

# DE LA TEORÍA POR OTROS MEDIOS: SIMONE DE BEAUVOIR Y SUS FICCIONES

Adrián Marcelo Ferrero  
Universidad Nacional de La Plata

## RESUMEN

El presente trabajo se propone establecer el entramado entre algunas tesis sostenidas por Simone de Beauvoir en sus textos teóricos o filosóficos (sobre todo de su tratado de 1949, *Le Deuxième Sexe*) y sus textos ficcionales compuestos hacia la década de los años sesenta. Mediante el análisis textual, procuraremos demostrar cómo esas tesis sostenidas en los primeros son ilustradas en los segundos y arriesgar algunas hipótesis sobre las implicancias de esas estrategias de transposición. Así, veremos el modo como de Beauvoir construye un sujeto mujer que se autodesigna, y elabora representaciones de la feminidad y la masculinidad alternativas que desestabilizan los estereotipos sexistas, a través de los cuales el patriarcado se ha legitimado y perpetuado como sistema de privilegios. Indagaremos asimismo en la importancia que las narrativas han tenido en la construcción de la feminidad occidental y en el rol que nuevas representaciones emancipatorias pueden tener para la causa de la liberación de la mujer y para un vínculo más igualitario entre ambos sexos.

**PALABRAS CLAVE:** Narrativas, textos teóricos, representaciones, estereotipos, transposición, textos ficcionales.

## ABSTRACT

This paper sets out to establish the connections between some thesis upheld by Simone de Beauvoir in her theoretical and philosophical texts (above all, in her 1949 treaty, *Le Deuxième Sexe*) and her fictional texts, produced in the sixties. By means of textual analysis we shall attempt to show how the thesis upheld in those former works are illustrated by the latter, and advance some hypothesis about the implications brought about by those strategies of transposition. We shall see the manner in which de Beauvoir constructs a woman subject that names herself and elaborates alternative representations of femininity and masculinity which destabilize sexist stereotypes, through which patriarchy has perpetuated and legitimated itself as a system of privileges. We shall also delve into the important role played by narratives in the construction of Western femininity and the role that new emancipating representations can have in the female liberation movement and in a more egalitarian relationship between the two sexes.

**KEY WORDS:** Narratives, theoretical texts, representations, stereotypes, transposition, fictional texts.





«No se nace mujer: se llega a serlo»<sup>1</sup>. Este breve epigrama, que hizo correr ríos de tinta, se funda en el modo según el cual la feminidad occidental es constituida por las instituciones de la cultura y, como sentencia intelectual, se opone al determinismo que habían hegemonizado las teorías biológicas y antropológicas del siglo XIX y parte del XX<sup>2</sup>. La mujer, educada según unos códigos que le devuelven versiones de sí misma que la inferiorizan, termina por internalizar y convertir en un axioma que ésas son sus propiedades inherentes y sus lugares asignados. Víctima de imágenes y representaciones que la cultura hace circular sobre ella, minusvalorándola, digitadas y diseñadas por la dominación masculina, la constitución del sujeto mujer sufre notables amputaciones que, sin duda, contribuyen a formaciones sociales donde predomina la iniquidad.

La sentencia de Simone de Beauvoir arriba citada no hace más que poner en entredicho aquella ideología que postulaba que el ser mujer prescribía una esencia. De Beauvoir tomará de la filosofía existencialista elementos útiles para configurar una teoría feminista *avant la lettre*. En efecto, Sartre había postulado en *L'Être et le Néant* (1943) que el sujeto se caracterizaba por ser un permanente proyecto, siempre lanzado hacia el futuro, abierto a la trascendencia. Pero si el sujeto dimitía de su libertad, recaía en el en-sí y su libertad en facticidad. A su vez, la existencia humana no tenía condicionamientos sustantivos: siempre que una voluntad positiva la absorbiera, el proyecto se fijaba nuevos límites hacia el futuro. Por último, el sujeto, para la filosofía de Sartre, es lo que él hace de sí mismo a través de la acción. Simone de Beauvoir, apoyada en la tradición ilustrada pero, al mismo tiempo, exacerbándola, desnaturalizará los discursos que prescribían una esencia para el sexo femenino, discursos que caracterizaron la perpetuación del patriarcado. Precisamente, la Ilustración había hecho *tabula rasa* con las determinaciones relativas al nacimiento, propias del *Ancient Régime*. Sin embargo, señala Celia Amorós, «El sexo biológico se constituía en un enclave de naturalización ante el que se estrellaban los esfuerzos de las mujeres por volver coherentes las abstracciones ilustradas»<sup>3</sup>. De este modo, de Beauvoir polemiza con los vestigios patriarcales de la tradición ilustrada (cuyos privilegios sexistas ya habían sido puestos en entredicho por algunos pioneros, hombres y mujeres) y permite el ingreso de las mujeres en el ámbito de todo aquello que había sido definido como «lo genéricamente humano», pero ilegítimamente usurpado por el sexo masculino.

La dupla existencialismo y feminismo, presente de modo muy claro en *Le Deuxième Sexe* ya desde sus primeras páginas, se vuelve posible, aunque a primera

---

<sup>1</sup> S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999 (1ª ed. 1949), p. 207.

<sup>2</sup> Entendemos el concepto «instituciones» en el sentido que le otorga Raymond Williams, como «el término normal para cualquier elemento organizado de una sociedad» (R. WILLIAMS, *Palabras Clave*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000 [1ª ed. 1976], p. 188) y el término «cultura» como referencia a una totalidad de «sistemas materiales, significantes y simbólicos» (*ibidem*, p. 91).

<sup>3</sup> C. AMORÓS (coord.), *Feminismo y filosofía*. Madrid, Editorial Síntesis, 2000, p. 66.

vista parezcan dos asignaturas difíciles de conjugar, porque ambas se abroquelan en la común voluntad de elaborar una crítica y en la de dismantelar esencias. En tanto el existencialismo desmitifica que la existencia humana la tenga, también lo femenino en ese marco reivindica su pertenencia al ámbito de lo humano y, por tanto, combate toda concepción según la cual lo femenino sea una entidad inmutable y ahistórica.

Simone de Beauvoir es muy clara en su análisis sobre la feminidad en las sociedades occidentales. Desde muy pequeñas, ya en sus experiencias fundantes, las niñas se ven expuestas a mensajes, relatos, mitos, documentos y otras formas de simbolización según las cuales la mujer es jerárquicamente inferiorizada frente al hombre. Es lógico, entonces, que el sexo femenino desde muy tempranamente incorpore su condición de ser sometido. Y entre la larga serie de configuraciones que proclaman la sumisión de la mujer y su vasallaje al hombre, las narrativas son algunas de las más importantes. Mitos, cuentos, novelas, leyendas inscriben discursivamente la huella de esta marginación y de esa pasividad. Apunta Simone de Beauvoir al respecto: «Al no plantearse las mujeres a sí mismas como Sujeto, no han creado un mito viril en el cual se reflejarían sus proyectos; carecen de religión y de poesía que les pertenezcan por derecho propio: todavía sueñan a través de los sueños de los hombres»<sup>4</sup>. Y un poco más adelante proclamará: «La literatura infantil, la mitología, cuentos, relatos, reflejan los mitos creados por el orgullo y los deseos de los hombres: a través de los ojos de los hombres es como la niña explora el mundo y en él descifra su destino»<sup>5</sup>. Lo que se propondrá nuestra escritora en *Le Deuxième Sexe* es, precisamente, dar estatuto de visibilidad a las realizaciones femeninas, creando así las condiciones necesarias para formar una genealogía, en términos de Celia Amorós, bajo la cual las mujeres puedan pensar su propia identidad y dar cuenta de su propia subjetividad (y por lo tanto, de una «diferencia»), conformando así un colectivo femenino. Según Celia Amorós, una relación genealógica con el pasado «busca en las producciones [...] que le precedieron una legitimación de su propia tarea filosófica. En la misma medida en que (Aristóteles) se quiere *legitimado*, se constituye a sí mismo con efectos retrospectivos como *legitimador* de la serie y como fundador de una tradición filosófica al articularla bajo la forma de un *legado*»<sup>6</sup>. Visto de este modo, el tratado de 1949 inicia pero, simultáneamente, continúa una estirpe o serie que le precede. Así, Simone de Beauvoir, además de elaborar una crítica al patriarcado desde la especificidad de distintas disciplinas abordadas (la Biología, el Psicoanálisis, el Materialismo Histórico, la Antropología, la Historia, la Filosofía) se lanzará al rescate de las manifestaciones del genio femenino y sus monumentos, sea bajo la forma de las ideólogas y precursoras (también precursoro-

---

<sup>4</sup> S. DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 142.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>6</sup> C. AMORÓS, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Editorial Anthropos, 1991 (1ª ed. 1985), p. 80 (el subrayado de la autora).



res, como Poulain de la Barre) de los movimientos de reivindicación femenina, sea bajo la forma de textos u obras artísticas de autoras que perduraron pese a la censura y la discriminación. Asimismo, brindará un marco explicativo para la supremacía de un sexo por sobre el otro y mostrará por qué la supuesta inferioridad femenina se debe a las condiciones adversas a las que han sometido a las mujeres siglos de ideologías y prácticas patriarcales y que bien han impedido virtualmente, bien invisibilizado o destruido obras capitales del patrimonio de la Humanidad. Dicha inferioridad es esgrimida por algunos autores como inherente al sexo femenino, en tanto Simone de Beauvoir se dedicará con todos sus esfuerzos a demostrar que se trata del producto de una situación de opresión rigurosamente historizable y, por tanto, modificable.

De Beauvoir, entonces, no se conformará con formular una crítica y realizar un aporte en torno de la reconstrucción de un mapa cultural del pasado, a través de la conformación de un nuevo canon intelectual y literario y de la fundación de una tradición<sup>7</sup> en los estudios sobre la mujer. También consagrará parte de su vida al ejercicio de ficciones que tenderán a desautorizar y desestabilizar el discurso literario patriarcal y a autodesignar al sexo femenino, postulando así la enunciación de un sujeto también femenino. Para ello adoptará «un yo imaginario o un yo autobiográfico»<sup>8</sup>, en sus distintos textos<sup>9</sup>. Tanto en sus escritos ficcionales cuanto en la saga autobiográfica que dará cuenta de las distintas edades de su vida (dividida en cuatro volúmenes), la escritora francesa instaurará la presencia de una primera persona femenina que se autoconstruye a partir de escenas (tanto de lectura como de escritura<sup>10</sup>) que fundan míticamente un comienzo de esa vocación, tal como lo señala Leciñana Blanchard. Claro que esas míticas escenas de comienzos no sólo son momentos de instauración de un poder sino también de una abdicación de éste, como cuando en su autobiografía de Beauvoir deja en manos de Sartre la misión de filósofo, para quien estaba asignada esa facultad y ese *status*. Ella, en cambio, será sólo una escritora. Pero ¿puede aseverarse que será sólo eso, realmente, ignorando gran parte de su obra de enorme valor teórico? El extenso trabajo de María Teresa López Pardina, titulado *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, busca visibilizar esta faceta de la escritora francesa.

---

<sup>7</sup> Para la noción de «tradición», véase el libro de Raymond Williams *Marxismo y literatura* (Barcelona, Ediciones Península, 1980 [1ª ed. 1977]), en especial pp. 137-142.

<sup>8</sup> M. LECIÑANA BLANCHARD, «Simone de Beauvoir: aproximaciones a la (auto)construcción del sujeto mujer». *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Facultad de Filosofía y Letras*, vol. 8 (diciembre 2002), pp. 73-79, p. 78.

<sup>9</sup> Para el presente trabajo nos centraremos sólo en sus textos ficcionales de la década de los sesenta. No obstante, otro camino podría consistir en abordar el tratamiento de la escritura de la autorrepresentación, (la serie autobiográfica) o bien otros textos ficcionales de otro período de su producción.

<sup>10</sup> Para la noción de «escena de lectura» puede consultarse el libro de S. MOLLOY, *Acto de presencia. La literatura autobiográfica en Hispanoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (1ª ed. 1991).

El cultivo de los textos ficcionales alternativos arriba citados revestirá una importancia capital y servirá de plataforma intelectual para los movimientos feministas que comienzan a agitar la vida social occidental y que cobrará densidad teórica en el neo-feminismo de la década del setenta.

De 1966 data *Les belles images*<sup>11</sup>, novela corta que dramatiza el proceso de disolución de una conciencia femenina esclavizada por los mandatos de la sociedad patriarcal capitalista tardía. Heterodesignada en forma permanente por los varones, internalizando consignas ajenas que la hacen habitar una existencia inauténtica, Laurence, la protagonista, moviéndose en un mundo de apariencias, siente la angustia y el vacío de una vida al servicio de la hipocresía social. Si bien logrará reconocer esta situación, será tarde para revertirla y se sentirá perdida, buscará refugio en su padre (cuyo discurso y cuyas prácticas no son precisamente patriarcales) y proyectará un futuro distinto para sus hijas. Justamente será la proyección hacia otra existencia (aquello que Simone de Beauvoir reivindicaba como rasgo supremo de una ética existencialista en sus primeros tratados morales) lo que devolverá el sentido a su propia vida. En este caso, la maternidad, considerada genéricamente por de Beauvoir como un inconveniente desventajoso (al igual que el matrimonio), se constituirá en el vínculo que evitará propagar en el futuro el mismo mal en otras conciencias: en este caso, en las de sus herederas. Ello nos lleva a pensar que de Beauvoir pudo haber revisado los puntos de vista vertidos en *Le Deuxième Sexe* hacia 1949, retrospectivamente, sobre estos tópicos, y haber juzgado la maternidad con una mirada menos radical y más contemporizadora.

Será la intelectual francesa de origen búlgaro quien responsabilice a de Beauvoir de ser la mentora intelectual del desprestigio de la maternidad como institución social. Esta visión, según Kristeva, será la que alejará al movimiento feminista de sus bases, esto es, de las masas femeninas, porque el primero no tiene en cuenta ni absorbe teóricamente la experiencia como madres de las segundas.

Hacia la década del noventa, Kristeva tomará partido por una visión diferente de la maternidad, según la cual ésta «*extrait une femme de son unicité et lui donne une chance —mais non une certitude— d'accès à l'autre, c'est-à-dire à l'éthique*»<sup>12</sup>.

Quizás para ilustrar su combate contra los estereotipos, Simone de Beauvoir nos presenta al padre de Laurence como un hombre sin voluntad de dominación sobre las mujeres que lo rodean y, al mismo tiempo, como alguien que transgrede las formas convencionales de concebir la masculinidad en las sociedades occidentales. En esta figura será en la que la hija encuentre algunas de las claves para escapar de su hastío y de un estilo de vida que la oprime y la reifica. Su padre, un aliado, le devolverá una imagen en la cual la protagonista no se alienará en la sumisión, rasgo histórico típico propio del vínculo entre hombres y mujeres. Este personaje nos

---

<sup>11</sup> S. DE BEAUVOIR, *Las bellas imágenes*. Barcelona, Editorial Edhasa, 1984 (1ª ed. 1966).

<sup>12</sup> C. RODGERS, *Le Deuxième Sexe. Un héritage admiré et contesté*. París, L'Harmattan, 1998, p. 190.





recuerda aquella reconciliación que propugnaba de Beauvoir hacia el final de *Le Deuxième Sexe*, cuando sostenía que «Al hombre corresponde hacer triunfar el reino de la libertad en el seno del mundo establecido; para alcanzar esa suprema victoria es necesario, entre otras cosas, que, por encima de sus diferencias naturales, hombres y mujeres afirmen sin equívocos su fraternidad»<sup>13</sup>. Es así como en sus textos literarios la escritora francesa no sólo establecerá imágenes de mujeres que rompan con los estereotipos sino también de hombres que hagan lo propio y que, por lo tanto, no aspiren a una relación de superioridad sobre las mujeres. Recordemos que los estereotipos son «creencias sobre las clases de individuos, de grupos o de objetos, que son preconceptos, es decir, que no responden a una apreciación nueva de cada fenómeno, sino a hábitos de pensamiento y expectativas habituales. [...] Un estereotipo es una creencia que no se da como hipótesis confirmada por pruebas, sino más bien considerada, de manera entera o parcialmente equivocada, como un hecho dado»<sup>14</sup>. Al crear representaciones, tanto femeninas como masculinas, reñidas con los estereotipos, Simone de Beauvoir deconstruye las diversas formas en las que se gesta el «sentido común» (sobre todo en el sesgo sexista que éste presenta) y funda maneras alternativas de plantear los vínculos entre género y narración y, al mismo tiempo, modelos diferentes de socialización entre ambos sexos.

