y Mary Lynn Stewart (editoras), *Gender and the Politics of Social Reform in France, 1870-1914*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, pp. 128-156.

COBO DEL ARCO, TERESA

2000 *Políticas de género durante el liberalismo. Nicaragua, 1893-1909*, Universidad Centroamericana-Colectivo Gaviota, Managua.

COSTA RICA

2011 *Cuarto Informe: Estado de la Región Centroamericana en Desarrollo Humano Sostenible: resumen / Plan Estratégico Nacional, Estado de la Nación*, San José.

FORSTER, CINDY

2004 “Me di cuenta de que sí podemos. Mujeres indígenas y campesinas en la Revolución Guatemalteca, 1970-2000”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Historia, política, literatura y relaciones de género en América Central y México (siglos XVIII, XIX y XX)*, edición especial de *Diálogos. Revista electrónica de historia*, vol. 5, núm. 1, marzo-agosto, Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica, San José; se puede consultar en <http://historia.fcs.ucr.ac.cr>

2001 *The Time of Freedom: Campesino Workers in Guatemala's October Revolution*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

2000 “Ley, violencia y mujeres en San Marcos, Guatemala (1936-1956): ‘Aquí estamos jodidas, bien jodidas’”, ponencia presentada en el v Congreso Centroamericano de Historia, Universidad Centroamericana, San Salvador.

1999 “Violent and Violated Women: Justice and Gender in Rural Guatemala, 1936-1956”, *Journal of Women's History*, año 11, núm. 3, otoño, pp. 55-77.

GARCÍA, ANA ISABEL

2003 “Concretando el mandato: reforma judicial en Costa Rica”, en International Institute for Democracy and Electoral Assistance-Stockholm University, *La aplicación de cuotas: experiencias latinoamericanas. Informe del Taller Lima*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance-Stockholm University, Estocolmo, pp. 95-109.

GONZÁLEZ, VICTORIA

- 2004 “Nicaraguan Feminist Josefa Toledo de Aguerri (1866-1962): Her Life and Her Legacy”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Historia, política, literatura y relaciones de género en América Central y México (siglos XVIII, XIX y XX)*, edición especial de *Diálogos. Revista electrónica de historia*, vol. 5, núm. 1, marzo-agosto, San José, Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica; se puede consultar en <http://historia.fcs.ucr.ac.cr>
- 2002a *From Feminism to Somocismo: Women's Rights and Right Wing Politics in Nicaragua, 1821-1979*, Department of History, Indiana University, Bloomington.
- 2002b “Memorias de la dictadura: narrativas de mujeres somocistas y neosomocistas (1936-2000)”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Mujeres, género e historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX*, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer-Plumsock Mesoamerican Studies, San José, pp. 109-121.
- 1997 “Mujeres somocistas: ‘La Pechuga’ y el corazón de la dictadura nicaragüense (1936-1979)”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Entre silencios y voces. Género e historia en América Central (1730-1990)*, Universidad de Costa Rica-Instituto Nacional de la Mujer, San José, pp. 197-216.
- 1996 *Josefa Toledo de Aguerri (1866-1962) and the Forgotten History of Nicaraguan Feminism, 1821-1955*, University of New Mexico, Albuquerque.

GUATEMALA

- 2011 *Indicadores de inclusión ciudadana, elecciones generales, 2011*, Procuraduría de los Derechos Humanos, Guatemala.

IIIEA (INTERNATIONAL INSTITUTE FOR DEMOCRACY
AND ELECTORAL ASSISTANCE)

2012 *Global Database of Quotas for Women, Country Overview (2012)*, Universidad de Estocolmo; se puede consultar en www.quotaproject.org/country.cfm

KAMPWIRTH, KAREN

2007 *Mujeres y movimientos guerrilleros: Nicaragua, El Salvador, Chiapas y Cuba*, Plaza y Valdez, México.

2006 “Revolución, feminismo y antifeminismo en Nicaragua”, en Nathalie Lebon y Elizabeth Maier (coordinadoras), *De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, Siglo XXI Editores-Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer-Latin American Studies Association, México, pp. 141-157.

2001 “Women in the Armed Struggles in Nicaragua. Sandinistas and Contras Compared”, en Victoria González y Karen Kampwirth (editoras), *Radical Women in Latin America. Left and Right*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, pp. 79-109.

1996 “The Mother of the Nicaraguans: Doña Violeta and the UN’s Gender Agenda”, *Latin American Perspectives*, vol. 23, núm. 1, pp. 67-86.

LAVRÍN, ASUNCIÓN

2006 “Mujeres rebeldes: El Salvador, Nicaragua y Guatemala”, en Isabel Morant (directora), Guadalupe Gómez-Ferrer, Gabriela Cano, Dora Barrancos y Asunción Lavrín (coordinadoras), *Historia de las mujeres. España y América Latina*, tomo IV, Cátedra, Madrid, pp. 737-750.

- 2002 “Recordando la génesis del sufragio femenino en América Latina”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, Universidad de Costa Rica, San José, pp. 3-22.
- 1995 *Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay, 1890-1940*, University of Nebraska Press, Lincoln y Londres.
- LEÓN, MAGDALENA y EUGENIA RODRÍGUEZ, editoras
- 2005 *¿Ruptura de la inequidad? Propiedad y género en la América Latina del siglo XIX*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- LUCIAK, ILJA A.
- 2001 *After the Revolution: Gender and Democracy in El Salvador, Nicaragua, and Guatemala*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres.
- LUNA, LOLA G. y NORMA VILLARREAL
- 1994 *Historia, género y política. Movimientos de mujeres y participación política en Colombia, 1930-1991*, Seminario Interdisciplinar Mujeres y Sociedad, Universidad de Barcelona-Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología, Barcelona.
- MARCO, YOLANDA
- 2007 *Clara González de Behringer. Biografía*, Ministerio de Economía y Finanzas de Panamá-Cooperación Española-Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, Bogotá.
- 2002a “Mujeres y política educativa en Panamá a inicios del siglo xx”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Mujeres, género e historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX*, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer-Plumsock Mesoamerican Studies, San José, pp. 53-70.
- 2002b “El movimiento sufragista en Panamá y la construcción de la mujer moderna”, en Fernando Aparicio, Yolanda Marco et al., *Historia de los movimientos de mujeres en Panamá en el siglo XX*,

Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá-Agenda del Centenario, Panamá, pp. 45-132.

1999 *Mujeres parlamentarias en Panamá, 1945-1995*, Editorial de la Universidad de Panamá-Congreso de Panamá, Panamá.

MÉRIDA, CECILIA

2005 *Mujeres y gobiernos municipales en Guatemala. Relaciones de género y poder en las corporaciones municipales, 2000-2004*, El Pensativo, Guatemala.

2000 “Mujer y ciudadanía: un análisis desde la antropología de género”, tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

MILLER, FRANCESCA

1991 *Latin American Women and the Search for Social Justice*, University Press of New England, Hannover y Londres.

MIRANDA, MIRIAM

2002 “Las organizaciones femeninas en la zona del Canal, 1907-1930”, en Fernando Aparicio, Yolanda Marco *et al.*, *Historia de los movimientos de mujeres en Panamá en el siglo XX*, Instituto de la Mujer de la Universidad de Panamá-Agenda del Centenario, Panamá, pp. 19-43.

MOLINA, IVÁN

2004 “La alfabetización popular en El Salvador, Nicaragua y Costa Rica (1885-1950)”, en Iván Molina, *La estela de la pluma. Cultura impresa e intelectuales en Centroamérica durante los siglos XIX y XX*, Editorial de la Universidad Nacional, Heredia, pp. 61-131.

2003 “Desertores e invasoras. La feminización de la ocupación docente en Costa Rica a comienzos del siglo XX”, en Iván Molina y Steven Palmer, *Educando a Costa Rica. Alfabetización popular, formación docente y género (1880-1950)*, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, San José, pp. 143-198.

MOLYNEUX, MAXINE

2001 “Mobilization without Emancipation? Women’s Interests, the State and Revolution in Nicaragua”, en Maxine Molyneux, *Women’s Movement’s in International Perspective: Latin America and Beyond*, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Londres, Londres, pp. 38-59.

MORA, VIRGINIA

2003 *Rompiendo mitos y forjando historia. Mujeres urbanas y relaciones de género en el San José de los años veinte*, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, Alajuela.

NAVAS, MARÍA CANDELARIA y LIZA MARÍA DOMÍNGUEZ

2002 “Las organizaciones de mujeres en El Salvador y sus aportes a la historia sociopolítica (1957-1999)”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Mujeres, género e historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX*, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer-Plumsock Mesoamerican Studies, San José, pp. 135-144.

NAVAS, MARÍA CANDELARIA y OLGA LUCÍA RODRÍGUEZ

2009 *Construcción y ejercicio de la ciudadanía de las mujeres salvadoreñas. Principales obstáculos que la restringen*, Fundación Nacional para el Desarrollo, San Salvador.

OBREGÓN, CLOTILDE

2007 *Las constituciones de Costa Rica*, vol. IV, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.

PALMER, STEVEN

1999 “Adiós *Laissez-faire*: la política social en Costa Rica (1880-1940)”, *Revista de Historia de América*, núm. 124, enero-junio, pp. 99-117.

PALMER, STEVEN y GLADYS ROJAS

2003 “Educando a las señoritas: formación docente, movilidad social y nacimiento del feminismo en Costa Rica (1885-1925)”, en Iván Molina y Steven Palmer, *Educando a Costa Rica. Alfabe-*

tización popular, formación docente y género, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, San José, pp. 117-122

PALOMO, NELLYS

2006 “Las mujeres indígenas: surgimiento de una identidad colectiva insurgente”, en Nathalie Lebon y Elizabeth Maier (coordinadoras), *De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, Siglo XXI Editores-Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer-Latin American Studies Association, México, pp. 236-248.

PÉREZ, HÉCTOR

1989 *Breve historia de Centroamérica*, Alianza Editorial Mexicana, Madrid.

PESCHARD, JACQUELINE

2003 “El sistema de cuotas en América Latina”, en International Institute for Democracy and Electoral Assistance-Stockholm University, *La aplicación de cuotas: experiencias latinoamericanas. Informe del Taller Lima*, International Institute for Democracy and Electoral Assistance-Stockholm University, Estocolmo, pp. 22-31.

RODRÍGUEZ DE ITA, GUADALUPE

2004 “Participación política de las mujeres en la primavera democrática guatemalteca (1944-1954)”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Historia, política, literatura y relaciones de género en América Central y México (siglos XVIII, XIX y XX)*, edición especial de *Diálogos. Revista electrónica de historia*, vol. 5, núm. 1, marzo- agosto, Escuela de Historia-Universidad de Costa Rica, San José; se puede consultar en <http://historia.fcs.ucr.ac.cr>

2003 *La participación política en la primavera guatemalteca*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

RODRÍGUEZ SÁENZ, EUGENIA

2008 “Ciudadanía y derechos civiles y políticos de las mujeres en Costa Rica (siglos XIX y XX)”, en Adalberto Santana (edi-

- tor), *Costa Rica contemporánea*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 153-177.
- 2006 “Movimientos de mujeres y feministas en América Central (1890-1965)”, en Isabel Morant (directora) y Guadalupe Gómez-Ferrer, Gabriela Cano, Dora Barrancos y Asunción Lavrín (coordinadoras), *Historia de las mujeres. España y América Latina*, tomo iv, Cátedra, Madrid, pp. 553-575.
- 2005a “Women’s History and Gender History in Central America: An Introductory Balance”, en The International Federation for Research in Women’s History, *Women’s History Revisited: Historiographical Reflections on Women and Gender in a Global Context*, 20th International Congress on Historical Sciences, University of New South Wales, Sydney, Australia; se puede consultar en www.historians.ie/women/Art.E.Rodriguez.IFRW.sydney.pdf
- 2005b “After Suffrage: Women’s Political Participation, Feminism and Citizenship in Costa Rica, 1949-1953”, ponencia presentada en “The Thirteenth Berkshire Conference on the History of Women, Sin Fronteras: Women’s Histories, Global Conversations”, junio 2-5, Scripps College, Claremont.
- 2003 “Historia de las mujeres e historia de género en Costa Rica: una historia por hacer”, en Iván Molina, Francisco Enríquez y José Manuel Cerdas (editores), *Entre dos siglos: la investigación histórica costarricense (1992-2002)*, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, Alajuela, pp. 291-320.
- 2002a “Género, historia y política en Centroamérica”, en Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, *Conferencias internacionales: Primer Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Guatemala, Guatemala, pp. 111-163.

- 2002b “Conclusión. Género e historia en América Central: un balance (1957-2001)”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Mujeres, género e historia en América Central (1700-2000)*, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, Oficina Regional de México, Centroamérica, Cuba y República Dominicana- Plumsock Mesoamerican Studies, San José, pp. 189-216.
- 2002c “La lucha por el sufragio femenino en Costa Rica (1890-1949)”, en Eugenia Rodríguez (editora), *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, pp. 87-110.
- 2001 “Construyendo la identidad nacional. Redefiniendo la familia y las relaciones de género en Costa Rica (1890-1950)”, en Instituto Panamericano de Geografía e Historia, *Memorias del IV Simposio Panamericano de Historia*, México, pp. 211-255.
- 1999 “Nicolasa, ¿habrase visto cosa igual...? Los discursos sobre la participación de las mujeres en la política en Costa Rica (1900-1950)”, *Revista Parlamentaria*, núm. 7-1, abril, pp. 85-122.

SCHNEIDER, CECILIA, LAURA CALVELO y YANINA WELP

- 2011 *Estado de los sistemas de información estadística de los organismos electorales latinoamericanos desde una mirada de género*, Organización de las Naciones Unidas, Mujeres-Gobierno de España, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Madrid.

SILBER, IRINA CARLOTA

- 2011 *Everyday Revolutionaries: Gender, Violence and Disillusionment in Postwar El Salvador*, Rutgers University Press, Nueva Jersey y Londres.

SORIANO, SILVIA

- 2006 *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

SPEED, SHANNON, AIDA HERNÁNDEZ Y LYNN M. STEPHEN

2006 *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, University of Texas Press, Austin.

TICAS, SONIA

2004 “Ciudadanía, sufragio y democratización: el feminismo salvadoreño”, ponencia presentada en el Latin American Studies Association International Congress, Nevada, octubre (inédita).

VALDÉS, TERESA

2000 *De lo social a lo político. La acción de las mujeres latinoamericanas*, LOM Ediciones, Santiago de Chile.

VALDÉS, TERESA, ANA MARÍA MUÑOZ y

ALINA DONOSO, coordinadoras

2004 *1995-2003: ¿Han avanzado las mujeres? Índice de compromiso cumplido latinoamericano*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Chile-Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer-LOM Ediciones, Santiago de Chile.

VÁZQUEZ, NORMA

2001 “Recuperar el feminismo para entender el género”, en Edda Gaviola y Lissette González (compiladoras), *Feminismos en América Latina*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Guatemala, Guatemala, pp. 163-208.

VILLARS, RINA

2001 *Para la casa más que para el mundo: sufragismo y feminismo en la historia de Honduras*, Guaymuras, Tegucigalpa.



Mujeres, política y trabajo en Antioquia, Colombia, a mediados del siglo xx¹

María Fernanda Ramírez Brouchoud²
Juliana Tabares Quiroz³

Introducción

El presente texto tiene como objetivo describir algunos de los cambios observados en las condiciones políticas y laborales de las mujeres en el Departamento de Antioquia, Colombia, a mediados del siglo xx, con especial énfasis en la caracterización de la lucha por el voto, los movimientos feministas y la participación en la industria textil y el sindicalismo, procesos que llevaron a rupturas en la configuración del papel de las mujeres en la sociedad de la época.

¹ El trabajo se deriva de la investigación “Cuerpos y controles. Formas de regulación civil. Discursos y prácticas en Medellín. 1948-1952”, realizada en la Universidad Escuela de Administración y Finanzas e Instituto Tecnológico (EAFIT) en 2002 por las profesoras María Fernanda Ramírez y Cruz Elena Espinal. Este proyecto dio lugar a la publicación de un libro de las mismas autoras en 2006 titulado *Cuerpo Civil, controles y regulaciones*. Por otra parte, el trabajo en curso “Situación laboral de las mujeres en Antioquia a mediados del siglo xx”, adelantado por Juliana Tabares en el marco de los estudios de maestría en Ciencias de la Administración de la Universidad EAFIT, aporta elementos que permitieron completar y actualizar la referida investigación. Agradecemos al profesor Juan Carlos Jurado, de la Escuela de Administración de la Universidad EAFIT, por sus sugerencias y observaciones al presente texto.

² Universidad EAFIT.

³ Universidad EAFIT.

Estos cambios fueron impulsados fundamentalmente por dos grupos de mujeres, las de elite y las obreras de las fábricas.⁴ El primero estaba conformado por las que adquirieron visibilidad en la prensa de la época, tuvieron acceso a la alfabetización e incluso a la educación universitaria e integraban la clase media alta, es decir, la elite ilustrada de la ciudad. El segundo grupo estaba constituido en su mayoría por mujeres jóvenes y solteras que trabajaban en las fábricas de textiles principalmente, con un bajo nivel de alfabetización y que posibilitaron, con su mano de obra, el desarrollo de la industria. Ambos grupos, con características disímiles y modos de acción diferentes, permitieron posicionar a las mujeres urbanas en los espacios públicos políticos y económicos.

Conviene resaltar que el departamento de Antioquia fue el primer centro industrial de Colombia,⁵ en especial la ciudad de Medellín concentró e impulsó el proceso de modernización reflejado en la incorporación de los transportes mecánicos, los nuevos medios de comunicación (radio, periódicos y revistas locales) y la industria fabril (textil y de alimentos, entre otras). En ese sentido, la ciudad se convirtió en un escenario estratégico para la emergencia de dinámicas sociales, políticas y económicas de transformación, donde las mujeres tuvieron un papel fundamental.

En este trabajo se tomaron como fuentes de referencia algunas publicaciones periódicas y revistas femeninas que circulaban en esa época en Medellín.⁶ Por medio de ellas se accedió a las configuraciones históricas de los discursos que publicaba la elite, la cual tenía una notable incidencia en la vida político-administrativa de la ciudad. Allí es, además, donde se registraron las voces de las mu-

⁴ Aunque no se desconoce el papel de las mujeres de clase media en estas transformaciones, en el presente trabajo no se hará mención a este grupo.

⁵ Dentro de los municipios que integran el Valle del Aburrá y que impulsaron el proceso de industrialización se encuentran los siguientes: Medellín, Bello, Envigado, y más adelante, Itagüí.

⁶ Entre las publicaciones consultadas están los periódicos *El Correo* y *El Diario*, el *Semanario 9 de abril*, la revista femenina *Letras y Encajes* y la revista *Raza*.

eres que reclamaban participar en la vida política y acceder a la educación universitaria. Asimismo, se analizaron los datos de los anuarios estadísticos –relacionados con el número de trabajadoras pertenecientes a las diferentes empresas industriales, especialmente las del sector textil– y fuentes secundarias, con el fin de describir las condiciones sociales, familiares, económicas y laborales de las mujeres obreras, así como su participación en los movimientos sindicales.

La participación de las mujeres en la vida política

Hasta mediados de la década de 1940 existía para la clase alta en la ciudad de Medellín cierto equilibrio social, basado en diferencias codificadas entre hombres y mujeres. Unos y otras tenían asignadas y delimitadas sus funciones sociales y seguían, en su mayoría, unos patrones de conducta definidos por lo que se consideraba apropiado y correspondiente a cada género; dicha definición estaba basada en construcciones tradicionales fundamentadas en elementos religiosos, que por generaciones venían prescribiendo lo que un hombre y una mujer “debían ser y parecer”. Para la mujer, lo privado, la casa, delimitaba su espacio de acción y demarcaba un *adentro* donde se desarrollaba su trayectoria vital; el hogar, configurado como lugar *natural* representaba su destino. Para el hombre, por el contrario, estaba reservado el mundo de lo público; es decir, del trabajo formal, del quehacer político, de la calle.⁷

Al amparo de esta diferenciación, la experiencia de la mujer acerca de su propia subjetividad, como elaboración mediada por los dis-

⁷ Esto remite a un modelo binario y jerarquizado de categorización, propio del pensamiento occidental, que entiende la realidad a partir de dicotomías (mujer-hombre y público-privado, entre otras) que operan como elemento fundante de la matriz cultural (Heritier, 1996). No obstante, hay que señalar que la realidad que se vivía en Antioquia era mucho más compleja y diversa que ese ideal cultural. Para profundizar en este aspecto véase Espinal y Ramírez (2006).

cursos sociales, se correspondía con una identidad social estructurada a partir de la relación feminidad-maternidad-servicio-sacrificio. En esta imagen de mujer confluían los ideales religiosos –el modelo mariano, la mujer angelical– y las expectativas familiares –la mujer concebida como buena hija, esposa y madre.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede plantear que hombres y mujeres afirmaban su identidad en dos universos diferenciados y codificados. Esta diferencia tan tajante mostró signos de debilitamiento a finales de la década de 1940, cuando el proceso de modernización de la ciudad cobró fuerza inusitada. Las dinámicas modernizadoras hacían cada vez más visibles las rupturas y los cambios en la situación de las mujeres, quienes crecientemente salían a la calle a educarse y a capacitarse laboralmente. En esta irrupción en el *afuera*, algunas lucharon por acceder a la vida política.

Es importante señalar que el proceso de adquisición de derechos civiles y políticos para las mujeres se inició tardíamente en Colombia, si se tiene en cuenta que el derecho al voto fue conseguido a comienzos de los años veinte del siglo pasado en la mayoría de los países occidentales. La exclusión de las mujeres de la vida pública, expresada en la Constitución y en las leyes, donde aparecía privada tanto de los derechos políticos como de los de independencia económica e intelectual, se mantuvo hasta bien entrado el siglo xx.

Es posible plantear que a partir de la década de 1930 se inició el largo camino por el reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres en Colombia. Estos cambios registraron un alcance nacional, haciendo eco de ciertas dinámicas internacionales⁸ y, en Medellín, alcanzaron una expresión particular, como se mostrará a continuación.

En 1930, cuando el Partido Liberal regresaba al poder luego de cuarenta y cinco años de hegemonía conservadora, cobró fuerza el

⁸ Cabe resaltar las repercusiones locales de los movimientos feministas de Europa, que desde fines del siglo xix abogaban por los derechos civiles para las mujeres. La exigencia fundamental era el derecho al voto, a partir del cual se esperaba alcanzar los demás derechos.

debate acerca de las condiciones civiles y políticas de las mujeres. En ese mismo año se presentó al Congreso un proyecto sobre el reconocimiento de los derechos patrimoniales de la mujer casada. Éste alcanzó amplia difusión y fue objeto de discusión en el IV Congreso Internacional Femenino de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas, presidido por Georgina Fletcher, una de las iniciadoras del movimiento sufragista en el país. Luego de varios contratiempos, el proyecto logró aprobación en 1932. Así, la Ley 28 desterró la figura de la potestad marital con respecto de la administración de los bienes de la mujer y la autorizó para representarse a sí misma y vincularse a las actividades económicas.⁹ Poco tiempo después, el Decreto 1972 de 1933 les abrió las puertas de la universidad, y la reforma constitucional de 1936 les proporcionó el derecho a ocupar cargos públicos.

En estas transformaciones operaron varias fuerzas e intereses que no necesariamente tenían que ver con una toma de conciencia por parte de las mujeres frente a su situación de inferioridad legal. En el caso, por ejemplo, de los derechos civiles de la mujer casada, el reconocimiento se basó —más allá de las tesis humanitarias influyentes en la época— en la necesidad de incorporar de lleno a la mujer en la dinámica capitalista en expansión.

De igual manera, la ley que otorgaba capacidad jurídica para el manejo del patrimonio a las mujeres se emitió con el fin de proteger la propiedad y sostener, en consecuencia, el control patriarcal. Constituía una forma de sortear el peligro que se presentaba cuando mujeres de familias adineradas se casaban y los bienes pasaban al esposo que, en ocasiones, los manejaba arbitrariamente o los despilfarraba.

⁹ Colombia heredó la figura de la potestad marital del Código Napoleónico, que caracterizaba como incapaz e inhábil a la mujer casada, declarándola interdicta, al igual que los dementes, e incapaz como los menores de edad. Por lo tanto, sin autorización del esposo, no estaba en condiciones de asumir obligaciones civiles. Hubo que esperar hasta 1974 para la eliminación de otra arista de la potestad marital: el denominado poder de disposición sobre la persona de la mujer, estableciéndose la igualdad jurídica entre los sexos.

En ese orden de ideas, se puede argumentar que la ley que modificó las prerrogativas de la potestad marital, así como otras figuras legales surgidas en aquel momento, no acabaron con la tradición de sumisión de la mujer con respecto al hombre. Se reconocieron unos derechos de manera abstracta, pero la costumbre imposibilitó que tuvieran una expresión concreta. Luego del paso de muchos años, mediados por cambios políticos, económicos y culturales, se hicieron efectivos algunos de estos derechos, como los consagrados en la Ley 28 de 1932.

La Iglesia Católica tuvo una notable incidencia en sostener y legitimar esta situación en el país;¹⁰ particularmente en Antioquia, con el liderazgo del obispo Miguel A. Builes, operó como un eficaz dispositivo de control de las mujeres. La fuerte presencia de la institución eclesiástica se expresaba a través de campañas de moralización y cristianización que apuntaban, entre otras cuestiones, a un control estricto de los cuerpos femeninos y a mantener vivos los estatus diferenciados entre hombres y mujeres, lo cual permitía sostener las condiciones de desigualdad jurídica puestas en tela de juicio en la época.

No obstante los obstáculos y limitaciones del contexto descrito, a comienzos de la década de 1940 se produjo la irrupción del movimiento de mujeres; indudablemente, la vinculación de éstas con la educación universitaria impulsó su participación en estos escenarios.

En agosto de 1944 se fundó en Bogotá la Unión Femenina de Colombia, mientras que en Tunja empezó a circular la revista *Agitación femenina*, dirigida por Ofelia Uribe de Acosta, que se converti-

¹⁰ La Iglesia Católica tenía el monopolio de las prácticas y creencias religiosas y su influencia política era altísima, interviniendo de forma directa en la confrontación entre liberales y conservadores. Sin embargo, para participar en la política, además de ser ciudadano y nacional colombiano había que estar bautizado, lo que definía una particular relación entre la Iglesia y el Estado. La escena pública estaba dominada por la jerarquía católica, los demás credos estaban confinados, en el mejor de los casos, a templos y capillas, lo cual redundó en una clandestinización forzada de las minorías religiosas.

ría en uno de los baluartes de la lucha por el sufragio. La publicación tenía un tono laico y crítico frente a la definición tradicional de la feminidad y sus notas daban cuenta de la actualidad política del país. En 1945, la Alianza Femenina de Colombia organizó la Primera Conferencia Nacional de Mujeres, con un amplio número de asistentes provenientes de todo el país.

En Medellín, la revista *Letras y Encajes* se dedicó a hacer campaña en favor del voto femenino; en sus editoriales reproducía artículos y conferencias dictadas por las dirigentes del movimiento en Bogotá. Desde 1935 difundía información sobre la Unión de Mujeres Americanas (UMA) y presentaba una columna denominada “Notas feministas”. Teresa Santamaría, su directora, planteaba que la mujer, como parte de la nación que cumplía con sus obligaciones y pagaba impuestos, tenía todo el derecho de intervenir para guiar el manejo y la administración del Estado; también impulsaba la Unión Femenina en Medellín, organización integrada por mujeres de los partidos Liberal y Conservador, de estratos medios y altos, y en conexión con las jerarquías eclesiásticas (generalmente eran también activistas de Acción Católica), características que le dieron a este organismo un tinte elitista y de feminismo moderado. Teresa Santamaría, Emilia Gutiérrez y otras líderes del movimiento tenían la posibilidad del contacto con el exterior a través de frecuentes viajes a Europa y América Latina; de ese modo, observaban directamente la situación de las mujeres en otros países. Por ejemplo, asistieron a seminarios internacionales de la Unión Mundial de Asociaciones Católicas Femeninas y a congresos de Acción Católica celebrados entre los años 1940 y 1950.

Cabe hacer notar las ambigüedades y dificultades presentes por aquella época en el movimiento feminista del país, que oscilaba entre la defensa de los derechos de las mujeres y la permanencia de los valores tradicionales. Las mujeres que participaban en él eran usualmente estigmatizadas como masculinas. Muestra de ello es un

artículo publicado por el *Semanario 9 de abril*, donde la columnista Margarita Gómez de Álvarez planteaba:

Aunque ya se hace sentir entre nosotros el movimiento feminista, son poquísimas las mujeres que van realmente bien orientadas; una gran mayoría de ellas tiende a masculinizarse, idea donde reside, principalmente, su error. No se trata de imitar: se trata de crear...

Por esto, nuestro movimiento debe tender a demostrar que existe en nosotras la originalidad, que nuestra misma condición de mujeres nos capacita para mirar las cosas desde un punto de vista distinto al suyo y que por ser diferente nuestra estructura psicológica, podemos [...] crear una cultura netamente femenina (Gómez, 1948: 5).

CARÁTULA DE LA REVISTA *LETRAS Y ENCAJES*



FUENTE: blog "Tendencias, *fashion*, mundo de la moda", 2010.
www.fashionradicalsnews.com/blogs

Al mismo tiempo, la autora destacaba, desde un argumento esencialista, lo que consideraba una función irrenunciable de la mujer: "Sin embargo, la misión esencial de la mujer es la crianza de sus hijos y la formación de su hogar, misión que por ningún motivo debe posponer: mas ello no significa que le esté vedada una cultura, así como los problemas económicos no lo han significado para el hombre. Más aún por sus mismos hijos, la mujer puede procurar un desenvolvimiento de sus

facultades” (Gómez, 1948: 5). Finalmente, situaba el rol de la mujer como colaboradora del hombre: “Nuestro movimiento no puede tender, pues, a asemejarnos al hombre como erróneamente se ha creído; se trata de mostrarle que tiene en nosotras, no como hasta ahora lo han considerado, tímidas subalternas, sino colaboradoras, aptas como él para aportar nuevos valores a la cultura” (Gómez, 1948: 5).

En 1944, por iniciativa gubernamental, se presentó un proyecto que otorgaba con restricciones la ciudadanía a las mujeres. Pese a que la propuesta fue derrotada en el Senado, la reforma constitucional de 1945 concedió la ciudadanía femenina, pero sin derecho al voto. Como afirma Rosita Turizo de Trujillo –abogada antioqueña, destacada promotora de la capacitación de las mujeres como ciudadanas y fundadora de la Asociación Femenina de Antioquia–: “Con estos derechos políticos recortados y una conciencia incipiente llegamos las mujeres de Colombia al final de la década [de los] cuarenta, años en los cuales se agudizó en nuestro país la violencia política entre los dos partidos tradicionales” (Turizo, 2004: 124).

ROSITA TURIZO



FUENTE: *El Colombiano*, 2010.

www.elcolombiano.com/BancoConocimiento

A través de la revisión de diversos archivos históricos, se puede constatar cómo a fines de los años cuarenta, en un escenario de violencia generalizada, de matanzas colectivas entre liberales y conservadores, se dio la etapa más aguda de la lucha sufragista. Un elemento

que incidió de manera particular en este proceso fue el movimiento *gaitanista*. Según plantea el historiador Herbert Braun (1998), Gaitán fue el único político de la época que se preocupó de manera activa por el lugar de las mujeres en la sociedad y por apoyar un equilibrio en sus relaciones con los hombres. El movimiento gaitanista gestó novedosas formas de comunicación y de acción política que abrían camino a nuevos actores sociales, proponiendo una sociedad plural donde pudieran entrar los sectores tradicionalmente segregados de los derechos civiles y políticos, entre ellos las mujeres.

En este contexto, resulta interesante indagar qué opinaban las propias mujeres acerca del voto, cómo abogaban por sus derechos y desde dónde efectuaban sus demandas. A partir del rastreo realizado en la prensa de la época en Medellín,¹¹ el reclamo del voto y, en general, de la participación de la mujer en la vida política, se fundamentaba en cuatro argumentos:

1. Como medio para mejorar, dotar de eficiencia y controlar la administración pública (asimilada a la administración del hogar).
2. Como camino para el “rescate de la sociedad”, a partir de la inclusión en el gobierno y en la vida política en general de los valores morales “característicos y connaturales a la mujer”, como la virtud y la rectitud, propios del ideal mariano.
3. Como factor de mediación o conciliación entre las posturas enfrentadas que radicalizaban la actividad política, como las luchas partidistas y la violencia, entre otras. En ese sentido, las mujeres aparecen con un rol pasivo, como compañeras y moderadoras de los hombres en su actividad pública, como instrumento pacificador.
4. Para apoyar, estimular y liderar programas, leyes y proyectos en general, que atendieran necesidades de sectores excluidos o

¹¹ Esta búsqueda se realizó en las revistas *Letras y Encajes*, *Raza* y el *Semanario 9 de abril*, entre 1948 y 1951.

desprotegidos, como los niños, las propias mujeres y los adultos mayores, entre otros.

En ese orden de ideas, el voto femenino suponía eficiencia en el gobierno, “salvación de la sociedad”, pacificación, “servicio a la patria”, compañerismo con los hombres y asistencia social. Esto tiene sugestivas implicaciones: por un lado, se reinscribe la imagen de la mujer como *sexo débil*; por otro, se empieza a construir un imaginario social según el cual las mujeres humanizarían la vida política, le darían sensibilidad y afectividad a la dureza competitiva de las contiendas, y dotarían de transparencia sus prácticas; además, ofrecerían su intuición al servicio de los problemas del país. No deja de ser inquietante que esta esperanza se sustentara en las cualidades tradicionalmente atribuidas a las mujeres –sensibilidad, intuición, afectividad–, lo cual hace pensar que el acceso de las mujeres al poder, a la vida política, sólo podía ser admitido socialmente en la medida que respondiera a la imagen arquetípica.

Se puede argumentar que se produjo un reencuentro de la “especificidad femenina” a través de la política. Esto se ve reflejado en algunas de las publicaciones de la época, como las revistas *Raza* y *Letras y Encajes*, que se encargaban de recoger la opinión de las mujeres con respecto al voto, a partir de encuestas y entrevistas a amas de casa, “damas de la sociedad antioqueña”, reinas de belleza y activistas de organizaciones religiosas, entre otras.

En general, las respuestas coincidían en el deber de las mujeres colombianas de abogar por la paz, de “salvar a la patria”, pero como compañeras del hombre y más bien en un rol asistencialista y no de activa intervención. Esto se puede ver en una entrevista realizada por Enriqueta Angulo para la revista *Raza*, donde les preguntaba a las candidatas al reinado de belleza regional si consideraban conveniente “la intervención de la mujer en los difíciles momentos de confusión y zozobra que vive el país” (Angulo, 1949: 20). A lo cual respondieron:

[...] la creo necesaria, pues la mujer fue creada por Dios como compañera del hombre, y debe intervenir, no directamente sino de un modo indirecto, llevando a su ánimo el sosiego y la paz (Inés Betancur).

[...] conveniente hasta cierto punto, no para intervenir en las luchas, sino para influir en el ánimo de los hombres, llevándoles reposo a la mente y paz a los espíritus por medio de nuestras palabras conciliadoras y nuestros sensatos consejos (Mariela Ochoa Palacio).

[...] considero que la intervención de las mujeres en la vida de los pueblos es de gran trascendencia, siempre que logren librarse de los apasionamientos políticos con que actúan los hombres (Consuelo Lema).

[...] la mujer debe intervenir en este caso de incertidumbre por el que atraviesa Colombia [...] sólo así podremos liberar a nuestro querido país de la ruina (Elisa Gómez).

La mayoría de las entrevistadas era partidaria del voto femenino, aunque algunas afirmaban que debía otorgarse con limitaciones. Con respecto a la elección de mujeres para ocupar puestos públicos, coincidían en opinar que quien se hallara preparada intelectualmente debería ser elegida para ejercer cargos de responsabilidad en las corporaciones públicas.

Otras aseguraban estar convencidas de que la presencia de la mujer en la lucha eliminaría la violencia política o, por lo menos, la disminuiría en forma apreciable, sobre todo “si la mujer acompañara a los hombres en esas actividades, que hasta ahora ha tenido que desempeñar solo” (*Anuario Estadístico de Antioquia*, 1951: 2230). Estos comentarios hablan de una participación política femenina que, fundamentalmente, se piensa como asistencia o protección social.

Por otra parte, en la prensa consultada emergieron voces de mujeres que se pronunciaban tajantemente en contra del voto y de la participación de la mujer en la vida política en general, con el argumento de la falta de educación y cultura femeninas. Adicionalmente, afirmaban que la actividad política les restaba feminidad o las lleva-

ba a abandonar sus roles *naturales* y *esenciales*, para los cuales estaban destinadas. Insistían en que la política era una actividad exclusivamente masculina, muy lejana de las preocupaciones femeninas.

Así, por ejemplo, en una entrevista otorgada a la revista *Raza* (Angulo, 1949: 8), doña Lía Restrepo de Vélez –fundadora de la Escuela de Oficios Domésticos en Medellín– afirmaba no preocuparse en lo más mínimo por el voto femenino. Argumentaba que en los países donde la mujer votaba no se resolvió ninguno de los problemas que también existen en aquellos en que la mujer no tiene tal derecho. En la misma revista, Enriqueta Angulo interrogó a diversas representantes de la elite local, entre otras cuestiones acerca de “¿Cuál es su opinión sobre el voto femenino?” (Angulo, 1949: 10):

Sonriendo contesta: Pienso que las actividades femeninas han sido [...] esencialmente delicadas; que las mujeres que van a las urnas, o abogan por el voto, pierden mucho de su feminidad y distinción al mezclarse en los odios de partido (doña Silvia Echavarría).

Se reconcentra unos momentos en sí misma, luego [dice]: No he sido partidaria del voto porque creo que la misión de la mujer es la de luchar por la paz en el hogar. En vista de los actuales acontecimientos, pienso que es hora de que reclamemos ese derecho porque la presencia de la mujer en los debates puede suavizar las luchas de partido en todo caso, lo único que deseo es la paz, para el bien de la República (doña Mariela Puerta).

La pregunta tiene el don de turbarla; se tornan rojas sus mejillas y responde: Mi opinión [...] me desagrade [...] sería inelegante destruir o empañar los atributos propios de la naturaleza femenina como son la delicadeza, el recogimiento, la distinción trocándole unos derechos del hombre y sus atribuciones (doña Marta Saldarriaga).

Vibra de entusiasmo al contestar: Creo que la mujer no debe votar debido a su poca cultura [...], un día vendrá en que podamos hacerlo, de manera

consciente. A pesar de todo, mis simpatías están con el Dr. Darío Echandía (doña Marta Ferrer).

Parece que le sorprende la pregunta, pasando un momento de reflexión responde: Creo que la mujer para conservar la elevación de espíritu y cumplir bien los deberes del hogar, debe permanecer alejada de las luchas de los partidos. Personalmente yo no votaría (doña Elena Jaramillo).

El hecho de que buena parte de las entrevistadas manifestara su negativa al voto y a participar en la vida política, si bien sorprende a primera vista, es comprensible por el peso de los esquemas mentales incorporados, de las costumbres y de la tradición, transmitidos y legitimados por varias generaciones. Además, se puede inferir cierta complacencia con el “estado de cosas”: no se puede obviar el hecho de que se trataba de mujeres que tenían asegurado un bienestar económico provisto por los hombres; entonces, ¿por qué disputarles su esfera *natural* de acción? El hombre (pudiente) protegía materialmente a la mujer y ésta justificaba su existencia (como esposa, madre o hija); consecuentemente, más allá del riesgo económico, la mujer trataría de sortear el riesgo de una libertad que debía agenciar sus propios fines sin colaboración masculina.