Por su parte, *La femme rompue*<sup>15</sup> aborda, una vez más, el proceso de descomposición de una existencia femenina. Pero esta vez, el motivo será la ruptura de la tutela masculina. Una mujer, después de años de vida conyugal, vive una crisis matrimonial porque su marido la engaña con una amante sin decidirse, en principio, por romper con ninguna de las dos. Es esa vacilación lo que resulta terriblemente desgastante para Monique. Enfrentada por la fuerza a su propia libertad, la protagonista descubrirá la ausencia de un proyecto propio y encarará un proceso introspectivo (que en el texto queda testimoniado a través de las diversas entradas en un diario íntimo) y que implicará una revisión de los fundamentos ontológicos de su existencia en todos los planos. Simone de Beauvoir, a través de un recurso literario típico en el que queda inscripta la subjetividad, cual es el género literario del diario íntimo (también, tradicionalmente, el único autorizado por un sistema normativo de asignación de poder discursivo —junto con el epistolar— para ejercer la voz escrituraria de las mujeres), recrea los vaivenes emocionales de Monique, una ama de casa de cuarenta y cuatro años que ve destruirse su vínculo marital. Descubre también que ha vivido al servicio de los demás y en ello ha relegado su propia realización. En ese espacio discursivo y, por lo tanto, ideológico que constituye su diario, intentará dotar de nuevos sentidos a su vida fuera de la sujeción masculina o de la maternidad, y dar coherencia narrativa a una suma de aconteci-

---

<sup>13</sup> S. DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, p. 725.

<sup>14</sup> R. AMOSSY y A. HERSCHBERG Pierrot, *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires, Editorial Eudeba, 2001, p. 32.

<sup>15</sup> S. DE BEAUVOIR, *La mujer rota*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968 (1ª ed. 1968).



mientos que parecen no tenerla. El texto, en el que quedan impregnadas todas sus dudas y traspies, da cuenta de las desilusiones de la protagonista y sus desgarramientos interiores (que la llevan incluso a la enfermedad y el padecimiento físico y psíquico) al perder todo aquello que le daba cohesión a su vida. Así, parece asistir desconcertada a su fracaso y a formularse preguntas fundantes de su identidad. En tal sentido, se interroga sobre cómo habiendo cumplido con los mandatos sociales como el matrimonio y la maternidad puede fracasar y ser objeto del abandono y el desapego de su marido. Al mismo tiempo, al tratarse de un discurso confesional, la narradora francesa logra recrear la complejidad de la mentalidad femenina y su visión del mundo a través de un discurso caracterizado por la inmediatez y en el que la mujer pugna por encontrar su propia voz en la vida cotidiana. Denuncia de la falacia del amor conyugal burgués, *La femme rompue* da un paso más en la crítica de las instituciones sociales occidentales y de la ideología burguesa como fuente de insatisfacción para los sujetos. La figura de Monique, la esposa que se plantea como el paradigma de la «ética del cuidado», es confrontada con su rival, la de la amante de su marido, Noëlie, abogada exitosa, divorciada, sin escrúpulos, pero que puede desenvolverse con soltura en los ámbitos sociales y ganarse el sustento, lo que le permite elegir y disponer de más libertad que su antagonista.

El fracaso matrimonial conducirá a Monique a reubicarse en el mundo, a pensar todo aquello que conspira contra el amor perdurable (la rutina, el peso de los deberes, las postergaciones) y a través de sus hijas a considerar qué modelo de mujer insufló en ellas. La hija mayor es una ama de casa que ha repetido el destino de su madre (aunque, hasta el momento, no parece desdichada con su elección); la hija menor es una escéptica respecto de las relaciones amorosas, vive en Nueva York de un modo muy independiente y pragmático (al igual que la sociedad norteamericana con la cual convive), y piensa sobre todo en su progreso profesional, al margen de una idea de familia.

Celia Amorós, haciendo referencia a la concepción de la existencia de la filosofía existencialista sartreana, sostiene que en ella «Hemos de descifrar nuestra situación presente a la luz de un futuro hacia el cual la proyectamos, y en ese movimiento, nuestro pasado se constituye en objeto de reinterpretación permanente»<sup>16</sup>. Así es como Monique repasa su vida, sus relaciones, sus vínculos y los reinterpreta a la luz de sus nuevas experiencias. Todo lo someterá a análisis y todo será puesto en tela de juicio. Pero precisamente esa actitud problematizadora, radical, será la que inaugure el camino hacia la libertad. En ese camino, la «escritura de sí», como la denomina Leciñana Blanchard, será su salvoconducto. Simone de Beauvoir plantea en este texto una reapropiación en clave literaria de los géneros de la autorrepresentación, tales como el diario íntimo, y los politiza al atravesarlos por la categoría del género.

Monique sufre un deterioro tanto físico como emocional ante los vaivenes de su esposo, que no termina de abandonarla pero que tampoco elige a Noëlie

---

<sup>16</sup> C. AMORÓS, *Feminismo y filosofía*, p. 65.



definitivamente, salvo al final. La *nouvelle* concluye con la partida de Maurice, el marido, del hogar, y el enfrentamiento de Monique con una realidad hostil que le provoca miedo pero que es más auténtica y sustantiva que el vacío que le precedía.

En su libro testimonial *Une morte très douce*<sup>17</sup>, Simone de Beauvoir narra los últimos días de vida de su madre, víctima de una enfermedad terminal. Pero ese relato da pie a una consideración muy pormenorizada sobre el rol de la maternidad en la sociedad occidental y del lugar simbólico que éste ocupa en ella. De Beauvoir muestra sin concesiones las diferencias que la separan de su madre y el modo divergente en el que han construido ambas su feminidad. La suya es una generación que avanza sobre la de su madre por haber accedido a una mayor instrucción, a un mayor poder de decisión sobre su vida y por haber cuestionado el destino que la sociedad había inscripto para ella. En efecto, las nuevas conquistas de las mujeres tienen su apoyo y su sustento en la de las generaciones que las antecedieron: sus propias «madres» (sanguíneas o simbólicas) que desearon un futuro diferente para sus hijas y que fueron dando entidad a una genealogía y una tradición. No obstante, de Beauvoir debió enfrentar en su familia tanto los prejuicios de clase como los de género para hacerse un lugar nuevo desde el cual fundar una libertad y un proyecto que se daba de bruces con la burguesía venida a menos de la cual provenía.

Como vemos, en su obra literaria Simone de Beauvoir ilustrará algunas de las ideas formuladas teóricamente en *Le Deuxième Sexe*, cuales son, entre otras, las de la mala fe, en el caso de las mujeres que son cómplices del sometimiento, y las de la dominación inflingida, cuando ese sometimiento no es consentido pero sí padecido. Obra literaria y textos ideológicos aparecerán entramados y formando un sistema que dará coherencia a su proyecto creador<sup>18</sup>. Esta coherencia se logrará merced a la transposición de sus tesis en figuraciones literarias diversas, en las cuales las protagonistas suelen ser mujeres que se encuentran ante situaciones de crisis existenciales o dilemáticas.

Todo parece indicar que hacia del década del sesenta la escritora francesa centraba sus inquietudes en formas de mediación entre sus planteamientos morales con aplicación concreta en la situación de las mujeres y su actividad como productora de textos literarios. Sabemos, además, que en de Beauvoir la relación entre la experiencia vivida y las formas de la narración están intensamente vinculadas y que hasta sus textos más teóricos están atravesados por ella. En sus autobiografías la autora suele dar pistas sobre cómo surgieron sus tratados de ideas y en todos los casos (salvo aquellos puntuales debidos a encargos editoriales) el disparador parece haber sido la propia vivencia de una situación de desigualdad o injusticia.

Las cavilaciones que Simone de Beauvoir dedicó al tema mujer pueden documentarse y rastrearse por lo menos desde 1947, fecha de publicación de su

---

<sup>17</sup> S. DE BEAUVOIR, *Una muerte muy dulce*. Barcelona, Editorial Edhasa, 1984 (1ª ed. 1964).

<sup>18</sup> Tomamos la noción de «proyecto creador» del sociólogo de la cultura francés Pierre Bourdieu; en especial de su formulación en el artículo «Campo intelectual y proyecto creador», en J. POUILLON *et al.*, *Problemas del estructuralismo*, México, siglo XXI, pp. 135-182.



ensayo filosófico *Pour une morale de l'ambigüité*. En un pasaje del citado libro, la escritora señalaba:

En gran número de civilizaciones esta situación es también la de las mujeres —entre aquellas que no han hecho en el trabajo el aprendizaje de su libertad— que se ponen al abrigo de los hombres; adoptan, sin discusión, las opiniones y los valores reconocidos por su marido o su amante, y ello les permite desarrollar las cualidades infantiles prohibidas a los adultos, porque las mismas reposan sobre un sentimiento de irresponsabilidad. [...] Entonces descúbrese la diferencia que las distingue de un niño verdadero: al niño su situación le es impuesta, mientras que la mujer la elige o, por lo menos, la consiente. [...] Mas desde que una liberación surge como posible, no explotar esta posibilidad es llevar a cabo una dimisión de la libertad, dimisión que implica la mala fe y que, a su vez, es una falta positiva<sup>19</sup>.

Esto significa que ya desde esa fecha de Beauvoir imprimía a los planteos sociales un fuerte sesgo moral. Así, no se puede desagregar para el análisis un aspecto del otro. Y es que como muy bien lo observa María Teresa López Pardina<sup>20</sup>, la obra de Simone de Beauvoir no se puede encuadrar en la de los filósofos que erigen sistemas (tarea a la que sí, en cambio, se volcó su compañero Jean-Paul Sartre), sino en la de los moralistas. Este linaje de filósofos tiene en la cultura francesa una larga tradición que se remonta a figuras tan célebres como las de Voltaire y Montaigne. Simone de Beauvoir viene a sumar su nombre a una abultada lista de figuras que no han explicitado su pensamiento en «obras sistemáticas»<sup>21</sup> pero que sí han puesto su inteligencia al servicio de iluminar los problemas de su tiempo, a denunciar la hipocresía social y a elaborar una crítica de las costumbres.

Julia Kristeva encuentra otras raíces en el discurso de Simone de Beauvoir: sería la continuadora de un tipo peculiar de enunciado inaugurado por Madame de Staël: «un entre-deux qu'occupe Simone de Beauvoir, entre la science et la fiction, qu'on appelait l'idéologie [...]»<sup>22</sup>.

Celia Amorós acierta al señalar que en el caso de los textos ideológicos de de Beauvoir, no se trata de un sujeto epistemológico cuanto de un sujeto moral, «núcleo de imputación de unas acciones que se consideran libres»<sup>23</sup>. Si bien Simone de Beauvoir intentará brindar un marco explicativo a la relación histórica de dominación entre hombres y mujeres, dadas las condiciones sociales actuales, persistir en ella le parece un acto moralmente condenable por las implicancias lesivas que acarrea para el sexo sojuzgado y que lo asimila al estadio infantil, de rotunda indefen-

---

<sup>19</sup> S. DE BEAUVOIR, *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires, Editorial Schapire, 1956 (1ª ed. 1947), pp. 38-39.

<sup>20</sup> M<sup>a</sup>. T. LÓPEZ PARDINA, *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo xx*. Cádiz, Ediciones de la Universidad de Cádiz, 1998.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>22</sup> C. RODGERS, *op. cit.*, p. 204.

<sup>23</sup> C. AMORÓS, *Feminismo y filosofía*, p. 64.





sión y dependencia. Paralelamente, la comparación entre la situación de los niños y de la mujer tiene sus límites: la fatalidad, en el primer caso; la connivencia, en el segundo.

Si bien ella, al igual que el humanismo existencialista de cuño sartreano, considera que el sujeto es libre, establecerá algunos reparos al absolutismo con que lo hará su compañero, Jean-Paul Sartre. Según Sartre, «la condición primera de la acción es la libertad»<sup>24</sup> y más adelante agrega: «La acción decide acerca de sus fines y sus móviles, y es la expresión de la libertad»<sup>25</sup>. En este sentido, al referirse a la libertad, de Beauvoir provocará un asalto a los binarismos sartreanos, atendiendo a las diferencias de raza, clase, género y etnicidad para el sujeto, como lo señala Elaine Stavro-Pearce<sup>26</sup>, todas ellas variables que Sartre en sus indagaciones filosóficas había relativizado o puesto entre paréntesis como determinaciones de la tan mentada libertad. Simone de Beauvoir no entiende la libertad sino encarnada en un cuerpo situado históricamente y anclado en ciertas condiciones materiales. Lo que interesa a de Beauvoir son los «tipos empíricos», en términos de López Pardina, una filosofía o, si se quiere, una teoría, que ancle en los comportamientos humanos y, por lo tanto, que trasunte una categorización de las situaciones según su grado de favor o adversidad. Ventajosa o desventajosa, la situación no se convierte en el otro vértice complementario de la libertad, sino que delimita su alcance. En esta conceptualización, y en otras, es visible que de Beauvoir no es un mero epígono de Sartre (como lo pretenden algunas estudiosas como Michèle Le Doeuff), sino una verdadera innovadora en ciertos conceptos de la filosofía existencial y en su aplicación a nuevos fenómenos, cuales son, entre otros, los de la opresión de la mujer o de la vejez.

De Beauvoir, como vemos, teoriza sobre la acción y la existencia humanas desde una óptica que pone ciertos reparos al absolutismo de su compañero. Inmanencia y trascendencia pueden mutar la una en la otra según las condiciones históricas. En efecto, no se trata de dos categorías fijas sino móviles, fluidas, dinámicas, que pueden incluso conmutarse en algunos casos. En tal sentido, Simone de Beauvoir entiende que la situación de sojuzgamiento de la mujer por parte del sexo masculino es un dato contingente, que puede ser revertido a través de la acción, la educación y la concienciación. Es por ello que titula el último apartado de *Le Deuxième Sexe* «Hacia la liberación», en un verdadero acto de fe o de optimismo prospectivo. La mujer podría lograr como una victoria la trascendencia, que antes sólo era patrimonio del hombre. Sobre todo, lo que operaría una transformación en la situación de las mujeres sería el ganar un salario por sí mismas y la asunción de su realidad de seres libres.

En este contexto, es necesario subrayarlo una vez más, se vuelve capital la revisión de la noción de «situación» que, si bien proviene del núcleo de la filosofía

---

<sup>24</sup> J.-P. SARTRE, *El ser y la nada*. Barcelona, Editorial Altaya, 1993 (1ª ed. 1943), p. 459.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 464.

<sup>26</sup> E. STRAVRO-PEARCE, «Transgressing Sartre: embodied situated subjects in *The Second Sex*». *Labyrinth*, vol. 1, núm. 1 (invierno 1999), soporte digital.

existencialista sartreana, en de Beauvoir adopta inflexiones propias respecto de su marco de origen.

En tanto para Sartre libertad y situación son como el anverso y el reverso de una sola realidad que es la existencia humana, para de Beauvoir, en cambio, la situación favorece o desfavorece la libertad hasta el punto de que se pueden discriminar las situaciones según sus posibilidades de realización. Esta jerarquización de las situaciones impone una seria revisión de los resabios de idealismo sartreano, presentes en la teoría.

Según este punto de vista, el sujeto preserva su autonomía respecto de los fines, sobre los cuales los otros no pueden incidir, pero la realización de aquéllos estará condicionada por la factibilidad de su situación. En otras palabras, Simone de Beauvoir enraíza la dupla libertad/situación en un orden material, en el que la presencia de los otros se deja sentir con todo el peso de lo social, lo político y lo económico.

En sus dos ensayos morales (*Pyrrhus et Cinéas*<sup>27</sup> y *Pour une morale de L'ambiguïté*), la escritora había dejado sentado que un acto era tanto más moral cuanto más abriera el horizonte de otras libertades ajenas. Dice Simone de Beauvoir: «Así como la vida se confunde con el querer-vivir, la libertad siempre surge como movimiento de liberación. Prolongándose a través de la libertad de los otros es como solamente consigue sobrepasar la muerte y realizarse como unidad indefinida [...]»<sup>28</sup>. Por el contrario, una acción se erige como inmoral cuando suprime o reprime las libertades del prójimo, esto es, cuando una libertad no se abre hacia otras libertades o simplemente las coarta. De ahí que la alteridad en términos de las relaciones entre los sexos le interesara tanto a nuestra autora y fuera subrayada con énfasis en sus análisis en tanto comportaba la ausencia de reversibilidad.

Esto es visible en los textos literarios antes citados, en tanto las figuras masculinas (salvo la feliz excepción del padre de Laurence en *Les Belles Images*) no reconocen en las mujeres a otra conciencia idéntica a la propia, esto es, no tienden a la reciprocidad, sino que las pretenden «lo Otro» aminorado. Monique, por ejemplo, la protagonista de *La femme rompue*, ha interiorizado un lugar secundario dentro de la pareja, debido a cierta complicidad con el poder masculino encarnado en la figura de su marido. Dependiente de un sistema de organización patriarcal, inhibida en sus potencialidades sobre todo educativas y profesionales, le ha tocado en el reparto de las labores la crianza de las hijas y la continua repetición, cíclica, de las tareas del hogar. Esta situación, producto de su mala fe, la hace incurrir en la inmanencia, propiedad atribuida por Sartre a los objetos, a las cosas inertes. Ello no la inquieta hasta que se astilla la monogamia y, con ella, la institución social que la cobijaba: el matrimonio. Sola, a la intemperie, desprotegida, comenzará a pensar su existencia en otra situación, la que quizás la conduzca a la trascendencia.

---

<sup>27</sup> S. DE BEAUVOIR, *Para qué la acción*. Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1972 (1ª ed. 1944).

<sup>28</sup> S. DE BEAUVOIR, *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires, Editorial Schapire, 1956 (1ª ed. 1947), p. 33.



Como vemos, de Beauvoir indagará en la condición femenina como condición de género, esto es, en los modos de existencia del sexo femenino. Las notas que organizarán esos modos de existencia de las mujeres serán, según Celia Amorós, tres: alteridad, inmanencia e inesencialidad. La primera será tomada del pensamiento de Lévi-Strauss y resignificada, y la segunda del sistema de la filosofía existencialista de sesgo sartreano.

La categoría de la alteridad fue utilizada, según María Teresa López Pardina, por numerosos intelectuales franceses de la época (Sartre, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Levinas, entre otros) y fue introducida en parte por la influencia de los cursos de Kojève en el Colegio de Francia, realizados entre 1933 y 1939, que dieron un nuevo auge a la filosofía hegeliana en su aspecto dialéctico.

Lo que caracteriza a todas las comunidades en términos antropológicos es el plantear a sus semejantes como «lo Otro». Pero en la mayoría de los casos esa alteridad se cumple de un modo reversible. Así, no se plantea como unívoca sino como recíproca. Lo que ha ocurrido con el sexo femenino es que por su lugar subalterno en la Historia, por la estructura patriarcal de la sociedad, nunca se ha auto-designado ni constituido como sujeto para de ese modo anular la estructura de alteridad que lo corroe. La mujer ha sido la mediadora entre la naturaleza y el hombre, por su confinamiento en tareas como la maternidad o la agricultura, tendentes a perpetuar la especie (todas ellas inmanentes) y no como la guerra y la caza (ambas trascendentes), en las que se arriesgaba la vida y, por lo tanto, se ostentaba como un valor superior a la hora de los méritos. Quien arriesga la vida (el varón), dirá Simone de Beauvoir, tendrá más privilegios que quien la engendra (la mujer).

Según Teresa López Pardina, en esta falta de reciprocidad que observa en la noción de «lo Otro» aplicada a la mujer encuentra de Beauvoir similitudes con la situación descrita por Hegel de las relaciones entre amo y esclavo en la dialéctica de la autoconciencia. Para Hegel la autoconciencia alcanza su realización únicamente cuando lo es para otra autoconciencia: una semejante. Siendo reconocida por otra autoconciencia, recién allí logra su desarrollo como vida propiamente humana. «Beauvoir piensa que las relaciones hombre-mujer en la sociedad patriarcal son asimilables —desde el punto de vista fenomenológico descriptivo— a las relaciones amo/esclavo de la dialéctica hegeliana de la autoconciencia»<sup>29</sup>.

Como puede verse, nutriéndose de numerosas fuentes, métodos y corrientes teóricas, Simone de Beauvoir las adaptará, secularizándolas, a los problemas de género y fundará así una tradición en la teoría feminista de gran influencia en las generaciones posteriores de estudiosas. Generaciones que se nutrirán teóricamente de sus medulosos núcleos teóricos pero que, también, polemizarán con ella, como lo prueban, entre otros, los recientes trabajos de la estudiosa norteamericana Judith

---

<sup>29</sup> M<sup>a</sup>.T. LÓPEZ PARDINA, «El feminismo de Simone de Beauvoir», en C. AMORÓS (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1994, pp. 105-124, p. 112.

Butler, que ratifican la vigencia de de Beauvoir como pensadora. Al mismo tiempo, de Beauvoir elaborará, merced a su trabajo literario, un modo de ilustrar o encarnar sus propias teorías en el discurso ficcional, como una plataforma para la divulgación de sus tesis y puntos de vista y una puesta a prueba de todo ello. Esos textos, en el fondo, quizás busquen mediante otros recursos, accesibles a un público más amplio (y, quizás, menos especializado), cuestionar y dismantelar los modos de representación patriarcales y oponerles unos alternativos, a través de nuevas estrategias retóricas, textuales y de género literario, al tiempo que devuelven a las mujeres nuevas imágenes de sí mismas que las invitan a pensarse como sujetos libres, independientes y soberanos. En ese sentido, son textos militantes y emancipatorios. Quizás, detrás de esta voluntad de escritura, por lo demás perfectamente legítima, late un afán no exento de cierto didactismo moral. Pero ello incluso viene a confirmar la naturaleza fuertemente moral de los planteamientos de la autora francesa.

Ahora bien, ¿qué logra Simone de Beauvoir elaborando sus teorías sobre la condición femenina y redactando textos literarios alentados o inspirados por ellas? Pues, como dijimos, dar coherencia interna a un proyecto creador y volver visibles con su trabajo elementos del contexto social que, en términos de Celia Amorós, desde otras orientaciones de la atención permanecían invisibilizados. De este modo, al «irracionalizar marcos de referencia»<sup>30</sup> múltiples, su discurso se caracterizará por ser altamente politizado, en tanto opondrá una poderosa resistencia a la ideología y las prácticas patriarcales occidentales. En definitiva, se trata de seguir dos sendas para un mismo fin, esto es, lograr la emancipación de la mujer de toda tutela que la cosifique o anule sus potencialidades, y su dignidad de sujeto libre mediante el predicamento teórico y la producción de textos literarios que dramaticen ese conflicto para volverlo más inteligible y asequible a sus contemporáneas y a las generaciones futuras.

---

<sup>30</sup> C. AMORÓS, *Femismo y filosofía*, p. 102.



# FEMINISMO FILOSÓFICO EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO: ¿QUIÉN HABLA Y CÓMO? SUBJETIVACIÓN POLÍTICA Y SUBALTERNIDAD\*

Mayra Leciñana Blanchard  
Universidad de Buenos Aires

## RESUMEN

Como investigadoras en Filosofía y Género en el contexto latinoamericano, nos enfrentamos al problema de cómo relacionarnos con «nuestras otras diferentes» (mujeres en situación de subalternidad en razón de clase, de etnia, de acceso a educación formal), para quienes somos vistas como representantes de los centros hegemónicos de poder. Simultáneamente, para éstos conservamos nuestra otredad, que se convierte en una identidad subalterna heterodesignada que tenemos que evaluar. En los entrecruzamientos culturales es necesario propiciar que el/la interlocutor/a en posición dominante interroge su lugar de enunciación, que comprenda que como todo sujeto está también situado, escindido en su propia cultura y que ésta nunca es plena sino que también está atrapada en su propio antagonismo interior.

PALABRAS CLAVE: Género, feminismo latinoamericano, multiculturalismo, subalternidad, hegemonía.

## ABSTRACT

Latin American researchers on Philosophy & Gender Theory must face the question of how to communicate with «our she-other» women. These women are sometimes situated in different positions of subalternity due to class, ethnia, & educational levels. On the one hand, to them we represent the hegemonic power of white women but on the other, as Third World Women, all of us are in a heterodesignated subalternative position. This is the main contradiction we have to evaluate. We necessarily have to evaluate the crossing points in order to let the dominant speaker ask herself on the characteristics of her enunciation site, to better understand that all and every subject is situated and at the same time split in her own culture. Nobody is free from her own inner opponent.

KEY WORDS: Gender, Latin American feminism, multiculturalism, subalternity, hegemony.

## 0. INTRODUCCIÓN

El feminismo filosófico es un área de producción de conocimiento que conjuga lo personal de la experiencia de las mujeres en su dimensión política con las herramientas de reflexión y análisis crítico que ofrece la filosofía. Se plantea como

una filosofía política cuyo objetivo es la generación de un marco conceptual crítico y autocrítico, a la vez que propositivo. Desde allí revisaremos cuáles pueden ser sus vínculos con el multiculturalismo.

El multiculturalismo ha traído nuevamente a la discusión filosófico-política contemporánea el problema de la identidad y la diferencia, la desigualdad, la puja entre derechos individuales y grupales, el cuestionamiento al universalismo desde el reconocimiento de las particularidades. El feminismo filosófico, por su parte, ha recorrido un largo camino atravesado por esta polémica «igualdad-diferencia» y, tras considerar su falsa oposición y su necesaria complementariedad, está intentando nuevas articulaciones para no perder su potencial emancipador. El feminismo ha necesitado actuar una «política de identidad», pero ha debido atravesar, también, diversas instancias críticas; entre las más profundas están el cuestionamiento al esencialismo y la aceptación de la multiplicidad de identidades-diferencias intra- y trans- grupales así como en el interior del propio sujeto, problemas éstos que los debates sobre multiculturalismo en muchos casos evitan afrontar. Si el feminismo en su entraña misma es político, ¿participar en el modo en que la contemporaneidad vuelve a encarar *el problema de las diferencias* no es ganar una posibilidad de ser escuchado, aun cuando su participación en el diálogo sea en gran medida crítica?

En principio, cuando hablamos de multiculturalismo debemos distinguir, al menos, dos alcances del término. El primero, que llamaremos multiculturalismo 1, se refiere a diferencias nacionales, étnicas o religiosas, que implican «formas de vida» diferentes, conservadoras de tradiciones particulares incluso dentro de un mismo Estado-nación. El segundo, que llamaremos multiculturalismo 2, abarca la problemática vinculada a los «nuevos movimientos sociales» que proponen cambios y politizan las diferencias y que en el ámbito académico se suele denominar «políticas de identidad» o «políticas de reconocimiento»; este multiculturalismo puede hacer referencia a las reivindicaciones de las mujeres, a las de gays y lesbianas, a las de las culturas de los pueblos originarios o a las de otros grupos sociales que anteriormente eran invisibles como tales.

El carácter diversificado que presenta el término «multiculturalismo» se vuelve controvertido en lo que concierne al feminismo; porque, así como en el multiculturalismo 2 las reivindicaciones de los «nuevos agentes sociales» —en este caso, las mujeres— encontraron un canal de recepción y difusión amplificado, en la línea defensora de las culturas tradicionales que reivindica el multiculturalismo 1 se revitalizaron múltiples formas de subordinación para ellas.

En la teoría feminista muchas veces ha sido necesario recurrir a la «mirada bizca» para poder atender a dos cuestiones diferentes con distintas armas al mismo

---

\* Este trabajo fue leído en el XII Congreso Nacional de Filosofía (Neuquén, Argentina. Diciembre de 2003), y es una reelaboración de: «El desafío de las diferencias: Teoría Feminista Latinoamericana ¿quién habla y cómo?», presentado en las VII Jornadas de Historia de las mujeres / II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género (Salta, Argentina. Julio 2003).

tiempo; así ocurre en la relación del feminismo con el multiculturalismo. Frente al multiculturalismo 1 —defensor de las «formas de vida» específicas de una etnia o cultura particular, que no considera derechos de los individuos intragrupalmente— caben las insistentes alertas del feminismo de raíz ilustrada que denuncia la escasa o nula atención que se presta al hecho de que cada grupo minoritario está también generizado; en la mayor parte de las culturas la identidad se funda en aspectos del mundo privado, y al estar las mujeres más ligadas a esta esfera, serían ellas, sin duda, las que verían doblegados sus derechos individuales ante la reivindicación de los derechos del grupo cultural. El feminismo de raíz ilustrada rechaza este tipo de multiculturalismo y percibe la opresión de «las mujeres» como transcultural; este fuerte esencialismo en torno al término «mujeres» se matiza a veces con un «esencialismo estratégico» o con un empirismo lato: aunque sea a título provisorio, hay mujeres sobre la Tierra.

En su relación con el multiculturalismo 2, el feminismo —al presentarse como una política de identidad— debe estar atento a no cerrarse al esencialismo en sus propias filas, ni a cualquier particularismo que celebre acríticamente alguna diferencia irreductible. Asimismo, el feminismo reivindica derechos para las mujeres como colectivo y denuncia —al igual que otros grupos identitarios— imposturas del universalismo abstracto; en su caso, denuncia el androcentrismo cultural. Por otro lado, se enfrenta a los particularismos que no se atreven a cuestionar sus múltiples intersecciones, entre otras, la de género. Emplear el recurso de la «mirada bizca» permite promover el diálogo crítico con otros grupos identitarios y no cerrar el horizonte de cuestionamientos en las propias filas del feminismo.

## 1. POSICIONES DE SUJETO

Ahora bien, ¿qué tipo de «política de identidad» puede sostener el feminismo? En la perspectiva que adoptamos, la categoría mujeres es «posicional», no es una entidad positiva; esto significa que la lucha por la igualdad de las mujeres debe entenderse como una lucha contra las múltiples formas en que la categoría «mujer» se construye como subordinación o subalternidad.

Consideremos las implicancias de asumir la posicionalidad del sujeto. El sujeto es tomado como un agente social, una entidad constituida por un conjunto de «posiciones de sujeto». Esta definición concibe la identidad en relación con un contexto siempre cambiante y evita caer en la tesis de un humano genérico neutral y universal, tesis que en Occidente cubre el racismo y el androcentrismo con una venda. La identidad de tal sujeto múltiple y contradictorio es, por lo tanto, siempre contingente y precaria. Las posiciones de sujeto no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias.

La combinación de «política de identidad» y «posicionalidad» permite concebir un sujeto que surge de una experiencia histórica, en un marco espacio temporal particular, y también retener la posibilidad política de, por ejemplo, tomar el género como un punto de partida. Para el feminismo es rescatable que ciertas posiciones de sujeto, inscritas en relaciones sociales consideradas durante mucho tiem-





po apolíticas y relegadas al mundo de lo privado, se convirtieran en sitio de conflicto y antagonismo y dieran lugar a la movilización política.

## 2. GIRO AUTORREFLEXIVO

Para situar nuestra perspectiva teórica feminista en un contexto cultural latinoamericano, es necesario iniciar un giro autorreflexivo desde una nueva «posicionalidad». El punto de partida es precisar el «dónde» y el «cuándo» de la situación o posición en que cada sujeto actúa; pero esto no quiere decir que, tras descartar el «qué» —de la identidad— ni el «quién» —del sujeto—, terminemos en esencializar el «lugar» como una nueva instancia sustantiva donde el significado pudiera ser «descubierto». Se trata de precisar el «dónde» y el «cuándo» desde los cuales el significado se «construye», un contexto en constante movimiento desde el cual se «interpreta».

### 2.1. «HABLAR POR» OTRO/A

En estos tiempos de desplazamientos y migraciones, la teoría feminista elaborada en los países centrales insta a incluir las voces de la periferia y a reconocer la centralidad del/la otro/a, al tiempo que se pregunta ¿cómo nos comunicamos con la «otra» culturalmente distinta? Las posturas más progresistas se plantean este interrogante considerando que la alteridad cultural demanda del/la otro/a que sea escuchada en su diferencia y que uno/a mismo/a puede apreciar al otro/a sin uno/a mismo/a; aunque no llegan a explicitar el modo de lograrlo. Estas vertientes denuncian la impostura de «hablar por» otros, de «representar» al/la otro/a —un problema de larga trayectoria en la filosofía occidental—, y postulan «hablar con» el/la otro/a o aprender «a dirigirse» —que no implica sólo «intentar escuchar»— al sujeto históricamente mudo. En síntesis, reivindican la intercomunicación como salida posible y necesaria.