Por otra parte, es destacable la labor de difusión del activismo pro derechos de la mujer, registrado en Colombia y en distintos lugares del mundo, realizada por las revistas consultadas, concentrándose en la actividad institucional o en la presencia organizada de las mujeres en diversos foros. Se presume, a primera vista, un interés en que las mujeres tomaran conciencia de su situación y de su posición en el quehacer político del país, contrastando también su situación con la de las mujeres en otros países y poniendo de relieve los avances en términos de derechos civiles y políticos alcanzados por éstas, incluso en sociedades tradicionales, rescatando así su esfuerzo por organizarse y conformar colectivos femeninos. Sin embargo, una

lectura atenta de las publicaciones muestra ciertas ambigüedades en su posición frente a las transformaciones que estaban gestando las mujeres en Colombia y, particularmente, en Medellín; en varias oportunidades aparece un llamado al recogimiento, a la vuelta a los roles tradicionales, en definitiva, a no traspasar el límite asignado.

Teniendo en cuenta lo señalado en los párrafos previos surgen varias interrogantes: ¿cuál es el tipo de poder político que reclaman estas mujeres en la Colombia de mediados del siglo xx?, ¿acaso es la capacidad de decidir en igualdad de condiciones con los hombres, o más bien incidir sobre las mismas? Es posible responder, con base en lo explorado, que se trata de un poder que reclama poca participación activa, que se conforma en algunos casos con el acompañamiento y, en otros, con cierta capacidad para vetar o frenar las conductas desmedidas de los hombres. Un poder que implica un reencuentro de la *especificidad femenina*, vuelta hacia los asuntos sociales y la gestión del “aquí y ahora”, más que a la proyección o planeación de objetivos políticos para el futuro. De ese modo, mientras los hombres siguen creando actos trascendentes, las mujeres continúan resolviendo los asuntos de hoy. La valencia diferencial de los sexos no se rompe: se adapta a los nuevos tiempos.

La lucha por el reconocimiento da sus frutos

No obstante las voces en contra del voto femenino, las ambigüedades, los avances y retrocesos del largo camino por el reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres en Colombia, éste se concretó a finales de la década de 1950.

En virtud de la reforma constitucional de 1954, las mujeres vieron consagrado su derecho al voto. Una vez reconocido éste, hubo que

esperar hasta el plebiscito de 1957, donde se legitimó el Frente Nacional, para que las mujeres participaran por primera vez en el acto electoral, asumiendo los mismos derechos políticos que los hombres. Comenzaron así las campañas que alentaban la presencia de las mujeres en las jornadas de votación. En Medellín, con el activo liderazgo de Rosita Turizo, se organizó la campaña a través de la Asociación Profesional Femenina de Antioquia. Con la idea de motivar a las mujeres a votar y, al tiempo, de capacitarlas para ejercer plenamente sus derechos políticos, un grupo de mujeres conducidas por Rosita Turizo fundó la Unión de Ciudadanas de Colombia. En diciembre de 1957 votaron por primera vez un millón 835 mil 255 mujeres, constituyendo el 42% de la población votante (véase cuadro 1).

La participación de las mujeres en el mundo del trabajo industrial

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el departamento de Antioquia era reconocido como la primera región en liderar procesos de industrialización en el país, dada la diversificación de la inversión en sectores como el comercio del oro, el café, las casas comerciales y los bancos. Antioquia logró dar impulso a la industrialización, por un lado, debido a que la gran demanda de productos requería una cantidad considerable de telas, tejidos, paños, lozas, herramientas, jabones, fósforos, velas, cigarrillos, cigarros, confites, galletas y cerveza, los cuales se importaban de Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Por el otro, porque las abundantes fuentes de energía¹² y recursos de capital para la inversión permitieron la producción local de estos artículos. De este modo, el sector textil en especial tuvo

¹² Estas fuentes de energía se ubicaban en los municipios aledaños a Medellín, como Bello y Envigado.

un gran auge en las primeras décadas del siglo xx,¹³ no sólo por su amplia demanda de artículos, sino por la incorporación de equipos modernos y de materiales de alta calidad, situación que llevó al aumento de la demanda de mano de obra que pudiera ser entrenada (véase cuadro 2, donde se presentan las principales industrias del Valle de Aburrá).

En este contexto de crecimiento industrial, el sector textil antioqueño¹⁴ requería mano de obra accesible, que pudiera dedicarse gran número de horas al trabajo por una baja remuneración. Para lograr este objetivo, se contrataban a niñas y mujeres jóvenes solteras entre los quince y 24 años.

La abundancia de mano de obra femenina en la zona industrial del Valle de Aburrá, sobre todo en la ciudad de Medellín, se dio por la migración desde las regiones agrícolas. Las crisis cafetaleras de 1904 y 1912 redujeron considerablemente la oportunidad de dar trabajo a las mujeres en el campo. En algunos territorios del departamento, grandes extensiones de tierra se comenzaron a utilizar para la ganadería extensiva, lo que implicaba poca mano de obra y gran dominio sobre la tierra. Esta situación llevó a que muchas campesinas¹⁵ comenzaran a ocupar puestos en las grandes fábricas de Medellín,¹⁶ Bello y Envigado (Reyes y Saavedra, 2005).

¹³ Para mayor detalle sobre la evolución del sector textil véanse Botero (1984) y Mora (2005).

¹⁴ Entre las empresas más destacadas del sector se encuentran: Compañía Antioqueña de Tejidos, Fábrica de Hilados y Tejidos de Bello, Compañía de Tejidos de Medellín, Fábrica de Tejidos Cortés y Duque, Compañía Colombiana de Tejidos Coltejer, entre otras (Saavedra, 2003: 1222).

¹⁵ En 1916, el 40% de la población femenina asalariada que habitaba en Medellín procedía de distintas zonas rurales de Antioquia. Véase Alcaldía de Medellín (1922).

¹⁶ Además del trabajo en las industrias, las mujeres que llegaban del campo se ocupaban de las labores domésticas de las familias adineradas, como sirvientas, lavanderas, planchadoras o cocineras. Adicionalmente, llegaron a conformar el gremio de las costureras, o trabajaban en almacenes o casas comerciales (Jaramillo, 1995).

CUADRO 1
DERECHOS RECONOCIDOS A LAS MUJERES COLOMBIANAS EN EL SIGLO XX
Y PRINCIPALES EVENTOS RELACIONADOS

1932 (Ley 28)	<ul style="list-style-type: none"> • Elimina la potestad marital para la administración de los bienes y le permite a las mujeres representarse a sí mismas.
1932	<ul style="list-style-type: none"> • La Facultad de Odontología de la Universidad de Antioquia permite el ingreso de mujeres a sus programas académicos.
1932 (Decreto 1874)	<ul style="list-style-type: none"> • Autoriza legalmente a las mujeres para obtener el título de bachiller.
1933 (Decreto 227)	<ul style="list-style-type: none"> • Reconoce a las mujeres el derecho a la educación superior y les permite el acceso a las universidades.
1936 (reforma constitucional)	<ul style="list-style-type: none"> • Otorga a las mujeres el derecho a ocupar cargos públicos.
1937	<ul style="list-style-type: none"> • Se gradúa la primera odontóloga en el país, en la Universidad de Antioquia.
1944	<ul style="list-style-type: none"> • Fundación de la Unión Femenina de Colombia, en Bogotá.
1954 (reforma constitucional)	<ul style="list-style-type: none"> • Reconocimiento de los derechos políticos a las mujeres.
1956	<ul style="list-style-type: none"> • Nombramiento de Josefina Valencia como ministra de Educación.
1957	<ul style="list-style-type: none"> • Creación de la Unión de Ciudadanas de Colombia, en Medellín.
1957 (plebiscito)	<ul style="list-style-type: none"> • Las mujeres votan por primera vez y se ratifica el reconocimiento de sus derechos políticos.
1958	<ul style="list-style-type: none"> • Las mujeres participan por primera vez en las elecciones presidenciales.

FUENTE: elaboración propia con base en un texto de la Alcaldía de Medellín (2007).

CUADRO 2
PRINCIPALES INDUSTRIAS EN EL VALLE DE ABURRÁ

Fecha de fundación	Nombre	Observaciones
1901	• Cervecería Antioqueña	• Empresa adquirida por nuevos accionistas que fundan la Cervecería Antioqueña, consolidada en 1905.
1904	• Compañía Antioqueña de Tejidos	• Conocida como la “Fábrica de Bello”, de Emilio Restrepo.
1904	• Compañía de Gaseosas Posada Tobón, Postobón	
1906	• Fábrica de Tejidos Cortés y Duque	• En 1920 se fusiona con la Compañía Antioqueña de Tejidos.
1907	• Compañía Colombiana de Tejidos Coltejer	
1908	• Compañía de Tejidos de Medellín	• Esta empresa adquiere todos los bienes y se hace cargo de las deudas contraídas por la Compañía Antioqueña de Tejidos.
1909	• Fábrica Nacional de Fósforos Olano	
1912	• Compañía Harinera Antioqueña	
1910-1915	• Fábrica de Tejidos Hernández Montoya y Hermanos, Tejidos Arango	
1914	• Editorial Bedout	
1915	• Fábrica de Tejidos Rosellón	
1916	• Fábrica de Galletas y Confitos Noel	• Continuación de la Compañía Harinera Antioqueña y de la Fábrica de Galletas y Confitos El Papagayo.
1919	• Compañía Colombiana de Tabacos (Coltabaco)	
1919	• Calzado Reysol	
1919	• Tejidos Unión	• Más adelante se transforma en la empresa Satexco.
1920	• Fábrica de Hilados y Tejidos El Hato, Fabricato	

CUADRO 2 - CONTINUACIÓN

Fecha de fundación	Nombre	Observaciones
1920	• La Compañía Antioqueña de Tejidos	• Diferente a la que se fundó en 1904.
1920	• Compañía de Chocolates Cruz Roja	• En 1924 se transforma en la Compañía Nacional de Chocolates.
1920	• Vidriera Caldas	• Los comienzos de esta empresa datan desde fines del siglo XIX. En este año se funda como empresa autónoma.
1922	• Tejidos Medina	
1923	• Calcetería Helios	
1925	• Taller de Industrias Apolo	
1928	• Paños Santa Fé	
1930	• Cervecería Unión	• Fusión de la Cervecería Antioqueña y Cervecería Libertad.
1932	• Fábrica de Tejidos S. A. (Falesa)	
1933	• Fábrica de Tejidos Unión	
1934	• Fábrica de Tejidos Albión	
1934	• Fábrica de Tejidos El Cóndor (Tejicóndor)	
1934	• Fábrica de Cementos Argos	
1935	• Fábrica de Tejidos Vicuña, S. A.	
1935	• Calcetería e Hilos Pirámide	
1936	• Pepalfa	• Se había iniciado en 1933 como Calcetería Pepalfa.
1937	• Sedeco	
1938	• Calcetería Zig-Zag	
1939	• Fatelares	
1939	• Tejidos Leticia	
1939	• Simesa	
1940	• Fábrica de Tejidos Intertext	
1940	• Everfit	
1942	• Filana	
1944	• Cartón Colombia	
1944	• Haceb	

FUENTE: Botero (1984).

Para que las empresas tuvieran un mayor control sobre la población a la que estaban empleando, fue importante echar mano de la religión, ya que ésta educaba en valores católicos como el celibato, la sumisión y el sacrificio. Frente a esta situación expone Ana María Jaramillo (1995: 413):

El aspecto que más llamaba la atención en la vida cotidiana de las obreras es su prolongado celibato, característica que distingue a las trabajadoras de la rama textil. En el medio familiar antioqueño decimonónico, la mujer era formada en el temor al hombre, en la defensa de su virginidad y en el acato al matrimonio católico como la única opción válida para su realización afectiva. Esta tradición intenta ser perpetuada por los empresarios, interesados en la preservación de la castidad de sus obreras tanto por economía de costos de la fábrica, como por su postura conservadora frente a la mujer.

Para propiciar un espacio de control del tiempo libre de las obreras, surgieron las figuras de los patronatos. Éstos se constituían como albergues patrocinados por las empresas y administrados por el clero, donde se daba refugio a aquellas trabajadoras provenientes de las zonas rurales.¹⁷ El objetivo de estos lugares era formar a las obreras en valores católicos y prepararlas para la vida del trabajo industrial, lo que contribuyó a la organización del dispositivo moral de las primeras generaciones de fábricas y a su mayor productividad. Como lo expresa Alberto Mayor Mora (2005), los patronatos ejercieron una gran influencia dentro y fuera del trabajo, promovieron la disciplina y el orden, la sumisión y la dependencia; el imaginario de la mujer obrera disciplinada, metódica, reservada, dependiente y sometida a la organización del trabajo fue procedente de los patronatos cuya figura perduró hasta bien entrados los años cincuenta.

¹⁷ Se registran los primeros patronatos desde 1912, como el Patronato de Obreras, fundado por Leonor Escobar Gaviria y Ana Raquel Isaza con el apoyo del Arzobispado y la Compañía de Jesús, y con el respaldo de algunas empresas (Jaramillo, 1995; Botero, 1984).

Las políticas de las empresas textiles, de carácter paternalista y asistencialista, posibilitaron que las obreras y sus familias pudieran alquilar casas aledañas al lugar de producción. Más adelante, con el crecimiento del capital industrial, estas compañías lograron conseguir tierras cercanas y vender los lotes a las familias (Arango, 1991). La promoción de la vivienda incentivaba la proletarización de toda la familia casi de por vida, pero a su vez contribuyó a la urbanización de la ciudad con la creación de barrios obreros. Como lo manifiesta Botero Herrera (1984: 129): “La fábrica de tejidos de Bello da trabajo a ochocientos obreros. Muy cerca de ella y en calles amplias y planas puede usted adquirir un lote para su casita. Este lote lo pagará usted con cuotas de cinco centavos, su hija de doce años trabajando en la fábrica puede pagarlo”.

De esta manera se logró consolidar una identidad ligada a la empresa, donde las familias ubicadas en las viviendas vendidas por ésta comprometían a cada uno de sus miembros, en especial a las niñas y las jóvenes.¹⁸ Este mecanismo configuraba una clase obrera dependiente de la organización y sometida a sus políticas e influencias en la vida cotidiana. Además, la formación religiosa recibida dentro y fuera de la fábrica, los controles para la producción por parte de empresarios y administradores (o capataces), las campañas de moralización de las costumbres con símbolos y prácticas religiosas que servían para cimentar en obreras y obreros el amor al trabajo, la disciplina fabril y una vida exenta de vicios, se legitimaron como acciones *naturales* de la clase obrera de la época, especialmente de las mujeres (Jaramillo, 1995).

¹⁸ En 1926 existían en el Valle de Aburrá 2,143 obreras (en las actividades de trilladoras, tejidos, cigarros y cigarrillos, fósforos, alimentos y bebidas). Entre 1916 y 1928 el 62% de la mano de obra de Medellín era femenina. Las primeras tres generaciones de obreras cumplieron con este perfil: niñas o adolescentes, solteras, que vivían en el Patronato de Obreras; las que no vivían allí se hospedaban en algunas habitaciones aledañas a las empresas.

PATRONATO DE OBRERAS DE LA
FÁBRICA DE TEJIDOS DE BELLO, ACTUAL FABRICATO



FUENTE: Benjamín Calle Muñoz (1918), Biblioteca Pública Piloto.
<http://patrimonio.bibliotecapiloto.gov.co>

Huelgas y participación sindical de las mujeres

En el periodo de 1910 se inició una serie de huelgas y protestas en todo el país. La situación de precariedad en el trabajo, de injusticia y de explotación dio lugar a la conformación de diferentes organizaciones sindicales. En la ciudad de Bogotá se creó el Partido Obrero, el cual promovía la circulación de periódicos radicales que denunciaban las injusticias y los atropellos patronales; asimismo, en Girardot, Honda y Manizales circulaban periódicos como *El Socialista*, *La Lucha* y *El Taller*. En la ciudad de Medellín, el primer núcleo socialista se aglutinó en torno a la Sociedad de Luchadores, la cual editaba el periódico *El Luchador* y se encontraba conformada por liberales, socialistas y anarquistas que abogaban por las reivindicaciones obreras (Reyes y Saavedra, 2005; Alcaldía de Medellín, 2007).¹⁹

¹⁹ No obstante, en reacción a estas actividades sindicalistas ligadas a la fundación e impulso del Partido Comunista que proclamaba “la lucha de clases, la dictadura del proletariado, el ataque a la propiedad privada y el ateísmo”, las políticas empresariales y eclesiásticas impulsaron movimientos dentro de los grupos de obreros. Destaca la creación de la Unión de Trabajadores de Antioquia (Utran) (Reyes y Saavedra, 2005: 37).

En esta configuración de los movimientos obreros y sociales fue importante la presencia de las feministas de los partidos socialistas, quienes influyeron en la acción contestataria de los sindicatos dando lugar a demandas relacionadas con el género. Al respecto, la Unión Obrera plantea: “Defender a los obreros de uno y otro sexo de las injusticias y explotaciones desmedidas y buscar por todos los medios el progreso de ambos sexos” (*apud* Villarreal, 1994: 73).

Desde 1917 se evidenciaba la presencia femenina en diversos escenarios. En Montería se conformaron el Centro de Emancipación Femenina, la Asociación de Obreros y Artesanos, el Centro de Redención de la Mujer y el Centro Socialista; en Bogotá surgieron la Confederación de Acción Social y el Sindicato Obrero, la Liga de Inquilinos, el Centro de Artesanado Socialista –el cual impulsó el Partido Socialista Colombiano–, la Unión de Industriales y Obreros, los Círculos Obreros del padre Campoamor y el Partido Obrero, entre otros. Además, se destacan las figuras de Betsabé Espinosa –quien lideró la huelga de la Fábrica de Tejidos de Medellín en 1919 y conformó escuadrones femeninos para protegerse de los esquirolles– y de María Cano –quien abrió paso a la lucha de las mujeres por el reconocimiento de sus derechos civiles y políticos– en medio del crecimiento de huelgas en todo el país y la creación del Partido Socialista Revolucionario (PSR) (Villarreal, 1994).

En los albores de la década de 1920 se originó la primera huelga de obreras en la Compañía de Tejidos de Medellín, ubicada en el municipio de Bello, cuando quinientas trabajadoras frenaron sus actividades demandando aumentos salariales, el despido de algunos administradores de las empresas que abusaban sexualmente de ellas y más tiempo destinado al consumo de alimentos. Asimismo, en 1929 se movilizaron 186 obreras de la fábrica Rosellón, en el municipio de Envigado, solicitando un alza en el salario, además de la destitución de algunos administradores por las mismas situaciones arriba descritas (Jaramillo, 1995; Arango, 1991; Reyes y Saavedra, 2005).

Las mujeres pertenecientes al movimiento feminista lograron incluir en el PSR sus reivindicaciones; entre otras, la incorporación de fondos de maternidad y cajas de compensación en la legislación laboral. Además, llevaron a cabo, a través del periódico del partido, una labor de difusión de sus actividades y de denuncia de la explotación y abuso contra las obreras. Por tal razón, este movimiento tuvo gran auge dentro de las empresas y en los sindicatos a escala nacional, a tal punto de que logró institucionalizar eventos y símbolos que hacían referencia a la mujer obrera. Expresión de ello fue la implementación de la Flor del Trabajo, un concurso nacional con representación de mujeres de todas las regiones del país (Villarreal, 1994).

La participación de las mujeres en las protestas obreras significó una ruptura con las formas tradicionales y convencionales de relacionarse en la sociedad a la que pertenecían.

MARÍA CANO



FUENTE: Biblioteca Pública Piloto, Medellín.
<http://patrimonio.bibliotecapiloto.gov.co/>

El cuadro 3 presenta las huelgas realizadas en el transcurso de la primera mitad del siglo XX.

CUADRO 3
HUELGAS CON PARTICIPACIÓN DE LAS PRIMERAS
GENERACIONES DE MUJERES OBRERAS

Fecha	Fábrica	Peticiones	Observaciones
1920, febrero	• Fábrica de Bello (Compañía de Tejidos de Medellín)	• Disminución de la jornada laboral, aumento de salarios, libertad para ir calzadas, salida de tres administradores por abuso sexual	• Participan 500 obreras
1929, junio	• Rosellón	• Contra la rebaja de los salarios, cambio de administrador	• Participación de 186 obreras y catorce obreros
1935, junio	• Coltejer		
1935, octubre	• Trilladoras Colombia y López V.	• Aumento de salarios, pago de sueldos dominicales, vacaciones remuneradas, reconocimiento del sindicato	• Participación de 160 trabajadoras
1936, enero	• Rosellón	• Garantía de estabilidad en el trabajo, aumento de salarios, control del sindicato de los pagos de las trabajadoras, higiene en la fábrica	
1936, enero	• Coltejer	• Estabilidad en los puestos de trabajo, reintegración de cinco obreros despedidos a raíz del conflicto anterior, remoción de algunas vigilantes y supervisoras	
1936, febrero	• Fábrica de Bello	• Aumento de salarios, servicio médico, transporte; se protesta por el despido de obreras pertenecientes a la Junta Directiva	• Participan 280 de 350 obreras
1946, diciembre	• Fábrica tabacalera de Luis Restrepo, Eladio Mesa y Eleazar Álvarez	• Pago de prestaciones por maternidad, higiene en la fábrica, aumento de jornales	• Participan 200 obreras

FUENTE: Jaramillo (1995: 420-421), con datos tomados de los periódicos *La Defensa*, *El Colombiano*, *El Correo Liberal* y *El Diario*.

Cambios en la vida de las mujeres obreras

Durante la década de 1950 se dieron cambios profundos en los niveles político²⁰ y económico,²¹ relacionados con la modernización de las industrias, la urbanización y el crecimiento del aparato estatal. Estos procesos tuvieron repercusiones: por un lado, en las formas de acción colectiva como los sindicatos, los cuales disminuyeron su participación en las fábricas dada una fuerte persecución y limitación del ejercicio de los derechos de asociación y huelga; por el otro, en la reducción de la mano de obra femenina en las empresas textiles y su desplazamiento hacia otros sectores de la economía, como el de la confección, el comercio y los servicios.

Tal disminución de la fuerza de trabajo femenina puede explicarse por diversas razones; entre otras, que la modernización industrial o ingeniería estándar²² requería de una mayor calificación de la mano de obra; por lo tanto, ésta debería ser ocupada por los hombres (Steffen, 1978). No obstante, la falta de capacitación de las mujeres no explica por sí sola la reducción, la cual se dio también por su estatus en la familia, como cuidadora del hogar, y porque su función reproductiva, el matrimonio y el embarazo implicaban el cese de su actividad laboral.

²⁰ La aguda violencia y una compleja polarización política comenzó desde 1930; se agudizó en los años cuarenta, y especialmente caracterizó la década de 1950 con el gobierno de Laureano Gómez, el golpe militar y el derrocamiento del general Gustavo Rojas Pinilla, que antecedieron a la puesta en marcha del acuerdo bipartidista denominado Frente Nacional (Reyes y Saavedra, 2005).

²¹ Se da un crecimiento en el sector textil y un aumento de la participación del sector de la confección en la economía.

²² Un ejemplo de la ingeniería estándar es el aplicado en Coltejer en 1954: la empresa contrató la asesoría de una firma estadounidense para empezar a aplicar la “administración científica” en su planta. Ésta se inició con la valorización de puestos y con estudios de curvas salariales; posteriormente se recurrió a la “simplificación del trabajo” y la “medura del tiempo”, para poder instrumentar el sistema de incentivos (*apud* Steffen, 1978: 43).

La masculinización de la fuerza de trabajo textil, que comenzó en los años cuarenta en las fábricas de Medellín, incidió en el crecimiento de la participación de la mano de obra femenina en otros sectores con menos acumulación de capital, como los de la confección y los servicios. Las mujeres que se quedaban en las empresas textiles tenían que adaptarse a las nuevas exigencias de la organización del trabajo, a la política de incentivos que buscaba producir más en el mismo tiempo y con el mismo salario. Las que se trasladaban a sectores menos modernizados –como los de la confección, alimentos y comercio– vieron el creciente deterioro de sus condiciones laborales, con jornadas extenuantes y la participación de miembros de sus familias o con actividades en las mismas fábricas en oficios como limpieza y trabajos manuales.

Este desplazamiento se inscribe en una tendencia que afectó a las industrias textil y manufacturera y al mercado de trabajo femenino en Antioquia, especialmente durante el periodo de 1938 a 1964, en el cual se registró una disminución importante de la fuerza de trabajo en el sector primario y una reducción de la mano de obra femenina en los sectores en crecimiento, como el textil.²³ Tal como lo presenta Arango (1995: 503):

En 1945, el Censo Industrial contaba con un total de 115,517 obreros en las fábricas –aún artesanales– del país, de los cuales 42,097 (36%) eran mujeres. Para 1980, de los 371,906 obreros industriales censados por la Encuesta Manufacturera del DANE, 113,644 (30%) son mujeres. Entre 1945 y 1980 no sólo el empleo fabril crece menos para las mujeres que para los hombres, sino que asistimos a una expulsión de la mujer de los sectores que se modernizan y a una consecuente menor participación en los beneficios que la clase obrera irá obteniendo durante esas décadas.

²³ En 1945 las mujeres representaban el 38% del personal de la industria antioqueña, en 1951 el 29% y en 1964 el 24% (Arango, 1991: 70).

Tales transformaciones iban de la mano con la configuración de una política destinada a favorecer a las familias obreras en “cuya cabeza se encuentre el obrero” (Arango, 1991: 72). El modelo de familia obrera, impuesto por las empresas paternalistas, asumía al hombre como proveedor, trabajador de la fábrica, mientras que las mujeres debían ser esposas, madres y amas de casa.

Un ejemplo de los cambios en el perfil de la mano de obra dentro del sector textil y de la importancia de la familia es el de la empresa Fabricato, la cual promovía afiliaciones a la caja de compensación familiar de la Asociación Nacional de Industriales (ANDI), la introducción de primas de maternidad y matrimonio para el personal masculino y sus esposas, las becas de bachillerato para hijos, la educación familiar a cargo de la Seguridad Social y los crecientes retiros femeninos por matrimonio.

En los cuadros 4 y 5 se puede observar el cambio de perfil de la mano de obra en el sector industrial de Antioquia entre las primeras y las últimas generaciones cercanas a la mitad del siglo XX, cambio generado no sólo por la modernización y el crecimiento de las industrias en el departamento, sino por las políticas paternalistas de las empresas al impulsar la figura de la familia obrera, que generaron un aumento en la demanda de fuerza de trabajo masculina y una disminución de la femenina.

Se puede plantear que a lo largo de la primera mitad del siglo XX las condiciones laborales de las mujeres obreras no cambiaron sustancialmente, aunque se dieron luchas sindicales reivindicando sus derechos; éstas se redujeron significativamente por su baja participación en los sectores donde se concentraba mayoritariamente la actividad sindical, por la predominancia del imaginario social sobre la mujer ligada al ámbito privado y por la influencia constante de la religión en el control social ejercido dentro y fuera de los espacios laborales.

CUADRO 4
 NÚMERO DE OBREROS SEGÚN SEXO
 DE LAS PRINCIPALES FÁBRICAS Y ESTABLECIMIENTOS INDUSTRIALES
 DE MEDELLÍN Y MUNICIPIOS VECINOS, JULIO DE 1923
 (TEXTILES)

Fábrica	Hombres	Mujeres	Total	Porcentaje femenino
• Compañía Colombiana de Tejidos	60	240	300	80
• Compañía Antioqueña de Tejidos	15	30	45	67
• Compañía de Tejidos Rosellón	70	180	250	72
• Compañía de Tejidos Hernández	20	110	130	85
• Tejidos Medina	10	20	30	67
• Fábrica de Hilados y Tejidos del Hato	ND	ND	ND	ND
• Compañía de Tejidos Unión	3	27	30	90
• Compañía de Tejidos Medellín	ND	ND	ND	ND
• Tejidos Montoya Hermanos y Cía.	20	20	40	50
• Jacinto Arango	6	6	12	50

ND: No hay datos.

FUENTE: Botero (1984: 156).

CUADRO 5
PERSONAL OBRERO EMPLEADO
EN LA INDUSTRIA TEXTIL ANTIOQUEÑA
POR SEXO, 1967-1979

Año	Hombres	Mujeres	Total	Porcentaje femenino
1967	17,929	5,318	23,247	23
1968	18,956	5,399	24,355	22
1969	20,201	5,850	26,051	22
1971	23,154	5,996	29,150	21
1972	24,668	6,790	31,458	22
1973	27,036	7,148	34,184	21
1974	26,968	7,224	34,192	21
1975	26,934	7,179	34,113	21
1976	29,052	7,424	36,476	20
1977	28,527	6,781	35,308	19
1978	27,570	7,165	34,735	21
1979	27,257	6,690	33,947	19.7

FUENTE: Arango (1991: 326). Tomado del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), *Industria Manufacturera Nacional, años 1967-1979*, Bogotá.

Consideraciones finales

A modo de conclusión, cabe afirmar que las dinámicas modernizadoras que venían ocurriendo desde principios del siglo xx en Antioquia adquirieron mayor relevancia a partir de la década de 1950, dada la reconfiguración del papel de las mujeres en la vida urbana.

Para el grupo de las mujeres de elite, estos cambios expresaban el paso de un orden social tradicional, fundado en elementos religiosos y patriarcales, a un nuevo estado de cosas, que le hizo fisuras a dicho orden, aunque no logró reemplazarlo en su totalidad. Por consiguiente, la asimetría hombre-público/mujer-privada no desapareció, sino que más bien se recreó con su propio movimiento.

La inserción de la mujer en la vida política, no obstante la destacable labor de los movimientos feministas y de aquellas mujeres que se arriesgaron a incursionar en un espacio tradicionalmente masculino, se efectuó inicialmente más en un rol asistencialista que de intervención activa. En ese sentido, el acceso de las mujeres al poder político sólo fue admitido socialmente en tanto que sostuviera la diferencia de los sexos.

El largo camino por el reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres en Colombia estuvo marcado por los avances y retrocesos que reflejaban las diferencias ideológicas y las luchas políticas partidarias, así como por las fortalezas, los límites y las ambigüedades de los movimientos feministas y de las propias mujeres, enfrentadas a la posibilidad de cambiar su destino y de ser sujetos de su propia historia.

En el grupo de las obreras se puede observar que su cotidianidad estaba íntimamente ligada a la producción y a la participación en la economía de la región. No obstante las limitaciones del contexto, lograron introducir ciertos cambios en los derechos laborales, apoyadas en principio por el movimiento huelguista y luego por el sindicalista, el cual pudo sacar a la luz las condiciones que padecían muchas mujeres trabajadoras y la inconformidad de éstas frente al trato y la organización del trabajo en las fábricas.

La sociedad antioqueña, predominantemente conservadora, incidió en la vida cotidiana de las primeras generaciones de obreras. Asimismo, influyó a mediados del siglo xx en la configuración de un imaginario social atravesado por la función doméstica, concebida como *natural* e *inherente* a la mujer y complementaria de la función principal de la producción.

Para las mujeres de ese periodo se mantuvieron los controles sociales, no sólo en los espacios públicos sino también en los domésticos. La religión continuó ejerciendo un poder dominante sobre

la forma en que las mujeres configuraban su papel en la sociedad —como amas de casa, esposas y madres—, mientras que las empresas persistían en privilegiar la figura masculina en la mano de obra del sector industrial y la vida política seguía protagonizada por los hombres.

Bibliografía

ALCALDÍA DE MEDELLÍN

2007 *Mujeres antioqueñas en la memoria de la ciudad*, Printempo, Medellín.

1922 *Anuario estadístico de Medellín*, Alcaldía de Medellín, Medellín.

ANGULO, ENRIQUETA

1949 “Ellas hablan para *Raza*”, *Raza*, septiembre, Medellín.

ANUARIO ESTADÍSTICO DE ANTIOQUIA

1951b *Anuario Estadístico de Antioquia, s/e*, Medellín.

ARANGO GAVIRIA, LUZ GABRIELA

1995 “El proletariado femenino entre los años cincuenta y setenta”, en Magdala Velásquez Toro (directora), *Las mujeres en la historia de Colombia*, tomo II, “Mujeres y sociedad”, colección “Vital”, Consejería Presidencial para la Política Social-Norma, Bogotá, pp. 503-527.

1991 *Mujer, trabajo e industria. Fabricato 1923-1982*, Universidad de Antioquia-Universidad Externado de Colombia, Medellín.

BOTERO HERRERA, FERNANDO

1984 *La industrialización en Antioquia: génesis y consolidación, 1900-1930*, Centro de Investigaciones Económicas, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Antioquia, Medellín.

BRAUN, HERBERT

1998 *Mataron a Gaitán. Vida pública y violencia urbana en Colombia*, Norma, Bogotá.

CONTRALORÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA

1945 *Primer Censo Industrial de Colombia*, Contraloría General de la República, Bogotá.

ESPINAL PÉREZ, CRUZ y MARÍA FERNANDA RAMÍREZ BROUCHOUD

2006 *Cuerpo civil, controles y regulaciones. Medellín 1950*, Fondo Editorial de la Universidad Escuela de Administración y Finanzas e Instituto Tecnológico, Medellín.

FARNSWORTH-ALVEAR, ANN

1996 “El misterioso caso de los hombres desaparecidos: género y clase en el Medellín de comienzos de la era industrial”, *Historia y Sociedad*, núm. 5, Universidad Nacional de Medellín, Medellín.

GÓMEZ DE ÁLVAREZ, MARGARITA

1948 “¿Puede la mujer crear valores culturales?”, *Semanario 9 de abril*, 27 de agosto, Medellín.

GUTIÉRREZ, MYRIAM

1995 “Mujeres y vinculación laboral en Colombia”, en Magdala Velásquez Toro (directora), *Las mujeres en la historia de Colombia*, tomo I, “Mujeres, historia y política”, colección “Vital”, Consejería Presidencial para la Política Social-Norma, Bogotá, pp. 301-318.

HÉRITIER, FRANÇOISE

1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona.

JARAMILLO, ANA MARÍA

1995 “Industria, proletariado, mujeres y religión. Mujeres obreras, empresarios e industrias en la primera mitad del siglo xx en Antioquia”, en Magdala Velásquez Toro (directora), *Las mujeres en la historia de Colombia*, tomo II, “Mujeres y sociedad”, colección “Vital”, Consejería Presidencial para la Política Social-Norma, Bogotá, pp. 387-423.

LETRAS Y ENCAJES, revista

1951a “¿Debe concederse el derecho al voto a las colombianas?”,
Letras y Encajes, agosto, Medellín.

MAYOR MORA, ALBERTO

2005 *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*, Tercer Milenio, cuarta edición, Bogotá.

REYES CÁRDENAS, ANA y MARÍA SAAVEDRA RESTREPO

2005 *Mujeres y trabajo en Antioquia durante el siglo XX*, Escuela Nacional Sindical, Medellín.

SAAVEDRA RESTREPO, MARÍA

2003 “Empresas y empresarios. El caso de la producción textil en Antioquia (1900-1930)”, en Carlos Dávila Ladrón de Guevara, *Empresas y empresarios en la historia de Colombia. Siglos XIX-XX. Una colección de estudios recientes*, Grupo Normafacultad de Administración, Universidad de los Andes-Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Bogotá, pp. 1215-1248.

STEFFEN, CRISTINA

1978 *La participación política de la mujer de la clase obrera en Colombia: un estudio de caso*, tesis, Universidad de los Andes, Bogotá.

TURIZO DE TRUJILLO, R.

2004 “Creación de conciencia ciudadana en las mujeres en Colombia”, *Repertorio Histórico de la Academia Antioqueña de Historia*, vol. 99, núm. 5, octubre-diciembre, Medellín.

VILLARREAL, NORMA

1994 “Movimiento de mujeres y participación política en Colombia, 1930-1991”, en Lola Luna y Norma Villarreal, *Historia, género y política. Movimiento de mujeres y participación política en Colombia, 1930-1991*, Universidad de Barcelona, Barcelona.

Capítulo VI

Participación económica



Mujeres, trabajo y protección social en América del Norte: un enfoque comparativo

Eugenia Correa Vázquez¹ y Laura Vidal²

Introducción

Los diferentes temas de trabajo y protección social han venido ocupando una parte importante de los estudios con perspectiva de género en casi todo el mundo. Además de la creciente participación de las mujeres en la fuerza laboral y de las brechas de salarios y de condiciones de trabajo, se estudian otros temas –especialmente en el curso de las recientes crisis– como son las tendencias al desempleo y el subempleo. Así, las políticas públicas y la construcción de redes de protección social también han sido abordadas con tal enfoque desde hace décadas y, más recientemente, a partir del deterioro de las funciones y del gasto público, así como de las sucesivas privatizaciones de los servicios públicos básicos, de salud y de los sistemas de seguridad social.

Por otro lado, los estudios sobre globalización, regionalización e integración se plantean algunos de los principales temas en la materia, como violencia, justicia y derechos humanos, educación y salud.

¹ Universidad Nacional Autónoma de México y Federación de Mujeres Universitarias.

² Universidad Nacional Autónoma de México.

Sin embargo, las cuestiones de cooperación económica con perspectiva de género son más bien escasas. Las fronteras y formaciones político-estatales son relevantes y forman barreras casi naturales cuando se plantean problemas económicos, especialmente laborales y de protección social. Las políticas de cooperación e integración se ocupan más bien poco de asuntos cruciales para la ciudadanía de los diferentes países involucrados, como son los relacionados con el bienestar y con el trabajo, dejando estos ámbitos al desarrollo de las políticas públicas de cada Estado nacional y con muy poco soporte en acuerdos internacionales. O bien, cuando estos temas aparecen en los distintos instrumentos de cooperación internacional no se desarrollan los mecanismos institucionales para construir los procesos de cooperación para el desarrollo, y menos aún con perspectiva de género.

Es relevante señalar que en las relaciones internacionales los temas económicos son principalmente materia de organismos internacionales *ad hoc*, como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización Mundial del Comercio (OMC), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), la Conferencia de Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (CNUCD) o el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), aunque ninguno de ellos posee atribuciones relativas a las políticas de desarrollo y equidad de los Estados miembros. Sin embargo, es interesante señalar los esfuerzos del PNUD en lo que se conoce como los *Objetivos de Desarrollo del Milenio*, aun cuando se trata de un camino potestativo que no establece compromisos imperativos, lo cual sí es el caso de tratados internacionales como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

De ahí que sea importante plantear el estudio de los distintos instrumentos de cooperación regional e internacional para el desarrollo con equidad con la intención de constituir instituciones que acompa-

ñen a los distintos compromisos económicos imperativos, como es el caso de la región de América del Norte.

En este trabajo apenas se avanza en la reunión de una parte de la evidencia que muestra la imperiosa necesidad de resolver problemas sociales y económicos conjuntamente. Trabajo y protección social con perspectiva de género plantea procesos y problemas que requieren de un enfoque de estudio y de políticas públicas asociadas entre los países de la región, con la necesaria creación del marco jurídico e institucional que permita la ejecución y evaluación de dichas políticas. Cerrar las brechas de género en las oportunidades económicas, en los ingresos y en la política, y evitar su reproducción por generaciones ya no es un tema nacional solamente: requiere de la acción concertada entre los tres países que tienen una enorme diversidad de interrelaciones.

El desarrollo económico, social y cultural no solamente exige tratar de cerrar las brechas de género; es necesario enfocarse en políticas e instituciones, en seguimiento y evaluación. Por muchos años las políticas para cerrar las brechas de inequidad de género se han diseñado como políticas públicas nacionales y sectoriales. Recientemente el Banco Mundial señala que es posible agregar a ello la participación del sector privado (World Bank, 2011).