Al abordar el problema de «hablar por» otros, podemos aplicar dos enfoques. Por una parte, en la teoría política tradicional el «hablar en representación de» otros implica que el sujeto en situación subalterna es representado «en ausencia». Por otra parte, podríamos también interpretar que alguien «habla por» otros como alguien «habla 'por medio de' / 'a través de'» otros, en el sentido de «por boca de» otros (en este caso es el/la subalterno/a «en presencia» quien habla, pero sus palabras son las del/la otro/a, el/la subalterno/a está «habitado/a» por el/la otro/a). En alguna medida, es ser el muñeco del/la ventrílocuo/a.

El juego de la representación implica, de por sí, un desplazamiento; en alguna medida significa que si alguien habla por otro/a, «en reemplazo» de otro/a, y el/la otro/a «es hablado por» alguien, se puede inferir que el/la otro/a es silenciado/a o, en una interpretación más extrema, que el/la otro/a «es silenciado/a por» alguien.

Sin embargo, el sujeto en situación subalterna puede realizar operaciones de resistencia mediante la «canibalización» de discursos ajenos; puede manipular,



interpretar, traducir, citar, pedir prestado, adaptar y hacer lecturas desviadas. Pero para que estas operaciones puedan ser reconocidas como un fenómeno de resistencia, tienen que ser visibles para alguien; es necesario producir el horizonte de sentido que permita esta interpretación. Éste puede ser uno de los desafíos al que deberán enfrentarse quienes pretendan hacer teoría desde una posición subalterna.

Como investigadoras latinoamericanas en estudios de género, no sólo importamos el debate sobre multiculturalismo de Estados Unidos y Canadá y sus derivaciones europeas, sino que lo hacemos por lo general discutiendo teoría elaborada allí o pensándola «desde la perspectiva de ningún lugar». Pero para el ámbito académico de los países centrales, muchas veces nosotras somos vistas como mujeres del Tercer Mundo, mujeres latinoamericanas, voces de la periferia; para éstos conservamos nuestra otredad, que se convierte en una identidad subalterna hetero-designada que tendríamos que revisar. A su vez, nos enfrentamos al problema de cómo relacionarnos con «nuestras otras diferentes» (mujeres en situación de subalternidad en razón de clase, de etnia, de acceso a educación formal), para quienes somos vistas como representantes de los centros hegemónicos de poder.

Las feministas latinoamericanas que intentamos hacer teoría nos vemos enfrentadas al problema de «hablar por» o «a través de» otras mujeres intelectuales de los países centrales —por medio de sus narrativas y con sus terminologías—, situación que nombramos «ventrilocuismo». Al mismo tiempo, debemos abordar la cuestión de quién «habla por» «nuestras otras diferentes», esas otras «posiciones de sujeto» que nos atraviesan específicamente como mujeres latinoamericanas.

Algunas voces de feministas latinoamericanas se elevan para advertir que, por ejemplo, mientras se abre la brecha para hablar de etnicidad —merced a los planteos multiculturalistas—, las políticas económicas derivadas de la globalización siguen golpeando a los mismos grupos que reivindican el derecho al reconocimiento y a la legitimidad de su cultura. El mismo Banco Mundial otorga financiamientos para proyectos «de desarrollo» dirigidos al movimiento de mujeres negras, pero en estos proyectos sigue permeada una visión del Tercer Mundo como «lo otro». Muchos proyectos que se construyen desde la visión de los agentes expertos en desarrollo proponen que se asuma una posición acrítica a los intereses reales de aquéllas a las que van dirigidos. La mayoría de las acciones del movimiento de mujeres negras en el Caribe de los últimos años ha estado enmarcada en la agenda de lo que la ONU resuelve apoyar. Por esta razón, no es casual que el núcleo de las discusiones en los Encuentros Feministas Latinoamericanos esté centrado en la autonomía; ésta puede estar en peligro si el movimiento feminista es sostenido por el dinero de las agencias financiadoras internacionales, que son las que marcan la agenda de lo que es necesario tratar.

## 2.2. «HABLAR CON» O «HABLAR A» OTRO/A

¿Cuáles son las posibilidades de intercambio comunicativo —de «hablar con» o de «hablar a»— que tiene el sujeto que investiga, consciente de su propio posicionamiento, en este entrecruzamiento cultural? Podemos localizar la subalter-



nidad en los diferentes accesos al flujo de la producción y circulación de teoría. En principio, las académicas feministas de América Latina importan más teoría de la que producen. ¿Es que hay mucha demanda y la producción interna no la abastece? ¿O, como ocurre en otros campos, la circulación de la producción teórica depende, entre otros factores, de la economía y estamos lejos de haber establecido los canales para que la irradiación de conocimiento producido en el ámbito local circule de manera fluida por el resto del continente?

A la pregunta ¿puede lo subalterno hablar?, hay que adosarle ¿puede lo subalterno «ser escuchado»? Pero habría que encarar esta segunda pregunta en un sentido muy preciso, porque estamos lejos de afirmar que el sujeto subalterno pueda hablar como conocedor de sus propios condicionamientos; partimos de aceptar que ya es «irrecuperablemente heterogéneo». Aun así, cuando esta pregunta es «reapropiada» por el sujeto subalterno y éste la formula en un acto de decisión, consciente de su lugar de enunciación, tiene implicancias políticas de peso.

La naturaleza del conocimiento está determinada por la cultura hegemónica que, aunque contingente, funciona como cultura dominante; no sólo establece qué es legítimo sino quién y cómo participa de ese lenguaje. Es necesario considerar la posición del hablante y el contexto discursivo. Todos los contextos y posiciones de hablante están relacionados con estructuras de opresión que se manifiestan de forma compleja.

Un caso, por ejemplo, es el de una académica de origen cubano que trabaja en Estados Unidos y que dice que allí es visibilizada como «un/a otro/a», alguien que para ser culturalmente reconocida debe demostrar que es capaz de incorporar dos culturas en su vida, portar una doble culturalidad. El lenguaje que se impone al diálogo común obtura la propia expresión diferencial; al mismo tiempo, el poder hegemónico convierte a «los/las otros/as» en «seres imaginarios». Esto es: quien está en situación dominante imagina al/la otro/a, dice cómo es y hace que se vea a través de su objetivación. Las mujeres hemos pasado por esto, hemos sido «seres imaginarios»; por esa razón, podemos percibir con claridad cómo hoy en día muchos otros colectivos siguen siendo vistos bajo esta perspectiva. Para salir del inmanente lugar de «otro/a» y trascender lo latino, la investigadora cubana debe ser una conocedora del lenguaje y la epistemología de la cultura dominante; paradójicamente, de la misma cultura dominante que en la práctica cotidiana la marca como «la otra». Así, esa «una» se convierte en un sujeto partido en dos; se aprueba la habilidad del/a otro/a para ingresar en la narrativa dominante pero no se valora lo que pierde el/la otro/a al expresarse a través de ésta.

Una situación diferente se da cuando la investigadora latinoamericana «juega» fuera del campo de juego; es decir, no entra en el área de visión establecida sino que desempeña el rol de consumidora, transmisora, reproductora, fuente de datos, terreno de pruebas, etc. Este fenómeno lo podríamos denominar «vampirismo». ¿Qué consecuencias podría traer que en Estados Unidos hubiera más investigadoras en estudios de género dedicadas a países latinoamericanos que en toda América Latina? Porque, ¿cuántas de las investigadoras latinoamericanas que trabajan en sus países son invitadas a publicar sus trabajos en ediciones especializadas de los países centrales? ¿Cuántas son traducidas a otras lenguas? Estos interrogantes no apuntan



a cuestionar que América Latina pueda ser pensada desde el exterior —haciendo eco de alguna revitalizada teoría de la dependencia—, sino sobre todo a propiciar la revisión crítica de nuestros posicionamientos. No deja de sorprender que el promocionado pensamiento poscolonial que se debate en Estados Unidos, en el que inclusive algunas feministas abrevan para interpretar la subalternidad, «descubra» ahora textos que fueron largamente debatidos en América Latina durante las décadas de 1960 y 1970 al calor de las polémicas mantenidas sobre la dependencia latinoamericana del imperialismo estadounidense. El imperialismo cultural encierra la paradoja de experimentarnos como invisibles al mismo tiempo que somos señalados/as y jerarquizados/as como diferentes.

### 3. EPÍLOGO

Hemos intentado introducirnos en el cruce entre multiculturalismo y feminismo recuperando «el desafío de las diferencias» desde la perspectiva de conjugar «políticas de identidad» y «posiciones de sujeto». Abordamos las identidades como espacios que no están fijos sino que constituyen un campo en movimiento, construidas incluso mediante operaciones de poder. Desactivar esas operaciones, tanto discursivas como económicas, cuando construyen la otredad como subalternidad, es tarea que comparte el feminismo con otros movimientos sociales como el llamado multiculturalismo crítico. Al mismo tiempo, se hace necesario rastrear los procesos de resistencia, revisar dónde y cómo generar permeabilidades, porque la hegemonía invisibiliza pero no actúa en términos absolutos.

Si «hablar por» otros/as, con sus múltiples sentidos, no es suficiente; si «proponerse intentar escuchar» al/la otro/a está también destinado al fracaso, ya que estas instancias consideran a ambos sujetos como entidades cerradas y completas, sólo cabe presentarse al encuentro escapando a la ilusión de identidad cerrada y a la estrechez de la objetivación. En verdad, todo sujeto se trama en una interlocución, en diferentes interlocuciones que dejan al sujeto «interlocuado», «alterado» por el encuentro con «el otro», y sólo una teoría de la comunicación compleja puede dar cuenta de la multiplicidad de relaciones que entran en juego.

El procedimiento de dominación consiste en sustraerse a esta alteración instituyendo al/la otro/a sólo en lugar de objeto y sustituyendo al diálogo con el/la otro/a por un discurso sobre el/la otro/a. Parte de la labor pendiente es indagar sobre cómo se ha producido esta transformación en la que algunos subalternos se han convertido en seres imaginarios que, a su vez, ven a otros subalternos a través de los ojos de la hegemonía y no pueden percibir que las diversas opresiones puedan estar interconectadas.

En los entrecruzamientos culturales es necesario propiciar que el/la interlocutor/a en posición dominante interroge su lugar de enunciación, que comprenda que como todo sujeto está también situado, escindido en su propia cultura y que ésta nunca es plena sino que también está atrapada en su propio antagonismo interior. Sabemos que hay barreras económicas y discursivas que limitan el encuentro en estos términos. Abrir espacios que permitan una mayor horizontalidad, permi-



tiendo una participación más simétrica en los flujos teóricos globales, es tarea política también de los movimientos feministas.

Por último, una salvedad; en mi exposición yo también hablé «por otros» y «por otras» y, sin mencionar nombres propios, conjugué palabras, propuestas, conceptos de diferentes autores/as. Intenté ensayar un tipo de reapropiación /expropiación que, al mismo tiempo, elude ampararse en el llamado «criterio de autoridad». Casualmente, alguien también ha dicho: «toda enunciación siempre ya es una cita».



## BIBLIOGRAFÍA

- AGRA ROMERO, M.J., «Multiculturalismo, justicia y género», en C. AMORÓS (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, pp. 135-164.
- ALCOFF, L., «Feminismo cultural versus pos-estructuralismo: La crisis de la identidad en la teoría feminista». *Feminaria*, año II, vol. 4 (Bs.As, noviembre 1989), pp. 1-18.
- BHABHA, H., *The Location of Culture*. Londres y Nueva York, Routledge, 1994.
- BRAIDOTTI, R., *Sujetos nómades*. Buenos Aires, Paidós, 2000.
- BUTLER, J., *Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del posmodernismo*. Buenos Aires, Centro de Documentación de la Mujer, 2001.
- BUTLER, J., E. LACLAU y S. ZIZEK, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- CASTRO-GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill Libros, 1996.
- COBO, R., «Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política». *Política y Sociedad*, vol. 32 (1999), reproducido en [www.nodo50.org/mujeresred/rosa\\_cobo-multiculturalismo.html](http://www.nodo50.org/mujeresred/rosa_cobo-multiculturalismo.html).
- COLLIN, E., «Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto». *Mora*, vol. 1 (1995), pp. 2-17.
- CURIEL, O., «Una (auto)crítica ante nuestras luchas políticas de cara al racismo», reproducido en [www.mulheresnegras.org/doc/ochy\\_curiel2pdf](http://www.mulheresnegras.org/doc/ochy_curiel2pdf).
- LAURETIS, T. de, *Diferencias, etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, Horas y horas, 2000.
- FEMENÍAS, M.L., «Igualdad-Diferencia: matizaciones y suturas», en M.C. GARCÍA AGUILAR (comp.), *Las nuevas identidades*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp. 71-85.
- FRASER, N., *Iustitia interrupta*. Colombia, Universidad de los Andes, 1997.
- GARCÍA CANCLINI, N., *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Paidós, 2000.
- *Culturas híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 1989.
- GUERRA PALMERO, M.J., *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid, Editorial Complutense, 2001.
- «¿Servirá el multiculturalismo para revigorizar al patriarcado? Una apuesta por el feminismo global». *Leviatán*, vol. 80 (2000), reproducido en [www.nodo50.org/mujeresred/mj\\_guerra\\_palmero-multiculturalismo.html](http://www.nodo50.org/mujeresred/mj_guerra_palmero-multiculturalismo.html).
- HALL, S., *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1996.
- HOOKS, B. et al., *Otras inapropiables, feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de sueños, 2004.





- KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós, 1996.
- LACLAU, E., *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Espasa Calpe/Ariel, 1996.
- LUGONES, M., *Pilgrimages/Peregrinajes Theorizing Coalition against Multiple Oppressions*. Oxford, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2003.
- MASIELLO, F., «Tráfico de identidades: mujeres, cultura y política de representación en la era neoliberal». *Revista Iberoamericana*, vol. 176-177 (1996), pp. 666-677.
- MIGNOLO, W., «Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área». *Revista Iberoamericana*, vol. 176-177 (1996), pp. 679-696.
- MOLLER OKIN, S., «Feminismo y multiculturalismo: algunas tensiones». *Feminaria*, año XV, vol. 28/29 (2002), pp. 1-15.
- MOLLOY, S., *Acto de Presencia, la escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- MOUFFE, C., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós, 1999.
- RICHARD, N., «Saberes académicos y reflexión crítica en América Latina» (Postfacio), en D. MATO (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas*, en *Cultura y Poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Saberes, 2002, pp.363-372.
- «Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural», en S. CASTRO-GÓMEZ y E. MENDIETA (eds.), *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco/Miguel Angel Porrúa, 1998, pp. 185-206.
- ROULET, M. y M.I. SANTA CRUZ, «Multiculturalismo y Estudios Feministas», en M.C. GARCÍA AGUILAR (comp.), *Las nuevas identidades*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp. 33-42.
- SEED, P., «Subaltern Studies in the Post-Colonial Americas». *Dispositio*, vol. 46 (1996), pp. 217-228.
- SHUTE, O., «Cultural alterity: cross-cultural communication and feminist theory in North-South contexts». *Hypatia*, vol. 13, núm. 2 (march,1998) pp. 67-76.
- SPIVAK, G., «Conferencia en Buenos Aires», en J. FERNÁNDEZ, M. D'UVA y P. VITURRO (comps.), *Cuerpos ineludibles, un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Ají de Pollo, 2004, pp. 289-305.
- «¿Puede hablar el sujeto subalterno?». *Orbis Tertius*, vol. 6 (1998), pp. 175-235.
- *Outside in the Teaching Machine*. Nueva York, Routledge, 1993.
- TAYLOR, C. et al., *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- YOUNG, I.M., *La justicia y la política de la diferencia*. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer. Cátedra, 1999.
- ZIZEK, S., «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en F. JAMESON y S. ZIZEK (eds.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires. Paidós, 1998, pp.137-188.