En este trabajo se plantea que es necesario un enfoque de cooperación en toda el área de América del Norte, el cual permita que cada país financie sus políticas, pero que éstas sean concertadas e institucionalizadas de manera conjunta. Así pueden establecerse metas precisas y cuantificables para los tres países que posibiliten, en plazos razonables, la construcción de algunas condiciones de equidad y avanzar hacia una convergencia social indispensable en la zona. Ésta incluye protección social, acceso a la educación, salud universal y vivienda digna; es una parte esencial de la realidad de la integración de los mercados y base fundamental de la productividad y la competitividad regionales.

La convergencia social puede potenciarse si se inicia como cooperación institucional para la equidad de género. Su construcción demanda una importante voluntad política, pero además un soporte analítico, económico y social que permita reconocer la trayectoria y sus mayores obstáculos. En tal sentido, el presente trabajo es una convocatoria a la reflexión y al debate. Analizamos algunas de las cifras que nos permiten establecer en general cuál es la condición de las mujeres en la región, utilizando la información disponible para conocer su situación laboral y social. En la segunda parte exponemos brevemente algunas consideraciones acerca del trabajo de las mujeres, la enorme flexibilidad con que se enfrentan a las diferentes condiciones del mercado laboral, y su capacidad de adaptación para manejar diversas tareas remuneradas o no que realizan especialmente en tiempos de crisis. La tercera parte hace una revisión de las diversas circunstancias de protección social de las mujeres en los tres países, para finalmente considerar la propuesta de convergencia social con enfoque de género.

Este trabajo sólo fue posible gracias al importante aliento y permanente confianza que la Federación de Mujeres Universitarias (FEMU) nos ha ofrecido a lo largo de muchos años, y en particular su presidenta fundadora, la doctora Patricia Galeana.

Trabajo, condiciones de vida e inequidad en América del Norte

Casi cien millones de mujeres se movilizan diariamente para trabajar en América del Norte. La gran mayoría, más de setenta millones, lo hacen en Estados Unidos con un salario promedio menor a los 700 dólares, 20% inferior al salario de los hombres.

Sin embargo, tres de cada diez mujeres –población económicamente activa (PEA)– enfrenta una situación laboral muy precaria,

pues o están subempleadas, o son autoempleadas o están desempleadas. Esta condición afecta a seis de cada diez mujeres en México.

Es importante subrayar que la precariedad laboral afecta proporcionalmente más a los hombres que a las mujeres en Canadá y Estados Unidos, mientras que es mucho mayor entre las mujeres de México. También es cierto que la tasa de participación económica de las mujeres es mucho menor en el país (40% de las mujeres en edad de trabajar son parte de la PEA), mientras que la misma alcanza 58% y 62% en aquellos países, respectivamente. Esta tasa ha descendido especialmente en Estados Unidos y es sumamente baja en el caso de México. Más aún: resulta interesante observar que si restamos a las mujeres autoempleadas y desempleadas, y las comparamos con respecto al total de mujeres en edad de trabajar, tenemos que solamente 50% de ellas están asalariadas en Canadá y Estados Unidos, y 26% en México. Con ello se extiende un enorme velo sobre las actividades que desempeñan muchas mujeres. Es posible reconocer estadísticamente que algunas estudian, otras se dedican a las actividades de su hogar, pero poco sabemos acerca de aquellas que se desempeñan en el cuidado de enfermos, personas con discapacidad o adultos mayores, o que reparan sus casas y escuelas, o que mantienen la limpieza en sus calles y comunidades, o tantas otras actividades no remuneradas que contribuyen al bienestar social y a la generación de ingresos por otros miembros de la familia.

La precariedad laboral de las mujeres se expresa en distintas cifras; por ejemplo, son ellas las que tienen la tasa más alta de desocupación de largo plazo y las que poseen mayores pautas de desempleo con más elevados niveles de estudio. Sin embargo, existen otros componentes sobre el particular que no siempre aparecen en las estadísticas, en especial en las internacionales, como la inexistencia o el tipo de contrato laboral, la insuficiencia de horas de trabajo, o la persistencia del empleo informal.

A la precariedad laboral femenina podría agregarse un proceso característico de las crisis de largo plazo, que es la degradación del ambiente laboral. Se trata de un fenómeno que surge y se recrudece frente a la permanente amenaza de pérdida del empleo que se presenta en tales etapas y se manifiesta en descensos en la remuneración y/o ampliación de los horarios laborales, aumento de la intensidad del trabajo y las responsabilidades, violencia laboral y exigencias de sometimiento a normas laborales indignas e injustas (véase cuadro 1).

CUADRO 1
MUJERES EN AMÉRICA DEL NORTE, 2011
(millones de personas)

	Estados			
	Canadá	Unidos	México	Total
Mujeres en edad de trabajar	14.2	123.3	43.9	181.4
Población Económicamente Activa (PEA)	8.8	71.6	18.5	98.9
Mujeres empleadas	8.2	65.6	17.5	91.3
Jóvenes	1.2	8.4	3.3	12.9
Mujeres asalariadas	7.2	61.9	11.4	80.5
Mujeres autoempleadas	1.0	3.6	6.1	10.7
Mujeres desempleadas	0.6	6.1	1.0	7.7
Mujeres que ya no buscan trabajo	-	0.4	4.2	4.6
Subempleo (por tiempo de trabajo)	0.2	4.2	4.4	8.8
Trabajo precario	1.8	14.3	15.7	31.8
	Porcentajes			
Trabajo precario/PEA	20.5	20.0	84.6	32.1
PEA/mujeres en edad de trabajar	62.0	58.1	42.1	54.5
Asalariadas/mujeres con edad de trabajar	50.7	50.2	26.0	44.4

FUENTE: Organización Internacional del Trabajo (OIT).

A la consideración de indicadores laborales como los arriba descritos podemos agregar, aunque sin las estadísticas suficientes, el cú-

mulo de actividades no remuneradas pero directamente productivas en que se desempeñan las mujeres. Sin embargo, se cuenta con otros significativos indicadores de las condiciones de vida de las mujeres en la zona de América del Norte (véase el cuadro 2).

Así por ejemplo, el número de nacimientos de madres adolescentes es extremadamente alto en México, pero también es muy elevado en Estados Unidos a pesar de que la tasa de uso de métodos anticonceptivos es semejante. El promedio de mortalidad materna es también inaceptablemente alto en México, y también aquí la tasa de Canadá plantea un referente. Aunque en nuestro país los beneficios por maternidad son los mayores de la zona, solamente abarcan a la pequeña parte de las mujeres que tienen empleos formales.

En el caso de los servicios públicos de educación y salud es claro que una mayor disponibilidad y calidad afecta positiva o negativamente el desarrollo de las mujeres. Así, es posible observar el importante rezago del gasto público *per capita* en el sistema de salud, de manera que el gasto público de Estados Unidos es nueve veces superior al de México. El que aquí se ejerce en educación también es inferior, no obstante que la proporción de población en edad escolar es mayor en México que en los otros dos países.

Los trabajadores pobres han crecido por todo el mundo, pero notablemente en la zona de América del Norte en los últimos casi cinco años de crisis económica y financiera. Con cifras de 2009 se calcula que 12.9% de las personas en edad de trabajar –entre 18 y 64 años– en Estados Unidos están en condiciones de pobreza; en el caso de Canadá se estima que cerca del 20% de las mujeres trabajadoras –entre 25 y 54 años– ganan menos de diez dólares por hora (lo que se considera pobreza relativa debido al bajo nivel de ingreso); en México más de 40% de las mujeres trabajadoras o no reciben ingresos o reciben menos de tres salarios mínimos, lo que las coloca por debajo de la línea de pobreza.

CUADRO 2
 ESTADÍSTICA COMPARATIVA: MUJERES EN AMÉRICA DEL NORTE
 AÑO 2010 (O ÚLTIMO DISPONIBLE)

	Estados		
	Canadá	Unidos	México
• Número de hijos por mujer (por cada mil)	1.7	2.1	2.4
• Número de hijos de madre adolescente (15-19 años, por cada mil)	13	36	69
• Porcentaje de mujeres que usan métodos anticonceptivos (en el total de mujeres de 15 a 49 años)	74	79	73
• Mortalidad materna (por cada cien mil nacimientos)	12	24	85
• Esperanza de vida al nacer (años)	83	80.6	78.9
• Mujeres con empleo de tiempo parcial como porcentaje de las mujeres empleadas	27	19.2	26
• Mujeres con empleo de tiempo parcial como porcentaje de los empleados a tiempo parcial	67.5	66.5	65.1
• Mujeres desempleadas con educación primaria (como porcentaje de las mujeres desempleadas)	25.3	16.5	43.2
• Mujeres desempleadas con educación secundaria (como porcentaje de las mujeres desempleadas)	37.9	33.3	28.8
• Mujeres desempleadas con educación terciaria (como porcentaje de las mujeres desempleadas)	36.8	50.2	27.1
• Beneficios por maternidad (porcentaje del salario pagado durante ese periodo)	55	ND	100
• Número de semanas por maternidad	17	ND	12
• Mujeres legisladoras (como porcentaje del total de congresistas)	22	17	26
• Gasto en salud <i>per capita</i> (dólares constantes de 2005)	4,195.7	7,410.2	846.1
• Gasto público en salud como porcentaje del PIB	7.5	7.9	3.12
• Gasto total en educación como porcentaje del PIB	5.3	5.5	4.8

FUENTE: Banco Mundial, GenderStats. Subempleo definido por número de horas trabajadas.

ND: No hay datos.

Según los datos sugieren, el desempleo, el subempleo, la precariedad laboral y la degradación del ambiente laboral impiden el desarrollo de las mujeres y las somete a ellas y a sus familias a reproducir por generaciones las condiciones de inequidad social y de género.

Políticas de protección social con enfoque de género

Como arriba se señaló, el número de trabajadores en empleos menos seguros ha ido aumentando (ORT, 2010): desempeñan trabajo temporal, trabajo a domicilio y autoempleo. Este tipo de labores genera ingresos inestables y sumamente bajos; y los trabajos que las mujeres mayormente obtienen son en el sector de los servicios domésticos (Rama, 2001). Desempeñar trabajos menos seguros afecta directamente la existencia o no de la protección social. Cabe destacar que este tipo de empleo está siendo realizado, cada vez más, por mujeres. Las economías informales se han vuelto la fuente de ingresos de las mujeres, más que de los hombres (ORT, 2003).

Los sistemas de protección social han sido el resultado de luchas sociales y condiciones políticas; de ahí las diferencias desde sus principios hasta los múltiples cambios en la protección efectiva, especialmente en lo que corresponde a las mujeres. Luz M. Mejía-Ortega y Álvaro Franco-Giraldo establecen que “la protección social está condicionada por el modelo de desarrollo imperante y por la forma como éste se articula con las estructuras del Estado en la mediación Estado-sociedad” (Mejía-Ortega y Franco-Giraldo, 2007). Por otra parte, Lautier (1999) señala que: “El sistema de protección social sumamente impregnado de la lógica corporativista (ciudadanía regulada basada en la actividad profesional) se debilita, mientras que la asistencia social pierde su carácter residual para ocuparse de aque-

llos que el nuevo modelo de crecimiento deja en el camino”. Tanto en Estados Unidos como en México los sistemas de protección social son mixtos, con un cuerpo vinculado a la protección social de los individuos como trabajadores y sus familias, y otro segmento concebido para la atención de los desprotegidos, pobres o temporalmente desocupados; en contraste, en Canadá encontramos un sistema de protección social más universal en algunos segmentos.

En cualquiera de los tres países se ha venido desarrollando un enorme conflicto entre la protección social otorgada por el Estado y el cambiante modelo de desarrollo que avanza aceleradamente hacia la privatización de muchos de los segmentos de la actividad pública. Ésta se ha efectuado a través del traspaso directo a propiedad privada de empresas o derechos de explotación, o bien por medio de los contratos de ejecución y administración de obras y servicios públicos que muchas veces van acompañados del copago de servicios.

El evidente estallido de la economía informal y de la flexibilización laboral provocó una completa desestructuración del modelo de protección social basado en la incorporación laboral de la población. Como consecuencia, las personas que se encuentran dentro de la economía informal no tienen protección social. Es decir, el avance del desempleo, subempleo e informalidad, y las privatizaciones han venido transformando en la práctica la protección social y sus principios fundamentales. Aquella que continúa dependiendo de manera directa de la actividad profesional o laboral que se realice está condenada a cubrir a un número relativamente menor y decreciente de la población. A ello conviene agregar los importantes fenómenos de la migración ilegal y el trabajo sin papeles, que son parte de las transformaciones del mundo laboral en los tres países, aunque con diferentes procesos. Si el individuo se encuentra fuera del marco legal-económico creado por el modelo de desarrollo para

su protección social quiere decir que no tendrá derechos ni instituciones donde reclamarla. En tal sentido esa persona no existe, aun cuando le está generando ganancias al mercado. Se aplica un doble estándar en el cual el trabajador es el más perjudicado.

A su vez se genera un círculo vicioso donde es difícil definir la relación causa-efecto: si la economía informal, la marginación laboral y la migración generan ausencia de protección social o si la ausencia de protección social aumenta la economía informal.

La Organización Internacional del Trabajo considera que la protección social es parte de la inversión económica y social indispensable para la prosperidad, y no solamente un gasto cuyo desembolso no se recupera; sostiene que es indispensable que los países creen instituciones y fortalezcan los regímenes de protección social, invirtiendo en las personas en todo el ciclo vital (OIT, 2010). Esto generara una vida productiva más amplia e intensiva, a la vez que disminuye los años de vejez no productiva, limita el desarrollo de enfermedades a lo largo de la vida de una persona e incide en la ampliación de las posibilidades creativas y científicas. Contribuye a aumentar el número de años de trabajo productivo de manera saludable, y el de personas capaces de ayudar a los adultos mayores y personas con discapacidad. En conclusión: el desarrollo de la protección social de las personas a lo largo de su vida produce enormes beneficios para muchas otras.

He aquí el proceso fundamental del desarrollo y la protección social que es pocas veces estudiado y menos aún reconocido. Un sistema avanzado de protección social hace posible el despliegue de todas las capacidades productivas y creadoras de la sociedad, mientras que aquellos países que van dando marcha atrás, desarticulando sus sistemas de protección social, o que han restringido su desarrollo, no alcanzan una plena utilización de sus recursos productivos y se ven sometidos a procesos de violencia y corrosión social (Sennett, 2000).

La protección social es una parte fundamental del desarrollo, especialmente para las mujeres, quienes frente a la carencia o el deterioro de estos sistemas deben suplir o cubrir en parte, muchas veces de manera muy precaria, algunos de los servicios que aquélla debería ofrecer, como el cuidado de enfermos adultos mayores y de personas con discapacidad.

Es posible observar cómo bajo las crisis económicas algunos países tienen mejores condiciones que otros para frenar el deterioro productivo y social. La población de las naciones con un sistema de protección social universal más extenso y profundo, precisamente en los momentos de mayor agudeza de la crisis posee más recursos para resistir que en las administraciones donde solamente es privativa de los trabajadores.

Sin embargo, en los últimos años —como parte de las equivocadas políticas contra la crisis— se ha emprendido en los países más desarrollados la tarea de reducir, debilitar e incluso dismantelar algunos de los más importantes componentes de la protección social y sus instituciones. Bajo la idea de disminuir los déficit fiscales se ha avanzado en los recortes a los principales programas de protección y desarrollo social, como pensiones, jubilaciones, seguros por discapacidad y desempleo; cuidados de enfermos crónicos y adultos mayores; provisión de comida, vestido y techo; e incluso educación y salud públicas.

La crisis económica por sí misma crea tales condiciones de desempleo y caída del consumo que agrega en el curso de unos cuantos meses millones de nuevos pobres en cada país (Independent Evaluation Group, 2012). Se trata de momentos en que los sistemas de protección social requieren ampliarse y profundizarse. Sin embargo, las políticas de austeridad recortan el gasto público y transfieren una parte importante de éste al soporte de la rentabilidad financiera de corporaciones quebradas. Por ello no solamente se trata de políticas recesivas que fomentan la depresión económica, sino también de políticas que dismantelan la acción de los Estados en política social.

En la medida en que se diluyen instituciones fundamentales para la economía, pero también para la cohesión social, se abre la puerta a confrontaciones sociales constantes más o menos violentas y al surgimiento de respuestas autoritarias de todo corte. De ahí que diversos analistas adviertan de las consecuencias sobre la construcción estatal y social de las políticas de austeridad y los enormes riesgos de avanzar hacia soluciones totalitarias; por demás está señalar que estas experiencias tienen un referente muy cercano en la historia del siglo xx (Girón y Correa, 2012; Parguez, 2012).

En resumen: las restricciones, recortes o desarticulación de los sistemas de protección social generan una doble presión sobre las condiciones de vida y desarrollo de las mujeres. Por una lado, acrecentan las tareas y trabajos no remunerados que se realizan para suplir al menos en parte la pérdida o deterioro de la acción pública; por otro, enfrentan la flexibilización laboral, la precariedad y la degradación del ambiente laboral. Más aún: se propicia el ascenso de toda clase de violencia –intrafamiliar, en las ciudades y barrios, a escala nacional y más–, de la cual las mujeres son normalmente las primeras víctimas.

La globalización de los últimos años venía planteando la necesidad de hacer frente conjuntamente a los desafíos de extender y universalizar la protección social, especialmente en aquellas regiones en donde la propia economía y cultura estaban avanzando hacia procesos de integración, como son los casos de Europa y de América de Norte, aunque se reconoce que aún no existe un camino más o menos claro de hacia dónde avanzar (Norton, Conway y Foster, 2001).

Trabajo para todas y protección social en América del Norte

Los derechos elementales de protección social están contenidos en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, e incluyen precisamen-

te el derecho al trabajo. Su verdadero ejercicio está aún sin materializarse en muchos países, y menos todavía se avanza en el debate de hacerlos realidad a escala internacional. El propio papel del Estado y el modelo de protección social a seguir continúan siendo poco claros, incluso entre las autoridades responsables. De hecho, la definición de cuál es el nivel de bienestar aceptable que constituye la meta para una ciudadanía efectiva todavía no está consensado.

De cualquier manera, resulta urgente avanzar en ello. Las políticas de protección social requieren sin demora ponerse en pie nuevamente como el único camino para la recuperación de la legitimidad de los Estados nacionales. La globalización está confrontando los diversos objetivos y principios de las políticas sociales de los diferentes países; las comunicaciones, la enorme movilidad de las personas –incluyendo a los trabajadores– sea legal o ilegal, la deslocalización de la producción, la amplia movilidad de capitales, los múltiples acuerdos y tratados internacionales, todo ello ha creado un cambio fundamental en el siglo que inicia. El desarrollo social sigue siendo una prioridad estratégica para los gobiernos nacionales, pero ahora es también un espacio indispensable de cooperación internacional.

La Cumbre Mundial de Desarrollo Social llevada a cabo hace casi veinte años debatía precisamente estos temas. Ahí los gobiernos alcanzaron un nuevo consenso sobre la necesidad de poner a las personas y a los pueblos dentro del desarrollo; se propusieron erradicar la pobreza, crear el pleno empleo y alcanzar la integración social. Es cierto que muy poco se ha avanzado en estos propósitos, por más que fueron avalados por estudios y análisis bien fundados. Muy pronto se llevará a cabo la cumbre para revisar los acuerdos del milenio, con las enormes consecuencias de esta crisis sobre el desarrollo social. Tampoco será una reunión con buenas noticias. De ahí el interés que puede concitar adelantar en estos objetivos paso a paso, reconociendo la formación de regiones.

América del Norte puede avanzar en la construcción de un área común para el desarrollo social basada en los acuerdos de metas compartidas a cargo de sus propios Estados nacionales. En esta perspectiva no se trata de que el país más desarrollado financie el desarrollo del más atrasado. Es posible construir acuerdos económicos y sociales que fortalezcan mutuamente la legitimidad de cada uno de los Estados y al mismo tiempo dote a la región de una población menos desigual, más educada, calificada y productiva. Igualmente es viable frenar y revertir la enorme violencia que afecta de manera creciente, aunque desigual, a cada uno de los tres países.

Crear las condiciones para el pleno empleo de las mujeres en la zona de América del Norte podría empezar a solucionar algunos de los mayores problemas del mercado laboral de la región, además de impulsar un crecimiento de la producción y de la productividad que permita enfrentar en el futuro cercano la construcción de sistemas de protección social universales y públicos en la región. Construir la integración regional, no solamente aquella que los propios mercados han venido integrando por décadas, debe tener entre sus prioridades los sistemas de protección social.

El pleno empleo para las mujeres en la zona de América del Norte puede escucharse utópico, pero la alternativa de violencia y deshumanización no es una posibilidad del futuro; es una realidad que se agrava día con día sin que ninguno de los costosos programas de seguridad, antimotines, policías antiterrorismo, bardas, muros, policías privadas y demás alcance ningún resultado.

El avance de la cooperación en América del Norte tendrá que plantearse muchos temas relevantes. Sin embargo, uno prioritario para la equidad en general, y para la de género en particular, es la expansión del gasto público de cada uno de los tres países destinado a programas masivos de empleo público para las mujeres. Es indispensable en este sentido restablecer la doctrina que responsabiliza al Estado, y no al mercado, sobre las posibilidades de inserción crea-

tiva y productiva de todas las mujeres, y su reconocimiento social y económico.

Con la crisis global de los últimos años, el crecimiento del desempleo y las restricciones crecientes sobre los sistemas de protección social, las actividades de sobrevivencia desarrolladas por las mujeres se han expandido, aunque no alcanzan reconocimiento ni social ni económico. Más aún: las empresas medianas y pequeñas, que son la base de creación de empleo, han sido las más afectadas por la crisis, enfrentando el crecimiento de los costos financieros, la escasez de créditos y, al mismo tiempo, la caída de la demanda y el alza de los precios de energéticos y materias primas. Las empresas privadas no van a crear el empleo necesario a menos de que se recupere la demanda y la rentabilidad. Solamente los gobiernos nacionales pueden generar una demanda masiva de trabajadores a través de la expansión del gasto público, incluso de manera deficitaria.

Es precisamente aquí donde se requiere un compromiso de cooperación internacional, pues la expansión del gasto público para la creación de empleo público masivo en un área económica tan integrada como América del Norte exige articular este esfuerzo no solamente a nivel de los gobiernos centrales, sino también de los subnacionales.

El reconocimiento de las múltiples actividades de las mujeres puede contribuir a que escapen de la *invisibilidad* si se las incorpora con un criterio de distribución, como en el resto de los bienes y servicios. Una de las tareas más importantes del feminismo de nuestros días es precisamente contener el avance de la doctrina de la austeridad, pues la existencia de sociedades más democráticas y justas, que frenen la violencia y la inequidad, demanda una construcción institucional capaz de garantizar el acceso al trabajo y a la protección social universal. El pleno empleo para las mujeres puede avanzar hacia la universalización de los consumos de bienestar:

educación, servicios de salud, protección social, cultura. Avanzar también en la modificación de las condiciones de inserción al trabajo. La precariedad y la degradación del ambiente laboral es otro desafío que la lucha por la equidad de género requiere incorporar. Compromisos de gasto público de los gobiernos para un sistema de empleo público para las mujeres hacen recaer en cada Estado nacional el financiamiento de dicho sistema, pero al mismo tiempo construyen una dinámica de estabilización monetaria y financiera con perspectivas inmediatas de recuperación de la demanda en la región.

A partir de la incorporación de las mujeres al trabajo digno y del aumento de los consumos del desarrollo puede gestarse una dinámica de estabilización con recuperación del crecimiento.

Bibliografía

GIRÓN, ALICIA y EUGENIA CORREA

2012 “Democracy and Financial Crisis”, ponencia presentada en el XIV Congreso Mundial de Economía Social, Universidad de Glasgow, 20-22 de junio.

INDEPENDENT EVALUATION GROUP

2012 *The World Bank Group's Response to the Global Economic Crisis. Phase II*, Independent Evaluation Group-The World Bank Group, Washington; puede consultarse en ieg.worldbankgroup.org/content/dam/.../crisis/crisis2_full_report.pdf

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION

2012 *Natlex, Database of National Labour, Social Security and Human Rights Legislation*; se puede consultar en www.ilo.org/dyn/natlex/natlex_browse.home?p_lang=en

LAUTIER, BRUNO *et al.*

1999 *Pauvrete: quels aspects particuliers: l'étude de la pauvrete est-elle un substitut a l'étude du developpement?*, Instituto de Estudios del Desarrollo Económico y Social, París.

MEJÍA-ORTEGA, LUZ M. y ÁLVARO FRANCO-GIRALDO

2007 “Protección social y modelos de desarrollo en América Latina”, *Salud Pública*, vol. 9, núm. 3, julio-septiembre, Universidad de Antioquia, Bogotá, pp. 471–483.

NORTON, A., TIM CONWAY y MICK FOSTER

2001 *Social Protection Concepts and Approaches: Implications for Policy and Practice in International Development*, Centre for Aid and Public Expenditure-Oversea Development Institute, Londres; se puede consultar en www.odi.org.uk/resources/docs/2999.pdf

ONU-MUJERES

2012 *El progreso de las mujeres en el mundo. En busca de la justicia, 2011-2012*; se puede consultar en www.progress.unwomen.org/pdfs/SP-Report-Progress.pdf

OIT (ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO)

2010 *Empleo y protección social en el nuevo contexto demográfico*, OIT, Ginebra; se puede consultar en www.ilo.org

2003 *Hechos concretos sobre la seguridad social*, OIT, Ginebra; se puede consultar en www.ilo.org

PARGUEZ, ALAIN

2012 “Euro: the Currency Imposing an Absolute Debasement of the State and Democracy”, *Cambridge Journal of Economics*, en prensa.

RAMA, GERMAN W.

2001 “Las políticas sociales en América Latina”, ponencia presentada en el seminario “La teoría del desarrollo en los albores del siglo XXI”, Naciones Unidas-Comisión Económica para

América Latina y el Caribe; se puede consultar en www.eclac.cl/prensa/noticias/comunicados/8/7598/GermanRama29-08.pdf

SENNETT, RICHARD

2000 *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.

WORLD BANK

2011 *World Development Report 2012: Gender Equality and Development*; puede consultarse en www.worldbank.org



**Negociaciones políticas
por la subsistencia: el caso
de las vendedoras ambulantes
en la ciudad de México
durante tiempos revolucionarios
(1910-1918)**

Abigail Campos Mares¹

En la actualidad, buena parte del comercio ambulante de la ciudad de México se encuentra organizado a partir de asociaciones civiles reconocidas legalmente. Sin embargo, su permanencia en las vías públicas requiere de la intervención de líderes que negocien constantemente con las autoridades locales. Quienes toman las riendas de la comunicación con el gobierno suelen ser mujeres-vendedoras-líderes, como Benita Chavarría, Estela Jiménez, Magdalena Acuña Guzmán, Diana Sánchez Barrios y Clara Franco Campos.²

Por supuesto, el lugar que ocupan en las negociaciones políticas no es fortuito, pues las mujeres han jugado un papel histórico en la estructuración del ambulante capitalino. Justamente, el presente escrito constituye una breve reflexión al respecto. Nos referiremos a

¹ Universidad Nacional Autónoma de México.

² Con respecto a la vida de estas mujeres-lideresas en el ambulante capitalino puede consultarse a Alicia Ziccardi (2010).

la participación de las vendedoras callejeras en el abasto de la ciudad durante los primeros ocho años del decenio de 1910, debido a que este periodo supuso una coyuntura que legitimó la práctica del ambulante en medio de la guerra, y permitió con posterioridad la articulación de asociaciones de comerciantes ambulantes en la capital del país con un vínculo político mucho más sólido.³

I

La Revolución Mexicana afectó significativamente los mecanismos de manutención de las familias populares en la ciudad de México. Por una parte, sabemos que numerosos varones que ejercían el papel de proveedores parciales o totales de sus hogares se adhirieron a la causa bélica y abandonaron a sus dependientes.⁴ Esta ausencia de los varones-proveedores originó que muchas mujeres quedaran viudas, huérfanas, a cargo de uno o varios hijos, y adoptaran la condición pública de “mujeres solas”, situación que las condujo a asumir los papeles económico-familiares de proveedoras del ingreso o jefas de hogar.⁵ Dichas condiciones ya formaban rasgos demográficos en

³ Nos centraremos en el periodo citado y, por tanto, no se ahondará en la formación de asociaciones de comerciantes ambulantes de años subsecuentes.

⁴ Además de por la guerra, los hombres se ausentaron de su papel de proveedores por otras causas. En tal sentido, Escobar refiere que en México jamás “la imagen del hombre como el único proveedor ha tenido una correspondencia con la totalidad o siquiera con la mayoría de la población trabajadora” (*apud* Abramo, 2004: 232).

⁵ Por ejemplo, ante la ausencia de esposo, Elvira Castañeda buscó el sustento de sus tres hijos vendiendo café en las calles (véase Archivo Histórico del Distrito Federal [AHDF], Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Licencias diversas, vol. 1722, exp. 1042, México, 28 de febrero de 1914). Por su parte, Margarita Segura era una viuda de setenta años, que junto con su hija de treinta trabajaba en un puesto de reliquias y se encargaba económicamente del único hombre de la casa, “un enfermo habitual cuya atención demanda considerables gastos” (AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1743, exp. 1152, f. 1, México, 27 de junio de 1911). Asimismo, Adelaida Medina se encargaba de sus hermanos menores y de un hijo suyo (Archivo Porfirio Díaz [APD], leg. xxxv, doc. 6338, 30 de mayo de 1910). A ello debemos agregar los sectores de mujeres solas que llegaban de otros estados de la República huyendo de la violencia armada y se

México,⁶ pero en el periodo bélico estuvieron, si no totalmente sí estrechamente vinculadas con la guerra que se vivía. En general la ciudad enfrentó una crisis económica que, sumada a esta situación familiar y a la participación de otros grupos de mujeres en distintos ámbitos,⁷ movilizó a la población femenina a buscar la sobrevivencia de sus hogares.⁸ Sin embargo, la mayor parte de las mujeres pobres carecía de instrucción escolar y experimentaba discriminaciones en función de su condición genérica, étnica y su estatus social, lo que orientaba su ingreso a ciertos rubros económicos: podían emplearse en la producción textil o tabacalera, en el servicio doméstico, en la prostitución y, por supuesto, en el comercio callejero, que daba cabida a diversos sectores femeninos desde tiempo atrás: indígenas, extranjeros, adultas mayores, menores de edad, etcétera.⁹

instalaban en la ciudad de México para trabajar y obtener mejores condiciones económicas. Dentro de los estudios que rescatan este fenómeno puede consultarse el de Jorge Basurto (1993).

⁶ Una de las investigaciones que rescata la condición de “mujeres solas” en la ciudad de México, caracterizada por la ausencia del varón proveedor y por la necesidad de las mujeres de obtener un sustento económico para sus dependientes es la efectuada por Ana Lidia García Peña (2004).

⁷ La misma guerra propició una creciente participación de mujeres en ámbitos públicos. Se desarrollaron en cuerpos de enfermería para el auxilio a los heridos de guerra, como lo muestra el extraordinario estudio de Gabriela Cano (2010); o en clubes antireeleccionistas y facciones revolucionarias (véase Lau y Ramos, 1993).

⁸ Hay investigaciones que destacan la incursión de las mujeres en el ámbito productivo para sostener a sus familias; en el caso de la Revolución, puede revisarse la obra de Verena Radkau (1984), quien nos habla sobre Justa, una joven que asumió el rol de proveedora ante la ausencia de su padre y la enfermedad terminal de su madre en *La Fama y la vida, una fábrica y sus obreras*.

⁹ Sobre vendedoras en la época prehispánica y colonial puede verse el estudio de María Teresa Suárez Molina (2010); en cuanto a grupos indígenas, Magdalena A. García Sánchez (2008) rescata la actuación de comerciantes provenientes del Lago de Toluca durante el Porfiriato; y acerca de mercaderes que venían de otros países, puede revisarse AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados y puestos, vol. 1745, exp. 1235; AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados y puestos, vol. 3256, f. 301; AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados y puestos, vol. 3270; AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Licencias diversas, vol. 1714, exp. 267, f. 1; y AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados y puestos, vol. 3270.



“Vendedora de frijoles, *Códice Florentino*, libro x, f. 48”, en *Manuscrito 220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, edición facsimilar, vol. v, p. III, Archivo General de la Nación-Secretaría de Gobernación, 1979, México, D. F. Tomado de María Teresa Suárez (2010: 440).

Las mujeres podían ofrecer una gama muy amplia de productos a partir de una inversión mínima: desde alimentos preparados, alimentos en crudo, bebidas, vestido, calzado, mercería, utensilios de cocina, muebles usados, periódico, carbón, juguetes y artículos religiosos, hasta flores.¹⁰ Sin embargo, distribuir estas mercancías requería utilizar los espacios públicos, que estaban sujetos a una normatividad gubernamental y que, por tanto, exigían ser negociados.

En aquella época el comercio ambulante fue objeto de un doble discurso oficial. Por una parte, las autoridades lo consideraban una práctica perniciosa y antihigiénica, porque implicaba una com-

¹⁰ Las vendedoras de infusiones y de desayunos se instalaban desde las cuatro de la mañana. Las de cenas vendían por la noche, hasta la una o dos de la madrugada. En el transcurso del día se observaban los puestos de trastes, loza, vestidos, calzado, ceras, rosarios, etcétera. Además, la venta ambulante era propia de lugares aglomerados o de sitios con menores índices de población. Había vendimias callejeras tanto en los ocho cuarteles en los que estaba dividida la ciudad de México, como en los pueblos de la periferia; véase Abigail Campos (2011).



Vendedora de aguas frescas. México, D. F., *circa* 1920. Fondo Casasola, Inventario 5407. Placa seca de gelatina. Tomado de José Joaquín Blanco (2006: 29).

petencia desleal para el comercio establecido, obstruía el tránsito peatonal-vehicular, producía basureros al aire libre y perjudicaba la salud y la moral públicas; de ahí que se buscara regularlo a través de licencias, inspecciones sanitarias y policiales, retiros forzosos, reubicaciones de expendios y reglamentaciones continuas, entre otras disposiciones.¹¹ Por otra parte, las autoridades aceptaban que el ambulante era un mal necesario, sobre todo en tiempos de crisis cuando el propio gobierno no podía satisfacer las demandas más elementales de la población. En 1914, un informe oficial sobre los puestos ubicados en la tercera calle de La Aranda refería que:

[...] además del feo aspecto que presentan los puestos [...], estorban grandemente el libre tránsito de toda clase de vehículos; pero que por las condiciones en que se encuentra el mercado de Iturbide, se ha hecho casi

¹¹ El extraordinario estudio de Mario Barbosa Cruz (2008) da parte de las disposiciones gubernamentales con respecto al uso de las calles como espacios de trabajo remunerado.

indispensable que haya ese anexo, porque las necesidades del lugar así lo exigen. Los locatarios del mercado, la tropa que ocupa el cuartel, los obreros de las fábricas que existen por aquel rumbo y la clase baja del pueblo que pulula por aquellos contornos necesitan tener un lugar al que ir a comer, y comer barato, cosa que sólo se obtiene en esos puestos.¹²

Este doble discurso marcó ciertas pautas de las negociaciones que emprendieron las vendedoras ambulantes, a las que se sumaron elementos de identificación genérica muy particulares, manejados según los momentos de la guerra. En general, las vendedoras se valieron de un discurso que denominamos de *vulnerabilidad femenina*, pues consistió en ponderar y victimizar públicamente la condición de “mujeres solas”, derivada de la ausencia de un proveedor masculino –marido, concubino o padre–, para justificar sus peticiones y defenderse de las críticas y disposiciones gubernamentales. Durante la etapa maderista –1912–, encontramos testimonios como el de Dolores Mejía, quien expuso al gobernador del Distrito Federal lo siguiente:

Tenía un puesto de carne de cerdo en la Plazuela de la Candelaria de los Patos, el cual me fue clausurado como a otras muchas por orden de ese superior gobierno. Como soy una mujer sumamente pobre y con cuatro hijos que tengo que mantener, porque no tengo marido, estamos a punto de perecer de hambre al no tener otra cosa en que trabajar, por lo que suplico se sirva concederme licencia ya no para vender carne, sino para vender chicharrones, frituras y rellenas, a fin de poder atender a la manutención de mis infelices hijos.¹³

¹² AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1745, exp. 1265, México, 13 de abril de 1914.

¹³ AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1743, exp. 1158, f. 1, México, 23 de agosto de 1912. Su petición fue rechazada porque la autoridad consideró que “son perjudiciosas [*sic*] a la salubridad pública todas las frituras que se expenden a la intemperie”.

En el mismo año, una vendedora de cera declaró que el pequeño lugar que poseía para expender su producto fue reducido aún más, seguramente por disposiciones de las autoridades, y que no obstante: “Sin avisarnos nos retiraron la alacena, descomponiéndonos todo. Nos hicieron arrancar los aparadorcitos de vidriera que teníamos de cada lado y un pedazo de techo, también de cada lado. En fin, hicieron de nosotras lo que quisieron y no tuvimos más remedio que callar”. Luego de describir la violencia con la que fue retirada de su puesto, concluyó: “Los hombres pueden buscarse la vida más fácilmente que una y más los sacerdotes, que ya tienen su profesión”.¹⁴

Testimonios así nos permiten advertir que las vendedoras se comunicaban con las autoridades –símbolo del poder dominante– desde su papel de mujeres pobres y desprotegidas, conscientes del lugar desventajoso que ocupaban por ello, al ejercer una actividad remunerada y pública. En este sentido, Susie Porter comenta que para las vendedoras ambulantes “el acceso al espacio público se veía condicionado” por su posición de mujeres (Porter, 2008: 195). Y las mujeres pobres –recordemos– experimentaban múltiples formas de discriminación socioeconómica porque se las creía inferiores a las de mayor estatus económico y a los hombres en general; o inadecuadas para realizar ciertas actividades productivas. En términos de James Scott, este tipo de argumentos revela un discurso *oculto abierto*. Es decir, aquello que el sujeto subordinado padece debido a su inferioridad en las dinámicas del poder, pero que no calla, sino que manifiesta; es el discurso que “se expresa pública y explícitamente en la cara del poder” (Porter, 2008: 22).

Al año siguiente, en 1913, luego de la Decena Trágica y una vez que Victoriano Huerta asumió la Presidencia, se ordenaron numerosos retiros de vendimias ambulantes en la capital y el recorte de

¹⁴ AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1743, exp. 1152, f. 24, Guadalupe Hidalgo, 28 de junio de 1912.

productos de abarrotes en el comercio nacional para favorecer al extranjero. Dentro de las disposiciones emitidas se programó el retiro de puestos de comida en la Plaza de San Cosme el 20 de septiembre. Ante la resolución, varias vendedoras afectadas se dirigieron al gobernador del Distrito Federal para manifestarle que, sin haber cometido la menor infracción, les parecía una injusticia se les dejara sin lugar donde

[...] vender la comida que a tantos pobres favorecemos con darles de comer barato según las retribuciones de su humilde trabajo; más no estorbando absolutamente en el repetido mercado, pues el lugar que tenemos hace tanto tiempo está separado completamente y no sólo nosotras seríamos perjudicadas sino también nuestras familias, nuestros hijitos, en fin señor, tanta gente pobre que se perjudicaría si se llevara a cabo esta disposición.¹⁵

Vemos que las vendedoras ambulantes utilizaron un discurso de tolerancia hacia el ambulante en función del beneficio que proporcionaba al abasto popular. Más aún: no dejaron de negociar, pese a la violencia que se vivía en las calles. Durante 1913, antes y después de la Decena Trágica, las vendedoras se mantuvieron muy activas. El 28 de febrero María de Jesús Vargas, mujer viuda y sostén de familia, solicitó permiso para vender nieve en la esquina de las calles tercera de Allende y novena de Santo Domingo;¹⁶ el 31 de marzo de 1913 Ana Brambila, Vicenta G. viuda de Tovar, Carmen F. viuda de Rizo, Rosa C. viuda de Pichardo y Vicenta viuda de Curiel demandaron al gobernador del Distrito Federal un refrendo para continuar expendiendo cera labrada frente a la Basílica de

¹⁵ AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1744, exp. 1204, México, 13 de septiembre de 1913.

¹⁶ Se le otorgó el permiso: AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1744, exp. 1189, México, 28 de febrero de 1913.

Guadalupe;¹⁷ el 23 de mayo, María Esqueda solicitó al gobernador del Distrito Federal una licencia para vender periódicos en las calles primera de Palma y Tacuba;¹⁸ y a finales del año, 379 puestos ambulantes fueron registrados a consideración para vender de manera oficial en los costados norte y poniente de la Alameda durante las fiestas decembrinas.¹⁹ Tales referencias conforman parte de una realidad mucho más compleja, que comprendió cientos de casos.

Durante 1914-1915, no obstante el arribo de tropas revolucionarias a la capital, el ambulante persistió.²⁰ De hecho, según los testimonios recabados, a partir de la segunda mitad de 1914 se incrementaron las vendimias de infusiones calientes a cargo de mujeres;²¹ y es que las vendedoras ambulantes aprovecharon la presencia de grupos militares para sostener sus ingresos.

Ahora bien, debido a la beligerancia de aquellos años, la crisis económica recrudeció, sobre todo en 1915. Ese año se caracterizó por la escasez y el alza de precios en los productos de consumo básico, lo mismo que por la devaluación del circulante y la falta de

¹⁷ AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1742, exp. 1093, ff. 1-3, México, 31 de marzo de 1913.

¹⁸ AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1742, exp. 1111, f. 26, México, 23 de mayo de 1913.

¹⁹ AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1745, exp. 1235, México, 1913.

²⁰ Durante estos años diversas fuentes dan parte de la venta en las calles; a continuación enlistamos algunas: solicitud de Luz Falcón para vender infusiones de hojas en la esquina de las calles décima del Cinco de Febrero y sexta de Cuauhtemotzín (AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Licencias diversas, vol. 1724, exp. 1323, México, 3 de diciembre de 1914); reporte sobre el desgaste que ocasiona un puesto de nieve a la infraestructura pública (AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1745, exp. 1244, México, 19 de diciembre de 1914); control de recaudo sobre puestos en mercados y en vías públicas, correspondiente a los meses de agosto, septiembre, octubre y noviembre de 1915 (AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Mercados y puestos, vol. 3270); sobre el gremio de comerciantes de nieve (AHDF, Fondo Ayuntamiento, Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1745, exp. 1314, México, 8 de julio de 1915); gestión de Rosa Samaniego para vender manteca (AHDF, Fondo Ayuntamiento Gobierno del Distrito, Mercados, vol. 1745, exp. 1312, f. 1, México, 19 de agosto de 1915).

²¹ El volumen 1724 del AHDF, Fondo Ayuntamiento-Gobierno del Distrito, Licencias diversas, contiene numerosas licencias que dan parte de lo asentado en el texto.

empleos. Las imágenes que dan cuenta del hambre en 1915 son lamentables: gente muerta por inanición y una desesperanza generalizada ante los altos costos de los alimentos.²² Sin embargo, hay que contrastar tales retratos, pues la ciudad recibió cargamentos de consumibles que se comercializaron en espacios públicos. La Comisión de Artículos de Primera Necesidad gestionó el ingreso de maíz de Xochimilco, Milpa Alta y Tecómitl; carbón de Monte Alto y Ocoyoacan; haba y frijol de Chalco; arroz de Cuautla; y manteca, harina, cebada, piloncillo y ganado del Estado de México, entre otros productos.²³ Paradójicamente, como acontece hoy en día, la crisis avivó la venta en las calles, pues los puestos de comidas y de productos básicos —que eran los más solicitados y estaban a cargo principalmente de mujeres— jugaron un papel determinante en el abasto de la población. Así las cosas, el gobierno de la ciudad expidió licencias para vender en la vía pública porque de no haberlas emitido habría recortado la fuente de ingresos (y de consumo) de miles de familias.

El papel persistente que jugaron las vendedoras ambulantes en la trama urbana les permitió articular negociaciones políticas que legitimaron la práctica del comercio callejero en general. Para 1917 y 1918 las vendedoras comenzaron a enunciar a la Revolución como un medio para obtener la justicia social de la que *el pueblo* carecía, lo cual en ese momento hasta los sectores socialmente vulnerables, como las mujeres solas, podían reclamar. Seguía presente el discurso de vulnerabilidad femenina, pero se añadieron elementos propios de la época. Veamos el caso de Natalia López, una de tantas vendedoras callejeras que enfrentaron la rivalidad mercantil derivada de la pugna con el comercio establecido. Ella refirió al presidente del Ayuntamiento de la Ciudad de México lo siguiente:

²² Sobre la llegada de las tropas revolucionarias a la ciudad de México pueden consultarse los trabajos de Felipe Arturo Ávila Espinosa (1991) y de Beatriz A. Almanza Huesca (1994).

²³ Con respecto a los cargamentos de consumibles autorizados para ingresar a la ciudad, véase AHDF, Fondo Ayuntamiento, Comisión Artículos de Primera Necesidad, vol. 523.

Con domicilio en la 5a calle del Factor n. 62, interior 2 en esta Capital, expone: que habiendo sido notificada por la policía de la 3a Demarcación, que se ha librado orden para retirar el puesto de tacos que tengo establecido en la esquina de las calles 3a de Medinas y Factor por licencia que me concedió ese Ayuntamiento, como estoy cerciorada de que el súbdito español propietario de la tienda “La Ciudad de Oviedo” es el promotor para que se me retire de dicho lugar, y para lo cual se ha valido de influencias que yo ignoro manifestando que mi puesto es antihigiénico, lo cual es falso puesto que al propio Consejo S. de Salubridad le consta que está dicho puesto en las condiciones que marca el Reglamento de Salubridad, la prueba está que de parte del mencionado Consejo no ha habido hasta ahora reclamación alguna.

Señor Presidente, yo bien comprendo que por lo general todo español pretende estar todavía en aquellos tiempos en que el Dictador primeramente y después el usurpador les había dado amplias libertades para extorsionar al pueblo y hacerlo sufrir. Además estos señores españoles, después de que critican tanto al Gobierno emanado de la Revolución, tratan ahora de seguir perjudicando al pueblo.

Suplico se sirva no dar crédito a lo asentado por dicho español porque esto constituiría mi ruina y la de seis pequeños hijos que tengo, como también ordenar que no se me siga molestando y se me deje continuar buscándoles el pan a mis numerosos hijos. Finalmente para terminar diré que ayer al hablar con el mencionado propietario de la tienda ya indicada, suplicándole que no cometiera conmigo esa infamia, me contestó que no perdía la esperanza de vernos morir de hambre.²⁴

En su testimonio Natalia López aludió a la realidad política que vivía el país para defender sus intereses, algo que no ocurría con anterioridad. Manifestó que ya no eran los tiempos del “dictador” –Porfirio Díaz– ni del “usurpador” –Victoriano Huerta–, en los que

²⁴ En resolución al caso de la señora Natalia López, con fecha del 21 de mayo de 1918, se le informó: “Puede continuar con el puesto que tiene instalado en la esquina Poniente de la 3ª calle de Medinas y Factor, frente a la pulquería” (AHDF, Fondo Ayuntamiento, Licencias vía pública, vol. 3231, exp. 383, México, 5 de marzo de 1918).

se beneficiaba al extranjero; en todo caso, eran tiempos de cambio que deberían beneficiar a los sectores más desfavorecidos.

Además de defender sus intereses con discursos como el de Natalia, las vendedoras formaron colectividades más sólidas, en las cuales una lideresa negociaba con las autoridades de la ciudad. A finales de 1917 Eulalia Sánchez viuda de González, a nombre de varias vendedoras, remitió al presidente del Ayuntamiento de la Ciudad de México una carta en la que exponía:

[...] hará como quince días que hemos sido quitadas con nuestros puestos de venta de atole, tamales y café con leche, de la calle de Peredo, cerca del cuartel, no obstante tener licencia para la venta indicada, pues al instalarnos en ese lugar es porque en cierto modo favorecemos a la tropa del mencionado cuartel y tanto más cuando ésta está acuartelada e impedida de salir a la calle; por lo expuesto, le suplicamos se sirva reconsiderarnos el permiso respectivo, para el objeto indicado, bajo el concepto de que no estorbamos el tráfico y que nuestras ventas son solamente de las cinco de la mañana a las nueve y media de la misma; pasada esa hora llegan a los mismos lugares que dejamos libres, las vendedoras de comida y que son las que permanecen todo el día, y en esa virtud esperamos que se servirá Ud. concedernos lo que le solicitamos toda vez que tan sólo se trata de cinco horas.²⁵

Además de emplear el discurso de tolerancia al ambulante, esta vendedora se dirigió días después a las autoridades utilizando el mensaje de vulnerabilidad femenina. Al punto, señaló:

Siendo mujeres pobres que nos mantenemos de nuestro trabajo honradamente, y encontrándonos varias viudas que perdimos a nuestros esposos en la Campaña que se llevó a cabo en el estado de Morelos contra los zapatistas, a Ud. Presidente Municipal rogamos muy encarecidamente

²⁵ AHDF, Fondo Ayuntamiento, Licencias vía pública, vol. 3227, exp. 10, México, 18 de diciembre de 1917.

nos deje seguir ganando el pan de cada día para nuestros hijitos vendiendo atole y tamales en la calle de Peredo.²⁶

Se aprecia, pues, que los liderazgos de las vendedoras ambulantes se conformaban desde la identidad genérica de mujeres en espacios de dominio masculino²⁷ y a través de las negociaciones con la autoridad local. Otra muestra de este liderazgo la observamos al año siguiente, cuando Remedios González –dirigente de un grupo de mujeres– expuso al presidente del Ayuntamiento de la capital que: “Con motivo de las fiestas patrias, el próximo mes de septiembre y dada la situación afflictiva y la escasez de trabajo, desean se les conceda licencia para vender frutas secas, dulces, aguas frescas y juguetes, en la Plaza de la Constitución, frente al Palacio Nacional, o en el lugar que ese Ayuntamiento designe”.²⁸

Si bien miles de mujeres comerciantes experimentaron, como en otros años, la condición de “solas” y de proveedoras totales o parciales de sus hogares, la Revolución dio un giro a su poder de demanda y de acción respecto de sus trabajos, instándolas a utilizar discursos que les valieron una identidad específica en aquella época. Paralelamente, las negociaciones políticas que entablaron para mantener sus espacios de venta y subsistencia afianzaron y legitimaron la práctica del comercio callejero a lo largo del decenio de 1910. Posteriormente surgieron asociaciones de comerciantes ambulantes apegadas a la práctica político-corporativa. Aunque es necesario es-

²⁶ AHDF, Fondo Ayuntamiento, Licencias vía pública, vol. 3231, exp. 398, México, diciembre de 1917.

²⁷ En términos efectivos el poder masculino administraba, modificaba y ordenaba todo lo concerniente a las políticas urbanas. No sin razón la feminista Pascuala Campos puntualiza que: “Las ciudades se han conformado según principios e intereses masculinos regidos por juegos de poder y dominio, regulados a través de pactos y alianzas. La política, la guerra, el dominio de la economía y el dictado de las leyes, así como la representatividad del poder divino, han sido espacios exclusivos del colectivo masculino. Parlamentos, cuarteles, bancos, iglesias, son los espacios reales y simbólicos de su poder”.

²⁸ AHDF, Fondo Ayuntamiento, Licencias vía pública, vol. 3229, exp. 188, México, 26 de agosto de 1918.

tudiar este proceso con mayor profundidad. A manera de reflexión final diremos que las mujeres constituyeron un factor determinante para el abasto en tiempos de crisis, la subsistencia familiar de los sectores pobres urbanos y la consolidación de un modelo económico que, sin duda, se fortaleció políticamente durante los años referidos.

Bibliografía

ABRAMO, LAÍS

2004 “¿Inserción laboral de las mujeres en América Latina: fuerza de trabajo secundaria?”, *Estudios Feministas*, vol. 12, núm. 2, mayo-agosto, Universidad Federal do Río de Janeiro, pp. 224-235, consultado el 11 de noviembre de 2009 en el índice “Scientific Electronic Library Online” (SCIELO), www.scielo.br/pdf/ref/v12n2/23969.pdf

ALMANZA HUESCA, BEATRIZ A.

1994 “La entrada de los ejércitos revolucionarios a la ciudad de México (1913-1915)”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 56, julio-septiembre, México, pp. 151-172.

ÁVILA ESPINOSA, FELIPE ARTURO

1991 “La ciudad de México ante la ocupación de las fuerzas villistas y zapatistas, diciembre de 1914-junio de 1915”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 14, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 107-128.

BARBOSA CRUZ, MARIO

2008 *El trabajo en las calles. Subsistencia y negociación política en la ciudad de México a comienzos del siglo XX*, El Colegio de México-Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa, México D. F.

BASURTO, JORGE

1993 *Vivencias femeninas de la Revolución*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México D. F.

BLANCO, JOSÉ JOAQUÍN

2006 *Ciudad de México. Espejos del siglo XX*, tercera reimpresión, Era-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

CAMPOS MARES, ABIGAIL

2011 “Trabajo femenino y sustento familiar: vendedoras ambulantes en la ciudad de México (1900-1920)”, tesis de licenciatura, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

CANO, GABRIELA

2010 *Se llamaba Elena Arizmendi*, Tusquets, México.

GARCÍA SÁNCHEZ, MAGDALENA

2008 *Petates, peces y patos. Pervivencia cultural y comercio entre México y Toluca*, El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

GARCÍA PEÑA, ANA LIDIA

2004 “Madres solteras, pobres y abandonadas: ciudad de México, siglo XIX”, *Historia Mexicana*, enero-marzo, vol. LIII, núm. 3, El Colegio de México, México, pp. 647-692.

LAU, ANA y CARMEN RAMOS

1993 *Mujeres y Revolución, 1900-1917*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México D. F.

PORTER, SUSIE

2008 *Trabajadoras en la ciudad de México, discursos públicos y condiciones materiales (1870-1930)*, El Colegio de Michoacán, México.

RADKAU, VERENA

1984 *La Fama y la vida, una fábrica y sus obreras*, col. “Cuadernos de la Casa Chata”, núm. 108, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México D. F.

SUÁREZ MOLINA, MARÍA TERESA

2010 “Los mercados de la ciudad de México y sus pinturas”, en Janet Long Towell y Amalia Attolini Lecón (coordinadoras), *Caminos y mercados de México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D. F.

ZICCARDI, ALICIA, coordinadora

2010 *Trayectoria de vida. Mujeres dirigentes del comercio popular en el Centro Histórico de la Ciudad de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

FUENTES

Archivo Histórico del Distrito Federal (AHDF).

Archivo Porfirio Díaz (APD).

Capítulo VII

Mujeres indígenas en el tiempo presente



La lucha por la tierra de las mujeres indígenas en Ecuador y Guatemala. Dos caminos y un espacio de representación

Silvia Soriano Hernández¹

Presentación

La lucha de las mujeres por sus derechos ha recorrido caminos tortuosos, ha debido enfrentar situaciones diversas y no siempre han encontrado eco las justas manifestaciones del género femenino. Sus reivindicaciones han variado en el tiempo y en el espacio, y esta pluralidad de situaciones no ha sido fácil de comprender. Cuando el zapatismo irrumpió en el escenario público, las rebeldes afirmaron tener una ley específica para ellas llamada *Ley Revolucionaria de Mujeres*. En alguna ocasión, a pregunta expresa sobre ésta, una militante zapatista manifestó una idea que deseo retomar como preámbulo: “Ahora sabemos que hay otras compañeras a nivel nacional y que no están en la misma situación que las mujeres de la selva; ellas pueden hacer más rica la ley revolucionaria porque deben tener otras

¹ Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIALC-UNAM).

necesidades” (Rovira, 1994: 151). Esta reflexión me parece central como punto de partida, puesto que muchas de las demandas de las indígenas chiapanecas no correspondían con las reivindicaciones de otro tipo de mujeres, aunque para las primeras fuesen fundamentales. Ubicar la diversidad en sus variadas manifestaciones fue un paso que el feminismo dio con no pocas dificultades.

El objetivo del presente texto es reflexionar sobre ciertas formas que adquiere la militancia política de las mujeres indígenas en dos países de América Latina, Ecuador y Guatemala, para introducir una demanda que no siempre es comprendida por mujeres de otros sitios y que tiene que ver con la tierra. Ambas naciones poseen características particulares que pueden ilustrar el sentido de la reflexión. La andina cuenta con una de las organizaciones indígenas más poderosas del continente –la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie)– y ha planteado, entre otras, la lucha por la tierra, por la educación bilingüe y por el reconocimiento de la plurinacionalidad, propuestas que se han tejido más estrechamente desde las últimas décadas. En este caso nos vamos a remontar a la primera mitad del siglo xx para encontrarnos con una combativa mujer. En un contexto diferente, vamos a comparar la situación de algunas mujeres campesinas, indígenas y pobres que en la Guatemala de la segunda mitad del mismo siglo tuvieron que huir de la violencia cruzando la frontera con México para ser consideradas refugiadas. Esta peculiar situación generó una serie de vivencias que en otro contexto no hubieran emergido ni se comprenderían. La vida en el refugio se piensa como temporal; por ello el retorno es la consigna más repetida por todos. Sin embargo, las mujeres añadieron un complemento con perspectiva de género. En ambas militancias la tierra, que es una reivindicación que trae a la mente al campesinado, formará parte de su vocabulario de lucha. Aquí la referencia no es solamente a esa doble militancia que suele atribuirse

a las mujeres indígenas, la de sus propias reivindicaciones de género y la de sus colectividades.² Sobre ello profundizaremos más adelante.

De estas dos experiencias diversas, quiero centrarme en el binomio mujeres y tierra como un eje que atravesará una serie de aspectos particulares que pueden compartir las campesinas, indígenas y pobres, en un trayecto que las conduce a agregar un tema poco trabajado desde el feminismo: el derecho de las mujeres campesinas a la posesión de la tierra.³ Estas variables nos sirven de pretexto para poner en el tapete de discusión cómo debemos entender las luchas de las mujeres dependiendo del espacio y el momento concreto en que se presenten, y cómo tales manifestaciones, precisamente por ser concretas, no pueden planearse como generales ni absolutas.

Para adentrarnos en la temática, comenzaré por la nación andina donde una mujer india, analfabeta y pobre se convirtió en la secretaria general de una importante organización indígena. Reflexionar en el papel jugado por Dolores Cacuango es fundamental si se considera que su presencia política en un mundo fuertemente masculino en la primera mitad del siglo xx no sólo era inédita, sino especialmente relevante. Para Dolores, la tierra y la educación eran los pilares sobre los cuales se levantaba una serie de consideraciones de tipo político para impulsar la organización y la lucha. En el otro contexto, me interesa recuperar la experiencia de las mujeres guatemaltecas que vivieron refugiadas en México, ya que en ese espacio ellas encontraron una estructura organizativa donde decidieron plantear la importancia de compartir la propiedad de la tierra, como una más

² Aída Hernández (2001a: 206-229) reflexiona acerca de que la doble militancia de las mujeres indígenas enfrenta resistencias, tanto del movimiento indígena como del movimiento feminista, cuando en los hechos ambos se han visto beneficiados por ella: “Las feministas al verse obligadas a incorporar la diversidad cultural a su análisis de la desigualdad de género y el movimiento indígena al tener que incorporar el género a sus perspectivas sobre la desigualdad étnica y clasista que viven los pueblos indios”.

³ Hay un trabajo pionero en este sentido, al cual debo varias de mis reflexiones; es el de Carmen Deere y Magdalena León (2002), *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*.

de sus reivindicaciones cuando se vislumbró la cercanía del retorno. Estas mujeres no participaban en las rondas de negociación con el gobierno guatemalteco, pero lograron tener una perspectiva singular cuando comprendieron lo que significa tener derechos.

Hace algunos años terminé una investigación cuyo eje central era comprender las relaciones de género en un espacio complejo de disputa: la guerra como escenario de poder y de representación de mujeres variadas en Guatemala y Chiapas. Dado que la desigualdad genérica constituye un desafío pendiente en todas las sociedades actuales, en esta ocasión estoy pensando en otros espacios de disputa, con similitudes pero con grandes diferencias para replantear otro elemento como común denominador con el fin de avanzar en propuestas teóricas que nacen de las luchas.

Dolores Cacuango y la unidad de los indios

En la región andina los cambios de las últimas dos décadas nos ofrecen un mosaico de realidades y complejidades sobre las que es importante reflexionar para profundizar en supuestos metodológicos de procesos sociales ya de suyo diversos, pero que abonan elementos para adentrarnos en relaciones donde el poder es el eje sobre el que giran las formas de interrelación de los seres humanos, dependiendo de características disímiles, entre otras la clase social, la diversidad y preferencia sexual y, por supuesto, la variedad étnica.

Ecuador es un país que en los últimos años ha mostrado una inestabilidad política particular, presente en muchos ciclos de su historia desde que alcanzó la vida independiente. La diversidad regional ha dado pauta a que poderes locales manifiesten sus aspiraciones por diversos caminos. Después de romper el nexo con la metrópoli, por motín popular, revuelta, golpe militar, e incluso asesinato, ninguno

de sus presidentes se mantuvo en el poder por más de dos años.⁴ Ecuador es una nación pequeña y cuenta con tres organizaciones indígenas a escala nacional: el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador (Feine), la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Fenocin) y la Conaie, esta última muy combativa y con fuerte presencia tanto en movilizaciones sociales como en propuestas políticas y reflexiones teóricas sobre lo que significa la construcción de una nación incluyente.

Fue en la década de 1990 que la Conaie irrumpió en el escenario nacional con un levantamiento popular de miles de indígenas de las tres regiones del país: la costa, la selva y la sierra. Sus militantes marcharon por la carretera, que es la principal vía de comunicación del país; realizaron bloqueos, mítines y proclamas, pero fundamentalmente apoyaron a sus líderes que se encontraban negociando con el gobierno un pliego petitorio de 16 puntos que se nombró *el mandato*. Esta ronda de negociaciones, como la mayoría de las que se realizan con el gobierno, no prosperó en acuerdos; sin embargo, sí marcó un momento de quiebre que dejó huella en el país en su conjunto, pero particularmente en la población indígena, militante o no de la Conaie. En 1990 se empezaron a construir nuevos referentes sobre los largamente excluidos, los siempre tutelados, los sin voz, que tras largos y profundos años de preparación, evitando las intermediaciones, se presentaban ante una nación excluyente, no con resentimientos sino con propuestas políticas y económicas que pudiesen modificar la por siglos insoportable situación de los indios. Con los años sus planteamientos se fueron afinando, aunque hay que subrayar que desde los noventa hablaron de la pluralidad del

⁴ Para confirmar que ello no sólo acontecía en el siglo XIX cabe observar que de 1925 a 1947, esto es en 22 años, tomaron la Presidencia 23 hombres, entre liberales y conservadores; y todavía más recientemente, del año 1997 al 2007 Ecuador tuvo en el poder a siete presidentes, unos elegidos en las urnas y otros como interinos.

país, lo que los llevó a proponer la proclama de declarar a Ecuador como nación plurinacional.

Decir que las mujeres participan en organizaciones políticas populares, que están presentes en las movilizaciones, las marchas y demás manifestaciones convocadas por agrupaciones mixtas no es novedad. Las hemos visto en fotografías con sus atuendos coloridos; hemos asimismo escuchado sus gritos en las consignas, pero una cosa es que estén allí y otra es que se posicionen en la estructura organizativa con voz y con propuestas que sean escuchadas. Una breve mirada a la historia de Ecuador nos refleja que, como pocos países, tiene figuras femeninas particularmente sobresalientes que es importante traer a la memoria.⁵ Una de ellas es Dolores Cacuango, mujer quechua que nació y murió en la pobreza, pero que dedicó su vida a mejorar las condiciones materiales y espirituales de su pueblo indígena con una sensibilidad y claridad poco comunes.

Para comprender su gran valía es menester ubicar brevemente las condiciones de subsistencia de los indios de la sierra en el siglo pasado. La estructura agrícola de explotación que prevaleció por décadas se llamaba huasipungo (por cierto, existe una novela de Jorge Icaza, escritor ecuatoriano, que retrata este sistema con el dominio que un literato tiene de la pluma y con el dolor de reflejar una situación alejada de la ficción). Entre la novela y los documentos históricos podemos caracterizar al huasipungo como un poderío, en todos los sentidos, del no indio sobre el indio, incluyendo al dueño de la hacienda, al cura, al militar y a las autoridades civiles. Todos ellos de una u otra forma se valían del trabajo del indio, de la india y de sus hijos para

⁵ Por citar sólo a algunas: Nela Martínez Espinoza, organizadora y militante del Partido Comunista en las primeras décadas del siglo xx; María Luisa Gómez de la Torre, profesora que canalizó su militancia a enseñar a leer a muchos indígenas; Tránsito Amaguaña, líder indígena; y más recientemente Nina Pacari, como la primera mujer indígena canciller; Lourdes Tibán, conocida asambleísta; y Blanca Chancoso, dirigente y promotora de la escuela de mujeres de liderazgo indígena de la Conaie.

vivir sin trabajar.⁶ Así pues, la estructura de la hacienda de la sierra estaba compuesta por una cadena de opresión que comenzaba con el dueño de la tierra; seguía con un administrador, mestizo por lo regular; después el mayordomo, casi siempre un indio apatronado, quien directamente se encargaba de hacer cumplir las órdenes; seguía el “cuentayo”, quien era un indio responsable de cuidar los bienes de la hacienda; los peones libres eran aquellos que sólo trabajaban en los meses de siembra y de cosecha. Todos los anteriores –salvo el dueño– percibían un salario por su trabajo, sobra decir que bajo. A ellos le seguían los “yumperos”, que vivían cerca de la hacienda y trabajaban gratis en ciertas épocas del año a cambio de hierba, agua o leña; después *los conciertos* o gañanes y sus familias, que estaban encadenados a la hacienda y que trabajaban sin retribución económica a cambio de un pequeño trozo de tierra al que llamaban huasipungo, del cual obtenían alimento apenas suficiente para sobrevivir. Con el fin de cubrir otras necesidades pedían dinero prestado al dueño de la hacienda, lo que los mantenía endeudados por generaciones; todos los indios eran analfabetos y vivían en una pequeña choza donde la mortandad infantil era muy alta. Si el padre de familia moría, el huasipungo no podía conservarlo la viuda, ya que la herencia sólo era masculina; la familia se convertía entonces en *arrimada*. El mal trato y los castigos eran una constante. La hacienda misma contaba con una cárcel y si el Estado deseaba realizar alguna obra pública también podía utilizar la fuerza de trabajo de los indios sin remuneración alguna. El pago del diezmo y lo erogado en ciertas celebraciones religiosas constituían una carga extra. Aunado a ello, el cura se encargaba también de pregonar el miedo y la obediencia.⁷

⁶ Carlos Marx afirmó en *El Capital* que si bien la historia del pecado original nos enseña que el hombre tuvo que ganar el pan con el sudor de su frente, la historia de la acumulación originaria del capital nos ayuda a entender por qué muchos hombres no necesitan sudar para comer.

⁷ Sólo un ejemplo ilustrativo: en una entrevista realizada al hijo de Dolores Cacuango éste afirma, al recordar un sermón del cura: “Primero que no sean comunistas porque

Dolores Cacuangó nació en 1881. Su primera rebelión, cuando apenas iniciaba el siglo pasado –su carácter insumiso fue precoz– tuvo que ver con la elección de su pareja. El dueño de la hacienda donde trabajaban sus padres le asignó a la persona con la cual debía contraer matrimonio. Ella no estuvo de acuerdo y la única forma de evitar tal unión era huyendo de su lugar de origen. Se fue a Quito y se dedicó a la única actividad a la que una mujer indígena podía (¿y puede?) aspirar en una ciudad: trabajar de empleada doméstica. Esta experiencia, en una mujer rebelde e inquieta, le sería fundamental para descubrir, primero, otra cara del racismo, y después para comprender la importancia de saber castellano, así que lo aprendió con el fin de utilizarlo como un instrumento de lucha.

Salir de la hacienda para hacer efectiva su voluntad de casarse con quien ella deseara y la sensibilidad que la caracterizó en todos esos años son elementos que nos ayudan a comprender el devenir de una mujer que escapó a su tiempo histórico. El mal trato, los abusos y la imposibilidad de poseer la tierra fueron los impulsos de su importante actuar organizado. Ella escuchó que existía un partido que defendía a los campesinos y se propuso conocerlo, pensando que la única forma de hacer frente a las adversidades de siglos era uniéndose en una organización de campesinos que pudiese representar al conjunto de la población del campo, que se encontraba aislada y sujeta a la (mala) voluntad de autoridades varias. Hacia allá encaminó sus energías.

En 1925 se produjo la que sería conocida como “sublevación popular en Cayambe”, después de la formación de un sindicato campesino que promovió huelgas en varias haciendas; desde ese mo-

hay que acordar en Dios, en Cristo; hay que confesarse, hay que comulgarse, hay que arrepentirse. No pensar más en otras cosas. Que hay que ser siempre comulgado, confesándose. Que no cometan pecados para que [el] alma esté tranquila y libre del infierno. Porque sino así tiene que sufrir el infierno, tiene que acordarse del cielo. Que vamos a tener miedo sólo de estar pensando en el infierno. Dónde estará el infierno si no se sabe. La vida es aquí como si estuviéramos en el infierno. Hemos dicho así muchas veces, hemos de ir al cielo” (Prieto, 1978).

mento el liderazgo de Dolores fue incrementándose y la posterior creación de sindicatos en diversas haciendas se volvió una constante gracias al impulso de ella. Con una unidad sorprendente, en 1930 se originó otro levantamiento que presentó las siguientes reivindicaciones: cesar los maltratos, suprimir el trabajo obligatorio de las mujeres, suprimir las *huasicamías* y *servicias* para ayudantes y mayordomos, suprimir los diezmos, proveer de herramientas a los trabajadores, rebajar el número de ovejas a cuenta del cuentayo, incrementar el salario a los peones libres, asignar huasipungos a los apegados, disminuir las jornadas destinadas a la hacienda. La respuesta fue la represión, destrucción de viviendas, hostigamiento y persecución a los líderes, pero la lucha no se detuvo y Dolores y otros dirigentes se vieron obligados a huir y a esconderse por un tiempo. Bajo la influencia del Partido Comunista, en la década de los cuarenta se creó la primera organización indígena importante en la sierra: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Jesús Gualavisi fue su primer secretario general y, en el siguiente periodo, una mujer ocupó el cargo: Dolores Cacuango.⁸

El programa de la FEI incluía entre sus reivindicaciones las siguientes: defensa y afirmación de la tradición cultural indígena mediante la ampliación de la educación al campo y la obligatoriedad de impartir

⁸ Dos aspectos son sobresalientes de este momento, la denominación de indios en el nombre de la organización en un momento en que ser campesino –se decía– era el elemento identitario más fuerte, en parte por la siempre presente reivindicación de la tierra y, si añadimos que era el Partido Comunista el que se encontraba tras la propuesta organizativa, hay que subrayar que no perdiera de vista como una característica fundamental de esta estructura a la población india, que si bien era campesina, fue lo indígena lo que prevaleció en su nomenclatura. Es importante mencionarlo porque en diferentes foros y publicaciones se ha insistido en señalar que sería prácticamente hasta las últimas décadas del siglo pasado que el tema indígena prevalecería sobre el campesino, esto es, que la etnia pesaría más que la clase y que por décadas la campesina era la única identidad. Es falso para estos indios de Ecuador y para muchos más de América Latina; resulta crucial hacer una lectura más atenta de cada proceso y sus particularidades para comprender cómo se han estructurado diferentes ejes de acción en momentos y horizontes diversos. Solamente cada realidad concreta nos dará los elementos de análisis para no generalizar experiencias y conclusiones.

enseñanza en el idioma nativo de los indios, con una inclinación preponderantemente técnica; la ampliación de la democracia en beneficio de los indios, incorporándolos a la ciudadanía mediante el voto de sus habitantes (década de los cuarenta). Cuando Dolores ocupó la Secretaría General de la organización incorporó otras exigencias: el derecho de la mujer a elegir libremente a su cónyuge y que no fuera impuesto por los padres de familia (en 1993 las zapatistas lo mencionaron por primera vez); el derecho a la realización como mujer y como madre; y el derecho a una vida digna y justa. Denunció asimismo la violencia familiar y el abuso de los hacendados, de sus empleados, de los curas y las autoridades que violaban a las mujeres de la comunidad, principalmente a aquellas que realizaban el papel de servicias.

Dolores también entendió que si bien la organización de los indios de la sierra era importante, no era suficiente si no se avanzaba en buscar a otros indios más allá de su realidad inmediata, y así, también incorporó en su estructura organizativa a los indios de la costa. Solía decir que sólo con la unidad sería posible luchar contra el patrón. Cuando otros indios la veían sin detener su combate solían decirle que se alejara, que tuviera cuidado, porque la acabarían matando; su respuesta siempre fue la misma: “¿Por qué si tenemos un chanchito, un borreguito, hay que dividirlo y darle al patrón?; ¿por qué pega, por qué maltrata? Eso no es una vida digna para indios”. Fue perseguida, reprimida de mil maneras: su vivienda fue incendiada, fue amenazada constantemente, y jamás claudicó. Insistió en la importancia de la lucha para cambiar esa vida injusta:

Nosotros necesitamos tierra. Nosotros necesitamos casita. Nosotros necesitamos qué vestir. Nosotros necesitamos qué comer, alimentarnos. [La]plata no alcanza, una libra de azúcar [tiene] semejante valor. Papas, semejante valor *tudu, tudu* para los que sufrimos. Primero los pueblos. Primero los campesinos. Estamos pelados. Todo eso necesitamos. Yo en toda la nación he luchado. Yo me he ido al Congreso. He ido a Bogotá,

he ido a Cali, he ido a Guayaquil. Todos los compañeros he cogido yo. Negros y mulatos he cogido yo. Por toditos se ha luchado (Yáñez, 1988).⁹

Esta mujer indígena es un ejemplo de entereza y perseverancia. En una ocasión en que era perseguida salió huyendo en la madrugada, dejando a su esposo y a sus hijos en su vivienda; al llegar quienes la perseguían y no encontrarla se llevaron a sus hijos como un mecanismo para obligarla a entregarse, pero ella lo supo hasta pasado un tiempo en que volvió y el dolor la invadió más profundamente, pero tampoco se detuvo. Comprendió que la tierra debía pertenecer a los indios, que eran quienes la trabajaban, y que sin ella su dependencia jamás terminaría.

No volvieron las mismas

La década de los ochenta fue particularmente violenta en Guatemala: una guerra se escenificaba en su territorio y la violencia, si bien generalizada, en el campo cobró una fisonomía difícil de narrar. Para sobrevivir, mucha de la población rural tuvo que desplazarse a las montañas o cruzar la frontera con México con la esperanza, por un lado, de conservar la vida, y por el otro, de volver pronto al lugar que se abandonaba. Aunque ambas experiencias son ilustrativas de la resistencia frente a la violencia, nos detendremos sólo en la segunda. Para aquellos desplazados masivos que penetran a otra nación el apoyo es fundamental: primero, para no ser obligado a volver si las condiciones no han cambiado; y después, para contar con la ayuda que les permita sobrevivir lejos de su tierra, de su trabajo, de su cotidianidad.¹⁰

⁹ Véase la entrevista a Dolores en Yáñez del Pozo (1988).

¹⁰ La población refugiada tenía al menos cuatro opciones garantizadas por el derecho internacional: 1. El retorno colectivo y organizado que comenzó en 1993, después de una serie de negociaciones entre sus representantes y el gobierno guatemalteco; 2. La

Como puede suponerse, el grueso de la población venía de lugares diversos, hablaba lenguas variadas y en el refugio se concentraría en un espacio donde había que encontrar el eje aglutinante. La experiencia para todos fue difícil y aleccionadora, pero para las mujeres lo que fueron aprendiendo redundaría en un cambio de mentalidad irreversible. Una vez establecidos en el refugio, la organización era el paso siguiente. Este sitio implicaba en principio la dispersión: ellos salieron corriendo, venían huyendo y sólo buscaban la seguridad de no ser alcanzados por la muerte; después se pensaría en elegir representantes para hacer escuchar sus necesidades, sus demandas, su voz; conocer sus derechos, todo ello en masculino. Organizarse para comer, cuidar la salud, pensar en la educación de los pequeños, saber cómo volver. Organizarse era importante y necesario, pero era sólo para hombres.

Hubieron de pasar varios años en el refugio para que las mujeres guatemaltecas hicieran lo mismo que sus compañeros y pensarán en hablar de sus derechos. Varios aspectos coyunturales favorecieron la organización femenina: en el refugio en suelo mexicano, gracias a la intervención de organismos internacionales y no gubernamentales se promovió que ellas también participaran. Cuando se comenzaron proyectos económicos de subsistencia, en un primer momento sólo se contemplaba la presencia de hombres; ellos eran quienes administraban los recursos aportados por organizaciones internacionales, quienes decidían junto con las autoridades cómo, por ejemplo, engordar los pollos que cuidarían las mujeres. El paso siguiente fue la organización de las mujeres refugiadas, la cual surgió de una sugerencia exterior a ellas; esto es, fueron organizadas, pero sin duda en este caso se trató de una vivencia de la que supie-

repatriación voluntaria e individual que comenzó en 1984; 3. Su integración definitiva en los estados de Campeche y Quintana Roo con lo que podría transitar libremente por el país, opción que no recibió gran adhesión; 4. Quedarse en el estado de Chiapas y regularizar su situación migratoria, dejando de ser refugiado y perdiendo paulatinamente la asistencia humanitaria.

ron sacar ventaja. Cada experiencia específica nos dará una idea sobre si las mujeres pudieron ganar espacios de poder, de representación, de significación a partir de iniciativas provenientes de fuera. A pesar de que irrefutablemente fueron organizadas, entre ellas ya existía la preocupación por juntarse para promover el retorno. De hecho muchas se congregaban para coser y bordar juntas, en tanto que la Iglesia Católica buscaba mercado para sus productos. Fue la primera actividad conjunta que las aglutinó en el germen de la futura organización que, de femenina pasó a feminista, con claras reivindicaciones de género.

En agosto de 1990, en el campamento de refugiados de Cienequitas, se celebró la primera asamblea de Mamá Maquín (MMQ);¹¹ allí ellas pudieron comentar libremente lo que las motivaba a formar una organización de mujeres: exigieron su derecho a hablar y a opinar, reivindicaron su derecho a participar en el retorno y a apoyar abiertamente los planteamientos de las comisiones permanentes,¹² que se encontraban negociando con el gobierno guatemalteco el regreso. La idea de conocer sus derechos se volvió el motor de la organización; el primero era el del asilo. Quienes huían de la represión no sabían que al entrar a otro país huyendo de la violencia podían ser considerados refugiados, y que ello les conferiría un estatus especial compartido por el conjunto. De allí las mujeres transitaron a otros derechos que antes no formaban parte de su vocabulario,

¹¹ El nombre de la organización –inevitable en el contexto de la guerra– hace referencia a una mártir que murió asesinada a causa de la represión en 1978, en Panzós, una de las primeras masacres donde más de cien personas fallecieron. Entre ellas se encontraba Adelina Caal Maquín, a quien llamaban *Mamá Maquín*. Es importante mencionar que las refugiadas no constituyeron un grupo homogéneo, ya que las organizaciones político militares de Guatemala deseaban su cuota de poder. De allí surgirían cuando menos tres asociaciones (que heredaron las divisiones de las agrupaciones políticas de izquierda): Mamá Maquín, Madre Tierra e Ixmucané. La primera actuaba fundamentalmente en Chiapas, la segunda en el estado de Campeche y la última en Quintana Roo.