# LA CONQUISTA DE LA IGUALDAD Y LAS ACCIONES AFIRMATIVAS: DE LA IGUALDAD FORMAL A LA IGUALDAD SUSTANCIAL\*

Marta Postigo  
Universidad de Málaga

## RESUMEN

Tras la Segunda Guerra Mundial, la palabra «igualdad» adquiere el nuevo significado de «no-discriminación». La revolución de los derechos de las minorías brinda nuevos retos a la ciudadanía. El reconocimiento de iguales derechos para las minorías en la esfera pública y en el mercado de trabajo entraña la búsqueda de nuevas condiciones políticas y de acciones públicas que permitan acomodar sus demandas. Las medidas de acción afirmativa fueron concebidas para lograr la igualdad real, pero se recibieron con sospecha precisamente porque la articulación entre los principios de igualdad y de diferencia presenta controversias. Para arrojar luz a este debate, resulta útil diferenciar dos significados de igualdad: formal y sustancial, y analizar cuidadosamente la noción de imparcialidad.

PALABRAS CLAVE: Acción afirmativa, igualdad, discriminación, imparcialidad.

## ABSTRACT

After World War Two, the word «equality» gets a new meaning as «no-discrimination», as the minority rights revolution poses new challenges to citizenship. The recognition of equal rights to minorities both in the public sphere and in the labor market entails a search for new political conditions and public policies to accommodate them. Affirmative action policies were thought to produce real equality, although they were received with suspicion, since the articulation of equality and difference seemed controversial. To shed some light on the issue, it is useful both to differentiate between two meanings of equality: formal and substantial ones, and to carefully analyze the notion of impartiality.

KEY WORDS: Affirmative action, discrimination, equality, impartiality.

## 0. INTRODUCCIÓN: IGUALDAD FORMAL E IGUALDAD SUSTANCIAL

La puesta en marcha de las acciones afirmativas a partir de los años sesenta en los EEUU, y más tarde en Europa, trae consigo una nueva forma de entender la igualdad.





Las acciones afirmativas plantean retos a la noción de igualdad: implican ir más allá de su reconocimiento formal para incorporar acciones tendentes a compensar las desventajas que se producen por pertenecer a un determinado sexo, raza y nacionalidad. Esta compensación puede entrañar algún tipo de discriminación positiva para favorecer a los grupos menos favorecidos por motivos ajenos a sus responsabilidades.

La noción de discriminación puede ser interpretada de varias formas. No en todos los casos supone una valoración negativa o descalificativa de los demás, pues hay discriminaciones positivas recomendables para compensar una situación de desequilibrio. Por ello, pueden distinguirse dos significados: uno positivo y otro negativo (la última forma de discriminación está prohibida por los ordenamientos jurídicos igualitarios; la primera, en cambio, es necesaria para lograr igualdad de oportunidades).

Las medidas de acción afirmativa y de discriminación inversa han sido objeto de controversias jurídicas a ambos lados del Atlántico; dichas controversias ponen de manifiesto la falta de consenso que ha existido durante los últimos años en relación a las medidas diferenciadoras en función de grupos que tratan de hacer extensible el principio de igualdad. Los defensores de la acción afirmativa consideran que éstas son un complemento necesario del derecho fundamental de igualdad y de no discriminación para lograr su realización práctica. Sus detractores, en cambio, ponen en duda que una medida basada en el sexo, la raza u otra circunstancia (física o psíquica) tenga lugar en un marco jurídico igualitario que ignora las diferencias entre las personas.

Para comprender mejor la naturaleza de dicha polémica, es recomendable distinguir dos tipos de igualdad:

- Igualdad formal: relacionada con los principios liberales individuales, neutrales en cuanto a las diferencias, y a la prohibición de cualquier forma de discriminación por motivos de raza, sexo, religión, nacionalidad o lengua.
- Igualdad sustancial: tiene por objetivo la realización práctica de ésta a través de acciones específicas para quienes no están en la misma situación de ventaja. Puede entrañar un tipo de discriminación temporal para compensar hábitos y prácticas desventajosas para personas de un determinado sexo, raza, nacionalidad o circunstancia física y psíquica, e incrementar con ello la presencia de dichas personas en las instituciones públicas donde aquélla es minoritaria. Su finalidad, por tanto, es la realización práctica de los principios de igualdad y de no discriminación garantizados en las constituciones liberales.

---

\* Una primera versión de este trabajo se presentó en las «XII Jornadas de Filosofía: Igualdad y Género. Reflexiones desde la ética y la política», que tuvieron lugar en la Universidad de Valladolid los días 21, 22 y 23 de octubre de 2003, organizadas por el Departamento de Filosofía.

La distinción entre la igualdad formal y la igualdad sustancial está presente en numerosos trabajos y ha sido explícitamente formulada por el abogado general del «caso Kalanke», el Sr. Tesauero, en sus Conclusiones Generales de 6 de abril de 1995 (ver Sentencia del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas de octubre de 1995, asunto C-450/93,) quien distingue (punto 16):

- Igualdad formal: se refiere a la igualdad entre los individuos, que prohíbe basar las diferencias de trato en factores diferenciadores como el sexo, raza, cultura.
- Igualdad sustancial: remite a un concepto positivo que se basa en la pertinencia de factores diferenciadores para legitimar un derecho desigual, empleado como instrumento de consecución de la igualdad.

En las páginas que siguen, pongo de manifiesto las implicaciones que tienen las acciones afirmativas para el concepto de igualdad. Con este fin, llevo a cabo un breve análisis histórico de la conquista de la igualdad ciudadana y la inclusión de colectivos ausentes de la misma. Tras ello, destaco el carácter integrador de las acciones afirmativas. Y, por último, analizo el principio de imparcialidad.

Si por imparcialidad se entiende un trato igualitario a las personas en relación a principios universales, es preciso considerar la influencia que las diferentes circunstancias pueden ejercer en los logros individuales. La imparcialidad que no toma en cuenta las diferentes circunstancias de las personas entraña, paradójicamente, la parcialidad en beneficio de quienes están en situación de ventaja.

El modelo liberal de *laissez faire*, tal y como se ha concebido, permite graves desigualdades e injusticias sociales. Quienes no están en igualdad de condiciones para lograr sus objetivos pueden verse apartados de las oportunidades vitales. Por ello, tal y como destacan autores liberales contemporáneos como Rawls, Roemer y Dworkin, sería recomendable tener en cuenta las circunstancias no elegidas si deseamos ofrecer una valoración positiva de los méritos individuales.

## 1. LA CONQUISTA DE LA IGUALDAD

La igualdad es un principio reconocido por la mayoría de los Estados liberales y promovido por varias instituciones internacionales. Sus orígenes jurídicos e institucionales se remontan al siglo XVII. A partir de este momento, los países democráticos liberales incorporan progresivamente en sus constituciones y sus declaraciones de derechos (los que las tienen) la igualdad como principio básico. Dicho principio fundamental fue, básicamente, de carácter liberal, individual y neutral en lo que afecta a las diferencias.

Tras la Segunda Guerra Mundial, la noción de igualdad adquiere un nuevo significado: «no discriminación». A partir de este momento histórico, la igualdad se asocia a la prohibición de la discriminación basada en la raza, el sexo, la creencia o el origen nacional. Junto a otras figuras relevantes, el presidente Roosevelt tuvo un papel destacado en el impulso de una conciencia internacional en favor de la igual-



dad, que más tarde contribuiría a afianzar el movimiento de los derechos de las minorías durante la década de los sesenta<sup>1</sup>.

Cuando surgió la ciudadanía, junto a los derechos civiles, éstos no dieron respuesta suficiente a las demandas de integración social de los diferentes colectivos sociales. T.H. Marshall divide la historia de la ciudadanía en tres etapas (cuyo orden cronológico se ciñe, de forma específica, al caso de Inglaterra): la conquista de los derechos civiles en el siglo XVIII, los derechos políticos en el siglo XIX y los derechos sociales en el siglo XX<sup>2</sup>. No obstante, a pesar de que el autor hace referencia a la exclusión femenina en algunas ocasiones, ésta no ocupa en su ensayo el lugar que merece. Es preciso tener en cuenta el hecho ineludible de que las mujeres, junto a otros grupos sociales, fueron explícitamente excluidas de las libertades y de los derechos que brindó la ciudadanía a los varones blancos. El tránsito de los derechos civiles a los derechos políticos y sociales no abarca un análisis completo de la historia de la ciudadanía.

La igualdad formal ha demostrado ser un principio insuficiente para responder a demandas sociales a favor del pluralismo y de la cohesión social. La ciudadanía, que se define estrictamente en función de su dimensión formal, queda reducida a mínimos. La igualdad de derechos civiles no permite, en sí misma, responder a las necesidades de cohesión social, de solidaridad y de pluralismo que tan importantes son para la ciudadanía.

Las mujeres, promoviendo el movimiento feminista junto a las movilizaciones abolicionistas de la esclavitud, protestaron y realizaron actos reivindicativos en repetidas ocasiones. No obstante, la inclusión del pluralismo social como un elemento fundamental de la ciudadanía, no tendrá lugar hasta los años sesenta con la revolución de los derechos de las minorías.

A partir de este momento, la conquista por la igualdad adquiere un nuevo matiz. Ya no se trata, únicamente, de incorporar nuevos derechos (sociales y políticos) a la ciudadanía, ni de proclamar la igualdad formal entendida como no-discriminación, sino de modificar las prácticas sociales, los hábitos y las políticas institucionales para favorecer la participación y la presencia real de los diferentes colectivos en las instituciones públicas y en las oportunidades que brinda la sociedad. Los grupos sociales que habían sido excluidos, los no-ciudadanos, debían ser incorporados realmente a la esfera pública. Los iguales derechos que se reconocen a todos los individuos requieren prácticas concretas y aperturas institucionales. Requieren, al fin y al cabo, una implicación de toda la ciudadanía y un ejercicio de tolerancia activa<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ver J.D. SKRENTNY, *The Minority Rights Revolution*. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, pp. 1-66.

<sup>2</sup> T.H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class*. Londres, Pluto Press, 1992, pp. 8-17.

<sup>3</sup> He tomado este término de un concepto interesante propuesto por Teresa López de la Vieja: la «tolerancia como práctica» frente a la «tolerancia formal»; T. LÓPEZ DE LA VIEJA, «Tolerancia y cuotas de representación femenina», *Derechos y libertades*, vol. 2, núm. 5 (1995), pp. 253-261.

El tema de la exclusión de las mujeres puede ser entendido, como hizo Pateman<sup>4</sup>, en función de un doble contrato: sexual y social. No obstante, la inclusión, que es lo que nos interesa, implica una transformación social e institucional, así como una nueva interpretación de la igualdad. Las minorías que reivindican sus derechos durante los años 60 (incluidas las mujeres<sup>5</sup>), exhiben con orgullo sus diferencias reclamando el reconocimiento público de sus rasgos característicos. Las críticas a una ciudadanía homogénea<sup>6</sup> consolidan una democracia más plural y participativa, pero plantean ciertas controversias éticas y políticas<sup>7</sup>: ¿es suficiente la formulación puramente formal de la igualdad en términos individuales y universales para dar respuesta a las nuevas demandas sociales de integración ciudadana?

El Acta Norteamericana de los Derechos Civiles de 1964 pone en marcha la Comisión de Igualdad de Oportunidades en el Empleo (Equal Employment Opportunity Comisión, EEOC) y la Práctica de Empleo Justo (Fair Employment Practices, FEP).

La política de empleo de la EEOC lleva a cabo un programa, Igualdad de Oportunidades en el Empleo-1 (EEO-1, Equal Employment Opportunity 1), con el objetivo de analizar la discriminación sufrida por la comunidad de afro-americanos en Estados Unidos y realiza un recuento literal del número de trabajadores de color en las empresas. Este recuento revela que los afro-americanos están poco representados en la mayor parte de las empresas públicas y privadas de los años sesenta y setenta, por lo que es necesario tomar medidas que obliguen a modificar las políticas de empleo y las prácticas de contratación. Asimismo, este organismo federal recibe quejas de civiles que se sienten discriminados en el trabajo. Ello conduce al gobierno federal a poner en funcionamiento acciones concretas con el fin de que los empresarios contraten mayor número de trabajadores de color cualificados y observen sus prácticas de promoción para estimular el pluralismo<sup>8</sup>.

Si en muchas ocasiones las cuotas no eran una medida exigible directamente, las empresas que no tuvieran entre sus trabajadores un porcentaje determinado de afro-americanos o de mujeres podían recibir una penalización del Estado, especial-

---

<sup>4</sup> C. PATEMAN, *The Sexual Contract*. Cambridge, Polity Press, 1988.

<sup>5</sup> En relación a la definición de las mujeres como una minoría, hay numerosas opiniones. Es evidente que las mujeres no son una minoría en la sociedad, pero se las puede considerar como tal en relación a su menor presencia en las instituciones públicas y por analogía a la discriminación sufrida por otros grupos, en este caso minoritarios, como son los afroamericanos en los Estados Unidos. Con respecto a esta última consideración, remito, de nuevo, a la obra de J. SKRENTNY, *op. cit.*, pp. 85-143, 230-263, 328-359.

<sup>6</sup> Para una crítica de la ciudadanía homogénea y universal, ver I.M. YOUNG «Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship», en J. EVANS (ed.) *Feminism and Political Theory*. Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 117-141.

<sup>7</sup> J.M. ROSALES, «El coste de la igualdad. Una reflexión sobre la cuestión multicultural», en J. RUBIO CARRACEDO, J.M. ROSALES y M. TOSCAZO (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 47-65.

<sup>8</sup> J. SKRENTNY, *op. cit.*, pp. 85-143.





mente aquellas adjudicatarias de contratos públicas: «Así era, por supuesto, como las regulaciones afirmativas funcionaban: las firmas no tenían que emplear un determinado porcentaje de minorías, pero el no hacerlo podía ser utilizado en contra suya»<sup>9</sup>.

Más tarde, estas medidas integradoras se extienden a otros colectivos, como las mujeres y los hispanoamericanos. Otros ámbitos institucionales también se vieron afectados por estas políticas de igualdad inter-grupal durante las administraciones de Truman hasta Nixon, como fueron los pequeños empresarios (pertenecientes a minorías) y la admisión en las universidades<sup>10</sup>. En Europa se aplicaron, principalmente, a las relaciones de género.

Las políticas afirmativas han planteado un dilema a los principios de igualdad y de no discriminación. La garantía constitucional a la igualdad de trato, a la neutralidad e imparcialidad, entra en contradicción con el hecho de que factores como la raza, la nacionalidad o el sexo sean utilizados como aspectos relevantes en las normas socio-laborales y en las universidades. ¿Cómo ser igual y recibir un trato diferente al mismo tiempo? ¿Cómo compaginar el principio de no-discriminación con las acciones afirmativas a favor de una determinada raza o sexo? ¿Es legítima esta interpretación de la igualdad de oportunidades? ¿Incrementa esto el sentimiento de inferioridad de las minorías y las mujeres en virtud de un trato preferente? No todos los sectores estuvieron de acuerdo en aceptar la consideración positiva de estos rasgos, en virtud de una discriminación histórica, para garantizar una mayor igualdad. No obstante, las demandas crecientes de reconocimiento y de pluralismo social, promovidas por el concepto de igualdad de oportunidades, han modificado el sentido de la igualdad desde la imparcialidad a la aceptación e integración de la diversidad humana.

A partir de 1975 las acciones afirmativas perdieron efectividad en Estados Unidos, en beneficio de una conciencia que presta poca atención a las diferencias (aunque más tarde resucitan en manos de la Administración Clinton)<sup>11</sup>; puede decirse que «pasaron de moda». Reagan se opuso a un sistema de preferencias señalando: «no debemos permitir que el noble concepto de igualdad de oportunidades sea distorsionado por las guías federales o cuotas que requieren que la raza, la etnia o el sexo, en lugar de la habilidad y cualificación, sean los principales factores de contratación o educación»<sup>12</sup>. Como veremos más adelante, los valores de habilidad personal y de mérito han sido elementos centrales en el debate en torno a la igualdad liberal, lanzados a combatir contra las acciones afirmativas.

Dos sentencias especialmente conocidas permiten mostrar la controversia jurídica que la articulación entre la igualdad y la diferencia ha planteado a los jueces y magistrados: el «caso Bakke» en EEUU y el «caso Kalanke» en Europa.

En la famosa sentencia *Regents of University of California v. Bakke*, 98 S. Ct. 2733, 1978, cuatro miembros de Tribunal Supremo (Brennan, White, Marshall, y

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 143-179.