¹² Las comisiones permanentes (CCPP) eran la instancia legal que representaba a los refugiados en las negociaciones para retornar establecidas con el gobierno guatemalteco.

como el de no ser maltratadas, el derecho a la educación, el derecho a ser mujer con derechos.

El comienzo fue difícil: era sorprendente tanto para los hombres como para las mujeres a las que se invitaba a participar; éstas no entendían que otras como ellas quisieran organizarse, dudaban de que tuvieran marido o se interrogaban sobre si no había trabajo suficiente en sus casas. La respuesta de los hombres no sólo era de asombro, sino de incredulidad: “¿a poco ahora las mujeres quieren mandar?” Todavía no descubrían su propia fuerza, ni ellas ni ellos.

Debemos repetir que esta experiencia organizativa de las mujeres guatemaltecas refugiadas no caminaba sola. Desde sus orígenes fueron apoyadas por Naciones Unidas así como por organizaciones no gubernamentales, que no sólo ayudaron con fondos sino también con asesoría. Una de las primeras actividades que se propusieron tenía que ver con la elaboración de un diagnóstico para saber quiénes y cómo eran las refugiadas. Conocerse dio impulso a la castellanización y mujeres monolingües comenzaron a hablar el español como segunda lengua. Después supieron que casi la mitad de ellas pensaba que el hombre tenía derecho a golpearlas; la siguiente actividad fue aumentar la autoestima. Para una gran mayoría, volver a Guatemala era su principal petición. Si la demanda más sentida se relacionaba con dejar de ser refugiadas, la conclusión obligada era participar junto a los hombres en las negociaciones que las llevarían a regresar, porque ellas no eran tomadas en cuenta. La labor en este sentido fue más complicada de lo que se esperaba: ¿mujeres negociando el retorno?, ¿dónde se ha visto?

Una nueva identidad se gestaba y la fueron descubriendo poco a poco. Eran mujeres y se organizaban como tales, eran guatemaltecas en una tierra extraña, vivían como refugiadas en un país que no era el suyo: mujeres guatemaltecas refugiadas en México, esto las identificaba, las unía y las hacía fuertes; eran también pobres y

venían de un ámbito rural; además, la mayor parte quería regresar. Empezaron a ganar en México un espacio que nació en un contexto particular, el cual implicaba la asistencia. Como es fácil imaginar, esta experiencia no marchó sin obstáculos. Por ejemplo, muchos hombres se opusieron a que se dieran talleres sobre salud reproductiva y sobre maltrato, porque eran temas que no se consideraban prioritarios. Las mujeres decidieron no tratar estos tópicos que incomodaban a los hombres y cedieron para evitar el rechazo masculino y no demeritar a las comisiones que negociaban el retorno. Esto es, los temas de género podían esperar frente a los propiamente políticos, para no evidenciar diferencias. En los hechos esto significó que los argumentos políticos eran los únicos importantes y que las necesidades de las mujeres no tenían relevancia. Los hombres veían a las mujeres como un apoyo necesario para exigir el regreso, mas no como sujetos con demandas específicas. Para las CCPP todos y todas eran contemplados como refugiados que deseaban regresar a Guatemala; si había violencia doméstica eso no importaba, no estaba en la agenda política, era divisionista. La vuelta y sus condiciones no implicaban un trato igualitario con las mujeres. Si de violencia se hablaba había que denunciar fuertemente la del ejército, la de los paramilitares, esa sí, pero la ejercida contra las mujeres al interior de su casa no era importante políticamente, no tenía nada que ver con el retorno; de alguna manera era *natural*, podía esperar. La idea del divisionismo siempre ronda a las reivindicaciones de las mujeres y una vez más éstas se postergaban en aras de la lucha *importante*, la que aglutinaba a los refugiados, la que cuenta, la políticamente correcta.

Sin embargo, cuando las condiciones para la vuelta se fueron asegurando, un elemento nuevo brotó de las inquietudes de estas mujeres, que antes decidieron callar para no obstaculizar las negociaciones hacia afuera: cuando volvieran, ¿quién sería propietario

de la tierra? Ellas nunca lo habían sido, así que ¿de dónde podía surgir esa cuestión?

En cada negociación sobre el regreso se hablaba de la formación de cooperativas en donde solamente los hombres eran socios, y por tanto quienes tenían acceso al crédito; la lucha surgió de la necesidad de las mujeres de ser incluidas como socias y, por tanto, como propietarias de la tierra. Era la única forma de poder participar en las decisiones de la cooperativa, lo cual se veía no sólo como un derecho –compartir la propiedad que ambos sostienen con trabajo– sino como una necesidad desde la perspectiva de las mujeres abandonadas. Al ser sólo el marido quien contaba con el derecho a la tierra una alta cantidad de mujeres abandonadas por sus esposos se quedarían sin tierra y con hijos que mantener, totalmente desprotegidas de un bien en el que su trabajo se había incluido. La lucha por la copropiedad, como podrá suponerse, fue larga y difícil; era fundamentalmente una lucha interna, no contra el ejército, no contra el gobierno represor, no contra los paramilitares. La guerra por el derecho a ser propietarias se libraba contra los esposos, los hombres que junto a ellas luchaban por la vuelta, contra sus aliados en las negociaciones para retornar. A pesar de las limitaciones antes mencionadas, el hecho de que estas mujeres no quitaran el dedo del renglón en este punto debe verse como un gran logro. Postergaron los otros aspectos: la violencia doméstica, los problemas de salud reproductiva, pero en lo que toca a la tierra no dieron un paso atrás. Esto nos muestra la claridad que tuvieron y que muchas lograron conservar al regreso, al cambiar las condiciones.

Aspecto fundamental a rescatar: la propiedad de la tierra para las mujeres. La igualdad, es cierto, pero no en abstracto, sino la que se incluye en la propiedad de la tierra. Sin ésta el discurso de la igualdad es sólo eso: retórica pura. Lo interesante es que legalmente no existía impedimento alguno para la copropiedad, y ese fue el primer paso

de la lucha. Las militantes de Mamá Maquín lograron ser incorporadas en las comisiones que visitaban las tierras donde se verificaría el regreso, y fue hasta el año de 1996 —el primer grupo que retornó lo hizo en enero de 1993— que el reglamento de crédito incluyó a las mujeres sin importar su estado civil; un año después se tomó en cuenta el derecho de las mujeres a participar en la toma de decisiones en torno a la tierra; y en 1998 se incluyeron sus planteamientos en el proyecto de reforma a la Ley del Fondo de Tierras. Grandes frutos, sin lugar a dudas: la tierra vista como espacio de desarrollo.

Hablar de derechos —innegables, por otro lado— como a ser escuchadas, a tener voz, a poder decidir, a participar en igualdad de condiciones con los hombres, queda como simple oratoria —muy atractiva, por cierto— si esa igualdad no incluye el pilar de que la equidad sea real. Sin la copropiedad de la tierra el discurso no pasa de buenos deseos, de buenas intenciones, de bonitas frases en el aire. Para las mujeres campesinas que no participaban en asambleas comunitarias por no ser propietarias de la tierra, su derecho a vivir sin violencia, a tomar parte de las decisiones, pasaba necesariamente por compartir la propiedad de la tierra; sin ella todo lo demás podría hacer más llevadera sus vidas, pero no les garantizaba la plena igualdad por la que estaban luchando. Lamentablemente, y a pesar de la claridad de muchas de las refugiadas organizadas en lo central de su reivindicación, no se obtuvieron en la práctica los resultados deseados.

A pesar de haber conseguido la primera y más importante demanda, ellas consideraron necesario seguir con el trabajo iniciado más allá de la frontera, y una vez de vuelta en el país, incorporar a aquellas mujeres que no habían salido de Guatemala pero con las que podían tener rasgos comunes (campesinas pobres que vivían en un país lleno de injusticias). Esta es parte de otra experiencia que también vale la pena recuperar: la asistencia se quedaba en México

y al volver a su país tenían que afrontar los problemas diarios de la supervivencia, por lo que el tiempo para reunirse era menor y con éste las ganas y las posibilidades objetivas de continuar; se trata de un elemento muy importante, pues en tanto las necesidades prioritarias de alimentación y cuidado de los hijos no estén cubiertas, no es fácil pensar en otro tipo de actividades. En 1996 lograron abrir una oficina en la ciudad de Guatemala y sus primeros proyectos giraron en torno a molinos de nixtamal, centros infantiles y alfabetización en diferentes comunidades del interior.

No volvieron las mismas que se habían ido, y lo aprendido no sólo le dio un nuevo sentido a sus vidas que era importante no perder. ¡Y vaya que sufrieron!, pero muchas avanzaron más allá del discurso de las quejas.

Reflexión final

Con las dos experiencias narradas recuperamos dos vivencias, una colectiva y una individual. Dos momentos históricos y dos espacios disímiles. Ambas historias nos permiten comprender que existen ciertos rasgos comunes en las luchas de las mujeres, que sus trayectos no son fáciles y que falta mucho para conseguir que sus especificidades sean contempladas por las sociedades en que les toca vivir.

Especular con categorías recientes sobre realidades viejas puede resultar útil, pero también arriesgado. Sin duda alguna, si consideramos toda la trayectoria de vida de Dolores, sus ideas políticas y personales, descubriremos a una mujer a la que ahora calificaríamos “con perspectiva de género”, pero en los años y el escenario en que ella se movía no existía ese apelativo, ni siquiera en una acepción peyorativa. Sí el de comunista, que fue con el que cargó. No fue una organización de mujeres la que ella quiso impulsar, fue en una orga-

nización mixta donde militó, sobresalió y percibió la opresión de su grupo étnico y social, en donde también pudo vislumbrar la particular condición de las mujeres al interior de la propia comunidad. La excepcional visión clara de una mujer analfabeta, pobre, explotada, es un suceso poco común que debe valorarse. En la primera mitad del siglo XX presentó como demanda que la tierra les perteneciera a los indios campesinos, pero añadió aspectos que sólo a las mujeres tocaba, como el abuso sexual. Su visión fue global.

Debemos repasar varios elementos en torno a la experiencia de las mujeres guatemaltecas refugiadas en México, que cambiarían sustancialmente al retornar a su país: uno, que es central, es el hecho de que no tenían problemas económicos para reunirse, organizarse, encontrarse, realizar talleres y actividades; tenían asesoría de mujeres no indígenas, no guatemaltecas, no refugiadas; estaban impulsadas por Naciones Unidas, por organizaciones no gubernamentales, por organizaciones político-militares desde Guatemala; su incorporación como mujeres fue incluso una condición para obtener fondos. Estamos hablando de fines de la década de los ochenta: las mujeres dejaban de ser las acompañantes; para la asistencia humanitaria europea las mujeres debían estar organizadas.

Ser una mujer propietaria de la tierra no tiene que ver con una costumbre, ni para ellos ni para ellas; presupone que se puede tener acceso a créditos y una mujer campesina no es sujeta de éstos, y aunque pudiera serlo, gracias a algunos acuerdos para ellas no es fácil tocar esa puerta si son mujeres solas. A veces, si tienen un hijo varón, lo hacen; si no prefieren no arriesgarse. Como se señaló, las organizaciones de mujeres no nacieron con autonomía y el precio de esta dependencia todavía se está pagando.

Finalmente me parece fundamental insistir en que si bien las demandas de igualdad genérica son fundamentales, ésta no podrá darse si no se sustenta en una base material. En el caso de las cam-

pesinas, compartir la propiedad de la tierra representa un avance sustancial, que a veces, para las mujeres urbanas, no es fácil de comprender.

Bibliografía

CABAÑAS, ANDRÉS

1999 *Los sueños perseguidos. Memoria de las comunidades de población en resistencia de la sierra*, Terra Editores, Guatemala.

CABARRÚS, CAROLINA, DOROTEA GÓMEZ Y LIGIA GONZÁLEZ

s./f. ...Y nos saltamos las trancas. *Los cambios en la vida de las mujeres refugiadas retornadas guatemaltecas*, Project Counselling Service-Consejería en Proyectos, Guatemala.

DEERE, CARMEN y MAGDALENA LEÓN

2002 *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, segunda edición, México D. F.

HERNÁNDEZ, AÍDA

2001a “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, *Debate feminista*, año 12, vol. 24, octubre, México, pp. 206-229.

2001b “Organizaciones de mujeres para el retorno”, en Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, *Memoria. Presencia de los refugiados guatemaltecos en México*, Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados-Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados-Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México D. F.

OLIVERA, MERCEDES, coordinadora

1999 *Nuestra experiencia ante los retos del futuro. Sistematización del trabajo de las mujeres de Mamá Maquín durante el refugio en México y su*

retorno a Guatemala, Organización de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas en México Mamá Maquín, México.

PRIETO, MERCEDES

1978 *Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas Olmedo, Ecuador (1926-1948)*, tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito; se puede consultar en Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, fondo documental “Narrativas de mujeres indígenas”, en www.flacso.org.ec/docs/DOLORES_CACUANGO.pdf

ROVIRA, GUIOMAR

1994 *Mujeres de maíz. La voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista*, Virus Editorial, Barcelona.

SORIANO HERNÁNDEZ, SILVIA

2006 *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

YÁÑEZ DEL POZO, JOSÉ

1988 *Yo declaro con franqueza. Chashnami cansashcanhich. Memoria oral de Pesillo-Cayambe*, Abya Yala, Quito; se puede consultar en Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, fondo documental “Narrativas de mujeres indígenas”, en www.flacso.org.ec/docs/DOLORES_CACUANGO_2.pdf



Historia y vida de las mujeres indígenas del siglo xx

Guadalupe Martínez Pérez¹

*Nikan mopoua, se hueyi altepetl,
noitoloka kipia miektin tlahtoltin,
inin tlahtoli techilhuia, inin tlacamej
yese tejuantín siuamej nikipia axcan tlahtoli.²*

Introducción

Las mujeres indígenas en general han caminado en silencios cortos y largos, intentando dialogar con los otros, con las otras; lo han hecho a través de sus sentidos, de su palabra, de su cuerpo. La transmisión de la memoria para los pueblos indígenas, sometidos durante siglos, ha sido determinante en la construcción de la sociedad mexicana, como se puede apreciar en la etapa del nacionalismo.

La memoria para las mujeres que habitan la ciudad de México ha sido clave identitaria, de resistencia y diferencia. La pérdida de la memoria colectiva es la pérdida de la identidad y, en consecuencia,

¹ Universidad del Claustro de Sor Juana.

² Aquí se cuenta la historia de la palabra, de lo que los hombres dicen que son las mujeres, pero las mujeres también tienen la palabra, y su historia.

la pérdida de los derechos individuales y colectivos. A través de las historias existe la posibilidad de establecer una reconstrucción y esclarecer la condición a la que estuvieron expuestas las mujeres en esta ciudad durante el siglo xx y, por tanto, el derecho a la reparación de sus historias. No intento con este escrito reparar, pero sí busco analizar la situación de las mujeres indígenas que vivieron en la ciudad de México en un siglo que cambió vertiginosamente, algunas veces de manera violenta y otras indiferente por completo, y dar cuenta de la deuda histórica que tiene esta ciudad con las mujeres, con el reconocimiento de sus derechos.

En este documento intentaré hacer un recorrido por el siglo xx a través de historias de mujeres que han desafiado las concepciones de lo que es ser mujer indígena, para que su voz nos hable de lo que es vivir en la ciudad de México, algunas veces invisibles y otras públicamente; para que nos muestren su ir y venir, sus dificultades y los desafíos en sus vidas.

A principios de siglo xx un movimiento revolucionario llevó a nuestro país a hacer cambios estructurales y elaborar los discursos propios de una nación revolucionaria con el fin de enfrentar una nueva etapa histórica, determinante para la población. Una ruptura con el pasado: el régimen porfirista. El discurso revolucionario llevó a varios intelectuales a escribir sobre el papel de la mujer en la construcción de una nación. Como dijo en 1916 Manuel Gamio, en *Forjando Patria. Pro nacionalismo* (1960: 120): “deben analizarse las causas naturales que hacen de nuestra mujer uno de los tipos morales más apreciables y apreciados en el mundo femenino contemporáneo. Tratadistas de ciencias sociales dicen que la jerarquía de la mujer corresponde al estado de civilización de un país; que mientras un pueblo es más inculto, mayor grado de servidumbre se expresa en él”.

El análisis de este párrafo muestra, en primer lugar, la tipología de lo que era la moralidad; en segundo, la referencia a las reglas sociológicas que determinaban nuestro país; y en tercero, el tema de que México era una nación inculta frente a las europeas, dado el estado en que se encontraba.

Para Gamio hay tres tipos de mujeres en México: sierva, feminista y femenina; y a su vez observa un desequilibrio entre las feministas y serviles frente al número de mujeres femeninas. Éstas constituían el tipo óptimo y el más deseado, porque eran concebidas como el factor trascendental para fomentar “el desarrollo intelectual del individuo y de la especie” (Gamio, 1960: 119); también menciona que “cuando México sea una gran nación lo deberá a muchas causas, pero la principal habrá de consistir en la fuerte, viril y resistente raza, que desde hoy moldea la mujer femenina mexicana” (Gamio, 1960: 130).

Examinar el siglo xx en unas líneas es muy ambicioso; por ello sólo comentaré algunos sucesos históricos que nos permitirán reflexionar en las ideas de Manuel Gamio y de su tiempo; entre ellos, los festejos de la Independencia en la ciudad de México en 1921, que contó en la celebración con el concurso de belleza “La India Bonita”; la trayectoria de doña Luz, mujer que desafió el tiempo y dejó hasta nuestros días un testimonio que atravesó fronteras históricas; los censos de población nos ofrecen una visión de esta ciudad a partir de 1930, la mirada institucional que representa a la mujer indígena; las actividades laborales de ésta, su escolaridad, su vivienda, su salud, que a su vez la revelan en su exclusión y marginación de los espacios públicos, privados y colectivos propios de su comunidad, y nos da una idea de su condición al registrar su migrar a esta ciudad y ser parte del espacio abstracto de una sociedad clasista, sexista y cada día más racista. Por último, conviene observar el fin del siglo pasado, con el fuerte movimiento indígena que llamó a la movilización

ción. Lo importante es reflexionar, ¿dónde han estado las mujeres indígenas?, ¿qué han hecho?, ¿cuáles fueron sus aportes en el siglo xx? y, ¿cuáles sus desafíos para este siglo que comienza?

La India Bonita

La etapa del nacionalismo por la que atravesaba nuestro país en su búsqueda por reconstituir y construir una nación nueva, generó un discurso de raza, de cultura, basado en la identidad indígena perteneciente al pasado. En 1921 se llevó a cabo un concurso llamado “La India Bonita”, como parte de los festejos del centenario de la consumación de la Independencia, convocado por el gobierno mexicano a través del *Universal Ilustrado* y la *Revista de Revistas*. María Bibiana Uribe, de 18 años y originaria de Puebla, ganó el primer lugar. Fue recibida en el Palacio Nacional por los organizadores y le fue entregado el premio un domingo por la noche en el Teatro Iris, donde “ante la selecta concurrencia, María Bibiana recibió, en nombre de la clase indígena, el homenaje que la clase intelectual rinde a la raza de bronce”.³

Lo interesante del caso es que este certamen de belleza fue aprovechado para cubrir un discurso sobre raza y género. Tal combinación está vinculada con la creación de ciertos mitos y símbolos y con la elaboración de la idea de lo indígena y el mestizaje.

Experiencia de similares intenciones fue la elaboración de la idea del mestizaje a través del arte, en específico el de los grandes muralistas mexicanos, que lo enaltecieron como parte de esa ideología dicotómica que incluye lo occidental y lo indígena, y exaltaron las culturas originarias y su mezcla con los europeos; lo antiguo y lo moderno; lo tradicional y el progreso. Para convencernos de ello

³ El *Universal Ilustrado*, año v, núm. 223, jueves 11 de agosto de 1921, p. 13.

basta con ver los murales de David Alfaro Siqueiros y Diego Rivera, cuyas obras recrean el pasado indígena y el presente occidental. En este contexto conviene recordar cómo fue plasmada la imagen de las mujeres indígenas mexicanas.

Doña Luz: Julia Jiménez González (1897-1965)

Doña Luz, doña Luciana o doña Julia, así fue conocida por varios artistas mexicanos que la emplearon como modelo en la Escuela al Aire Libre, La Esmeralda y la Escuela de San Carlos.

A finales de 1911 ella vio entrar a los zapatistas en Milpa Alta. En 1917 la población de ahí fue desplazada y ella se instaló en Santa Anita Zacatlalmanco, al oriente de la ciudad. En 1920 ganó el concurso “Doncella Primavera” y se convirtió en modelo de artistas plásticos. En 1924 apareció el primer desnudo de doña Luz, en papel, por Jean Charlot; a él seguirían los trabajos del fotógrafo Edward Weston; de los pintores José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros y Diego Rivera; y del escultor José María Fernández Urbina. Ellos hicieron de doña Luz el vivo ícono del encuentro entre las culturas indígena y europea; simbolizó las puertas del pasado y el presente; la representación del mundo indígena, en especial de la mujer. Su imagen impactó por generaciones a la comunidad artística.

El proyecto de la Escuela al Aire Libre concluyó en 1930 y ella trabajó en talleres particulares y en la Escuela de San Carlos. El primer cuadro donde aparece fue pintado por Fernando Leal en la Escuela de Coyoacán, quien en su obra *El campamento de un coronel zapatista* recrea un día cotidiano en tiempos de la Revolución; después fue pintada por Diego Rivera en su cuadro *La Creación*, que se encuentra en el Colegio de San Ildefonso y representa a doña Luz como símbolo de sabiduría.

Alma Lilia Roura, investigadora de arte, comparte en un documental sobre doña Luz el siguiente comentario:

[...] haciendo con sus manos, esas manos que están juntas, haciendo lo que dice Diego Rivera, el gesto del microcosmos y el macrocosmos, aquí nos están aludiendo también a esas manos de mujer trabajadora, entonces tenemos a Luz, a Luciana, a la india milpantense, a la hablante de náhuatl, formando parte de este conjunto de mujeres, que efectivamente rompen los patrones del papel histórico de la mujer anterior a ellas para abrir uno nuevo, que es en el que nos vamos a desenvolver las mujeres del siglo xx (*apud*, Loza, *s/f*).

Este párrafo sugiere la importancia de doña Luz y su capacidad de romper con estereotipos definidos previamente por los intelectuales, constructores de lo que *debería ser* una mujer indígena en las décadas comprendidas entre los veinte y los sesenta.

Luz logra transmitir la visión de una indígena que rompe e incorpora elementos de su identidad, de lo que logra pensar y sentir. También lo hace a través del idioma náhuatl: en 1942 publica el libro *El niño que podía hacer cualquier cosa* y en 1957 *Juan el tonto*; en 1948 realiza con Stalin Neuman *Una gramática náhuatl*; en 1956 enseñó lengua náhuatl en el American City College; y póstumamente, en 1968, se editó el libro *De Porfirio Díaz a Zapata: Memoria náhuatl de Milpa Alta*, donde se resalta el discurso revolucionario, pero también el de doña Luz.

Todos estos documentos representan un acervo importante para nuestra cultura; se trata aproximadamente de 95 fuentes que nos permiten analizar el discurso de una mujer indígena comprometida con el arte, la cultura y la traducción, no sólo de su lengua, sino también de la memoria de su pueblo. Vio transformarse al siglo xx y su personaje significa un legado histórico relevante para la ciudad de México.

Estas dos mujeres –Bibiana, *La India Bonita* y doña Luz– caminaron por vías diferentes: una en los festejos por los cien años de la Independencia y otra exaltando el pasado indígena que, por primera vez, tenía rostro de mujer, de mujer indígena, lo cual constituiría un argumento del nacionalismo mestizo para consolidar la opción revolucionaria como mito unificador. De este modo se creó una fantasía cultural que llega hasta nuestros días, pero antes como ahora la mayoría de la población indígena seguía en sus pueblos y comunidades luchando por su sobrevivencia; la mujer revolucionaria en el imaginario colectivo permanece en la actualidad, al igual que los movimientos feministas, como la reunión realizada en 1915 en Yucatán, en la que se concluyó que se había impuesto un cambio entre el Porfiriato y la Revolución que rompió con las conductas tradicionalistas.

Entre dichas transformaciones conviene recordar la Ley del Divorcio (1914) y, más tarde, el voto femenino (1953), que sienta un importante precedente para la participación política de las mujeres, pero no de las indígenas.

El rumbo de la nación estuvo marcado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), como bien sabemos, por más de setenta años de nuestra historia. Ello determinó la política a seguir en el tema que nos interesa: se intentó *civilizar* a pueblos indígenas haciendo que éstos desaparecieran por completo; no obstante tales intenciones, muchas mujeres indígenas buscaron una forma de organización, aun a pesar de ser excluidas por su sexo, su origen étnico y por ser pobres. Durante ese tiempo también se procuró ver la realidad de las mujeres, que han trabajado largamente siendo invisibles. Esta etapa de *paternalismo* concluyó en 1940, para iniciar otra de *integracionismo* que duró aproximadamente treinta años.

Las voces de las mujeres indígenas durante mucho tiempo han permanecido en silencio por diversas causas: la colonización, las po-

líticas de integración y de asimilación en México, y por la falta de respeto y reconocimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas. En 1941 se fundó el Instituto Indigenista Interamericano, para encargarse de una política al respecto y, diez años más tarde, el Instituto Nacional Indigenista (INI) cuyo objetivo era *ayudar* a los “indios”, porque eran unos ignorantes; la mujer ni siquiera contaba para estas instituciones.

Durante las décadas de los sesenta y setenta tuvieron lugar una serie de movimientos guerrilleros que afectaron a muchas personas indígenas, principalmente guerrerenses y oaxaqueñas, quienes tuvieron que salir de sus comunidades debido a la persecución que sobre ellas se había desencadenado; muchas se instalaron en la ciudad de México.

Los años comprendidos entre 1970 y 1990 estuvieron sin duda marcados por el desarrollo industrial de nuestro país. En ese lapso tuvieron lugar una serie de reuniones como el Congreso Mundial de Pueblos Indígenas en Albenin (1975) y también se crearon diversas organizaciones nacionales y regionales.

La década de 1990 marcó el comienzo del reconocimiento de los pueblos indígenas; en 1992 se reformó el artículo cuarto constitucional, en el que se reconoce a México como un país pluricultural; no obstante, uno de los momentos más importantes en este ámbito fue, con seguridad, el levantamiento indígena zapatista de 1994. En este contexto la participación de las mujeres fue muy activa y reflexiva, a la par de otros movimientos sociales, como defensoras de sus derechos. Es necesario observar que las indígenas han participado desde varios frentes para lograr avances en materia de acceso a la justicia y lo han hecho a través de sus organizaciones en los niveles local, nacional e internacional, como son los casos de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami), Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMLA) y la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México.

Mujeres como Felisa Segundo de Flor de Mazahua, residente en el Distrito Federal, han participado desde el primer año del funcionamiento (1982) del Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas en Ginebra y contribuyeron, con más de veinte años de negociación, a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, propuesta por la Subcomisión de Prevención de Discriminación a Minorías y aprobada por la Asamblea General en 2007 (resolución 61/295). Mujeres indígenas organizadas aprobaron y firmaron la Declaración de Beijing de Mujeres Indígenas durante la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujeres (Beijing, 1995). Asimismo, importantes reuniones internacionales han sido realizadas, tales como la Segunda Conferencia de Mujeres Indígenas de África, en Nairobi, Kenia, y la Cuarta Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, en Lima, Perú (Lux de Cotí, 2007).

Poco se sabe sobre la lucha de las mujeres indígenas en diferentes espacios. Por un lado hay un exaltamiento de ellas, pero en la práctica cotidiana son empleadas para trabajar en las casas, vendiendo artesanías o en puestos ambulantes, como lo demuestran los censos de población desde 1930 al 2000. Al respecto, conviene atender los indicadores que muestran la situación de nuestro país en el siglo xx. ¿Quién los utiliza y para qué? Todo gobierno recopila datos que sirven para tener una visión de la composición de un Estado; miden y al mismo tiempo monitorean los avances sobre temas que se consideran relevantes. Por ello mismo, la situación de los pueblos indígenas y en especial de sus mujeres no se refleja en las estadísticas, o bien, quedan ocultas las cifras nacionales. Sin embargo, se elaboraron planes y programas en diferentes décadas del siglo xx que tuvieron impacto en las mujeres, pero de manera desigual en el caso de las indígenas, ya que no se contempló su etnicidad y siguieron sin resolverse sus derechos humanos básicos. Aunque al final del siglo se incluyó además del criterio de lengua indígena el de autoidentificación.

De 1930 al año 2000 la representatividad de los pueblos indígenas “ha crecido en términos absolutos pero en términos relativos ha disminuido: es decir, ha aumentado el número total de indígenas, pero ha disminuido el porcentaje histórico respecto del total de la población del país” (Zolla y Zolla, 2004).

La forma como la mirada institucional representa a la mujer indígena, sus actividades laborales, escolaridad, vivienda y salud revela su exclusión y marginación de los espacios públicos, privados y colectivos propios de su comunidad, y también nos dan una idea de su condición las cifras relativas a su migración a la ciudad de México, para convertirse en parte del espacio abstracto, de una sociedad racista, clasista y sexista que se ha forjado por cinco siglos de colonización y patriarcado.

Tabla 1
POBLACIÓN TOTAL, MAYOR DE CINCO AÑOS Y HABLANTES
DE LENGUAS INDÍGENAS (HLI). PORCENTAJES, 1930-2000

Año	Total	5 años y más	HLI 5 años y más	HLI (%)
1930	16'552,722	14'042,201	2'251,086	16.0
1940	19'653,552	16'788,660	2'490,909	14.8
1950	25'791,017	21'821,026	2'447,609	11.2
1960	34'923,129	29'146,382	3'030,254	10.4
1970	48'225,238	40'057,748	3'111,415	7.8
1980	66'846,833	57'498,965	5'181,038	9.0
1990	81'249,645	70'562,202	5'282,347	7.5
1995	91'158,290	80'434,190	5'483,555	6.8
2000	97'483,412	84'742,491	6'044,547	7.1

FUENTE: *Censos de Población y Vivienda 1930, 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1990, 1995 y 2000* (INEGI, 1930-2000) y *Conteo de Población y Vivienda* (Conapo, 2010).

Estos datos generales no nos permiten desagregar información para llegar a conclusiones sobre género que puedan servir para generar mejores políticas y no repetir los errores del siglo xx.

La ciudad de México y las mujeres

Según nos dice Teresa Mora en su investigación sobre la ciudad de México, su composición abarca 156 pueblos y otros tantos barrios, sumando un total de trescientos pueblos originarios (Mora, 2007: 226).

Los datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) contienen cifras más altas de población indígena migrante, ya que incluyen en sus estimaciones indicadores socioeconómicos. Según aquéllas el Distrito Federal tenía una población indígena total de 111,552 personas de cinco años y más hablantes de alguna lengua indígena en 1990 (INI, 1990); en 1995 había 218,739. No es posible que la población se haya duplicado en cinco años; debemos suponer que más bien se la reconoció como indígena, lo que puede deberse al movimiento zapatista que ha tenido enormes repercusiones en la población indígena, y también a otras causas, como la formulación de preguntas en los censos.

El conocimiento de las historias de vida de las mujeres que han vivido en los pueblos originarios de esta ciudad nos permiten tener un primer acercamiento a ellas; un segundo nos lo ofrece la presencia de población inmigrante indígena de las diferentes regiones de la República en el siglo xx, porque ellas han formado parte de la ciudad más grande del mundo en un siglo que se caracterizó por el rápido crecimiento demográfico, pero también por el flujo migratorio.

Las causas de la migración son diversas: poder adquisitivo bajo, falta de trabajo, despojo de tierras, desplazamiento forzado por desastres naturales, salud, vivienda, educación, etcétera; suman una larga lista de motivos.

Las mujeres indígenas relatan haber escuchado la historia contada por sus abuelas y sus madres, y más tarde repetida por ellas, desde mediados del siglo xx en la ciudad de México. Dice Silvia de Jesús Maya: “El 20 de noviembre de 2006, por fin se nos entregó la vivienda. Nos encontramos en el predio de Belisario Domínguez número 10,

colonia Centro, después de diez años de lucha se recuperó este lugar donde vivieron la mayoría de los *mazahuas* que migraron a la ciudad de México por las décadas de los 40 y 50” (Martínez, 2008: 22).

La apropiación de los espacios en la ciudad de México por comunidades indígenas ha sido una carga emocional muy fuerte que ha determinado cambios en su vida. En las dos últimas décadas del siglo xx, para las mujeres vestirse diferente, aprender el español, hacer labores domésticas, elaborar y vender artesanías o comida, comerciar desde alimentos y frutas de temporada hasta productos textiles, ha representado un largo caminar con sus familias. Las mazahuas que comercian en las principales avenidas de la ciudad, se han concentrado en diferentes lugares y delegaciones, como el centro de la ciudad, y se las conoce como “Marías”. Agrupaciones como Flor de Mazahua, La Mansión Mazahua, Inquilinos de Pensador Mexicano y Mazahuas de Mesones han creado espacios organizados para la lucha por el trabajo y la vivienda en la ciudad.

Un alto número de mujeres indígenas trabajan en labores domésticas:

[...] aproximadamente el 90% de mujeres indígenas son empleadas del hogar –relata Lorenza Gutiérrez, mixe de Tlahuiltotepec, Oaxaca–. Nos empleamos en actividades donde no se requiera contar con ningún papel escolar [...]. Nunca hablan con nosotras, y cuando hablan se refieren a nosotras como las tontas, abusivas, ladronas, etcétera, cosa que no ocurre en realidad, lo cual fomenta mayor grado de discriminación hacia nosotras, cortándonos así la posibilidad de superarnos (Yañes, 2004: 299-300).

El siguiente es otro testimonio de mujeres que luchan por vender sus artesanías, las muñecas de trapo –vieja tradición de Mexitlán en el estado de Querétaro–, y cuentan cómo iniciaron la venta y lo que han hecho para obtener su vivienda. En la actualidad viven en

la colonia Roma, en la calle de Guanajuato y otras en Zacatecas; llegaron a principios de los setenta. Narra doña Austroberta Juan:

[...] le pregunté a una señora, “¿cómo haces tus muñecas?”, me platicó cómo se hacen y le dije préstame tus moldes para hacer unas. Invertí cien pesos para muñecas, en tres días acabé diez y vendía en San Ángel, después hacía diez muñecas por día. Mi esposo me ayudaba a rellenarlas y me decía “tú le pones los pelos”; en ese entonces él no tenía trabajo. Cuando empecé a vender en la calle los del gobierno me dijeron que necesitaba un permiso y por doce años lo tuve. Nosotros si íbamos al pueblo nos moríamos de hambre, después de diez años obtuve una vivienda, ahora vivo en Guanajuato (Martínez, 2008: 40).

Austroberta Juan, Guadalupe Mariano Macario, Ignacia Mariano Macario, Petra Primitivo, Antonia Francisco Felipe, mujeres que todos los días trabajan y sobreviven, y que además han defendido la economía solidaria y apoyan a los movimientos de artesanos.

Otras organizaciones, como la Asamblea de Migrantes Indígenas, fundada en 1999, venía trabajando con los Centros de Producción Radiofónica de la ciudad de México, activos desde 1993, que han logrado transmitir programas a través de Radio Educación, como *Radio Comunal, la voz de los pueblos indígenas desde el Valle de México*, serie que duró un año al aire y en la cual participaban más de treinta organizaciones indígenas, que además de difundir su cultura, organizar fiestas, encuentros y festivales, hablaban de su problemática: inmigrantes y pueblos originarios de la ciudad, describiendo sus necesidades, sus problemas y sus sueños. El señor Bulmaro Ventura de Yalala, Oaxaca, refiere:

[...] antes de hacer una descripción de lo que es la Asamblea de Migrantes Indígenas, quisiéramos decir que desde los años cincuenta, sesenta, se dio el mayor movimiento indígena migratorio hacia la ciudad de Méxi-

co. Desde entonces se han reproducido, unas veces con mayor fortuna que otras, nuestros sistemas comunitarios indígenas que traemos como herencia de nuestros pueblos originarios (Martínez, 2008: 312).

Este comentario ejemplifica cómo las personas cargan sus pensamientos y construyen con lo lejano y con lo cercano, como ese ir y venir para recrear en esta ciudad su medio y sentir cada vez más la presencia indígena.

En el intento por reconstruir historias de vida locales, teniendo como fondo los movimientos indígenas nacional, internacional y global, convergen los pensamientos ideológicos que construyen las sociedades. Las etapas que he mencionado indican el trato que se les dio a los pueblos indígenas durante el siglo anterior.

Las historias de Bibiana, de doña Luz, Silvia de Jesús Maya, Austroberta Juan, Guadalupe Mariano Macario, Ignacia Mariano Macario, Petra Primitivo, Antonia Francisco Felipe y de otras mujeres indígenas forman la suma de voces que no están representadas en la historia, pero que con seguridad aportan mucho para la construcción y reconstrucción de la memoria colectiva de la ciudad.

Desafíos de las mujeres indígenas y obligación del Estado, representado por el gobierno de la ciudad de México

El siglo pasado terminó con una larga lista de desafíos, entre ellos las redes de explotación sexual y tráfico de mujeres, que cada día afecta a más mujeres indígenas; podemos encontrarlas en la Merced y en avenida Revolución. Sin duda tales actos son el resultado de organizaciones delictivas que llegan a las comunidades a comprar y vender mujeres, o a cambiarlas por pan, carne, refrescos.

Otro problema grave en la agenda es el de las indígenas en reclusión, quienes por no contar con un traductor siguen en los centros de readaptación social sin ser nombradas ni escuchadas, completamente abandonadas.

Para las que están presas el acceso a la justicia se ha traducido en una triple discriminación: por ser mujeres, pobres e indígenas. La manera e intensidad en la que se han visto afectadas resulta mayor comparada incluso con los hombres indígenas; ello ha generado por décadas una gran incomprensión y una enorme desigualdad social, política, económica, cultural y con respecto al medio ambiente.

La obligación de las instituciones y del gobierno –que es la de respetar, proteger y garantizar los derechos de las personas– se ahonda en el caso del derecho a una vida libre de discriminación y violencia, que introduce conceptos de racismo estructural, legal, institucional e interpersonal (ACNUR, 2008: 19).

También es preciso apuntar las obligaciones internacionales que ha asumido el Estado mexicano para tomar acciones como prevenir, capacitar, asesorar, investigar, sancionar y reparar las violaciones cometidas contra los derechos de las mujeres indígenas; que se adopten medidas legislativas, judiciales y administrativas que permitan establecer criterios de accesibilidad, disponibilidad, adaptabilidad, calidad y asequibilidad de la justicia.

A pesar de la responsabilidad y compromiso que tiene el Estado a través de algunas instituciones, la violencia hacia las mujeres indígenas no ha sido resuelta; ni siquiera existe un diagnóstico en el Distrito Federal que provea información sobre la situación en la que viven.

Reflexiones finales

- Es necesario prestar atención a la educación que reciben las mujeres y los hombres que integran esta sociedad, con el fin

de cambiar el pensamiento racista, discriminatorio y sobre la violencia, que se encuentra muy integrado en nuestra idiosincrasia.