<sup>11</sup> J.M. ROSALES, *op. cit.*, pp. 47-52.

<sup>12</sup> J. SKRENTNY, *op. cit.*, p. 340.

Blackmun) consideraron legales las acciones afirmativas puestas en marcha por la Universidad de California (Facultad de Medicina de Davis) para favorecer la diversidad en las aulas, en contra de Bakke, quien había reclamado a los tribunales que se le hubiera negado una plaza, tras haber superado en dos ocasiones las pruebas de acceso con excelentes calificaciones, mientras se aplicaban *goals* (puntuaciones extras) y porcentajes (*cuotas*) en favor de las minorías. Otros cuatro miembros del Tribunal (Rehnquist, Burger, Stewart y Stevens) consideraron que el plan era inconstitucional en tanto en cuanto las diferencias de trato basadas en el color están prohibidas en la Enmienda Decimocuarta y el Acta de Derechos Civiles de 1964. El juez Powell dio la sentencia decisiva: consideró que el sistema de cuotas es inconstitucional, pero que la raza podía ser un factor de admisión permisible constitucionalmente y relevante como podían serlo otros factores (ejemplo: tocar un instrumento musical) para favorecer objetivos que la universidad considerara oportunos, como la diversidad<sup>13</sup>. El juez Powell mostró su disconformidad con la expansión de las cuotas como una forma de compensar la discriminación social porque había muchos grupos que podían reclamar estas ayudas. Otros colectivos sufren y han sufrido discriminación y todos están protegidos por la Decimocuarta Enmienda (igual protección ante la ley). ¿Merecen unos más protección que otros? El juez señaló que «la dificultad en variar el nivel de análisis judicial en función de una preferencia percibida de estatus de una raza o una etnia particular es intratable»<sup>14</sup>. Pero defendió las acciones afirmativas que contemplan un trato individual que tenga en cuenta la pertenencia a una minoría como cualquier otro aspecto relevante.

En Europa resultó polémica la sentencia del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas de 7 de octubre de 1995, «caso Kalanke». El Tribunal declaró incompatible con los principios de igualdad de trato una ley del Estado de Bremen (Alemania) que establecía preferencia por las candidatas femeninas con igual capacitación (o mérito) si en los puestos de grado retributivo superior de la administración pública las mujeres no representaban un 50%. El fallo fue favorable al Sr. Kalanke, quien había recurrido dicha Ley a los tribunales. El Tribunal Federal planteó al Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas varias cuestiones pre-judiciales con el fin de analizar si dicha Ley era compatible con la jurisprudencia europea reguladora del principio de igualdad de trato entre hombres y mujeres. El último consideró, en relación a la Directiva 76/207/CEE que garantiza la igualdad de trato (apartado 1 artículo 2) y contempla las acciones afirmativas en su apartado 4 del artículo 2, que aquéllas constituyen una excepción a un derecho individual y que, por tanto, han de ser interpretadas restrictivamente. Junto a ello, concluyó que el objetivo de las acciones afirmativas es eliminar los obstáculos que de hecho impiden

---

<sup>13</sup> Ver P. SINGER, *Ética práctica*. Rafael Herrera Bonet (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 54-64; R. DWORKIN, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, pp. 409-427 y J. SKRENTNY, *op. cit.*, pp. 165-179.

<sup>14</sup> J. SKRENTNY, *op. cit.*, p. 175.

a mujeres y hombres lograr las mismas oportunidades, pero en ningún momento tratan de igualar los resultados de personas que han tenido los mismos méritos y, por tanto, las mismas oportunidades (Puntos 21 y 23).

Evidentemente, los miembros del Tribunal y el abogado general, el Sr. Tesauro, no tuvieron en cuenta que las mujeres encuentran obstáculos no solo en el logro de las oportunidades básicas, sino en el acceso a puestos superiores de mayor responsabilidad. Tampoco consideraron que las oportunidades vitales no tienen un límite trazado de forma fija, sino que entrañan acciones en tiempos distintos, diferentes niveles y etapas de la vida. ¿En qué eslabón vital situamos la frontera entre las oportunidades y los resultados?

Las acciones afirmativas, junto a las medidas de discriminación inversa, han sido reguladas jurídicamente en el ámbito internacional y en los Estados nacionales liberales. No obstante, no todos los agentes sociales, ni tampoco todos los políticos, son proclives a poner en marcha estas medidas sociales. Desde la dimensión ética y también jurídica, algunos sectores observan con sospecha la interpretación de la igualdad que tiene en cuenta, positivamente, rasgos diferenciales como el sexo o la raza. Como hemos visto, ciertos jueces consideraron que las acciones afirmativas y la discriminación inversa no son compatibles con los principios fundamentales de no discriminación y de igualdad de trato. Se han decidido por una defensa liberal e individual de la igualdad.

La apelación al mérito y a las habilidades personales se encuentra en el núcleo de esta polémica<sup>15</sup>. Hay quienes consideran, desde una perspectiva liberal, que la igualdad consiste en tratar a las personas en proporción a sus méritos individuales. Otros entienden que la consideración al mérito es ambigua y que hay otros criterios relevantes que se deben tener en cuenta. Junto a ello, advierten que las circunstancias influyen en los logros individuales y, por tanto, han de ser corregidas para que la igualdad resida en las oportunidades. Todo ello, como vemos, permite reflexionar en torno al significado que conferimos a la noción de igualdad. Antes de considerar este aspecto, me detendré, brevemente, en otro tema: las acciones afirmativas despiertan hostilidades, bien fundadas, a quienes temen un incremento de las identidades grupales aisladas en perjuicio del universalismo y de la convivencia; no obstante, trataré de mostrar a continuación que ésta no es una consecuencia inevitable de ellas.

## 2. IGUALDAD Y DIFERENCIA

Una de las críticas que reciben las acciones afirmativas, especialmente la discriminación inversa, es que su aplicación contempla diferencias físicas que los

---

<sup>15</sup> Véase al respecto I.M. YOUNG, *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 2000.

ordenamientos jurídicos tratan de ignorar en virtud de la igualdad y alientan las hostilidades sociales.

Las acciones afirmativas que están orientadas a la integración social fomentan la práctica de la tolerancia. Como alternativa a las medidas que se definieron mediante el lema «iguales pero separados», las acciones afirmativas integradoras obligan a la sociedad, a las instituciones, los empresarios, los contratistas, a los ciudadanos, etc., a convivir con personas de distinto sexo, raza, cultura, discapacidad o preferencia sexual. En este sentido, las medidas afirmativas suponen una opción obligada a la convivencia en la diversidad, una opción obligada a la tolerancia, no solo en los niveles más elementales sino en las prácticas diarias y en los empleos de todo rango.

Por ello, dichas medidas, cuando se orientan a la integración, fomentan la convivencia en detrimento de los separatismos. La integración implica un esfuerzo recíproco, un conocimiento mutuo y una exploración e interés por los otros que son diferentes. Requiere el esfuerzo de los miembros del propio grupo de adaptarse a las instituciones comunes, salir del gueto para convivir con personas diferentes. Al mismo tiempo, la integración no implica la renuncia de las diferencias<sup>16</sup> sino que potencia el mutuo reconocimiento. El respeto a las diferencias permite ejercitar la tolerancia y aceptar otras formas de vida; plantea un reto a la inteligencia humana. Por ello, las acciones afirmativas deberían orientarse a la integración social, asumir el conflicto social mediante formas de respeto mutuo a la diversidad. No se trata de renunciar a las diferencias, pero sí de admitir otros valores y hacer un esfuerzo por convivir en un marco común. La tolerancia a la que obligan las acciones afirmativas requiere el respeto a las diferencias pero también la capacidad intelectual de trascender los propios límites y conocer lo distinto. En definitiva, nos ayudan a todos a salir de nuestro gueto.

### 3. LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD

El Sr. Tesauro, abogado general del «caso Kalanke», consideró que las cuotas favorables a las mujeres, restringidas al requisito de igual capacitación referente a los sectores (de la administración pública) donde están infrarrepresentadas, son contrarias a los principios de igualdad de trato vigentes en las Comunidades Europeas. Como vimos, el juez y los miembros del jurado asumieron dichas argumentaciones y consideraron que las acciones positivas contempladas en la Directiva 76/207/CEE, en su apartado 4 del artículo 2, constituyen una excepción a un derecho individual consagrado por la misma —en el apartado 1, artículo 2—, que debe ser interpretada restrictivamente respetando el principio de «proporcionalidad» (punto 23). Un derecho individual fundamental, tal y como es la igualdad de trato entre

---

<sup>16</sup> Renuncia muy criticada por Iris Marion Young, «Polity and group difference...»





los miembros de distintos sexos y de distintas razas, sólo puede ser sometido a excepciones muy concretas.

Desde la perspectiva liberal, la igualdad se ha asociado, generalmente, con la igual valoración de los méritos individuales y con la imparcialidad en la aplicación y la elaboración de las normas. La imparcialidad se define, vagamente, como un trato igual hacia las personas en función de criterios universales. Sidgwick la define como sigue: «el elemento prominente en la justicia, como es concebido corrientemente, es un tipo de igualdad: imparcialidad en la observancia y la exigencia de ciertas reglas generales que distribuyen lo bueno y lo malo entre los individuos»<sup>17</sup>.

Como observa Sidgwick en el siglo XIX, una primera aproximación a la idea de imparcialidad remite a un tipo esencial de igualdad en la observancia de las leyes y en la distribución de lo bueno y lo malo; evitar las desigualdades meramente arbitrarias. No obstante, ¿permite la imparcialidad considerar las diferentes circunstancias? ¿Y en el empleo?

En una memoria de EEUU de 1969 (*Heads of All Agencies*), bajo la supervisión del Plan de Filadelfia, se puso de manifiesto que en las empresas de construcción de este distrito, como el sector del hierro, los puestos de instaladores de conducciones, instaladores de vapor, metal, electricidad, constructores de tejados, comprobadores del agua y constructores de ascensores, los trabajadores afro-americanos constituían un 0,5% de los empleados, a pesar de que representaban el 33,6% de la población del Estado de Filadelfia en 1970<sup>18</sup>. En este período, solo el 1% de los abogados de la nación eran afro-americanos negros y, aún menos, latinos, asiáticos o indio-americanos<sup>19</sup>. ¿Las políticas neutrales en el empleo y en la universidad habrían cambiado las cosas? ¿Es esto consecuencia de un derecho igualitario e imparcial?

Dworkin nos ofrece una alternativa para introducir la igualdad en los objetivos de las políticas públicas. El jurista distingue entre: «tratar a las personas igual» y «tratar a las personas como iguales»<sup>20</sup>. Según Dworkin las políticas públicas no tienen más remedio que establecer prioridades. Lo importante, según el jurista, no es que las personas se beneficien igualmente de todas las políticas públicas (lo que resulta imposible e improbable), sino que los ciudadanos sean tratados «como iguales» en los asuntos de deliberación, con la misma importancia en los procesos deliberativos<sup>21</sup>.

La idea de igual consideración de méritos ha estado asociada generalmente a la noción de imparcialidad. Desde este punto de vista, el mérito individual permite determinar qué es lo justo que una persona debe obtener en la vida con independencia de sus diferencias físicas o sus circunstancias. No obstante, este tipo de imparcialidad puede resultar arbitraria cuando los individuos no se encuentran en las mismas condiciones. Piénsese en el caso de alguna persona con discapacidad: si se

<sup>17</sup> H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*. Londres, MacMillan & Co., 1913, pp. 293-294.

<sup>18</sup> J. SKRENTNY, *op. cit.*, p. 132.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>20</sup> R. DWORKIN, *op. cit.*, pp. 1-11.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 409-427.

establece un baremación imparcial en función de los méritos que no tiene en cuenta las dificultades añadidas de estas personas, ¿quedarán siempre desfavorecidas?

No obstante, el mérito es tan solo un criterio más, como han observado Peter Singer<sup>22</sup> y Ronald Dworkin<sup>23</sup>. Tomar en cuenta las diferentes circunstancias, socioeconómicas y biológicas, que influyen en los logros de las personas, puede ofrecer un resultado final más igualitario e imparcial. En el caso de las universidades, el alto coeficiente intelectual, por ejemplo, puede ser un objetivo a perseguir, pero no el único. No es menos importante la potenciación de la diversidad cultural y los cuerpos de alumnos diversos. Todo es cuestión de prioridades sociales.

En el discurso anteriormente citado, el presidente Reagan deja clara la distinción entre el trato basado en el mérito y aquel que se basa en las preferencias: «no debemos permitir que el noble concepto de la igualdad de oportunidades sea distorsionado por las guías federales o las cuotas que requieren que la raza, la etnia o el sexo, en lugar de la habilidad y cualificación, sean los principales factores de contratación o educación»<sup>24</sup>.

¿Qué es el mérito? Las posibles respuestas a esta pregunta nos conducen a caer en la cuenta de los valores implícitos en la neutralidad aparente de la noción de mérito y demérito. Lo que se considera meritocrático es manifiesto de valores sociales vigentes y de criterios concretos preponderantes en determinados ámbitos y lugares. Por ello, estos valores pueden ser modificados; no son absolutos sino que están abiertos a cambios.

Hayek consideró que la igualdad requiere la ausencia de la intervención del Estado y de los planificadores públicos, que tratan de determinar arbitrariamente quiénes van a llevarse la mejor parte del pastel. Es decir, la parcialidad presente en la labor de los planificadores estatales, en el momento de decidir qué se quita a unos y qué se da a otros, produce una discriminación arbitraria aborrecible y absurda<sup>25</sup>. No obstante, la apelación a los méritos individuales que no toman en cuenta las oportunidades vitales, las situaciones de ventaja y de desventaja, la discriminación y prejuicios sociales vigentes, convierte en triunfadores y héroes a unos y en fracasados y perdedores a otros, produciendo estigmas. Sin opciones de educación y de formación en igualdad de condiciones, sin unas normas de trabajo igualitarias, etc., se puede prever de antemano quiénes van a llevarse la mejor parte en el reparto de oportunidades sociales.

Es conveniente destacar que la igual capacitación no garantiza siempre la igualdad de oportunidades. Las estadísticas muestran que las mujeres, en la actualidad, superan en estudios universitarios a los hombres. No logran, sin embargo, una representación paritaria en los puestos de mayor nivel del sector privado, es decir, allí donde el acceso está ceñido a los méritos y garantizado por ellos. En cuanto

---

<sup>22</sup> P. SINGER, *op. cit.*, pp. 19-69.

<sup>23</sup> R. DWORKIN, *op. cit.*, pp. 409-427.

<sup>24</sup> J. SKRENTNY, *op. cit.*, p. 340.

<sup>25</sup> F.A. HAYEK, *Camino de servidumbre*. José Vergara (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1978.



asciende el nivel de remuneración y responsabilidad en el sector privado, menor es la presencia femenina<sup>26</sup>.

Todo ello me lleva a suponer que las acciones afirmativas operan en el sentido del mérito, es decir, tratan de lograr la imparcialidad real en los méritos, evitando los obstáculos vigentes para ciertas personas en función de su raza, cultura, sexo o discapacidad. Para ello, las acciones afirmativas vendrán a compensar no solo la discriminación directa, sino la que es indirecta. En cuanto al género, esta última se define como «la aplicación de una medida nacional (o de cualquier otro tipo) que, aunque formulada de manera neutra, perjudica de hecho a un número muy superior de mujeres que de hombres» (Sentencia del Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas de 2 de octubre de 1997, asunto C-1/95, «caso Gerster», punto 39.) En ocasiones, un criterio de admisión y contratación supuestamente imparcial y meritocrático puede resultar indirectamente discriminatorio si sus valores no están justificados objetivamente.

El liberalismo contemporáneo ha dado un giro desde la defensa de la igualdad formal, característica de las teorías de *laissez faire* y otras, a la compensación por las circunstancias inmerecidas. Autores como Rawls y Dworkin<sup>27</sup> consideran que es preciso tener en cuenta las circunstancias sociales y las biológicas para lograr un modelo de justicia social. Determinar la posición social de los agentes en función de factores aleatorios, como el origen socioeconómico o las cualidades innatas, implica derivar la justicia, o lo que es lo mismo, lo que cada persona merece y obtiene en la vida, en función de aspectos que el individuo no controla ni puede evitar<sup>28</sup>. No por ello renuncian a la responsabilidad individual y a las libertades. Más aún, éstas constituyen elementos centrales de sus teorías. Pero tratan de hacerlas valer a partir de condiciones sociales justas y verdaderamente imparciales.