- Hasta el momento no existe un movimiento fuerte de mujeres indígenas a nivel Distrito Federal que esté trabajando por sus derechos.
- El gobierno de la ciudad de México, aun con sus planes y programas, no ha logrado que se respeten, implementen y garanticen los derechos de las mujeres indígenas contenidos en los convenios internacionales (*Cedaw*; Convenio 169; Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de Belén do Pará, etcétera).
- Es importante visualizar que existe una brecha de género y pobreza que segrega a las mujeres indígenas.
- Es impostergable que los casos de violaciones de los derechos de las mujeres indígenas no sean archivados en una oficina gubernamental u organización civil, sino que se exija al Estado mexicano su pronta solución. Para ello será importante elaborar indicadores que se conviertan en instrumentos políticos con los cuales lograr relaciones más justas y equitativas para todos en los ámbitos privado y público.
- Sobre todo, es indispensable que su voz sea escuchada por otros para construir una memoria colectiva que nos permita valorar las voces de las que no tienen voz, y con ello lograr cambios que permitan deconstruir viejos sistemas patriarcales y edificar relaciones más sanas y constructivas.

Bibliografía

ACNUR (OFICINA EN MÉXICO DEL ALTO COMISIONADO

DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS REFUGIADOS)

2008 *El derecho a una vida libre de discriminación y violencia: mujeres indígenas de Oaxaca, Guerrero y Chiapas*, Oficina en México del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, México.

CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN

2010 *Conteo de población y vivienda*. Puede consultarse en www.conapo.gob.mx/

GAMIO, MANUEL

1960 *Forjando patria. Pro nacionalismo*, Porrúa, México.

INEGI (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA)

1930 *Censos de población y vivienda 1930, 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1990, 1995 y 2000*. Puede consultarse en www.inegi.org.mx/default.aspx?

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

1990 *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 1990*, Instituto Nacional Indigenista (a partir de la base del *XI Censo General de Población y Vivienda*, Conapo 1990), México.

LUX DE COTÍ, OTILIA

2007 *E/C.19/2007/CRP.4*, en cooperación con el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI).

MARTÍNEZ PÉREZ, GUADALUPE

2008 *Historias de vida. Mujeres radicadas en el Distrito Federal*, inédito.

MORA, TERESA

2004 *Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico*, Gobierno del Distrito Federal-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

YAÑES, PABLO

2004 “Testimonio de Lorenza Gutiérrez”, en Pablo Yañes, Virginia Molina y Óscar González, *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad. Etnografía de los grupos originarios e inmigrantes indígenas*, Universidad de la Ciudad de México, México.

ZOLLA, CARLOS Y EMILIO ZOLLA MÁRQUEZ

2004 *Los pueblos indígenas de México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Filmografía

LOZA JURADO, JUAN CARLOS, director

s/f *Doña Luz. Imagen y palabra de México*, Juan Carlos Loza Jurado y Flor Soledad Hernández Villegas (productores), Grupo Cultural Atoltecayotl.

Capítulo VIII

Derechos humanos y violencia



¡Saquen sus rosarios de nuestros ovarios! Los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres ante la aprobación de la Ley de Familia en Puebla, México, en 2009

Elva Rivera Gómez¹

[...] cuando hipócritamente hablamos en nombre de la vida, no debemos olvidar la vida de las mujeres que abortan en la clandestinidad, juzgadas, penalizadas por la ley, acusadas por su propia iglesia, ignoradas por la salud pública, rechazadas por la familia, abandonadas por sus esposos o compañeros, o bien, violadas.

FERNANDO SAVATER

Introducción

Este trabajo tiene por objetivo central analizar la historia reciente de las mujeres mexicanas a partir de las conquistas derivadas de los diversos movimientos realizados por ellas y la pérdida de algunos derechos, como los relacionados con las prácticas sexuales y reproductivas en algunos estados de la República, a partir del ascenso de los grupos neoconservadores al poder político nacional y a los locales, como fue en el caso de Puebla, México, en marzo de 2009. En la primera

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

parte se analizan los antecedentes del movimiento feminista y las conquistas de éste, plasmadas en las políticas públicas en torno a la salud sexual y reproductiva. En seguida se presenta el contexto sociopolítico poblano, que ilustra el ambiente en el que se presentó la iniciativa de la Ley de la Familia. Por último, se aborda la iniciativa, el debate y la posición de las organizaciones no gubernamentales y de los grupos parlamentarios. El ensayo recupera las voces de las protagonistas en la defensa de los derechos sexuales y reproductivos, tanto de fuentes documentales como hemerográficas.

Antecedentes

A finales de la década de los setenta del siglo XX, cuando gobernaba el Partido Revolucionario Institucional (PRI), en México diversos grupos de feministas salieron a la calle a exigir una maternidad voluntaria, el derecho a decidir sobre sus cuerpos y su sexualidad. En este sentido se trataba de garantizar la salud de las mujeres que deciden abortar por múltiples razones, y que al no ser éste un derecho constitucional obliga a las más pobres a practicarse abortos clandestinos en condiciones insalubres, provocándoles la muerte.

En el país, a pesar de contar con algunas garantías constitucionales que datan de 1931 —fecha en que se despenalizó el aborto por violación y en los casos en que se pone en peligro la vida de la mujer, entre otros—, existe un gran desconocimiento de los derechos femeninos. A partir de entonces se generó un debate sobre el momento en que se inicia la vida y en torno al derecho de las mujeres a decidir sobre su maternidad. Los grupos conservadores y de los sectores religiosos han presionado a los gobiernos en turno para imponer su punto de vista, como en 1983, bajo el gobierno de Miguel de la Madrid, a quien obligaron a desistir del proyecto para cambiar en el Código Penal las disposiciones relativas al aborto y al adulterio.

Ha sido el movimiento feminista el que ha puesto en la mesa de la discusión la necesidad de impulsar políticas públicas en materia de salud sexual y reproductiva, en particular sobre el aborto, pues éste se ha convertido en la tercera causa de defunción materna, según el Consejo Nacional de Población (Conapo). Los organismos internacionales aprobaron un conjunto de políticas en el plan de acción de las conferencias de la Mujer (Beijing, 1995) y de Población (Cairo, 1994), donde se exhortó a los países miembros de la Organización de Naciones Unidas (ONU) a promover la educación sexual, brindar métodos anticonceptivos y de planeación familiar para evitar los embarazos no deseados, y mejorar la salud sexual y reproductiva de las mujeres.

En México estas medidas fueron aplicadas lentamente, a tal grado que en lugar de disminuir los abortos se incrementaron notablemente en tan sólo 16 años. Según el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), una de las agrupaciones defensoras de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en México, fundada y dirigida por la feminista Marta Lamas, el número estimado de abortos aumentó 64% entre 1990 y 2006, al pasar de 533 mil 100 a 874 mil 747.²

La presión y presencia de una política neoconservadora en materia de salud sexual y reproductiva se acentuó debido a la influencia ejercida por el Partido Acción Nacional (PAN) en algunos estados de la República. Se inició una campaña intensiva de defensa de la vida desde la concepción, y bajo este argumento se dio marcha a un conjunto de reformas. En 1990, el Congreso de Chiapas aprobó la ampliación de las causas por las que la interrupción del embarazo no se castigaría. Otra vez las presiones del clero y del PAN consiguieron que la reforma se congelara. En 1991 tampoco prosperó el proyecto del entonces presidente Carlos Salinas de Gortari para

² La *Jornada*, 25 de septiembre de 2011.

permitir el aborto por razones económicas. Chihuahua, en 1994, fue el primer estado en aprobar la reforma por la cual se afirma que un ser humano lo es desde el momento de la fecundación y hasta la muerte natural. Ésta restringe los derechos reproductivos de las mujeres, además de que *de facto* se elimina la posibilidad de acceder al aborto en caso de violación.

Una constante transgresión a los derechos humanos de las mujeres es la relacionada con el derecho a abortar cuando sufren una violación sexual. En algunos casos el médico, acudiendo a su “conciencia médica”, no acepta practicar la intervención quirúrgica para interrumpir el embarazo; también cuando el proceso jurídico es largo impide llevar a cabo el aborto antes del término legal. Prácticamente en ningún estado de la República existe el mecanismo legal y administrativo, como prevén los códigos penales, para garantizar a las víctimas de violación el acceso a servicios de salud seguros y confiables, en los cuales, de ser el caso, se pueda interrumpir el embarazo. Han sido varias las denuncias de niñas y mujeres víctimas de violación que han tenido que llevar sus embarazos a término. Un caso célebre fue el de Paulina, que tuvo lugar en 1999 en Baja California —estado gobernado por el PAN en ese entonces— el cual fue denunciado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la cual emitió diversas recomendaciones al Estado mexicano con el fin de que hiciera las adecuaciones necesarias para garantizar los derechos de las víctimas y la reparación del daño sufrido por Paulina. Este proceso y otros similares pusieron de manifiesto las contradicciones entre los códigos estatales y los derechos constitucionales que tienen las mujeres; también evidenciaron la presión de los grupos conservadores en esta materia y lo frágil del Estado laico y su sistema político.

Al ganar la Presidencia de la República el PAN en los sexenios iniciados en 2000 y 2006, y particularmente bajo el mandato de Felipe Calderón Hinojosa, se recrudecieron las políticas neoconservadoras.

Es importante apuntar el escenario político: el PAN en el poder federal y en algunos estados de la República; el PRI en la gran mayoría de las entidades federativas, y otras más gobernadas por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), de izquierda, que ha administrado la capital del país desde 1997. Poco a poco los representantes de los grupos ultraconservadores fueron ocupando espacios estratégicos en el poder, y desde ahí impidieron el avance real en el tema de la salud sexual y reproductiva dirigido a las mujeres. Igualmente impulsaron un conjunto de reformas bajo una mirada moral con tintes religiosos en “defensa de la vida”, en específico sobre el uso de los métodos anticonceptivos y la interrupción del embarazo por violación; la malformación del producto; el peligro a la vida de la madre, entre otros, antes de las doce semanas de gestación. Un avance en el contexto neoconservador que prevalece en el Estado neoliberal mexicano fue la incorporación en 2004 de la anticoncepción de emergencia a la Norma Oficial Mexicana (NOM) en torno a la planificación familiar, sobre todo luego de que la Corte rechazó los recursos interpuestos por el grupo nacional Provida en contra del método.

Es importante apuntar que la presión de los sectores eclesiásticos y de Provida en materia de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres fue más intensa cuando en el Distrito Federal —gobernado por el PRD— se aprobó la Ley de la Interrupción Legal del Embarazo (ILE). Los cambios aprobados en la capital están orientados primero a aumentar las causales de no penalización del aborto y luego a la despenalización total a partir de 2007. Esta última fue avalada por la Suprema Corte de Justicia de la Nación en 2008 y permitió a las mujeres capitalinas ejercer un derecho humano largamente esperado por el amplio movimiento de las mujeres. Fue un triunfo del Estado laico sobre el neoconservadurismo imperante.

En este escenario, entre los años de 2008 y 2009 y bajo iniciativas promovidas por el PAN en alianza con las cúpulas del PRI y de otros partidos aliados a éstos, se aprobó *fast track* en algunos estados

de la República un conjunto de reformas en “defensa de la vida”, que derogaron las garantías jurídicas de las mujeres a abortar por haber sufrido violaciones, estar en riesgo su vida, o por la presencia de malformaciones genéticas en el producto, las cuales significaron sin duda una pérdida de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en ciertas entidades federativas, como en el caso de Puebla.

El contexto poblano ante la iniciativa de la Ley de la Familia

Puebla ocupa económicamente el quinto lugar en el país; concentra su industria en la capital y en los municipios de San Martín Texmelucan y Tehuacán. Además, tiene una diversidad étnica ubicada en los municipios de las regiones de la sierra norte, sierra negra y mixteca, donde vive la población menos desarrollada y más pobre del estado. A lo largo de su historia política los grupos conservadores han jugado un papel muy importante. A finales de la década de los noventa algunos municipios empezaron a ser gobernados por el PAN, incluyendo la capital, Tehuacán y San Martín Texmelucan; mediante una coalición política con los partidos Nueva Alianza (Panal), Verde Ecologista de México (PVEM), PRD, Convergencia y del Trabajo (PT), en el año 2011 el PAN derrocó al PRI y llegó a la gubernatura del estado.

Siendo gobernador de Puebla el licenciado Mario Marín Torres (2005-2011), el 16 de diciembre de 2005 la periodista Lydia Cacho³

³ Lydia Cacho denunció a los políticos y empresarios que protegieron a Jean Succar Kuri, acusado de encabezar una red de prostitución y pornografía infantil. Véase el libro *Los demonios del Edén* (2006), donde ella descubre la relación de Succar Kuri con Kamel Nacif Borge, empresario textilero conocido como *El Rey de la Mezclilla*, quien demandó a Cacho por difamación. Este personaje era dueño de maquiladoras en la ciudad de Tehuacán y, según la prensa, uno de los principales financiadores de la campaña política de Mario Marín Torres.

fue aprehendida en Cancún, Quintana Roo, y trasladada por vía terrestre a la capital poblana. Este suceso causó un escándalo político a escala nacional, sobre todo cuando se dio a conocer a los medios de comunicación la conversación telefónica entre el gobernador y Kamel Nacif en relación con estos hechos, y más aún cuando Cacho entabló una demanda en contra del primero. El caso fue denunciado por organizaciones no gubernamentales tanto a nivel local, como en el nacional y el internacional, así como por diversos grupos opositores. Fue además aprovechado por el PAN en los ámbitos estatal y federal. Este acontecimiento volvió políticamente muy vulnerable al gobernador Marín y fue la antesala para negociar, entre otras cosas, la reforma al Código Penal local e impulsar la Ley para Proteger la Vida, conocida también como la Ley de la Familia.

En el estado de Puebla los conservadores jugaron un papel importante en los grupos del poder, tanto del PAN como del PRI, en el impulso a la Ley para Proteger la Vida, en marzo de 2008. Sin embargo, es necesario apuntar que al interior del segundo hubo otra tendencia que se manifestó en contra de la aprobación de la reforma. A pesar de que en la composición de la Legislatura por primera vez las mujeres representaron un porcentaje significativo, se dio entrada a la iniciativa. La LVII Legislatura estuvo compuesta por 26 diputad@s por mayoría relativa y quince por representación proporcional. De los 41 escaños las mujeres eran, por partido político: siete priístas por mayoría relativa; más cuatro panistas, una de Convergencia y una del PRD por representación proporcional.

Es importante conocer la trayectoria política de las diputadas, pues del PAN y del PRI derivaron tanto la iniciativa como las dos posiciones opuestas que se dieron frente a la reforma de la Ley de la Familia. Rocío García Olmedo fue diputada local propietaria por el distrito XIX, con cabecera en Xicotepec de Juárez, en la LII Legislatura (1993-1996), durante la gubernatura de Manuel Bartlett Díaz

y fue la regidora de la primera Comisión de Igualdad de Género durante la presidencia municipal de Mario Marín (1998-2001), además de ser una importante líder al interior de su partido, local y nacionalmente, en su organismo de mujeres; Malinalli García fue directora de Programas y directora del Departamento de la Mujer en el Consejo Estatal de Población (Coespo); Bárbara Ganime fue directora jurídica del Instituto Poblano de la Mujer (IPM), creado por Manuel Bartlett, desde la administración de Lucero Saldaña Pérez hasta la de Claudia Hernández Medina; esta misma fue diputada local por la LXI Legislatura (2005-2008), durante la gubernatura de Manuel Bartlett Díaz, y después directora de Comunicación del IPM y directora general del mismo antes de ser electa diputada.

Por el lado de la oposición, Carolina O’Farril había sido diputada federal –antes fue militante del PRI– y en esta Legislatura representó al Partido Convergencia; Irma Ramos hizo lo propio respecto del PRD; la diputada panista Luana Armida Amador Vallejo es empresaria y fue secretaria de Participación Política de la Mujer (véase anexo 1). La composición partidista femenina de la Legislatura poblana permite en primer lugar conocer las cuotas de género, tema para un análisis posterior; y en segundo lugar ubicar la posición e intervención de cada una de las legisladoras durante el debate de la propuesta y en la aprobación de la iniciativa de la Ley de la Familia, presentada en marzo de 2009 en Puebla.

El debate y la aprobación de la reforma de la Ley de la Familia en Puebla

El tema del aborto está estrechamente relacionado con la salud sexual y reproductiva de las mujeres. Los derechos humanos de éstas, conquistados a través de las reformas jurídicas y convertidos en políticas públicas en las últimas décadas, han provocado una reacción por

parte de los grupos conservadores que han llegado al poder. Este tema se debate entre la ética y los argumentos científicos –propios de un Estado laico–, que sostienen que la vida de un ser humano se inicia después de las doce semanas de gestación; y los de orden moral y religioso, que arguyen que la vida se inicia desde la concepción y como tal se defiende a ultranza. En esta polémica, según señalamos en la primera parte de este trabajo, desde la década de los noventa en México se han ido minando algunas conquistas jurídicas plasmadas en los códigos estatales. A las mujeres no se les ha consultado ni educado para ejercer una sexualidad plena y disfrutar de una vida reproductiva deseada y planeada. Se les ha negado el derecho a abortar cuando han sido violadas y se les ha forzado a ejercer una maternidad no deseada. Otras se han visto obligadas a practicarse abortos en condiciones insalubres, provocando con ello su muerte.

El estudio realizado en 2006 por El Colegio de México, Guttmacher Institute y la oficina en México del Population Council indicó que en el país se realizaron anualmente 33 abortos inducidos por cada mil mujeres, una tasa superior al promedio de 31 procedimientos que se reportaron para toda América Latina (Juárez *et al.*, 2008). En Puebla algunos datos señalan que seis de cada cien muertes maternas que se registraron en el estado entre los años 2002 y 2006 fueron por abortos mal practicados o insalubres. El mismo estudio reveló que a nivel regional Puebla se ubicó dentro de los estados con la tasa de incidencia más alta de todo el país: 36 abortos por cada mil mujeres, casi el doble que en Estados Unidos. El documento indicó que el porcentaje de mujeres que utilizaron métodos anticonceptivos en la región Centro, donde se ubica Puebla, fue apenas del 67%, lejos del 81% que se registró en el Distrito Federal (Juárez *et al.*, 2008), donde desde abril de 2007 la ILE es un derecho para las mujeres.

Todo lo anterior puso de manifiesto una realidad que no fue considerada por la fracción parlamentaria del PAN, ni mucho menos por el PRI, cuando presentaron la iniciativa de decreto para la reforma

de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Puebla, con el fin de impedir la despenalización del aborto y la ortotanasia en la entidad, en la LVII Legislatura local, los primeros días de marzo de 2009. Sin previo debate de la comisión parlamentaria respectiva, y de manera rápida, se programó la discusión y aprobación para el día 12 del mismo mes. Ante esta situación, algunas diputadas comprometidas con la defensa de los derechos de las mujeres, entre ellas Rocío García Olmedo, iniciaron el cabildeo político al interior de su partido para impedir la aprobación de la iniciativa. Lo mismo sucedió con algunas organizaciones no gubernamentales, como Democracia y Sexualidad (Demisex) y Mujeres por la Democracia, las cuales denunciaron que la iniciativa modificaría los artículos 16, 17, 18 y 19 de la Constitución del estado de Puebla, siguiendo la Carta de los Derechos de la Familia emitida por la Iglesia Católica en 1980 (Castillo, 2009).

“Panistas hipócritas”, “no nos representan”, “la doble moral”, “consúltennos”, fueron algunas de las consignas con las que respondió en la ocasión el colectivo Mujeres por la Democracia, representado por Catalina Pérez Osorio. Ella denunció que la legislación fue propuesta por un acuerdo entre Javier López Zavala, secretario de Desarrollo Social y aspirante a la gubernatura en 2010, y el nuevo arzobispo de Puebla, Víctor Sánchez Espinosa (Núñez, 2009b). Así también la legisladora perredista Irma Ramos llamó a sus colegas del PAN y del PRI a reconsiderar la discusión del tema del aborto (Núñez, 2009a).

La propuesta se presentó justo cuando los integrantes de la Comisión de Salud y Grupos con Capacidad Diferenciada abrieron los foros de consulta en todo el estado para analizar la despenalización del aborto, antes de las doce semanas de gestación, así como la propuesta del PRD de autorizar la ortotanasia con el fin de que los pacientes en fase terminal pudieran suspender el tratamiento médico para concluir su vida.

La iniciativa de reforma constitucional casualmente coincidía en su artículo 18, inciso IV, de manera íntegra con el artículo 4 de la Carta de los Derechos de la Familia, en lo relativo a la “protección de la vida humana”, que apunta lo siguiente:

Artículo 4

La vida humana debe ser respetada y protegida absolutamente desde el momento de la concepción:

- a) El aborto es una directa violación del derecho fundamental a la vida del ser humano.
- b) El respeto por la dignidad del ser humano excluye toda manipulación experimental o explotación del embrión humano.
- c) Todas las intervenciones sobre el patrimonio genético de la persona humana que no están orientadas a corregir las anomalías constituyen una violación del derecho a la integridad física y están en contraste con el bien de la familia.
- d) Los niños, tanto antes como después del nacimiento, tienen derecho a una especial protección y asistencia, al igual que sus madres durante la gestación y durante un periodo razonable después del alumbramiento.
- e) Todos los niños, nacidos dentro o fuera del matrimonio, gozan del mismo derecho a la protección social para su desarrollo personal integral.
- f) Los huérfanos y los niños privados de la asistencia de sus padres o tutores deben gozar de una protección especial por parte de la sociedad. En lo referente a la tutela o adopción, el Estado debe procurar una legislación que facilite a las familias idóneas acoger a niños que tengan necesidad de cuidado temporal o permanente y que al mismo tiempo respete los derechos naturales de los padres.
- g) Los niños minusválidos tienen derecho a encontrar en casa y en la escuela un ambiente conveniente para su desarrollo humano (Sínodo de Obispos, 1980).

La iniciativa incorporó un nuevo capítulo a la Constitución Política del estado para “establecer los principios fundamentales a partir de los cuales los poderes públicos garantizarán el desarrollo inte-

gral de la familia [y] asegurar[án] el valor de la unidad familiar”, al reformar los artículos 16 al 19.

La propuesta de reforma constitucional también coincide con la Carta de los Derechos de la Familia en la idea de que el matrimonio es la base de ésta: “La familia está fundada sobre el matrimonio, esa unión íntima de vida, complemento entre un hombre y una mujer, que está constituida por el vínculo indisoluble del matrimonio libremente contraído, públicamente afirmado, y que está abierta a la transmisión de la vida”.

Además, el documento retomó el concepto religioso de *sociedad natural*: “El Estado reconoce a la familia como agrupación primaria, natural y fundamental que constituye una unidad política y social que promueve la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos y sociales necesarios para el desarrollo de las diferentes generaciones que la conforman” (Sínodo de Obispos, 1980).

En el artículo 10, la Carta de los Derechos de la Familia señala en su inciso b): “El trabajo de la madre en casa debe ser reconocido y respetado por su valor para la familia y la sociedad” (Sínodo de Obispos, 1980), mientras que la iniciativa decía: “ix. El trabajo de la madre, en casa, debe ser reconocido y respetado por su valor para la familia y la sociedad”.

En la sesión de la LVII Legislatura local, del 12 de marzo de 2009, se presentaron diferentes posturas en torno al proyecto. Una de estas voces disidentes fue la de la diputada del PRI Rocío García Olmedo,⁴ quien en el debate y defensa tuvo una de las intervenciones más críticas para sustentar no sólo su postura, sino también para mostrar las implicaciones de orden jurídico y el retroceso en los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, así como para invitar a sus compañeros de bancada a dar marcha atrás a la aprobación de la propuesta.

⁴ Al momento de la presentación de la iniciativa ella presidía la Comisión Inspectoral del Órgano de Fiscalización Superior, cargo del cual fue destituida por la posición adoptada en esta iniciativa y por no disciplinarse ante la bancada de su partido y el gobernador Mario Marín.

Por su parte la diputada perredista Irma Ramos señaló en su intervención que el documento al Pleno no era el presentado ante la Comisión de Gobernación y Puntos Constitucionales, ni mucho menos había sido discutido al interior de ésta:

[...] los promoventes de esta Iniciativa [...] han cometido error tras error. Fíjense que el día jueves se presenta una iniciativa; el día de ayer en la Comisión de Gobernación y Puntos Constitucionales cambian seis veces el documento, diferente al presentado al día de ayer sorprendentemente, pero nunca se discute en el seno de la Comisión, o sea, no se presenta para la modificación, modificación tras modificación, ¡qué sorpresa!, ¿no?, por eso y porque el compromiso que tenemos es escuchar los planteamientos de la sociedad y porque sabemos claramente que las personas merecen ser escuchadas y no agredidas, en un afán imprudente de hacerlas menos o de utilizarlas en procesos electorales y después en una actitud francamente reprobable, de algunos compañeros diputados del PRI y del PAN, pretenden engañar con el pretexto de querer proteger el derecho familiar, y bajo un subterfugio literal asesinar el derecho a la discusión, matar el derecho a la información, discriminar a los científicos que deben participar de manera imprescindible en estos temas, y acordar de manera clandestina un *mayoriteo* que es un abuso; se están haciendo cómplices de asesinatos y homicidios, porque no es con la palabra con la cual se evitan los abortos, sino con acciones concretas de activación de la economía, donde todos y todas tengan mejores accesos a niveles de desarrollo humano, educación real en donde el uso del condón no sea motivo de pena o desviación de comentarios y en donde la política genere realmente un tema digno, en una comunicación efectiva en la esencia afectiva de la sociedad, la familia, el respeto a la sociedad, pues es la mejor propuesta de Ley (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

En tanto Carolina O’Farril, diputada de Convergencia, criticó la premura con la que se presentó la iniciativa y la posición de su ex partido político, el PRI, por adherirse al proyecto de la Ley de la

Familia, pero sobre todo invitaba a una reflexión de sus pares y cuestionaba el papel de los médicos en caso de aprobarse el documento:

Cuál es la prisa de presentar en esta clandestinidad como se presentó esta iniciativa el jueves pasado a nombre del Partido Revolucionario Institucional, que verdaderamente me tiene absolutamente sorprendida, porque yo trabajé y participé en el PRI, yo logré muchas de estas iniciativas, que hoy gracias a la modificación constitucional que se propone se van a venir abajo; perdónenme pero no lo entiendo [...] y me quise sumar a mis compañeros para pedirles que por favor hagamos un momento de reflexión [...] a que nos obliga la representación que tenemos aquí [...] de ciudadanos y ciudadanas, que en este momento estarán siendo apoyadas o no, en este mes de las mujeres. ¿Realmente creemos en todos los eventos que hemos estado manejando, ya no sólo el ocho de marzo, sino todos estos días?; hagamos la reflexión, si las vamos a apoyar, porque es mentira que [sólo con] poner en un transitorio que las leyes que ya están se pueden aplicar cuando van en contra de la Constitución; sino, preséntenme al médico, preséntenmelo, que va a apoyar un aborto de una violación; preséntenme al médico ahora en Puebla después de esta situación, que acepte un aborto cuando la mujer se está muriendo porque está embarazada; preséntenme al médico que va a aceptar un aborto cuando una mujer en algún momento está muriéndose de hambre y no tiene ni ella, ni su esposo en esta crisis que estamos viviendo, quien los ayude a abortar con toda la tranquilidad y sin los riesgos; preséntenmelo, dónde está; eso es lo que estamos apoyando (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

En contra de la iniciativa intervinieron Irma Ramos Galindo y Melitón Lozano Pérez (PRD); Rocío García Olmedo y Luis Alberto Arriaga Lila (PRI); José Manuel Pérez Vega y Manuel Fernández García (PT); Carolina O’Farril Tapia (Convergencia); Gustavo Espinosa Vázquez (Panal). A favor lo hicieron Juan Antonio González Hernández, Pablo Fernández del Campo Espinoza y Víctor Huerta

Morales (PRI); María Leonor Popócatl Gutiérrez, Enrique Guevara Montiel, José Manuel Janeiro Fernández y Eduardo Rivera Pérez (PAN). Es decir, ocho intervenciones en contra y siete a favor. Las voces del resto de las diputadas se mantuvieron en silencio.

La sesión fue subiendo de tono. La diputada Irma Ramos solicitó al presidente de la Mesa Directiva la entrada de los medios de comunicación a la sala de sesiones. La respuesta de éste, Othón Balleres, fue que los medios seguían la sesión en una mesa adjunta especial para ellos, argumentando que eso se hacía para garantizar la sesión, pues el PAN —según los diputados de oposición— había permitido el ingreso de sus allegados a la sala.

En su intervención la diputada Irma Ramos criticó la postura de los y las diputadas:

Qué pena que sea así, que hayan pasado por alto a los investigadores, a los expertos en la materia y a todas aquellas minorías que están luchando por alcanzar un reconocimiento pleno de sus derechos. Más vergonzoso me parece aún tocar el punto a mis compañeras legisladoras, quienes se enorgullecen de ser mujeres de lucha, que han vencido adversidades y que día a día nos enfrentamos ante una sociedad machista, que hoy dan su voto a una reforma que en vez de progresar y afianzar los derechos de las mujeres a una igualdad con el género opuesto y a una apertura hacia iniciativas vanguardistas, tiene como finalidad normar actos sociales que están presentes dentro de la vida cotidiana de nuestra sociedad. Entonces, ¿qué sentido tiene festejar un “Día de la Mujer” en el estado, e incluso declarar a marzo como el mes de las mujeres?; ¿qué sentido tiene? Compañeras diputadas: tienen la oportunidad en sus manos señoras diputadas, señores diputados, de cambiar la historia de Puebla, de hacer la voz, de hacer valer la voz de las mujeres, de ser dignas representantes de nuestro género, de reafirmar el compromiso social y de lucha que tenemos con la sociedad. Diputados que representan la mayoría en este Congreso local, no olviden que su partido, no hace mucho tiempo, se

ha declarado un partido de apertura socialdemócrata, desde sus principios, tal como lo manifiestan sus desplegados, que textualmente cito: “Estamos a favor de una ciudadanía fundada en valores de tolerancia y fraternidad, que se reconozca en su riqueza pluriétnica y pluricultural, y que exija la aplicación de reglas y políticas públicas que impiden que [se discrimine por] las diferencias de raza, género, preferencia sexual, edad, cultura, religión, condición de discapacidad, origen o condición económica, política y social”. Dicen los del PRI: nos pronunciamos por una sociedad en donde la equidad de género sea una realidad que contribuya al establecimiento de una cultura de respeto e inclusión entre los hombres y las mujeres. Qué pena. Qué pena me dan, me da esta mayoría responsable, pero a partir de hoy, es una mayoría irresponsable, que está haciéndole el favor a aquellos panistas que nos han puesto en toda la maceta en todo el país, y con esta reforma constitucional estarán dándole en toda la maceta a la sociedad poblana, a las minorías. Yo espero que recapaciten (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

Ramos reconoció la posición en contra de la iniciativa de sus compañer@s diputad@s del PRI, PRD y Convergencia, y observó que el proyecto contradecía el párrafo tercero del artículo 1 constitucional sobre la libre decisión del número de hij@s y el espaciamiento entre éstos:

[...] hay algunos compañeros de ustedes, desafortunadamente sólo unos cuantos, como es el caso, mi reconocimiento y mi solidaridad para la diputada Rocío García Olmedo, para el diputado Luis Alberto Arriaga, para la diputada Bárbara Ganime, para la diputada Malinalli, para la diputada Gudelia Tapia; para la diputada Angélica, para la diputada presidenta de Asuntos Indígenas, la diputada Josefina, que tú pediste precisamente que este mes se declarara el “Mes de las Mujeres”. Mi reconocimiento para mi compañera diputada Carolina O’Farrill; estamos conscientes de que estamos demandando lo que las minorías nos exigen. Esta propuesta representa un retroceso en la vida política y el avance ju-

rídico que se pudiese dar dentro de nuestra normatividad estatal, ya que es contradictoria con la Constitución Política en sus artículos 1º, párrafo tercero, que a la letra nos menciona: “Queda prohibida toda discriminación, motivada por el origen étnico nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil, o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”. “Toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y espaciamiento de sus hijos” (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

Una de las posiciones más críticas al interior del PRI fue la de la diputada Rocío García Olmedo. Ella señaló que debería reconocerse a las familias en un capítulo especial; reprochó la imagen que se proponía en la iniciativa de la figura del matrimonio como la única forma de organización familiar; cuestionó la inconstitucionalidad de la iniciativa en torno al concepto de la familia y la posición del Estado laico ante esta iniciativa y, sobre todo, la posición de la bancada de su partido al contravenir los principios ideológicos de su propio organismo político:

Como diputada ante este Congreso del estado, como poblana, como Rocío García Olmedo, como mujer y como militante del Partido Revolucionario Institucional. El capítulo al que me refiero y que se incorpora se denomina “De la familia”. Quiero resaltar mi reconocimiento de elevar al rango de nuestra Carta Fundamental poblana los derechos de las familias; preciso: familias, en un capítulo especial. Sin embargo, también mostré mi rechazo a la iniciativa original, que pretendía reconocer como familia únicamente la organizada sobre la base del matrimonio, que de entrada contraviene leyes secundarias que nos rigen actualmente y que reconocen, por ejemplo, la figura del concubinato; y hablo de las familias en plural, porque esa fue la propuesta puesta en la mesa por una servi-

dora, el día de ayer, en la discusión de la Comisión de Gobernación, ya que esta oportunidad de incorporar un capítulo dedicado a la familia en nuestra Constitución merecía, requería, incluir para gozar de la protección de las leyes en materia familiar, a los nuevos tipos de familia, que actualmente hay en nuestra entidad. Porque sin duda siguen existiendo las familias derivadas de un vínculo reconocido social y legalmente como el matrimonio, pero también existen familias unidas por otras condiciones, las de los concubinos, que ya comenté; familias extensas, familias monoparentales o adoptivas, incluso, familias formadas en sociedades de convivencia. Hoy muchos, muchos de los que estamos aquí presentes somos parte de esos otros tipos de familias. Hoy, cuando hablamos de familias, tenemos la obligación de reconocer que en este estado de Puebla un 40% de las familias están conformadas sólo bajo la jefatura de una mujer; ahí no hay matrimonio, ya sea por decisión personal de las propias mujeres, o por abandono, o por viudez; pero también muchas porque el hombre jefe de la familia se fue a trabajar a Estados Unidos, nunca regresó, se olvidó de la familia que dejó acá, y las mujeres tuvieron que *jefaturar*; o con aquellas en que no sólo el hombre jefe de familia es el que se va a trabajar, ahora también, y ustedes lo saben, muchas mujeres madres de familia se van también y sus hijos se quedan al cuidado de las abuelas, de los abuelos, de los tíos; o también hay familias integradas sólo por los hombres, viudos, divorciados, con sus hijos. Todas, absolutamente todas, son familias y también requieren de la protección de la ley, y esta inclusión del término “familias” la sostengo además con base en el reconocimiento que la propia Constitución poblana marca. El artículo 12, fracción I, que a la letra dice: “Las leyes se ocuparán de la protección, seguridad, estabilidad, mejoramiento de la familia, en sus diversas manifestaciones”. Por esto, incluso resulta inconstitucional restringir derechos en este capítulo que se está proponiendo, derechos ya existentes en la propia Constitución. El Estado mexicano es un Estado laico; el PRI lo ha postulado, en la última asamblea nos pronunciamos por un Estado laico para el siglo XXI, que sostenga la imparcialidad de las instituciones y garantice la salvaguarda del ámbito particular de los individuos, frente a

cualquier intromisión de corporación, credo o dogma, y reconozca a plenitud el ejercicio de su libre albedrío, como señala el punto diez de nuestra *Declaración de principios*. En congruencia, rechazo tácitamente todos y cada uno de los conceptos incluidos en esta iniciativa, desde la definición estrecha y obsoleta del concepto de familia, porque quebranta el Estado laico del que tanto solemos hablar. Incluir como se pretendía y pretende –no pudimos lograr retirar todas– “socorrerse mutuamente”, “tenerse consideración”, “valores”, “comprensión mutua”, me parece que son muy distintos a los conceptos de protección, seguridad, estabilidad, mejoramiento, que establecen nuestras leyes en un Estado laico. Digámoslo claramente: nuestras sociedades no son de feligreses, sino de ciudadanos, entre los que existen feligreses, pero finalmente, en la que todos son laicos (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

Además, la diputada votó en contra de la iniciativa en torno a la fracción IV del artículo 26, relacionada con la defensa de la vida, y distinguió los “pecados” de los “delitos”, los primeros de carácter religioso y los segundos de orden jurídico, propios de la ley laica. También señaló que las creencias no se discuten, pero las ideas sí:

De ahí mi postura en contra de la fracción IV del artículo 26 de esta iniciativa dictaminada. “La vida humana debe ser protegida desde el momento de la concepción hasta su muerte natural”, dice la iniciativa que se discute. Recientemente, el filósofo español Fernando Savater apuntó la siguiente cuestión: “La jerarquía religiosa de una u otra religión tiene derecho a establecer lo que, según su credo, son pecados, pero no tiene derecho a decir lo que son delitos. Un obispo, o un rabino, o lo que sea, puede decidir qué cosa es un pecado; pero los delitos, los delitos debe establecerlos la ley laica, la democracia; los legisladores que se basen en razones, en argumentos comprobables o en historia, y en valores compartidos, más allá de las diversas religiones”. Termina la cita. En otras palabras, se trata de un asunto particular, que puede ser de un millón o

de dos millones de particulares, donde radica su gran influencia en las sociedades, pero no por ello tiene autorización para ingresar en la esfera de lo público, más que a título personal. Esta iniciativa, sobra decir, va permeada por este manto; no se trata, aclaro, de confrontar las creencias de nadie. Yo misma profeso una profunda religión católica, pero como Ortega y Gasset dice: creo que las creencias se distinguen de las ideas. Las primeras, es decir, las creencias, no se discuten, pues existen en lo profundo de nuestro ser; las ideas, por el contrario, las sometemos a debate. Esta reforma es, pues, un problema de ideas (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

García Olmedo solicitó que el proyecto fuera discutido, en especial el tema relacionado con el aborto, pues se pretendía borrar derechos adquiridos por las mujeres:

La fracción IV, originalmente presentada en el artículo 18, incluso borraba los derechos adquiridos por las mujeres, previstos en la ley. La interrupción de embarazos legales, productos de una violación; por riesgo de muerte de las madres; cuando sea imprudencial; por malformaciones genéticas o congénitas, se logró –entre comillas– “incorporarle” *salvo estos casos*. Pero la redacción de esta fracción ha prevalecido, y no estoy de acuerdo en que se cierre de manera tácita el debate de estos temas, que si bien encierran una gran complejidad, son temas que necesariamente deben seguir abordándose, por una sencilla razón: no son temas concluidos, ni siquiera son temas acabados en el mundo, ni siquiera entre los científicos, como para que se les dé el rango constitucional y con ello se cierre el debate y la propuesta que impulsa en su programa de acción mi partido, el Revolucionario Institucional. Y por ello, abundo, existe el error de creer que las disposiciones legales solucionan los problemas morales. Esto no es así señores y señoras diputad@s; justamente esta iniciativa ha provocado hablar del aborto, el aborto será y es un problema personal, y por lo tanto tiene que ver con la dimensión moral de la persona que tiene que afrontarlo. Comprendo que haya quienes creen que

desde el comienzo la vida humana debe ser respetada, promocionada, etcétera; es una cuestión moral a debatir. ¿Cuándo se inicia la vida? Creo que hay que respetar el lado moral de esa cuestión, pero no convertirlo en un asunto penal, ni mucho menos cerrar las puertas a su discusión. Ninguna mujer, y escuchen bien esto compañeros diputados, ninguna mujer corre alegremente a hacerse un aborto; ninguna mujer desea atravesar una experiencia de aborto. El aborto se decide y elige como una última posibilidad. Sabemos que es una experiencia sórdida, dolorosa, imborrable; pero el aborto es una realidad concreta y oculta en la vida cotidiana de las mujeres; es una realidad clandestina y criminalizada. Por eso es tan difícil hablar y escuchar con facilidad el tema, más allá del monto de la culpa que induce la criminalización. Esta fracción IV que se pretende aprobar, justamente logró sacar el tema de la oscuridad y abrir el debate más inteligente posible. El aborto es la transgresión más grande que pueda realizar una mujer en una cultura patriarcal, en una cultura machista, donde dominan el deseo y la voluntad masculinos. Antes de emitir juicios, antes de condenar a las mujeres que abortan, deberíamos plantearnos como sociedad qué lleva a las mujeres a correr un riesgo tan grande (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

García argumentó sobre los efectos psicosociales y culturales que trae consigo un embarazo no deseado, así como la práctica de un aborto; también disertó sobre la paternidad ausente de los varones y la falta de educación sexual y salud reproductiva dirigida a los hombres, relacionada con el tema del aborto, y de la maternidad forzada a la que muchas mujeres se ven expuestas:

Como legisladores, tenemos la responsabilidad cívica de mirar y reflexionar críticamente sobre esta realidad social. El aborto es causa de muerte en nuestro país. Sobra decir al respecto que las mujeres no hemos logrado todavía un control total sobre nuestras maternidades; muchas veces, se les exige a las mujeres negarse a una maternidad no deseada; la continuidad de un embarazo no deseado y voluntario compromete la identidad, la

salud mental de la mujer que lo lleva, el vínculo con la criatura en gestación, y luego con el niño que ha nacido. Es pregunta común, cuando una mujer se enfrenta a esto: “¿qué hice, qué hice para que me pase eso?”, implica interrogarse, compañeros y compañeras, implica interrogarse sobre su propio deseo y sobre su propia responsabilidad, porque hasta que eso sucede –por supuesto, no en el caso de la violación– es cuando se empieza, tal vez, a visualizar esta problemática. Por eso es importante no cerrar las puertas a la discusión de estos temas, peor que un aborto es traer al mundo un niño no deseado. Dice Fernando Savater –no lo digo yo–: “Cuando hipócritamente hablamos en nombre de la vida, no debemos olvidar la vida de las mujeres que abortan en la clandestinidad, juzgadas, penalizadas por la ley, acusadas por su propia iglesia, ignoradas por la salud pública, rechazadas por la familia, abandonadas por sus esposos o compañeros, o bien, violadas”. Como lo señala Liliana Misael, “en todo aborto hay un varón involucrado, no lo olvidemos. Sin embargo, ¿dónde está? No se habla de él, como si no tuviera existencia, ni responsabilidad, ni protagonismo”. Creo que lo inadmisible es la imposibilidad legal y la penalización a la mujer, para decidir sobre su cuerpo y sobre el destino de sus maternidades. No se legisla sobre el cuerpo de los varones, no se vasectomiza ni se esteriliza a violadores, preservando una futura paternidad; no se desarrollan nuevos anticonceptivos para varones, ni siquiera se amplía la conciencia de responsabilidad que tienen en los embarazos accidentales. ¿Cómo puede ser que se legisle y decida entonces sobre lo que pasa y no deba pasar en el cuerpo de las mujeres?; ¿acaso estamos condenadas por nuestra propia anatomía y fisiología?; ¿esto es lo que las mujeres queremos para nosotras, para nuestras hijas, para nuestras nietas? (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

En torno a la fracción IV del artículo 26 de la iniciativa, Rocío García denunció que atentaba contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, al prohibir el uso de los métodos anticonceptivos y los métodos de fecundación *in vitro*, entre otros:

O bien preferimos la libertad de conciencia, donde cada una pueda decidir, con un criterio propio y una responsabilidad adulta, sobre su cuerpo y su fertilidad. Está de más decirlo, compañeras diputadas, compañeros diputados, la legislación de un país tiene que ser acorde con la sociedad y con las aspiraciones de vida digna de esa sociedad. Se trata de un problema de salud pública, que no se resuelve cerrando los ojos y yéndose al rincón de los valores morales seguros, que no pertenecen ya a esta realidad social. Los valores, cuando se establecen normalmente, tienden a esclerotizarse y tienden a cubrirse con un manto de hipocresía. Hay una serie de valores que se instituyen, se van recubriendo; hay una serie de valores que convierte a la apariencia en más relevante que la sustancia. Las personas éticas, los grandes maestros de la moral, han sido bastante rupturistas respecto de las formas de vida establecidas; han sido personajes incómodos, a veces atrabiliarios, que no admitían la reverencia a lo establecido; y todavía más, si aprobáramos esta fracción IV del artículo 26 que se nos presenta, se estaría violando a la propia Constitución poblana, ya que en su artículo 12, fracción III, señala: “Las leyes se ocuparán de la atención y protección del ser humano, durante su nacimiento, minoridad y vejez”. Contradicción evidente es si en un artículo nos dicen que se llevará a cabo desde el nacimiento y en otro desde el momento de la concepción, violando el principio de certeza jurídica. Incluso tendría que revisarse también el artículo 20 de nuestra Constitución, porque ahí se señala que “son poblanos los nacidos en territorio poblano”. Esta pretensión de incluir la fracción IV del artículo 26 en discusión atenta también contra los derechos sexuales y reproductivos, ya que su interpretación impediría la prevención de embarazos en todos los supuestos, en que no obstante existir la posibilidad de que se haya producido la fecundación, como consecuencia de la utilización de diversos métodos anticonceptivos no se lleve a cabo dicha fecundación. Como consecuencia de la protección de la vida desde el momento de la concepción se prohíbe la utilización de métodos anticonceptivos, tales como dispositivos intrauterinos, métodos de fecundación *in vitro*, investigaciones de embriones no implantados, diagnóstico prenatal, selección de sexo para evitar la

transmisión de enfermedades hereditarias ligadas a cromosomas sexuales; además de criminalizar a las mujeres que fisiológicamente tienen algún impedimento para que se produzca la implantación del óvulo fecundado en su endometrio —ya voy a terminar— y qué decir, hasta la muerte natural (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

La diputada priísta retomó en su argumento que la iniciativa no podía contravenir los artículos 1º y 4 de la Constitución Mexicana:

Me pregunto, ¿dónde quedan los derechos y libertades de las personas consagrados en el párrafo tercero del artículo 1º de nuestra Constitución de la República? Aquí ya no se trata de los derechos de los no nacidos, aquí nacieron, aquí crecieron, aquí se reprodujeron, pero aquí también tomaron una decisión. ¿Vamos a cerrar el debate también a un tema no concluido?, ¿vamos a elevarlo también al rango constitucional? Yo estoy por la vida humana, ¡sí!, pero rodeada de respeto y rodeada de dignidad, y por todas estas reflexiones, compañeras y compañeros diputad@s, pero fundamentalmente por contravenir los derechos adquiridos no sólo de las mujeres, sino los derechos de las personas plasmados en la Constitución del país, por contravenir el derecho a la igualdad, contenido en los artículos 1º y 4 de la Constitución General de la República: “En los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución, las cuales no podrán restringirse, ni suspenderse, sino en los casos y condiciones que la misma establece. El varón y la mujer son iguales ante la ley, ésta protegerá la organización y el desarrollo de la familia”. Por contravenir también los que emanados de ella contempla nuestra Constitución poblana ya mencionados; por contravenir los tratados internacionales suscritos por nuestro país y aprobados por el Senado de la República que hoy son ley; por contravenir el criterio recientemente asumido por la Suprema Corte de Justicia de la Nación; pero también, compañeros y compañeras priístas, y me refiero a ustedes, también porque ideológicamente no puedo abdicar el programa político que represento como militante del Partido Revolucionario Institucional, no puedo

abdicar de un programa político popular y de laicismo que abanderamos y hemos definido en nuestros documentos básicos, en nuestra *Declaración de principios* y en nuestro *Programa de acción*. Y haciendo eco a un análisis que leí recientemente en torno a este tema, ¿cómo es posible, cómo es posible que este tema trastoque nuestra ideología?; ¿podrían explicar teóricamente qué es un partido sin ideología? (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

Al terminar la intervención de la diputada García Olmedo, el presidente de la Mesa Directiva solicitó la intervención de la Seguridad del Congreso para “preservar la integridad de los integrantes de la Legislatura y de los grupos opositores”, presentes tanto al interior como fuera del recinto legislativo. Prosiguieron las participaciones en favor y en contra. Una vez agotada la ronda de oradores se sometió a votación, y con 29 votos a favor, diez en contra y dos abstenciones se aprobó en lo general el Decreto (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo).

Después de una larga sesión y discusión se procedió a la aprobación del artículo 26 en su fracción IV con 29 votos a favor y 12 en contra (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo). Posteriormente se discutió el artículo 26, fracción VII: “‘La madre, el padre o el tutor tienen el deber de formar...’, lo que sigue. Yo propongo que diga: ‘la madre, el padre y/o tutor o tutora tienen...’ y lo que sigue. Ya, ese es mi aporte, sí, entonces no sólo la madre, no sólo el padre o tutor, sino también la tutora” (Congreso del Estado de Puebla, 2009: 12 de marzo). Esta moción fue aprobada con treinta votos a favor, nueve en contra y dos abstenciones (véase anexo 2).

Así concluyó una larga jornada de debate y al final se impuso la mayoría parlamentaria, previo acuerdo entre las cúpulas partidistas del PAN y del PRI, con el consenso del gobernador. Ello representó un retroceso y una pérdida de sus derechos sexuales y reproductivos para las mujeres poblanas.

Palabras finales

La lucha de las mujeres por sus derechos tuvo avances sustantivos en las décadas de los ochenta y los noventa del siglo xx, lo cual propició la puesta en marcha de algunas políticas públicas en pro de este sector en México, y avances del movimiento feminista, al institucionalizarse algunos grupos en organismos no gubernamentales; otros más apostaron por la participación en los partidos políticos y otras mujeres se sumaron a la academia y la investigación; algunas se convirtieron en asesoras de organismos gubernamentales, desde donde impulsaron acuerdos y reformas tanto en el gobierno federal —desde el Instituto Nacional de las Mujeres bajo la presidencia del PRI—, así como en los gobiernos emanados del PRD, tanto en el Distrito Federal como en algunos estados.

Sin embargo, a la par de estos logros y conquistas, las fuerzas neoconservadoras poco a poco se posesionaron de espacios importantes al arribar el PAN a las gubernaturas, presidencias municipales y escaños parlamentarios, tanto federales como locales. Esto contribuyó a que en la década de los noventa triunfaran algunas pequeñas reformas estatales que redujeron los derechos de las mujeres en materia de salud sexual y reproductiva. Las injerencias de El Vaticano también empezaron a ser más notables una vez que el gobierno mexicano restableció relaciones diplomáticas con la Santa Sede, durante la presidencia del priísta Carlos Salinas de Gortari, las que se hicieron más intensas con la llegada de los panistas Vicente Fox y Felipe Calderón Hinojosa en 2000 y 2006 a la Presidencia de la República. En este contexto el PAN inició un conjunto de contrarreformas, principalmente en los años 2008-2009, y las legislaturas de algunos estados aprobaron rápidamente la Ley de la Familia. Esto fue posible gracias a una alianza con las élites del PRI, a una debilidad del movimiento de las mujeres, de la izquierda y a la poca participación de las mujeres debido al desconocimiento de sus derechos como ciudadanas.

Con los votos concedidos a la Ley de la Familia por la mayoría de la LVII Legislatura, Puebla se convirtió en el estado 18 en aprobarla, y con ello el panismo local ganó una posición más y marcó un retroceso a los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres poblanas. Tal situación se hizo real gracias a la debilidad política del gobernador Mario Marín y a la alianza establecida entre las cúpulas del PRI, del PAN y los sectores eclesiásticos, con miras a conquistar la Presidencia de la República en 2012.

Sin que las mujeres fueran consultadas ni decidieran se aprobó nuevamente una reforma que lacera su capacidad de resolver sobre sus cuerpos, sexualidad y reproducción, y se impuso un modelo de familia bajo principios morales y religiosos, transgrediendo las bases de un Estado laico. El debate sigue abierto y la lucha por recuperar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en pie, por lo que la consigna *¡Saquen sus rosarios de nuestros ovarios!* cobra vigencia en estos momentos.

ANEXO I

REPRESENTACIÓN FEMENINA EN EL CONGRESO DEL ESTADO DE PUEBLA
EN LA LVII LEGISLATURA, 2008-2011

Distrito electoral	Nombre	Partido
• 2° Puebla	• Ma. Angélica Hernández Hdz.	• PRI
• 5° Puebla	• Malinali Aurora García Ruiz	• PRI
• 6° Puebla	• Bárbara M. Ganime Bornne	• PRI
• 9° Atlixco	• Ma. del Rocío García Olmedo	• PRI
• 10° Izúcar de Matamoros	• Carmen Erika Suck Mendieta	• PRI
• 21° Teziutlán	• Gudelia Tapia Vargas	• PRI
• 22° Zacapoaxtla	• Josefina García Hernández	• PRI
• Representación proporcional	• Lauana Armida Amador Vallejo	• PAN
• Representación proporcional	• María Soledad Dmínguez Ríos	• PAN
• Representación proporcional	• Angélica P. Hidalgo Elguea	• PAN
• Representación proporcional	• Ma. Leonor Popócatl Gutiérrez	• PAN
• Representación proporcional	• Irma Galindo Ramos	• PRD
• Representación proporcional	• Carolina O'Farril Tapia	• Convergencia

FUENTE: Congreso del Estado de Puebla; puede consultarse en www.congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com_congreso&controller=diputado&Itemid=41

ANEXO 2
 PROYECTO ORIGINAL Y MODIFICADO DE LA
 LEY DE LA FAMILIA, PRESENTADO EN LA
 LVII LEGISLATURA DEL CONGRESO DEL ESTADO DE PUEBLA,
 MARZO DE 2009

Proyecto original	Proyecto modificado
Capítulo iv / De la familia / artículo 18	Capítulo v / De la familia / artículo 26
<p>Artículo 18. El Estado reconoce a la familia como agrupación primaria, natural y fundamental que constituye una unidad política y social que promueve la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos y sociales necesarios para el desarrollo de las diferentes generaciones que la conforman.</p>	<p>Artículo 26. El Estado reconoce a la familia como <i>una institución fundamental</i> que constituye una unidad política y social que promueve la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos y sociales necesarios para el desarrollo de las <i>personas</i> que la conforman.</p> <p>Se establece en el Estado la institución del patrimonio de familia o familiar. Las leyes determinarán los bienes que constituyan el patrimonio de la familia, bienes que serán inalienables, no podrán sujetarse a gravámenes reales y serán transmisibles a título de herencia con simplificación de las formalidades de los juicios sucesorios.</p>
<p>Los Poderes Públicos garantizarán el desarrollo integral de la familia, cumpliendo con los derechos y obligaciones legales; incluyendo los contenidos en los tratados, convenciones y demás instrumentos internacionales ratificados por el Estado mexicano, al tenor de las siguientes premisas:</p> <ol style="list-style-type: none"> i. Su organización sobre la base del matrimonio; ii. Las relaciones familiares se basan en la igualdad de derechos y deberes, la solidaridad, el esfuerzo común, la comprensión mutua y el respeto recíproco entre sus integrantes; 	<p>Los Poderes Públicos garantizarán el desarrollo integral de la familia, <i>con sus derechos y obligaciones</i>; incluyendo los contenidos en los tratados, convenciones y demás instrumentos internacionales ratificados por el Estado mexicano, al tenor de <i>los siguientes principios</i>:</p> <ol style="list-style-type: none"> i. <i>Su forma de organización</i>; ii. Las relaciones <i>entre los integrantes de la familia se fundamentan</i> en la igualdad de derechos y deberes, la solidaridad, la comprensión mutua y el respeto recíproco;

ANEXO 2 - continuación

Proyecto original	Proyecto modificado
<p>iv. La vida humana debe ser protegida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural. El Estado garantizará a las personas el pleno goce y ejercicio de todos sus derechos;</p>	<p>iv. La vida humana debe ser protegida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural. El Estado garantizará a las personas el pleno goce y ejercicio de todos sus derechos;</p>
<p>v. La obligación de los miembros de la familia a contribuir cada uno por su parte a los fines del matrimonio y a socorrerse mutuamente;</p>	<p>v. La obligación de los miembros de la familia a contribuir cada uno por su parte a <i>sus</i> fines y a <i>ayudarse</i> mutuamente;</p>
<p>vi. Todos los hijos son iguales ante la ley y gozarán de los mismos derechos a la protección por parte de sus padres;</p>	<p>vi. <i>Todas las hijas y los hijos</i> son iguales ante la ley;</p>
<p>vii. El padre y la madre tienen el deber compartido e irrenunciable de formar, educar, mantener y asistir a sus hijas o hijos, y éstos o éstas tienen el deber de asistirlos o asistirlos cuando aquél o aquélla no puedan hacerlo por sí mismos o por sí mismas;</p>	<p>vii. <i>La madre y el padre</i> tienen el deber compartido e irrenunciable de formar, educar, mantener y asistir a sus hijas o hijos, y <i>éstas o éstos</i> tienen el deber de asistirlos cuando <i>aquella o aquél</i> no puedan hacerlo <i>por sí misma o por sí mismo</i>;</p>
<p>ix. El trabajo de la madre, en casa, debe ser reconocido y respetado por su valor para la familia y la sociedad;</p>	<p>ix. El trabajo de la madre <i>y del padre</i>, en casa, debe ser reconocido y respetado por su valor para la familia y la sociedad;</p>
<p>xi. Los integrantes de la familia tienen derecho a que los demás miembros les respeten su integridad física y psíquica, con objeto de contribuir a su sano desarrollo para su plena incorporación y participación en el núcleo social. Al efecto, contarán con la asistencia y protección de las instituciones públicas de acuerdo con las leyes;</p>	<p>xi. Los integrantes de la familia tienen derecho a que los demás miembros les respeten su integridad física y psíquica, con objeto de contribuir a su sano desarrollo para su plena incorporación y participación en <i>la sociedad</i>.</p>
<p>xiii. Las uniones de hecho entre el hombre y la mujer, que reúnan las condiciones de notoriedad y permanencia, producen los efectos legales correspondientes.</p>	<p>Fracción eliminada.</p>

ANEXO 2 - continuación

Proyecto original	Proyecto modificado
Artículo 19. Los padres tienen las siguientes obligaciones para con los menores:	Artículo 27. <i>El padre o la madre</i> tienen las siguientes obligaciones para <i>con sus hijas e hijos</i> :
i. De inscribirlos en el Registro del Estado Civil;	i. <i>Inscribirlos</i> en el Registro del Estado Civil;
iv. Cumplir en su beneficio, con todos los programas públicos de salud y escolares obligatorios; y	iv. Cumplir con todos los programas públicos de salud y escolares obligatorios; y
v. El padre de una niña o niño con discapacidad deberá de gestionar ante las instituciones el tratamiento, la educación y el cuidado especiales que requiera su caso particular.	v. <i>Gestionar ante las instituciones, el tratamiento, la educación y el cuidado especial que requiera su caso, la hija o el hijo con discapacidad, procurando su incorporación e inclusión a la sociedad.</i>
Se establece en el Estado la institución del patrimonio de familia o familiar.	
Las leyes determinarán los bienes que constituyan el patrimonio de la familia, bienes que serán inalienables, no podrán sujetarse a gravámenes reales, y serán transmisibles a título de herencia con simplificación de las formalidades de los juicios sucesorios.	

FUENTE: “Realizan diputados 15 modificaciones al proyecto de reforma de la Constitución, *e-consulta*, 11 de marzo de 2009; puede encontrarse en e-consulta.com/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=24613&Itemid=

Bibliografía

CACHO, LIDIA

2006 *Los demonios del Edén*, Grijalbo, México.

CASTILLO, K.

2009 “Puebla: PAN y PRI pretenden impedir ILE y ortotanasia. Iniciativa coincide con documento de El Vaticano”, en *Cimacnoticias, Comunicación e información de la mujer*, 10 de marzo; puede

consultarse en: www.cimacnoticias.com.mx/site/09031011-Puebla-PAN-y-PRI-p.36917.0.html

CONGRESO DEL ESTADO DE PUEBLA

2009 “Acta de la sesión pública ordinaria, jueves 12 de marzo”, en *Diario de debates*, versión estenográfica; se puede consultar en www.congresopuebla.gob.mx/index.php?option=com

JUÁREZ, F. *et al.*

2008 “Datos sobre el aborto inducido en México”, en “Estimates of Induced Abortion in Mexico: What’s Changed between 1990 and 2006?”, *International Family Planning Perspectives*, vol. 34, núm. 4, pp. 158-168; se puede consultar en www.guttmacher.org/pubs/2008/10/01/FIB_IA_Mexico_sp.pdf

NÚÑEZ CALDERÓN, EFRAÍN

2009a “Pide PRD a PAN y PRI reconsideren la discusión del aborto”, *e-consulta*, 11 de marzo; puede consultarse en http://e-consulta.com/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=24572&Itemid

2009b “ONGs protestan en el Congreso contra reforma antiaborto”, *e-consulta*, 12 de marzo, en http://e-consulta.com/portal/index.php?option=com_com

SÍNODO DE OBISPOS

1980 *Carta de los Derechos de la Familia*, Universidad de Navarra, España; se puede encontrar en www.unav.es/cdb/cpfderechosfamilia.html



El derecho a una vida libre de violencia en Venezuela: avances y desafíos

Yamile Delgado de Smith¹

Introducción

Abordar el estudio de la situación del desenvolvimiento de las mujeres en una sociedad compleja requiere estar de acuerdo en que éstas no constituyen un universo homogéneo, en tanto que cada una de ellas tiene una manera de vivir signada por su situación histórica de ser mujer, que varía en atención al lugar ocupado dentro del órgano social, las oportunidades para acceder a la educación formal y sus valores. Desde luego, el eje cultural es un aspecto importante cuando se analiza la violencia que, como se sabe, tiene una marcada influencia patriarcal en Venezuela, así como también en otras latitudes de América Latina y en el resto del mundo.

El problema de la violencia contra las mujeres es de vieja data, aunque existe un hito importante de lucha que se ubica en la suscripción de la Convención de Belém do Pará, Brasil, dirigida a prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer y suscrita en

¹ Universidad de Carabobo, Venezuela.

la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA) en junio de 1994.

La violencia tiene diversas maneras de expresarse; si miramos detenidamente el entorno social en el cual nos desenvolvemos en el día a día percibimos una constelación de comportamientos humanos que denotan conductas definidas como delictivas: violaciones, asesinatos y acoso en todas sus manifestaciones.

Las mujeres en Venezuela, al igual que en América Latina y el Caribe, se desarrollan en la vida cotidiana en múltiples escenarios, desde llevar a cabo las labores propias del hogar –como el cuidado de los niños/as, encargarse de la educación informal y formal de los hijos, atender a su pareja y asumir tareas diversas que involucran la economía de la casa, entre otras prácticas– hasta aquéllas relacionadas con una praxis profesional, la cual hace posible su inserción en las distintas esferas del mundo del trabajo.

Dentro de este panorama general las mujeres hacen posible su existencia como sujetos conscientes de las competencias necesarias para asumir diversos roles, desde los más simples hasta los más complejos, que se cumplen en un ambiente de desigualdades sociales, las cuales signan de varias maneras las experiencias de violencia que se entretajan, casi siempre, con las condiciones de subordinación. Como lo señalan González y Delgado (2007: 118):

[...] la condición de subordinación que viven las mujeres en todo el planeta las convierte en las depositarias por excelencia de la violencia, no solamente estructural sino coyuntural. La violencia hacia la mujer responde a complejos procesos socioculturales, que en forma de ideologías privilegian determinados valores, opacando o postergando otros, proponiendo o difundiendo distintas éticas que se autodefinen como únicas y, por ende, hegemónicas.

Desigualdades sociales y violencia

La palabra *violencia* indica una determinada forma de proceder que ofende y perjudica mediante el uso excesivo de la fuerza. Connota cualquier tipo de coacción que obliga a realizar alguna acción en contra de la voluntad. Es toda agresión material o simbólica que afecta al otro/a en su dignidad moral y/o integridad física. La Convención Belém do Pará (OEA, 1994), define la violencia como “cualquier acción o conducta basada en su género que causa muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado”. A esta Convención le llaman la *Joya de la Corona* en la OEA porque es la única que existe en el mundo sobre violencia contra las mujeres, y ello ha significado un avance sustancial al reconocerla como un delito y una violación a sus derechos humanos.

La *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer* de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) precisa la definición anterior en su artículo 1º (1993): “Todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, inclusive las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la privada”.

Definir la violencia basada en el género implica, en opinión de González y Delgado (2007), describir una gran variedad de actos y hechos que van en contra de los derechos de las humanas. La violencia hacia la mujer es inseparable de la noción de género porque se basa y se ejerce en y por las diferencias sociales y sexuales entre las personas, por lo cual nos conduce a abordarla desde lo individual y desde lo colectivo. Este tema es complejo y en él entran en juego una multiplicidad de factores y de miradas; abarca todos los actos

mediante los cuales se discrimina, se ignora y se subordina a las mujeres en los diferentes aspectos de su vida cotidiana.

Uno de los principales efectos de la violencia de género expresados en la vida cotidiana es el quebrantamiento de la identidad. Se trata de la alienación del pensamiento, lo que deviene en desestructuración psíquica, perturbando e impidiendo reaccionar frente a la agresión. Ello imposibilita la capacidad de pensar, convirtiéndose en un grave obstáculo para el desarrollo económico-social, porque inhibe el pleno crecimiento de las mujeres impactando considerablemente en el desarrollo de los pueblos. Arrasa con la subjetividad, es decir, con aquello que nos conforma como personas. Es una suerte de indefensión, una pasividad sellada por fuertes representaciones, las cuales condicionan formas de ser, de pensar y de actuar. Sellos arquetípicos que nos construyeron como *lo otro*: sumisas, temerosas, vulnerables, débiles, pasivas e indefensas. Esto ocurre por

[...] los anclajes que habitan en las mujeres en Venezuela y América Latina. El anclaje se da a través de situaciones que hemos vivido y que condicionan comportamientos posteriores. Con ello quiero significar que acojo la idea de que nuestra conducta en el presente tiene influencia en la experiencia vivida. Los anclajes mayoritariamente presentes en los países de América Latina son: anclaje figura materna; anclaje una tía que se encarga de la madre; anclaje los hermanos en la casa de la abuela; anclaje religioso; anclaje los muertos entre nosotros; anclaje figura del padre; anclaje espiritual; anclaje el aula y el anclaje del amor (Delgado, 2010:13).

En cada uno de estos anclajes, que no son objeto de análisis en este documento, se manifiestan diversas situaciones de la vida cotidiana que en ocasiones hacen visibles situaciones de violencia.

Las manifestaciones de violencia han sido una constante de la reproducción social desde épocas pretéritas. Hoy, cuando las mujeres

desempeñan diversos trabajos que las convierten en notables actoras laborales, la situación no ha cambiado: sigue sumida en unas coordenadas de violencia que ahora involucran tanto al compañero de vida como al jefe de una empresa; al vendedor de una tienda o al chofer de un taxi, entre muchos ejemplos posibles. Parece que todo tiende a la consolidación de una cultura de la violencia hacia las mujeres, pues como lo advierte De Freitas (2010: 5):

Decir que la violencia forma parte de nuestra cotidianidad social puede parecer exagerado y, paradójicamente, al mismo tiempo resulta lugar común. Precisamente esa cotidianidad nos impide algunas veces reconocerla, aunque sea ejercida contra nosotros mismos, o seamos nosotros sus ejecutores, por lo que sólo una mirada desde afuera, desde la otra orilla, por efecto, quizás, de algún otro que nos alerte, nos permite ver su cara oculta.

Descubrir esa cara oculta de la violencia tal vez permita comprender que se ha legitimado desde siempre; es decir, desde que los hombres dirigían la vida familiar en los aspectos económicos y de la vida sexual, hasta comprender que hoy continúa el mismo patrón hegemónico que implica la supremacía de una persona sobre otra.

“Legitimación de la violencia contra las mujeres por parte del varón” se traduce en solapar esta situación a la luz de la coexistencia de factores de poder implícitos, que van desde las concepciones religiosas que dictaminan la subordinación de la mujer al hombre, hasta aquellos subterfugios hasta hace poco dominantes de la escena jurídica, a lo cual se sumaba la inexistencia de normativas constitucionales y legales que rigieran la materia. Fue a partir de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) cuando en este país se gestó una serie de transformaciones que impulsaron cambios sustanciales para contrarrestar la cultura hegemónica de la

violencia contra las mujeres, instaurándose así, en estos momentos, las bases normativas con proyección de lograr la tan anhelada igualdad de género.

La inexistencia en Venezuela de un marco jurídico que defendiera sus derechos y protegiera a las mujeres posibilitó por largo tiempo un clima de desigualdad de oportunidades que sólo permitió en un grado ínfimo el ascenso de las mujeres al poder en todas las instancias de la vida sociocultural, así como el trato justo y más humano en los contextos más pequeños, como la familia.

Al referirse a la legitimización de la violencia contra las mujeres en tales escenarios se admite “que es [un] tipo de violencia que se perpetra [...] porque se considera que [ellas] no cumplen apropiadamente, en una determinada situación, con el papel o la ‘función’ que tradicionalmente les corresponde en una sociedad” (De Freitas, 2010: 10); lo que quiere decir que la misma será inmanente *per secula seculorum*, pues siendo esa la perspectiva a las mujeres no les queda otra que existir en nuestras sociedades al margen de las transformaciones que inexorablemente se experimentarán.

Para el citado autor, “la perspectiva de género no sólo nos remite a la construcción sociocultural y psicológica de un individuo, sino también al conjunto de relaciones a que conlleva dicha construcción” (De Freitas, 2010: 10), lo cual significa que los roles que asume y exhibe cada mujer son inherentes a su naturaleza ontogenética y filogenética; y, lógicamente, que los mismos son obra del propio varón, incluso con la aprobación de las mujeres en muchos casos. Esta visión se ha ido construyendo en el tiempo con nuevas claves; como lo señalo en otro lugar (2008), las luchas de las mujeres han permitido que puedan ser observadas más allá de la vida doméstica. Estas circunstancias muestran cómo los roles de género se han venido modificando, a manera de reflejo de los cambios en las estructuras de poder (Sen, 1990 y 2000). Queda claro que el género en sus

inicios partió de las diferencias biológicas, pero también que involucra una construcción sociocultural a través de la cual se asignan y valoran, de manera diferenciada, los derechos, responsabilidades, características y roles entre hombres y mujeres, los cuales condicionan las opciones de vida de éstas, sus hábitos, desempeños, oportunidades, comportamientos, actitudes y expectativas (De Beauvoir, 1949; Butler, 1995; Braidotti, 2005).

Avances: Ley Orgánica en Venezuela

En Venezuela representa un nuevo progreso la promulgación de la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (LODM), que apareció en la *Gaceta de la República Bolivariana de Venezuela* el 23 de abril de 2007; su objetivo está señalado en el artículo primero:

[...] garantizar y promover el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia, creando condiciones para prevenir, atender, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en cualquiera de sus manifestaciones y ámbitos, impulsando cambios en los patrones socioculturales que sostienen la desigualdad de género y las relaciones de poder sobre las mujeres, para favorecer la construcción de una sociedad justa, democrática, participativa, paritaria y protagónica (LODM, artículo 1)

La LODM se reconoce como una legislación de avanzada en tanto que incluye las más variadas formas de violencia a través de sus 123 artículos organizados en diez capítulos, muchas de ellas no contempladas en la derogada Ley sobre la Violencia contra la Mujer y la Familia, de 1998. La ahora vigente es reconocida porque penaliza no sólo la violencia física, sino también la simbólica, la patrimonial y la jurídica.

Los derechos que defiende la LODM pueden dividirse en seis rubros: primero, el derecho a la vida; segundo, la protección a la dignidad e integridad física, psicológica, sexual, patrimonial y jurídica de las mujeres víctimas de violencia, en los ámbitos público y privado; tercero, la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer; cuarto, la protección de las mujeres particularmente vulnerables a la violencia basada en género; quinto, el derecho de las mujeres víctimas de violencia a recibir plena información y asesoría adecuada a su situación personal, a través de los servicios, organismos u oficinas que está obligada a crear la administración pública en sus tres niveles –nacional, estatal y municipal–; dicha información comprenderá las medidas contempladas en la Ley relativas a su protección y seguridad, y los derechos y ayudas previstos en la misma, así como lo referente al lugar de prestación de los servicios de atención, emergencia, apoyo y recuperación integral; y sexto, los derechos consagrados en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y en todos los convenios y tratados internacionales en la materia, suscritos por la República Bolivariana de Venezuela, tales como la Ley Aprobatoria de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará).

La LODM busca mecanismos orientados a dar seguridad y protección, incluye medidas cautelares e impone a la autoridad competencias para salvaguardar la vida, así como proteger la integridad física, emocional, psicológica y los bienes patrimoniales de las mujeres víctimas de violencia. Esta Ley obtuvo una mención por parte de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) por ser un instrumento jurídico de vanguardia en América Latina.

Tipificación de la violencia

Existen muchas formas de violencia, y la Ley vigente en Venezuela reconoce 19 tipos generales, que son: violencia psicológica; acoso u hostigamiento; amenaza; violencia física; violencia doméstica; violencia sexual; acceso carnal violento; prostitución forzada; esclavitud sexual; acoso sexual; violencia laboral; violencia patrimonial y económica; violencia obstétrica; esterilización forzada; violencia mediática; violencia institucional; violencia simbólica; tráfico de mujeres, niñas y adolescentes; y, finalmente, trata de mujeres, niñas y adolescentes:

Violencia psicológica: es toda conducta activa u omisiva ejercida en deshonra, descrédito o menosprecio al valor o dignidad personal, tratos humillantes y vejatorios, vigilancia constante, aislamiento, marginalización, negligencia, abandono, celotipia, comparaciones destructivas, amenazas y actos que conllevan a las mujeres víctimas de violencia a disminuir su autoestima, a perjudicar o perturbar su sano desarrollo, a la depresión, e incluso al suicidio.

Acoso u hostigamiento: es toda conducta abusiva y especialmente los comportamientos, palabras, actos, gestos, escritos o mensajes electrónicos dirigidos a perseguir, intimidar, chantajear, apremiar, importunar y vigilar a una mujer que puedan atentar contra su estabilidad emocional, dignidad, prestigio, integridad física o psíquica, o que puedan poner en peligro su empleo, promoción, reconocimiento en el lugar de trabajo o fuera de él.

Amenaza: es el anuncio verbal o con actos de la [futura] ejecución de un daño físico, psicológico, sexual, laboral o patrimonial con el fin de intimidar a la mujer, tanto en el contexto doméstico como fuera de él.

Violencia física: es toda acción u omisión que directa o indirectamente está dirigida a ocasionar un daño o sufrimiento físico a la mujer, tales como: lesiones internas o externas, heridas, hematomas, quemaduras, empujones o cualquier otro maltrato que afecte su integridad física.

Violencia doméstica: es toda conducta activa u omisiva, constante o no, de empleo de fuerza física o violencia psicológica, intimidación, persecución o amenaza contra la mujer por parte del cónyuge, el concubino, ex cónyuge, ex concubino, persona con quien mantiene o mantuvo relación de afectividad, ascendientes, descendientes, parientes colaterales, consanguíneos y afines.

Violencia sexual: es toda conducta que amenace o vulnere el derecho de la mujer a decidir voluntaria y libremente su sexualidad, comprendiendo [por] ésta no sólo el acto sexual, sino toda forma de contacto o acceso sexual, genital o no genital, tales como actos lascivos, actos lascivos violentos, acceso carnal violento o la violación propiamente dicha.

Acceso carnal violento: es una forma de violencia sexual en la cual el hombre, mediante violencias o amenazas, constriñe a la cónyuge, concubina, persona con quien hace vida marital o mantenga unión estable, de hecho o no, a un acto carnal por vía vaginal, anal u oral, o introduzca objetos sea cual fuere su clase, por alguna de estas vías.

Prostitución forzada: se entiende por prostitución forzada la acción de obligar a una mujer a realizar uno o más actos de naturaleza sexual por la fuerza o mediante la amenaza de la fuerza, o mediante coacción como la causada por el temor a la violencia, la intimidación, la opresión psicológica o el abuso del poder, esperando obtener o haber obtenido ventajas o beneficios pecuniarios o de otro tipo, a cambio de los actos de naturaleza sexual de la mujer.

Esclavitud sexual: se entiende por esclavitud sexual la privación ilegítima de la libertad de la mujer para su venta, compra, préstamo o trueque con la obligación de realizar uno o más actos de naturaleza sexual.

Acoso sexual: es la solicitud de cualquier acto o comportamiento de contenido sexual, para sí o para un tercero, o el procurar cualquier tipo de acercamiento sexual no deseado que realice un hombre valiéndose de una situación de superioridad laboral, docente o análoga, o con ocasión de relaciones derivadas del ejercicio profesional, y con la amenaza expresa

o tácita de causarle a la mujer un daño relacionado con las legítimas expectativas que ésta pueda tener en el ámbito de dicha relación.

Violencia laboral: es la discriminación hacia la mujer en los centros de trabajo públicos o privados que obstaculicen su acceso al empleo, ascenso o estabilidad en el mismo, tales como exigir requisitos sobre el estado civil, la edad, la apariencia física o buena presencia, o la solicitud de resultados de exámenes de laboratorios clínicos, que supeditan la contratación, ascenso o la permanencia de la mujer en el empleo. Constituye también discriminación de género en el ámbito laboral quebrantar el derecho de igual salario por igual trabajo.

Violencia patrimonial y económica: se considera violencia patrimonial y económica toda conducta activa u omisiva que directa o indirectamente, en los ámbitos público y privado, esté dirigida a ocasionar un daño a los bienes muebles o inmuebles en menoscabo del patrimonio de las mujeres víctimas de violencia o a los bienes comunes, así como la perturbación a la posesión o a la propiedad de sus bienes, sustracción, destrucción, retención o distracción de objetos, documentos personales, bienes y valores, derechos patrimoniales o recursos económicos destinados a satisfacer sus necesidades; limitaciones económicas encaminadas a controlar sus ingresos; o la privación de los medios económicos indispensables para vivir.

Violencia obstétrica: se entiende por violencia obstétrica la apropiación del cuerpo y procesos reproductivos de las mujeres por personal de salud, que se expresa en un trato deshumanizador, en un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales, trayendo consigo pérdida de autonomía y capacidad de decidir libremente sobre sus cuerpos y sexualidad, impactando negativamente en la calidad de vida de las mujeres.

Esterilización forzada: se entiende por esterilización forzada realizar o practicar intencionalmente a la mujer, sin brindarle la debida información, sin su consentimiento voluntario e informado, y sin que la misma haya tenido justificación, un tratamiento médico o quirúrgico u otro acto que tenga como resultado su esterilización o la privación de su capacidad biológica reproductiva.

Violencia mediática: se entiende por violencia mediática la exposición, a través de cualquier medio de difusión, de la mujer, niña o adolescente, [a contenidos] que de manera directa o indirecta exploten, discriminen, deshonren, humillen o que atenten contra su dignidad con fines económicos, sociales o de dominación.

Violencia institucional: son las acciones u omisiones por parte de las autoridades, funcionarios y funcionarias, profesionales, personal y agentes pertenecientes a cualquier órgano, ente o institución pública, que tengan como fin retardar, obstaculizar o impedir que las mujeres tengan acceso a las políticas públicas y ejerzan los derechos previstos en esta Ley para asegurarles una vida libre de violencia.

Violencia simbólica: son los mensajes, valores, íconos y signos que transmiten y reproducen relaciones de dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales que se establecen entre las personas y naturalizan la subordinación de la mujer en la sociedad.