Se pueden diferenciar dos modos de entender la noción del mérito:

- Esfuerzo y responsabilidad.
- Dotes naturales.

Si tomamos en cuenta el primero, el esfuerzo y la responsabilidad, como aspectos positivos de la conducta humana, deberemos compensar aquellas circunstancias que interfieren en los poderes individuales. La igualdad, en este sentido, no queda limitada a una estricta igualdad formal, reguladora de la propiedad y de los contratos, sino que tiene en cuenta las circunstancias para que el esfuerzo y la responsabilidad individual sean los factores pertinentes<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *El País*, domingo 2 de noviembre de 2003.

<sup>27</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971, pp. 64-100 y R. DWORKIN, *op. cit.*, pp. 11-129.

<sup>28</sup> J. RAWLS, *op. cit.*, p. 73.

<sup>29</sup> J. ROEMER, *Equality of Opportunity*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998, pp. 1-24.

En relación al segundo, las dotes naturales o biológicas en sí mismas no entrañan ningún valor. Los rasgos naturalmente adquiridos no son buenos ni malos, simplemente son. Es la organización social la que confiere valoración positiva o negativa a aquéllos y es ella la responsable si algunas de estas características influyen negativamente en la vida de los individuos<sup>30</sup>.

Para concluir, precisaré que la igualdad estrictamente formal defendida con vigor por liberales conservadores y por las teorías de *laissez faire* corre el riesgo de producir una parcialidad en favor de quienes están en condiciones de ventaja. Por ello, considero, junto a autores como Rawls, Roemer y Dworkin, que es recomendable compensar las desigualdades inmerecidas y arbitrarias en un sistema social y económico liberal.

Los defensores del modelo del contrato frente al estatus deben tener en cuenta que las desigualdades sociales que se perpetúan y que no se corrigen mediante las oportunidades abiertas a todos llegan a naturalizarse y a convertir la desigualdad de clase en diferentes posiciones naturales. Las acciones afirmativas integradoras suponen una nueva forma de entender la igualdad. Tratan de lograr que los principios de igualdad y de no discriminación que emanan de una era de expansión de la ideología internacional en favor de los derechos humanos sean una realidad y no un simple remedio para callar y contentar las voces de denuncia contra las formas de discriminación vigentes.

---

<sup>30</sup> Ver P. SINGER, *op. cit.*, pp. 19-69 y R. DWORKIN, *op. cit.*, pp. 409-427.



# UNA ESCUELA PARA NIÑAS EN LA NUEVA VIZCAYA (1802-1837)\*

María Adelina Arredondo López  
Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
Universidad Pedagógica de México

## RESUMEN

Este trabajo explica el escenario histórico y geográfico que caracterizó el establecimiento de la primera escuela de niñas que hubo en la villa de Chihuahua, que era un enclave minero, comercial y agropecuario, por entonces capital de la Nueva Vizcaya y hoy del estado que también se llama Chihuahua. La fundación de esa escuela se hizo en el marco de las reformas borbónicas, a principios del siglo XIX. Aquí se recuperan las condiciones en que fue establecida, su normatividad, los recursos con que contaba, las expectativas de la comunidad respecto a ella y, hasta donde las fuentes lo permitieron, la vida cotidiana de la escuela, todo ello fundamentado en una extensa indagación en fuentes de primera mano. Se hace también una comparación entre las escuelas para niñas y niños fundadas en la misma época, haciendo evidente la diferenciación de género tan marcada que se subrayaba, reproducía y ampliaba a través de la institución escolar. Asimismo, se pone de manifiesto la expresión de esa diferencia de géneros en los escritos de la localidad, y en el sentido común que se traslucía en la manera como se vivía el hecho educativo.

**PALABRAS CLAVE:** Historia de la educación, género, escuelas coloniales, educación ilustrada, México independiente, Nueva Vizcaya, Chihuahua, educación femenina, política educativa.

## ABSTRACT

This paper describes the historical and geographical scenario in which the first girls' school in Chihuahua rose. The city was at that time a mineral and commercial enclave as well as a political and administrative center; it was capital of Nueva Vizcaya, the current State of Chihuahua. The foundation of that school was fostered by the Bourbonic reforms in New Spain, at the beginning of the nineteenth century. This paper pays attention to the conditions in which it was erected, its rules, curricula, its resources, people's expectations, and as far as sources allow, the daily life at school. It compares the school for girls to that for boys, highlighting gender differences which were reproduced and amplified by the school system. It also focuses on how the local writings, as well as the general cultural and educational atmosphere fostered gender differences.

**KEY WORDS:** History of education, gender, colonial schools, education of the Enlightenment, independent Mexico, Nueva Vizcaya, Chihuahua, education for women, education policy.



## 0. INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es narrar el caso de una escuela de niñas de principios del siglo XIX, en el momento en que germinó y comenzó a extenderse la idea, acariciada por los ideólogos de la Ilustración, de una instrucción pública y gratuita, administrada por el Estado. También relata la manera en que esa escuela sobrevivió a los cambios políticos surgidos con la independencia de México respecto a España. El lugar elegido es Chihuahua, una provincia alejada del centro hegemónico del virreinato de la Nueva España, que además es pobre en historiografía regional. Chihuahua era entonces una tierra de frontera cultural, en donde las ideas ilustradas arraigaron aparentemente sin mucha oposición por parte de los sectores tradicionalistas, aunque el discurso y la puesta en práctica no siempre fueron coherentes.

Me interesa aquí rescatar la historia de esta escuela, no sólo a partir de finalidades, decretos, normas y medios públicos, sino sobre todo desde dentro; esto es, atendiendo a los horarios, contenidos, libros de texto, métodos, y sobre todo, a los sujetos escolares, maestras y alumnas hacedoras de esta historia. Es mi intención también mostrar las diferencias debidas al género en las concepciones y prácticas educativas en ese tiempo y ese lugar, considerando como referente la escuela de niños que fue abierta en la localidad tan sólo un poco antes que la de niñas. Intento, asimismo, identificar los cambios y las permanencias en tres momentos distintos de la historia de la escuela de niñas.

Para acercarme a mis propósitos he revisado multitud de fuentes de primera mano, especialmente las minutas del cabildo, los expedientes de la tesorería y la secretaría de gobierno, la correspondencia enviada por los preceptores, las listas de útiles, las notas de compras, los controles de asistencia y exámenes, el periódico oficial y otros impresos de la época y, desde luego, los informes de gobierno, decretos y reglamentos<sup>1</sup>. Y aquí es donde se desvela la primera gran diferencia, pues a pesar de que las dos escuelas se establecieron por la misma época y bajo la misma iniciativa y normatividad, mientras es posible encontrar numerosas referencias sobre la escuela para varones, hay muy pocas menciones a la escuela para mujeres. Entonces los silencios se vuelven elocuentes y nos dicen mucho de lo que no se

---

\* Una versión distinta de este tema fue publicada en A. ARREDONDO (coord.), *Obedecer, servir y resistir: la educación de las mujeres en la historia de México*. México, Ed. Porrúa-UPN, 2003, con el título «Un atisbo a una escuela de niñas al comienzo del siglo XIX», pp. 47-62.

<sup>1</sup> La mayoría de esos documentos los he encontrado en el Archivo Municipal de Chihuahua (AMCH), en el Centro de Información del Estado de Chihuahua (CIDECH) o en la Secretaría de Gobierno del Estado de Chihuahua (SGECH), pero también he revisado el Archivo del Arzobispado de Chihuahua (AACH), el Archivo General de la Nación (AGN), el Archivo de Notarías de Chihuahua (ANCH), la biblioteca de la Universidad Autónoma de Chihuahua (BUACH) y la Biblioteca Municipal (BMCH). Otras referencias las debo a algunos documentos pertenecientes al archivo personal del historiador Francisco Almada. En adelante haré mención de estos archivos por sus siglas.

expresa; en otras palabras, que lo concerniente a la educación de los hombres era importante para la gente de la época y la información referida a ese tópico se recopilaba y archivaba con cuidado, pero no así para el caso de lo referente a la educación para las niñas.

He debido organizar e interpretar los diversos fragmentos encontrados en archivos dispersos, tratando de establecer entre ellos una mínima coherencia, auxiliándome de algunas fuentes secundarias para intentar una breve explicación siempre inacabada. En primer lugar presento una síntesis de los planteamientos ilustrados sobre instrucción pública y educación de las mujeres; luego un panorama general del lugar y la época en los que tiene lugar esta historia, para poder situar la fundación de las primeras escuelas que hubo en la villa de Chihuahua, describiendo las circunstancias en que fueron creadas e iniciaron su trabajo durante la época colonial; después examino la trayectoria de la escuela de niñas durante los primeros años del México independiente; posteriormente describo la manera como funcionaba, atendiendo principalmente a la jornada escolar, los contenidos y los medios de enseñanza. Finalmente explico cómo se intentó reformar la escuela bajo esquemas modernos, y por qué fracasaron los intentos de modernización.

## 1. LA EDUCACIÓN DE LAS NIÑAS EN EL MARCO DE LA ILUSTRACIÓN

La Ilustración fue un gran movimiento filosófico y cultural originado en Europa, que constituyó una toma de conciencia de la subjetividad del hombre y de su potencialidad como cognoscente, capaz de modificar y crear sus propias condiciones de existencia y perseguir como fin su felicidad en este mundo. Con esa convicción como base, los ilustrados se lanzaron contra la superstición, los prejuicios, la ignorancia y la tiranía por considerarlos obstáculos para el logro de la paz social y el bienestar humano. En un clima de conflictos bélicos y fragmentación del poder entre las élites, la Ilustración encontró en el Estado con poder centralizado la posibilidad de dirigir la sociedad hacia el progreso, considerando como el medio idóneo para lograrlo una educación generalizada, fomentada y dirigida por el propio Estado<sup>2</sup>.

Para los ilustrados, la paz y el progreso se lograrían a través de un Estado de derecho; las leyes morales y naturales debían ser el fundamento de la sociedad y los hombres podían adquirirlas mediante la razón. Los ilustrados estimaban que la mayoría del pueblo era gente sin razón, fácilmente manipulable y peligrosa, pero el uso de la razón era una habilidad que podía desarrollarse mediante una instrucción adecuada. Mediante una instrucción universal desde la infancia podía encaminarse

---

<sup>2</sup> A. ARREDONDO, «La Ilustración y la política educativa en España en la frontera del siglo XIX», *Pedagogía, Revista Especializada en Educación*, 3ª época, vol. 8 (otoño 1996), pp. 4-11.

a los hombres para pasar de su condición de súbditos a una condición de ciudadanos<sup>3</sup>. En España, Jovellanos, Isla, Artela de Monteseuro, Cabarrús, Campomanes, Cadalso, Meléndez Valdés y Bernardo Ward abogaron por una enseñanza práctica ampliamente difundida<sup>4</sup>.

Quizás por el hecho de que los pensadores ilustrados españoles formaban parte del aparato burocrático y estaban más interesados en los problemas de la administración pública que en el desarrollo teórico de las ideas, sus planteamientos fueron más prácticos y sintéticos que en otros lugares. Sus proyectos se orientaron hacia la conformación de un sistema integral de instrucción pública, adaptándose a los dogmas del catolicismo, reconociendo la fuerte urdimbre entre la religión y la cultura popular que invadía todos los espacios de la vida cotidiana. Sus cuestionamientos se dirigieron a la intromisión de Roma y a la situación privilegiada de la Iglesia en el reino, no a la religión, sobre la cual constituyeron sus planteamientos doctrinarios. Lo que exigía la minoría ilustrada era la modernización de la Iglesia, reivindicando el catolicismo para imprimir en el pueblo el sentido moral y virtuoso y el uso de la razón<sup>5</sup>. La escuela podía dotar de esa instrucción a los niños, pero las madres debían imprimir ese sentido moral desde la cuna y acompañar desde la familia el proceso educativo de la escuela. Si bien sólo los hombres adquirirían la condición de ciudadanos, para que las madres pudieran contribuir a su educación, tenían que ser educadas ellas mismas. Fue así como los ilustrados españoles pugnarón en sus escritos y proyectos políticos por la apertura de escuelas para niñas en todos los pueblos, tanto como para niños<sup>6</sup>.

Uno de los pensadores que mejor sistematizó el concepto ilustrado de educación y cuya influencia se proyectó directamente en México fue Gaspar Melchor de Jovellanos, para quien «las fuentes de la prosperidad social eran muchas, pero todas nacían de un mismo origen, y este origen es la instrucción pública». La universalización de esa instrucción debía ser uno de los objetivos de los gobiernos, pues «La utilidad de la instrucción, considerada políticamente no tanto proviene de la suma de conocimientos que un pueblo posee, ni tampoco de la calidad de estos conocimientos, cuanto de su buena distribución»<sup>7</sup>. Por tanto, las mujeres debían estar contempladas en este proyecto, como bien lo señalaba Josefa Amar y Borbón

<sup>3</sup> D. OGG, *La Europa del antiguo régimen, 1715-1783*. Madrid, siglo XXI, 1983, p. 318: «La educación para el pueblo no debía estar relacionada con el conocimiento o la alfabetización, sino con la enseñanza de los deberes de su condición».

<sup>4</sup> J. SARRAILH, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 583-587.

<sup>5</sup> L.A. VERNEY, «Cómo ser útil a la República y a la Iglesia», en E.C. FOST, *La educación y la Ilustración en Europa*, México, UPN/SEP-El Caballito, 1986.

<sup>6</sup> T. GONZÁLEZ PÉREZ, «La educación de la mujer canaria en el Siglo de las Luces», *Libro de Actas*, Centro de Estudios Teológicos/Universidad de La Laguna, Tenerife, 1998, pp. 302-308.

<sup>7</sup> M. GASPAR DE JOVELLANOS, «Sobre los obstáculos de opinión y el medio de removerlos con la circulación de las luces y un sistema general de educación». *El Antenor*, vol. 39, núm. 39, Chihuahua, 21 de julio de 1840, en el ASG.



en su *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, dedicado a la Sociedades Económicas de Zaragoza y Madrid; si bien fue después de la revolución de Cádiz cuando el asunto de una instrucción pública para las niñas cobró importancia. La reforma educativa recibió un notable impulso desde las Sociedades Económicas y las Sociedades de Amigos del País, «con especial referencia por la instrucción de las niñas y la formación de algún oficio útil adecuado a su sexo»<sup>8</sup>. En el caso de las provincias al norte de la Nueva España, fue la Sociedad Económica Vascongada la que tuvo mayor influencia<sup>9</sup>.

El discurso ilustrado español valoró la importancia de la instrucción femenina como un medio de favorecer el cambio en las mentalidades. Inculcar y fortalecer los principios del catolicismo, las buenas costumbres y las labores propias del sexo era el núcleo de la educación escolarizada que se pretendía extender entre las niñas de las colonias. Los valores que se buscaba promover eran fundamentalmente la obediencia indiscutible a los superiores y el respeto al orden social establecido<sup>10</sup>. Aunque la Corona desde las primeras décadas de la Conquista se ocupó de legislar sobre el establecimiento de escuelas en los pueblos de indios, tanto para niños como para niñas, sobre la base de que en el proyecto de imposición de la cultura hispana no podía excluirse a las mujeres, las escuelas femeninas no tuvieron en los hechos la misma importancia que las de los varones. Después de todo, como afirmara el escritor mexicano de la época Joaquín Fernández de Lizardi, recogiendo el sentir general, «por la ley natural, por la divina y por la civil, la mujer, hablando en lo común, siempre es inferior al hombre»<sup>11</sup>.

## 2. EL ESCENARIO DE ESTA HISTORIA

Las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII se trataron de instrumentar aun en los lugares más alejados del reino. Entre esos sitios, al norte de Mesoamérica se encontraba la provincia de Chihuahua, formando parte de la Nueva Vizcaya. Estas tierras septentrionales, parte serranía boscosa y parte llanuras semiáridas, habitadas por numerosas tribus nómadas y algunos pueblos sedentarios, fueron colonizadas por los españoles más de un siglo después que el resto de la Nueva España.

---

<sup>8</sup> T. GONZÁLEZ PÉREZ, *Mujer y educación. Anotaciones históricas*, Santa Cruz de Tenerife-Las Palmas de Gran Canaria, Coedición Cabildo Insular de Tenerife/Editorial Benchomo, 1998, p. 25.