Tráfico de mujeres, niñas y adolescentes: son todos los actos que implican su reclutamiento o transporte dentro o entre fronteras, empleando engaños, coerción o fuerza, con el propósito de obtener un beneficio de tipo financiero u otro de orden material de carácter ilícito.

Trata de mujeres, niñas y adolescentes: es la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de mujeres, niñas y adolescentes, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza o a otras formas de coacción; al rapto; al fraude; al engaño; al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad; a la concesión o recepción de pagos o beneficios, para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre mujeres, niñas o adolescentes, con fines de explotación, tales como la prostitución, la explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre y la extracción de órganos (LODM, artículo 15).

Instituto Nacional de la Mujer en Venezuela

Con el propósito de dar apoyo a las mujeres se creó el Instituto Nacional de la Mujer (1992), órgano encargado de las políticas y programas de prevención y atención de la violencia contra las mujeres, cuyas variadas atribuciones involucran no sólo la formulación, orientación, ejecución, coordinación e instrumentación de las políticas públicas de prevención y atención para ser instauradas en los diferentes órganos del poder público nacional, estatal y municipal del Estado venezolano, sino el diseño, conjuntamente con el Ministerio del Interior y el Tribunal Supremo de Justicia, de planes y programas de capacitación de los funcionarios y las funcionarias pertenecientes a la administración de justicia y al sistema penitenciario.

Otras esferas también forman parte de su radio de acción y, por ello, esta instancia se articula con el organismo que regula las materias de salud, participación popular y desarrollo social, así como los planes, proyectos y programas de capacitación e información de los funcionarios y las funcionarias que realizan actividades de apoyo, servicios y atención médica y psicosocial para el tratamiento adecuado de las mujeres víctimas de violencia y de sus familiares; y también para el agresor.

Tan importante son las acciones de justicia y de salud como la educación, y por ello el Instituto Nacional de la Mujer es un ente que diseña, conjuntamente con los ministerios con competencia en la materia, que son los de Educación, Deporte, Educación Superior, Salud, Participación Popular y Desarrollo Social, Comunicación e Información, y con cualesquier otros entes que tengan a su cargo funciones educativas, planes, proyectos y programas de prevención y educación dirigidos a formar para la igualdad, exaltando los valores de la no violencia, el respeto, la equidad de género y la prepara-

ción para la vida familiar con derechos y obligaciones compartidas y, en general, la igualdad entre el hombre y la mujer en la sociedad.

La participación debe ser inherente a cualquier política pública, y por ello el Instituto está facultado en la Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para crear vías que hagan posible la participación activa y protagónica de las organizaciones públicas y privadas dedicadas a la atención de la violencia contra las mujeres, así como de los consejos comunales y de las organizaciones sociales de base del Estado venezolano.

Tras las cifras de la violencia

En Venezuela existen cifras poco claras porque durante mucho tiempo no existieron instancias que llevaran estadísticas de los casos de violencia de género, tanto gubernamentales como no gubernamentales. No obstante, con la LODM se espera que se puedan visibilizar los datos, organizados de acuerdo con los diversos tipos de violencia y categorizados por edad y regiones, entre otras variables. Esta aspiración es posible habida cuenta no sólo de la existencia de tribunales especializados que llevan registros de casos resueltos o por resolver; de la Fiscalía, por ser un órgano que procesa las denuncias; y de la Defensoría de los Derechos del Pueblo Venezolano, sino también de los órganos administrativos que por ley están obligados a llevar registros. Entre ellos cobra importancia la acción fiscalizadora de los consejos comunales.

Datos publicados por organizaciones no gubernamentales indican que durante el 2005 —ya han pasado más de siete años— se registraron 36,777 casos de violencia contra las mujeres en Venezuela, lo que equivaldría a decir que, en promedio, cada cuatro horas ocurre un hecho de esta índole en el país. La primera sentencia en un caso

de violencia contra la mujer, dictada por un tribunal especializado, data del 20 de noviembre de 2008: se condenó a un ciudadano de nombre Marco Antonio Martínez, de 39 años y nacido en Caracas, por violar a una muchacha de 19 años, oriunda de Boconó (Trujillo), y se le aplicó la pena máxima que contempla la LODM, por lo cual pasará 15 años en la cárcel de El Rodeo II, hoy por cierto intervenida y en proceso de reestructuración. La decisión fue ejecutada por la juez segunda del Juzgado en Materia de Violencia contra la Mujer de la ciudad capital. Este fallo fue muy importante, pues demuestra de manera ostensible la aplicación, en el momento, de la reciente Ley, sobre todo si consideramos que estos juicios se realizaban a través de tribunales penales generales, sustituidos desde entonces por un tribunal especializado en violencia contra la mujer.

Reflexiones finales

La violencia contra las mujeres en Venezuela es un tema de estudio que hoy ocupa un lugar preferencial, en especial para las mujeres que se desempeñan en escenarios políticos, como la Asamblea Nacional y los consejos comunales, entre otras instancias gubernamentales y no gubernamentales. Allí no sólo se abordan los aspectos inherentes a la naturaleza y la dinámica del problema, sino que a su vez se generan planteamientos tendentes a poner de manifiesto los derechos que deben formar parte de la legislación venezolana en la materia.

El hecho de incluir en los puntos de la agenda legislativa la cuestión de la violencia de género se ha convertido en un avance sustancial que ha comenzado a ser considerado para la redacción y el ulterior referendo de una legislación apropiada por parte del Ejecutivo nacional.

Desde el punto de vista constitucional, la jurisprudencia venezolana ha reivindicado el papel de los seres humanos, en especial el de

las mujeres, al hacer posible el establecimiento de un ordenamiento legal que permite equiparar derechos sustanciales al trabajo, a la igualdad de acceso a las oportunidades de empleo y a los salarios justos según el tipo de funciones y tareas. Sin embargo, persisten los desafíos en cuanto a los derechos de las madres a amamantar a sus infantes hasta por el lapso de un año, e igualmente a extender a dicha duración el reposo posnatal. Resulta necesario impulsar cambios planificados desde la educación no formal hasta la formal, en materia de respeto por la dignidad humana en general y, en particular, por la de las mujeres, al ser éstas las encargadas por la naturaleza de reproducir la vida, además de ser las transmisoras de los comportamientos que giran en torno a los saberes ancestrales que se circunscriben en los valores y principios más elementales para la subsistencia.

Los retos se extienden hasta hacer posible que la jurisprudencia venezolana establezca lineamientos que posibiliten a las mujeres víctimas de violencia no sólo ser escuchadas por las instancias respectivas, sino que se sancione a los infractores según los dictámenes a que hubiese lugar.

Es preciso comprender que lo ideal es no difundir amenazas dirigidas a los hombres para contrarrestar los efectos perversos de la cultura que se configuró desde tiempos pasados; lo mejor es ir hilvanando actitudes y comportamientos positivos que hagan posible a hombres y mujeres estar conscientes de que ambos coexisten en un mismo terreno social, y que las interacciones entre ambos géneros son necesarias para asegurar el equilibrio biopsicosocial. Esto puede ser una realidad si las mujeres y hombres reconocen el valor que ambos tienen para la sociedad.

La violencia contra las mujeres las induce a un despertar del adormecimiento que por largo tiempo las ha subsumido: todo cambio tendente a controlar y/o erradicar prácticas hostiles provenientes de los hombres en situaciones y escenarios diversos debe provenir de ellas mismas.

Hago especial énfasis en este último desafío por considerar que nadie le transfiera la conciencia de algo a nadie; cada quien debe tener la capacidad de conocerse a sí misma y de saber cuáles son las circunstancias que derivan en violencia. Para ello es necesario difundir, desde la escuela y sobre todo desde el núcleo familiar, los saberes ancestrales y recrearlos en la actualidad para proporcionar las enseñanzas suficientes que permitan contrarrestar los impulsos y las situaciones generadoras de la violencia.

Ésta se convierte así en la primera acción que deben emprender las mujeres, misma que, al ser complementada con las vastas ideas y mecanismos reguladores que desde las ciencias jurídicas y políticas se están fraguando, traerá consigo el advenimiento de una nueva concepción de nuestras mujeres: reivindicar su estatus y su rol preferencial en la sociedad.

Hace falta, de igual manera, difundir por todos los medios el problema de la violencia contra las mujeres. No cabe duda de que al ocultarse se está negando su existencia y, por lo tanto, genera la creencia de tranquilidad en la relación entre mujeres y hombres.

Las situaciones de violencia en Venezuela no son distintas a las que padecen las mujeres en el resto del mundo. En un estudio elaborado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2007) se concluyó que existen más semejanzas que diferencias respecto de otros continentes, ya que las mujeres de nuestra región no son ni más ni menos víctimas que las de cualquier otra latitud y la violencia local comparte sus principales rasgos con la que se identifica en otros lugares del planeta.

La violencia amenaza a todas las mujeres, independientemente de su origen social, racial y étnico. Sin embargo, algunos grupos son más vulnerables y enfrentan mayores obstáculos para acceder a la protección del Estado y a la justicia, por lo que deben enfrentar una forma adicional de violencia producto de la no aplicación de las normas: la violencia institucional. Es importante destacar que la

Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia se ha reconocido porque penaliza no sólo la violencia física, sino también la simbólica, la patrimonial y la jurídica. Y ello, desde luego, es un avance importante en la República Bolivariana de Venezuela.

Bibliografía

BUTLER, JUDITH

1995 “Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity”, en Whittier N. Routledge (coordinador), *Feminist Generations: The Persistence of Women’s Movement*, Temple University Press, Filadelfia.

BRAIDOTTI, ROSSI

2005 *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*, Akal, Madrid.

(CEPAL) COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

2007 *¡Ni una más! El derecho a vivir una vida libre de violencia en América Latina y el Caribe*. Puede consultarse en www.eclac.cl/publicaciones/xml/7/31407/Niunamas.pdf

DE BEAUVOIR, SIMONE

1949 *El segundo sexo*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

DE FREITAS, JULIO

2010 *Reconocer las violencias para no reproducirlas*, Fundación Centro Gumilla, serie “Quehacer comunitario”, núm. 14, Caracas.

DELGADO DE SMITH, YAMILE

2010 *Anclajes para comprender la vida*, Universidad de Carabobo-Laboratorio de Investigación en Estudios del Trabajo-Grupo de Investigación en Género, Valencia, Venezuela.

2008 “El sujeto: los espacios públicos y privados desde el género”, *Estudios Culturales*, vol. 1, núm. 2, Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela, pp. 113-126.

GONZÁLEZ, MARÍA CRISTINA y YAMILE DELGADO DE SMITH

2007 “Cotidianidad y violencia basada en género. Claves epistemológicas”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12, núm. 29, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 117-134.

LODM

2007 “Ley Orgánica sobre el Derecho de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia”, en *Gaceta de la República Bolivariana de Venezuela*, 23 de abril. Se puede consultar en http://venezuela.unfpa.org/documentos/Ley_mujer.pdf

(OEA) ORGANIZACIÓN DE ESTADOS AMERICANOS

1994 *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer-Convención Belém do Pará, Brasil* puede consultarse en www.oas.org/juridico/spanish/tratados/a-61.html

(ONU) ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS

1993 *Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer*, Washington; puede consultarse en www.ohchr.org/spanish/law/mujer_violencia.htm

SEN, AMARTYA

2000 *Desarrollo y libertad*, Planeta Colombiana, Bogotá.

1990 “Gender and Cooperative Conflict”, en Irene Tinker (editora), *Persistent Inequalities*, Oxford University Press, Nueva York.



De víctimas a victimarias: representaciones de género en la “guerra contra el terrorismo”

Nattie Golubov Figueroa¹

Este trabajo sólo esboza algunas ideas, que pretendo desarrollar con mucho más detalle en un artículo acerca de las formas en que se han narrado las repercusiones sociales y psicológicas del colapso de las torres gemelas en la literatura en lengua inglesa. Inesperadamente, tras leer un conjunto de novelas que tratan el tema del 9/11, me resultó curiosa la recurrencia del vínculo establecido entre una masculinidad vulnerada, una “domesticidad” idealizada y el ataque y derrumbe del World Trade Center (WTC) del 11 de septiembre de 2001. Este acontecimiento, que la administración de George W. Bush intencionadamente identificó y construyó discursivamente como un punto de quiebre del aparato simbólico que otrora había sostenido una particular imagen de Estados Unidos –ante sí, para los propios estadounidenses, y ante los demás– con el propósito, entre otros, de justificar sus intervenciones en Irak y Afganistán, y promulgar la USA Patriot Act el 26 de octubre de 2001, abrió el camino para la creación del Departamento de Seguridad

¹ Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la Universidad Nacional Autónoma de México (CISAN-UNAM).

de la Patria un año después, en noviembre de 2002. Importa enfatizar este punto porque la idea de que el 9/11 fue el día en que “todo cambió” rápidamente se estableció como parte del discurso oficial: “En un solo instante [–declaró Bush–] nos percatamos de que esta será una década decisiva en la historia de la libertad, de que se nos ha otorgado un papel único en el acontecer humano”.² Cuando la administración publicó su *Estrategia Nacional de Seguridad* en el otoño de 2002, la ruptura histórica se usó para defender la doctrina Bush de la guerra preventiva, una política exterior unilateral, así como la necesidad de efectuar un “cambio de régimen en los estados ilegales” y la legislación federal introducida para defender a la patria. De esta forma, la representación del 9/11 como acontecimiento único se convirtió en el eje ideológico de la *guerra contra el terror*. Como lo señaló el propio Bush: “La guerra contra este enemigo es más que un conflicto militar. Es la lucha ideológica decisiva del siglo XXI y la vocación de nuestra generación”.

Me interesa menos la controversial historia de lo que realmente pasó que las imágenes y palabras con que se enmarcaron los hechos, porque fue así que éstos alcanzaron cierta estabilidad institucional y mediática, en parte porque la guerra se transformó en una contienda de imágenes y estereotipos preexistentes, insertos y resignificados en una narrativa maniquea que prometía una falsa sensación de seguridad al simplificar y familiarizar los hechos. Más específicamente, lo que quiero comentar es cómo los periódicos y los actos de habla del propio Bush emplearon el poder simbólico de configuraciones de género binarias y radicalizadas para invocar y constituir la identidad nacional y el sentimiento patriótico en torno a lo que llamaré –siguiendo a Ashis Nandy– la *hipermasculinidad*, que se configura cuando los agentes de la masculinidad hegemónica se sienten amenazados, por lo que se requiere una inflación y exageración de los rasgos de

² Véase <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html>

la masculinidad convencional. Esta hipermasculinidad se manifestó, por un lado, en el discurso político conocido como “diplomacia de vaquero” —*cowboy diplomacy*— y, por el otro, en las fotos de Abu Ghraib que empezaron a circular ampliamente en abril de 2004. Estos son dos momentos diferentes y contrastantes de las repercusiones de un acontecimiento, que se vinculan directamente con el uso del género como dispositivo de guerra. En efecto, el género funcionó como un nodo para articular una amplia gama de elementos diversos en un solo paquete: el excepcionalismo estadounidense avalado por un código ético-religioso, el discurso orientalista neocolonial y el paternalismo sexista, que se articularon por medio de ese binomio expresado por Bush en repetidas ocasiones: “You’re either with us or against us in the fight against terror” (“Ustedes pueden estar o bien con nosotros o bien contra nosotros en la lucha contra el terrorismo”).

¿Quiénes son estos *nosotros* y quiénes esos *otros*? Estos colectivos se configuraron gradualmente al acumular una serie de oposiciones de valores e ideas como el bien y el mal; la libertad y el fundamentalismo; la legalidad y la ilegalidad; la compasión y el odio; la civilización y la barbarie; la esperanza y la desesperación, etcétera. La división del mundo entre estos opuestos también devino una polarización del género: a la hipermasculinidad estadounidense fue contrapuesta la hipomasculinidad del terrorista: el árabe musulmán con una masculinidad débil. La feminidad, en cambio, se asoció firmemente con las mujeres, quienes quedaron imbricadas en una economía del sexo como objetos de intercambio simbólico. En un discurso que dio en Atlanta, Georgia, el 8 de noviembre de 2001, que significativamente lleva por título “My fellow Americans, let’s roll”, Bush emplea la retórica del binomio:

Hemos visto este tipo de odio anteriormente, y la única respuesta posible es enfrentarse a él y derrotarlo. Este nuevo enemigo busca destruir nuestra libertad e imponer su perspectiva. Nosotros valoramos la vida; los

terroristas la destruyen despiadadamente. Nosotros valoramos la educación; los terroristas no creen que las mujeres deban ser educadas, o tener acceso a servicios de salud o salir de sus hogares. Nosotros valoramos el derecho a decir lo que pensamos; para los terroristas, la libertad de expresión puede ser motivo para la ejecución. Nosotros respetamos a las personas de todos los credos y aceptamos la práctica libre de la religión; nuestro enemigo quiere dictar cómo pensar y cómo rendir culto, incluso a sus prójimos musulmanes. Este enemigo trata de esconderse detrás de una fe pacífica. Pero aquellos que celebran el asesinato de hombres, mujeres y niños inocentes no tienen religión ni conciencia ni misericordia. Llevamos a cabo una guerra para salvar a la civilización misma.³

El derrumbe de las torres rápidamente se interpretó no sólo como un ataque a la soberanía estadounidense, sino como un atentado “a todo un sistema de valores occidentales y a un orden del mundo”: el poder financiero y el neoliberalismo mundial cuyo representante principal resulta ser Estados Unidos (Baudrillard, 2003). Además de erigirse como el epítome del progreso, este país se convirtió en la nación multicultural de la libertad y se resignificó el *American Way of Life* para ser asociado con el amor por la libertad y la creencia de que la seguridad es la condición esencial para la vida, como queda claro en un artículo de Donald Rumsfeld, donde asegura que “Nuestra victoria llegará cuando los estadounidenses puedan vivir día a día acudiendo al trabajo, criando a los hijos y construyendo sus sueños como siempre lo han hecho, un pueblo libre y grandioso”.⁴

Como lo observa Inderpal Grewal (2003), resulta ambiguo a qué se refiere Rumsfeld cuando habla de libertad, dada la historia del país: Bush, al parecer, alude a la libertad de consumo de la que goza la ciudadanía, pero de hecho la sociedad estadounidense se ha convertido gradualmente en una sociedad de la vigilancia. So-

³ Véase www.september11news.com/PresidentBushAtlanta.htm

⁴ Véase www.defense.gov/speeches/speech.aspx?speechid=440

bre esto, paradójicamente, la *National Strategy for Homeland Security* estipula que la intensificación de la vigilancia al interior del país es responsabilidad del gobierno y busca salvaguardar “nuestro estilo de vida, que se compone de cinco elementos clave: la democracia, las libertades, la seguridad, la economía y la cultura”. El listado es interesante porque, según señala Grewal, esta versión del *American Way of Life* articula dimensiones económicas, sociales, culturales, políticas y geopolíticas; vincula la política exterior y el poder económico con discursos morales y seculares acerca de la democracia, los derechos y libertades, los tipos de trabajo, el esparcimiento y el consumo que insertan al individuo en la nación (Grewal, 2003: 542). Por medio de la identificación con este conjunto de elementos el gobierno buscó generar una sensación de comunidad entre la ciudadanía y su necesaria inversión en la infraestructura económica que financia la política neoimperialista (Agathangelou y Ling, 2004: 519).

En la versión oficial, los atentados socavaron esta libertad de consumo al atemorizar a la ciudadanía. Sólo así es posible entender el siguiente comentario de Bush en el quinto aniversario del ataque, en tanto que los objetivos fueron el Pentágono y el WTC, símbolos no de la domesticidad sino de un sistema económico global y el poderío militar: “Nos enfrentamos a un enemigo decidido a traer la muerte y el sufrimiento a nuestros hogares”. Bush en repetidas ocasiones animó a sus compatriotas a proseguir con el *American Way of Life* como si nada hubiera pasado. Lo interesante, sin embargo, es que esta actitud de *business as usual* está directamente vinculada con el consumo: “Les pido su constante participación y su confianza en la economía americana –dijo el 20 de septiembre de 2001. Los terroristas atacaron un símbolo de la prosperidad estadounidense. No tocaron su fuente”. Una semana después, el 27 de septiembre, en un discurso pronunciado en el aeropuerto internacional de Chicago, repitió su llamado al consumo:

Cuando asestaron su golpe, los terroristas buscaban crear una atmósfera de miedo. Y una de las grandes metas de la guerra de esta nación es la de restaurar la confianza pública en la industria aérea. Hay que decirle al público viajero: súbete a bordo. Lleva a cabo tus negocios en todo el país. Vuela y disfruta los grandes destinos turísticos de Estados Unidos. Ve a Disney World en Florida. Lleva a tu familia y disfruta la vida tal y como deseamos disfrutarla.

Una de las referencias explícitas que Bush hizo al consumo fue el 8 de noviembre de 2001, cuando afirmó haber encontrado indicios de un pueblo valeroso después de los ataques: “Esta gran nación jamás será intimidada. Las personas siguen adelante con su vida cotidiana, trabajando, yendo de compras, jugando, rezando en iglesias y sinagogas y mezquitas, acudiendo al cine y a los partidos de beisbol”.⁵ El consumo se transforma en un bien público y una demostración de lealtad patriótica.

Ahora bien, este puente entre la libertad y el consumo se establece por medio del género, en particular por la centralidad otorgada a la familia como símbolo del estilo de vida estadounidense, puesto que son los hombres quienes surgieron de las cenizas como defensores de esta libertad de elección y las mujeres como amas de casa al cuidado del bienestar de la familia que disfruta esta libertad ejercida cotidianamente. El vínculo entre una economía particular, una política exterior y el género quedó claramente articulado en el “Discurso sobre el estado de la Unión” del entonces presidente, donde identifica al “ciudadano común y corriente” con las mujeres y los niños, y a la heroicidad con los bomberos y soldados, invisibilizando de paso a las mujeres, que quedaron subsumidas en la familia, incluso a las mujeres bomberas y a las pertenecientes al ejército: “En el sacrificio de soldados, la loable hermandad de los bomberos

⁵ Véase <http://usgovinfo.about.com/od/thepresidentandcabinet/a/did-bush-say-go-shopping-after-911.htm>

y el valor y la generosidad de los ciudadanos comunes y corrientes hemos vislumbrado el rostro de una nueva cultura de la responsabilidad”. En un artículo publicado en el *New York Times* el 28 de octubre, Patricia Leigh Brown identifica el regreso de los hombres hipermasculinos, a los que llama *manly men*:

Desde el 22 de septiembre ha predominado una imagen cultural del héroe masculino, un fornido frente de fortaleza para una nación que busca equilibrio y bienestar emocional. Son los nuevos John Wayne [...]. Son [...] hombres que se lanzan a subir escaleras con cien kilos de equipo encima para decirles a todos los demás a dónde deben ir para estar a salvo. Desde los ataques de septiembre el bombero cubierto de ceniza y hollín ha proporcionado un destacado contraste con el ahora aparentemente prehistórico arquetipo masculino: el *dot.commer* con pantalones color caqui y un BMW.⁶

El *dot.commer*, representante de una economía globalizada inmaterial, ha sido remplazado por el militar y el bombero carnosos, y como consecuencia de esta masculinización de la heroicidad y de la identidad nacional, se instauró –como ha señalado Iris Marion Young (2003)– una “lógica de la protección masculinista”. Ésta es patentemente patriarcal y resucita el papel masculino de protector de mujeres y niños; solicita que a cambio de esta protección los protegidos acepten una posición subordinada de dependencia y obediencia. Según esta autora, lo importante de tal lógica es que ilumina el significado y el atractivo de un Estado de vigilancia y seguridad que lleva a cabo la guerra en el exterior y espera obediencia y lealtad en casa. En tanto que los ciudadanos de un Estado democrático permiten que sus líderes adopten ante sí una actitud de protectores ocupan un estatus subordinado, como el de las mujeres

⁶ Véase www.nytimes.com/2001/10/28/weekinreview/ideas-trends-heavy-lifting-required-the-return-of-manly-men.html



en el hogar patriarcal. Cito a Young (2003: 2): “Debemos aceptar un poder estatal más autoritario y paternalista, que obtiene el apoyo en parte por la unidad que producen la amenaza y nuestra gratitud por su protección. Al mismo tiempo que legítima el poder autoritario sobre los ciudadanos al interior, la lógica de la protección masculinista justifica una guerra en el exterior”. En este nuevo paradigma la masculinidad aceptable no es aquella asociada con un hombre agresivo, dominante, egoísta y represivo, sino con un hombre caballeroso, benevolente, justo y generoso, vinculado también con una voluntad de servicio y sacrificio, dispuesto a enfrentar un mundo hostil para escudar a las mujeres de cualquier peligro y así garantizar que ellas puedan dedicarse a la familia, en un clásico ejemplo de la división sexual del trabajo. Una editorialista del *New York Times* resumió la supuesta reorientación del deseo femenino de la siguiente manera: “Tras tres décadas el feminismo ha retrocedido. Antes los hombres uniformados eran los opresores. Ahora son parejas trofeo. Alguna vez los policías eran unos puercos. Ahora son galanes. Los bomberos eran los tipos que llevabas a casa si no conseguías a un doctor. Ahora son el accesorio más candente”.⁷

⁷ Véase www.nytimes.com/2001/11/28/opinion/liberties-hunks-and-brutes.html

No obstante, como lo apunta Young, esta masculinidad requiere que los protegidos mantengan una posición subordinada con respecto de los hombres, puesto que a cambio de la protección masculina las mujeres ceden su autonomía. Cuando el hogar se ve amenazado no pueden permitirse el disenso ni el debate. La cabeza de la familia decide qué medidas son necesarias para la seguridad de la propiedad y los miembros de la familia, y da órdenes que deben obedecerse para mantenerse a salvo. Las mujeres aceptan, bajo esta racionalidad, su subordinación y muestran gratitud a sus protectores por su disposición para sacrificarse por ellas. Young asocia la popularidad de esta imagen masculina con la relación que el Estado estadounidense guarda con sus ciudadanos en un momento histórico en el cual el propio gobierno movilizó el miedo para legitimar sus actividades, tanto al interior como al exterior del país. Agathangelou y Ling (2004: 524) identifican ocho estrategias ofrecidas por Bush con el propósito de normalizar la vida cotidiana, y que ejemplifican la creación de una ciudadanía dócil dispuesta a cooperar por el bien común: cuidar a la familia, ser leal a los valores estadounidenses, practicar la tolerancia, donar dinero y tiempo a las víctimas de la tragedia, cooperar con la ley y el orden, cumplir con aquellos que buscan proteger, contribuir a la economía gastando dinero, y rezar por las víctimas militares y por el país.

Este lenguaje de la seguridad penetró en todas las esferas de la vida al interior y al exterior del país, porque el Estado se transformó en un hogar nacional, el *homeland* que debe ser protegido de la amenaza exterior con la ayuda voluntaria de la población civil. Ahora bien, los hombres masculinos no sólo protegen a sus propias familias; también se preocupan por las familias de los iraquíes: “Estados Unidos ayudará a los iraquíes para que puedan proteger a sus familias y asegurar una nación libre”.⁸ En este sentido, resulta per-

⁸ Véase www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/11/30/AR2005113000667.html

tinente señalar que inicialmente la administración de Bush justificó la guerra como una acción defensiva necesaria para proteger a los estadounidenses, pero rápidamente complementó esta justificación apelando a la situación de las mujeres afganas. En un discurso radiofónico emitido en noviembre de 2001, Laura Bush introdujo esta nueva dimensión al conflicto:

Me dirijo a ustedes esta semana para iniciar un esfuerzo mundial con el fin de [denunciar] la brutalidad ejercida contra mujeres y niños por la red terrorista de al-Qaida y el régimen que lo apoyó en Afganistán, el Talibán [...]. Las mujeres de Afganistán saben, por su dura experiencia, lo que el resto del mundo está descubriendo: la brutal opresión de las mujeres es el objetivo central de los terroristas.⁹

Evidentemente, en contraste con los hombres hipermasculinos estadounidenses que protegen a y luchan por el bienestar de las mujeres afganas, los hombres iraquíes y afganos también requieren de la benevolencia estadounidense para madurar. Al explicar la Operación Liberad Duradera –como se le llamó sin intención irónica a la invasión de Irak– Bush declaró que el objetivo era “ayudar a los iraquíes a lograr un país unido, estable y libre, [lo cual] exigirá de nosotros un compromiso sostenido. Pero sea lo que sea que se nos exija, llevaremos a cabo todos los deberes que hemos aceptado”.¹⁰ Esta infantilización de pueblos enteros es reminiscente del discurso colonialista, lo cual se hace más evidente en la siguiente cita:

Así que Estados Unidos se propuso una meta ambiciosa, ayudar a la joven democracia de Afganistán a crecer y florecer, a surgir como una ideología alternativa a la ideología del odio, el extremismo y el terror. Se trata de un esfuerzo difícil y largo. No es fácil hacerlo. Hubiera sido

⁹ Véase <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/11/20011117.html>

¹⁰ Véase www.retoricas.com/2009/06/bush-comienzo-operacion-libertad.html

mucho más sencillo decir que nos habíamos logrado deshacer de un grupo y aquí hay otro. Pero no creemos que eso sea lo correcto. Queremos establecer los fundamentos de la libertad para las generaciones futuras. Queremos hacer el trabajo arduo ahora para que nuestros hijos y nietos crezcan en un mundo pacífico.¹¹

Al parecer, los hombres árabes son incapaces de gobernarse a sí mismos y carecen de la fuerza de carácter necesaria para repudiar el odio, el extremismo y el terror, todos rasgos asociados con una masculinidad fallida. A su vez, los terroristas son descritos como moralmente débiles, carentes de valores, autoritarios, cobardes, temerosos, producto perverso del “ciclo de tiranía y desesperanza y radicalismo” que predomina en el Medio Oriente: “Para desviar la atención de sus fracasos sociales y económicos, los dictadores culpan a otros países y razas y despiertan el odio que conduce a la violencia”.¹² En este discurso orientalista, aparentemente benévolo, se esconde una retórica familiar: Estados Unidos necesita disciplinar/civilizar a los árabes y a los terroristas, precisamente porque la libertad y la democracia estadounidenses, entendidas como la apoteosis de la civilización moderna, motivaron la malevolencia del *Eje del Mal*. El cuerpo masculino árabe se exhibió desnudo al público al tiempo que se pretendía liberar a las mujeres árabes para que pudieran descubrirse en público. La materialidad del uso de la violencia orientada a proteger un estilo de vida democrático y capitalista se manifestó plenamente el 28 de abril de 2004, cuando se difundieron por primera vez las fotografías de la tortura física y humillación sexual de los iraquíes detenidos en Abu Ghraib. Por falta de espacio no me voy a detener en este tema tan complejo, así que simplemente señalaré que en las fotos que más circularon en la

¹¹ Véase <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2008/12/20081215-1.html>

¹² Véase http://articles.cnn.com/2005-03-08/politics/bush.transcript_1_world-trade-center-attacks-on-american-embassies-transcript/3?_s=PM:ALLPOLITICS

prensa la mujer dócil se ha transformado en dominatriz torturadora y que incluso, en opinión de Barbara Ehrenreich: “En Abu Ghraib murió un cierto tipo de feminismo, o quizá deba decir un cierto tipo de ingenuidad feminista. Era un feminismo que percibía a los hombres como los perpetuos perpetradores y a las mujeres como perpetuas víctimas; y a la violencia sexual masculina contra las mujeres como la raíz de toda la injusticia”.¹³ No cabe duda de que esta es una lectura posible de las fotos: parecería que nos encontramos con una contradicción al interior del discurso sexista de la administración Bush, puesto que las mujeres, como concluye Ehrenreich, “son capaces de lo inimaginable”, incluso de actos de barbarie generalmente asociados con los terroristas.



No obstante, según indican varios críticos, por una parte el escándalo se identificó muy selectivamente con las imágenes de *las mujeres perpetradoras*, y no con las de sus congéneres masculinos ni con la cultura militar en general; y por la otra, se enfatizó la naturaleza

¹³ Véase <http://articles.latimes.com/2004/may/16/opinion/op-ehrenreich16>

sexual de la violencia y su supuesta perversidad. Esta concentración en las policías militares puede interpretarse, en parte, como un intento por darle a la tortura un carácter excepcional y no, en palabras de Jasbir Puar (2005), como práctica cotidiana en la campaña de “*shock and awe*”. La respuesta de Bush confirma el intento por contener el escándalo causado por el espectáculo, y la cuidadosa evasión de la palabra “tortura” muestra la intención de proteger la supuesta superioridad moral del pueblo estadounidense. Según él, el trato dado a los prisioneros “no refleja la naturaleza del pueblo estadounidense”.¹⁴ Aunque, cuestiona Puar (2005), “¿exactamente cuáles de los actos retratados son contrarios a las tendencias supuestamente naturales de los estadounidenses?”

Una respuesta entre muchas otras a esta pregunta es lo que Susan Sontag (2004: 5) identificó como la confluencia entre la tortura y la pornografía. Quien se transformó en el rostro del escándalo de Abu Ghraib fue Lynndie England, la joven de veintiún años que sale en las fotos que se presentan en este artículo y que fue marcada como la “depravada, fumadora, de pelo oscuro, embarazada, no casada” (Puar, 2005: 21) quien, durante su estancia en Irak en 2003, mantuvo una relación sexual con su superior, Charles Graner, el supuesto responsable de los abusos cometidos en Abu Ghraib, y que en octubre de 2005 dio a luz a su hijo. Según Shannon Holland (2009), buena parte de la prensa popular describió a England como sexualmente anormal, precisamente a raíz de esta relación; también cuestionó su identidad sexual porque su apariencia se percibe como masculina. *USA Today* reportó que tenía problemas de aprendizaje, los cuales impedían que distinguiera entre el mal y el bien; en ocasiones su comportamiento atípico se explicó a partir de una socialización defectuosa, resultado de sus orígenes de clase puesto que,

¹⁴ Véase www.nytimes.com/2004/05/01/world/the-struggle-for-iraq-captives-bush-voices-disgust-at-abuse-of-iraqi-prisoners.html?pagewanted=all&src=pm

junto con su familia, había crecido en un parque de casas rodantes. En un artículo de *Newsweek*, Evan Thomas se pregunta: “What made Lynndie England, patriotic, pixie-ish tomboy who joined the army reserve to pay for college, become the poster girl for sexual humiliation and degradation at Abu Ghraib? Her sister, Jessica, describes England as ‘very kind-hearted, dependable, strong-minded and idealistic’. And yet the photos show her calmly holding a cringing naked man on a leash”.¹⁵

La supuesta depravación de England cumplió con dos funciones en términos de las configuraciones de género descritas anteriormente: por un lado, confirmó la normalidad y estabilidad de la feminidad y masculinidad heteronormativas, asociadas con la idea de la nación como hogar. Por el otro, reproduce los términos del violento encuentro colonial, porque la relación entre guardias y detenidos confirma las relaciones de poder entre ellos. Incluso, en palabras de Mary Ann Tétreault (2006: 34), las fotografías pertenecen a una tradición orientalista que fetichiza y feminiza la sexualidad de los pueblos sometidos como parte de una estrategia de dominación. Los cautivos de las fotos muestran la violación –real y simulada– del cuerpo masculino, su hombría destruida completamente por su humillante vulnerabilidad, expuestos al escrutinio y a la mirada, sin oportunidad para devolverla. En última instancia el efecto de estas fotos es la afirmación de la hipermasculinidad. Basta con observar la foto en que la mujer se inclina detrás de una pila de hombres desnudos: de pie, dominando al conjunto, se encuentra un fornido y sonriente estadounidense vestido: “La jerarquía de género y etnia no puede ser más clara” (Tétreault, 2006: 38).

¹⁵ Véase www.thedailybeast.com/newsweek/2004/05/14/explaining-lynn-die-england.html



Bruce Tucker y Sia Triantafyllos (2008) sugieren que el hecho de que repetidamente circularan las mismas fotos tuvo el efecto de centrar la atención en algunos culpables individuales y en la inmoralidad de su comportamiento, creando así una narrativa limitada a los actos de unos pocos individuos y confirmando con ello la postura oficial de que se trataba de “unas cuantas manzanas podridas”. Sin embargo, en el contexto más amplio de la trama oficial urdida en torno de la relación entre género, nación y guerra cobran otro sentido, porque como lo indica Puar (2005: 27), la “feminización [del cuerpo masculino torturado] lo despoja de su virilidad y, así, compromete su poder no sólo para penetrar y reproducir a su propia nación (‘nuestras’ mujeres) sino también para contaminar la nación del Otro (‘sus’ mujeres)”. Pese a que en las fotos es una mujer quien humilla a los detenidos, aparece como objeto de la mirada e instrumento de la voluntad masculina; además de ser mediadora entre el militar hipermasculino y los detenidos feminizados, en algún sentido protege la masculinidad estadounidense de cualquier indicio de

deseo *queer*. No obstante que ésta no es la masculinidad desplegada en la lógica identificada por Young, porque es agresiva y dominante, sí es una imagen masculina aceptable. En este sentido, paradójicamente las fotografías de Lynndie England posando ante la mirada masculina fortalecen la lógica masculinista.

En resumen, el género constituyó un componente central y crucial en la invocación del sentimiento patriótico estadounidense, así como en la construcción de la identidad del propio Estado. La batalla ostensiblemente emprendida para defender valores occidentales y extender la cultura de la democracia y de los derechos se articuló como una batalla acerca de las formas correctas de instituir y actuar el género.

Bibliografía

AGATHANGELOU, ANNA M. y L. H. M. LING

2004 “Power, Borders, Security, Wealth: Lessons of Violence and Desire from September 11”, *International Studies Quarterly*, núm. 48, pp. 517-538.

BAUDRILLARD, JEAN

2003 *The Spirit of Terrorism and Other Essays*, Verso, Londres.

GREWAL, INDERPAL

2003 “Transnational America: Race, Gender and Citizenship After 9/11”, *Social Identities*, vol. 9, núm. 4, pp. 535-561.

HOLLAND, SHANNON L.

2009 “The Enigmatic Lynndie England: Gendered Explanations for the Crisis at Abu Ghraib”, *Communication and Critical/Cultural Studies*, vol. 6, núm. 3, septiembre, pp. 246-264.

MITCHELL, W. J. T.

2011 *Cloning Terror. The War of Images, 9/11 to the Present*, Chicago University Press, Chicago.

NANDY, ASHISM

1989 *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi.

PUAR, JASBIR K.

2005 "On Torture", *Radical History Review*, núm. 93, otoño, pp. 13-38.

SONTAG, SUSAN

2004 "Regarding the Torture of Others", *The New York Times*, 23 de mayo. Se puede consultar en www.nytimes.com/2004/05/23/magazine/regarding-the-torture-of-others.html?pagewanted=all&src=pm

TÉTREAU, MARY ANN

2006 "The Sexual Politics of Abu Ghraib: Hegemony, Spectacle, and the Global War on Terror", *NWSA Journal*, vol. 18, núm. 3, otoño, pp. 33-50.

TUCKER, BRUCE y SIA TRIANTAFYLLOS

2008 "Lynndie England, Abu Ghraib, and the New Imperialism", *Canadian Review of American Studies/Revue canadienne d'études américaines*, vol. 38, núm. 1, pp. 83-100.

YOUNG, IRIS MARION

2003 "The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State", *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 9, núm. 1, otoño, pp. 1-25.

Historia comparada de las mujeres en las Américas

se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de diciembre de 2012, en Ediciones de Lirio, Azucenas núm. 10, colonia San Juan Xalpa, México, D. F. En su composición se utilizaron tipos Baskerville de 9.5, 10.5, 11, 12, 12.5, y 17 puntos. Se imprimió sobre papel Cultural de 90 gramos, en el sistema *offset*.

La edición consta de 1,000 ejemplares.