<sup>9</sup> M<sup>a</sup>.C. TORALES PACHECO, «Los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País en México», y J. VIDAL ABARCA, «Los socios desconocidos de la RSBAP en México», en *La Real Sociedad Bascongada de Amigos del País y Méjico*, México, tomo 1, pp. 81-116 y 117-134, respectivamente.

<sup>10</sup> A. STAPLES, «Una educación para el hogar. México en el siglo XIX», en A. ARREDONDO (coord), *op. cit.*, pp. 85-98.

<sup>11</sup> P. GONZALBO, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, SEP/El Caballito, México, 1985, p. 135.



La provincia tenía por capital la villa de Chihuahua, que hoy sigue siendo la capital del estado del mismo nombre.

A principios del siglo XIX la villa de Chihuahua era una floreciente población con unos diez mil habitantes, cruzada por el camino real que desde la ciudad de México llegaba hasta Santa Fe, Nuevo México, último avance de los colonizadores hispanos hacia el norte árido de América (ahora territorio de Estados Unidos, a raíz de la invasión de ese país a México en 1846). De la ciudad de México a Chihuahua se precisaban cuarenta jornadas de viaje a paso medio, entre vastos desiertos y bajo el acoso de los aguerridos apaches y comanches. Sus pobladores se dedicaban a la extracción de plata, la cría de ganado en haciendas y ranchos, la producción agrícola y artesanal, el comercio y las funciones administrativas, políticas, militares y religiosas propias de una cabecera provincial.

La primera mención específica para la provincia que encontré sobre escuelas para niñas se refiere a 1802. El 5 de junio el gobernador de la Nueva Vizcaya, Bernadro Bonavía (miembro de la Sociedad Vascongada de Amigos del País), giró una circular a los subdelegados recomendando el establecimiento de escuelas para niñas en los pueblos de indios, sin que se hayan encontrado testimonios de que alguna se hubiese fundado por esas fechas<sup>12</sup>. En la villa de Chihuahua el ayuntamiento abrió la primera escuela para niños en 1805<sup>13</sup>. En seguida, el comandante general Nemesio Salcedo (también miembro de la SVAC) se ocupó de impulsar la apertura de un establecimiento para niñas. El proceso fue largo, al fin los ilustrados de la villa reunieron 2.400 pesos, con cuyos intereses se podía costear el sueldo de una maestra. Así, en 1810, se inició la escuela para «pobres, huérfanas y desvalidas», a cargo de Eleuteria Carrasco, quien murió al siguiente año, siendo sustituida por su hermana Manuela<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> En 1691 y 1693 la Corona ordenó que se establecieran escuelas para la enseñanza del castellano en todas las poblaciones. Estas ordenanzas fueron reiteradas a los obispos en 1720 y 1754, con la inclusión del catecismo religioso. Véase G. PORRAS MUÑOZ, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya*. México, Universidad Autónoma de México, 1980, p. 264 y ss. Lo que podríamos considerar como la primera normativa sobre escuelas en la provincia de Nueva Vizcaya fue emitida en 1808, ordenando la apertura y cuidado de una escuela pública y gratuita en cada pueblo para niños y niñas y lo relativo a los contenidos esenciales para ambos casos, mobiliario, edificio, horarios, prohibición de castigos corporales, exámenes y días festivos. («Circular del comandante general Nemesio Salcedo incluyendo la 'Instrucción formada por el Sor. Gobernador Intendente D. Bernardo Bonavía para los Maestros de Escuela de la Provincia de Durango'», AMCH, Fondo Colonia, expediente 26, caja 49, documento del 23 de junio de 1808. Sobre las escuelas para niñas indígenas en el valle de México véase D. TANCK, «Escuelas, colegios y conventos para niñas y mujeres indígenas en el siglo XVIII», en A. ARREDONDO (coord.), *op. cit.*, pp. 45-62.

<sup>13</sup> Sobre la historia de la primera escuela de niños en Chihuahua, véase A. ARREDONDO, «Andanzas de un pueblo en pos de su escuela. Chihuahua 1779-1820». *Historia Mexicana*, vol. 159, núm. 196 (2000), pp. 549-592.

<sup>14</sup> AMCH, Fondo Colonial, caja 46, exp. 5, documento del 21 de mayo de 1811. AMCH, Fondo Independencia, sección secretaría caja 8, expediente 18, documentos del 20 de abril de 1843.

### 3. EL COMIENZO DE LA ESCUELA ILUSTRADA COLONIAL

Según el reglamento provincial de las escuelas primarias hecho circular en junio de 1811, a las niñas se les debía enseñar la doctrina cristiana, a leer, escribir, hilar, tejer, coser y bordar<sup>15</sup>. Además, la maestra podía recibir encargos de trabajos de costuras, que realizaba con ayuda de las alumnas, debiendo repartir entre ellas una parte de lo que se les pagase. En los hechos lo más probable es que se les fuese el tiempo en coser y rezar, pues no obtuve registro alguno de gastos en cartillas, papel o tinta, como sí los había regularmente para la escuela de niños. El sentido de la escuela de niñas no era tanto alfabetizarlas —sobre todo tratándose de niñas pobres y desvalidas— como enseñarla a ser sumisas y obedientes, a conocer del catecismo lo suficiente para temer el castigo de Dios a la vez que aprendían un oficio. Lo importante era mantenerlas ocupadas y alejadas de una «vida de pecado»<sup>16</sup>.

Las poblaciones como Chihuahua, en pleno auge minero y comercial, solían ser un foco de atracción de mujeres jóvenes que buscaban colocación. Como consecuencia, abundaban las familias encabezadas por mujeres, la alta morbilidad y mortandad, las uniones ilegítimas, la sobrepoblación femenina en edad de contraer matrimonio, la vagancia y la prostitución<sup>17</sup>. Por eso a las autoridades les preocupaba mucho alejar a las jovencitas de este género de vida a través de la escuela en una latitud donde la Iglesia se hallaba relativamente ausente. Las hijas de familia todavía tenían la posibilidad de adquirir la formación moral de la época en el seno de la familia y asistiendo a la iglesia, así que las desprovistas del entorno familiar tradicional eran el objeto prioritario de la atención pública<sup>18</sup>.

A diferencia de la escuela de niños, que contaba con su propia casa, muebles e instalaciones, además de un fondo propio para cubrir el sueldo del maestro y los útiles necesarios, la escuela de niñas se sostenía con los réditos de ciento veinte pesos anuales, que apenas alcanzaban para el sueldo de la preceptora. La elección de ésta estaba condicionada por su posibilidad de enseñar en su propia casa, facilitando lo necesario para ello. La situación laboral de las mujeres era tan precaria que tenían que conformarse con los diez pesos mensuales que recibían entre las dos para ir viviendo, mientras que al mismo tiempo el preceptor de la escuela de niños gana-

---

<sup>15</sup> El programa de estudios para las escuelas de niñas era similar a los que se seguían en España. Compárese con el caso de Canarias, por ejemplo, en T. GONZÁLEZ PÉREZ, *La enseñanza primaria en Canarias, estudio histórico*. Santa Cruz de Tenerife, Gobierno de Canarias, 2003.

<sup>16</sup> Sobre este tema, para el caso de Toluca, véase C. CASTAÑEDA y M. CORTÉS, «Educación y protección de las mujeres en Guadalajara en la primera mitad del siglo XIX», en A. ARREDONDO (coord.), *op. cit.*, pp. 63-84.

<sup>17</sup> J.J. PESCADOR, «Patrones demográficos urbanos en la Nueva España 1700-1850», en *Cuarto Congreso internacional de historia regional comparada, Actas 1993*, vol. 1, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1995, pp. 137-149.

<sup>18</sup> P. GONZALBO, «Religiosidad femenina y vida familiar», en A. ARREDONDO (coord.), *op. cit.*, pp. 27-46.



ba veinticinco al mes, y recibía casa para la escuela y vivienda para su familia. Generalmente las solicitantes del puesto eran viudas o solteras cuyos maridos o padres les habían legado cuando menos una vivienda amueblada. Difícilmente sabían leer y escribir, pero bastaba con que fuesen diestras en las labores de costura, devotas cristianas asiduas a la iglesia, que supiesen rezar y fueran capaces de mantener a las niñas disciplinadas. Al parecer, la escuela siguió funcionando de esta manera, salvo entre 1822 y 1824, período en que se reorganizaba la administración política una vez obtenida la independencia<sup>19</sup>.

#### 4. LA ESCUELA EN EL MÉXICO INDEPENDIENTE

En abril de 1824 se reabrió la escuela bajo la dirección de la maestra Manuela Sáenz. La maestra enfermó y murió un año después. Esta vez, para sustituirla se convocó a concurso de oposición. La mayoría de las mujeres que se presentaron atendiendo a la convocatoria eran viudas que se ganaban la vida trabajando como *amigas* en sus casas enseñando a algunos niños, y que decían encontrarse desamparadas. Las que eran casadas, llevaban el permiso de su esposo para enseñar. Las solicitudes eran presentadas en papel oficial, todavía con el sello de la Corona española. Finalmente obtuvo el cargo María Casimira Merino y Castillo, quien se ofreció a enseñar en su casa auxiliada por su hija Dominga Larrea<sup>20</sup>. La maestra se comprometió a guardar el «plan de condiciones», que contenía los siguientes puntos:

1. Se le admitía en unión de su hija bajo el sueldo de ciento veinte pesos anuales para ambas, pagables por mes.
2. «Que ese cargo debe consistir en instruir a sus discípulas en leer y algo de costura, máximas de política y buena crianza e infundirles el temor de Dios por medio de la doctrina cristiana y principalmente oraciones».
3. Debía enseñar a las pobres gratuitamente y a las «niñas pudientes», es decir, las que podían pagar, por cuatro reales si leían cartilla o catón, un peso si leían en libro y carta, y dos pesos si se dedicaban a la costura.
4. No admitiría a ninguna niña sin boleta del regidor, quien se encargaría de determinar «la clase» a la que pertenecía cada niña, es decir, si debían pagar o se consideraban pobres. Tampoco podría despedirlas sin la autorización del regidor.

---

<sup>19</sup> AMCH, Fondo Colonial, exp. 73, caja 53, documento del 1 de agosto de 1822. Se respeta la ortografía de los originales en las citas textuales.

<sup>20</sup> AMCH, Fondo Independencia, secretaría, expediente 16, caja 1, documentos del 10, 11, 12, 14, 16, y 20 de marzo de 1825, así como del 6 de abril del mismo año, además de otros documentos sin fecha.

5. El regidor del ayuntamiento visitaría la escuela y podría exigir informes.
6. No se impediría el establecimiento de otra escuela<sup>21</sup>.

El último punto seguía la tendencia liberal de suprimir las restricciones gremiales que habían caracterizado a la época colonial, que tendía a restringir la apertura de nuevas escuelas, sometidas siempre a la autoridad del gremio de maestros. Hasta el momento el municipio de Chihuahua había administrado la escuela. En septiembre de 1826 se decretó que el gobierno del estado (es decir, la entidad federativa) cubriría el sueldo de la maestra<sup>22</sup>. A partir del 3 de febrero de 1827, cada mes, María Dominga Larrea firmó recibos por diez pesos mensuales. Al año siguiente, junto con su sueldo recibió seis pesos más, considerados como pago por la renta de su casa<sup>23</sup>.

Representantes del gobierno del estado y del ayuntamiento elaboraron conjuntamente un reglamento para la escuela de niñas. En él se definió el objetivo de la institución en los siguientes términos:

Del fin y objeto primario de este establecimiento es fomentar todo lo posible, la buena educación de las jóvenes en los sólidos rudimentos de la fé católica, en las reglas del bien obrar, en el ejercicio de las virtudes y en las labores propias de su sexo, desde su tierna infancia hasta que se proporcionen para hacer progresos en las virtudes, en el manejo de sus casas y en las labores que corresponden; rasis fundamental de la concervacion, y aumento de ntra. Santa Religion y el ramo que mas interesa á la policia y gobierno economico del Estado<sup>24</sup>.

Las maestras debían seleccionarse mediante examen, considerando su religiosidad, modestia en el vestido, el peinado y el calzado; debían mostrar habilidad para la instrucción, ser afectas al sistema republicano federal y mayores de treinta y cinco años, lo que subrayaba su función como preceptoras y no sólo como guardianas de las niñas. El sueldo se fijó en veinte pesos mensuales, además de las cuotas estipuladas en el contrato firmado el año anterior. No debían recibir niños de nin-

---

<sup>21</sup> AMCH, Fondo Independencia, expediente 16, caja 1, documento del 6 de abril de 1825. Este plan fue presentado al gobernador el 26 de agosto de 1825. AMCH, Fondo Independencia, expediente 28 de la caja 1.

<sup>22</sup> Gobierno del Estado de Chihuahua, *Colección de los decretos y órdenes del Primer Congreso Constitucional de Chihuahua desde su instalación 1º. de Julio de 1826 hasta 30 de Octubre del mismo año*, Chihuahua, 1827.

<sup>23</sup> CIDECH, papeles sueltos de Francisco Almada, comunicaciones del 11 de abril de 1826, AMCH, Fondo Independencia, sección tesorería, exp. 23, caja, 3, documentos del 3 al 12 de febrero de 1827. Expediente 20, caja 4, enero a diciembre de 1828. Expediente 87, caja 6 enero a diciembre de 1829. Expediente 13, caja 8, enero a septiembre de 1830. Expediente 26, caja 11 documentos de febrero a septiembre de 1832.

<sup>24</sup> AMCH, Fondo Independencia, «Reglamento instructivo para la escuela pública de esta ciudad», noviembre 8 de 1826, sin colocación específica. Se respeta la ortografía del original.



guna edad ni niñas menores de cuatro años. El comisionado del ayuntamiento podía visitar la escuela a su criterio. El reglamento indicaba que debía hacerlo siempre acompañado y con el mayor recato, teniendo por objeto auxiliar a la maestra a preparar el examen público semestral, hacerle observar el reglamento e informando al cabildo cuanto fuese necesario. Se indicaba que se corrigiese a la maestra o su ayudanta en privado, con suavidad, prudencia, discreción y política. También correspondía al comisionado ratificar «el despido» de las niñas que por su «corto talento» no pudiesen continuar aprendiendo, siempre y cuando ya supiesen la doctrina, coser y leer regularmente.

El reglamento se hizo atendiendo a los usos que desde antes se tenían en la escuela, intentando sujetarlos a una regularidad rigurosa, conferirles formalidad y facilitar el control del desempeño docente por parte de las autoridades. A la vez se trataba de incorporar algunas innovaciones con la aspiración de que la maestra respondiese a ellas. Buena parte del reglamento de la escuela de Chihuahua se tomó textualmente del «Reglamento para el establecimiento de escuelas gratuitas en los barrios de Madrid», promulgado por Cédula Real el 11 de mayo de 1783<sup>25</sup>. El hecho de que muchas de sus indicaciones ya se seguían en la localidad antes de formalizar el reglamento de 1826, indica que, desde su creación en 1810, la escuela de niñas estuvo inspirada en la cédula borbónica. Si bien la realidad cotidiana escolar no correspondía en todo a las actividades reglamentadas, sí tendían a ser como lo disponía el reglamento, sobre todo tratándose de la única escuela de niñas que había en la entidad. Por eso el reglamento, junto a otras fuentes, constituye una base confiable para reproducir lo que se hacía y se buscaba hacer.

## 5. LA JORNADA ESCOLAR

La jornada escolar transcurría de la siguiente manera: las niñas debían llegar a las ocho de la mañana, «limpias y aceadas», comportándose con modestia y quietud; se les debía inculcar en todo momento las máximas del pudor y buenas costumbres; se les debía impedir «usar de palabras indecentes equivocadas y propias de la gente ruin sin principios». Al llegar, «para no recargar de resos y debociones a las niñas», debían iniciar sus actividades por la Señal de la Cruz, el Credo para la Trinidad, tres Aves Marías para la Virgen y un Padre Nuestro y otra Ave María para el Ángel de la Guarda, guardián ideal de la conducta de las niñas, que las hacía sentirse permanentemente vigiladas y comportarse de conformidad a esa situación. El resto de la mañana debían dedicarse a la costura; todas debían «coser en blanco»; a las que pudiera serles útiles, debía enseñárseles el deshilado, pero el labrado a ninguna, por laborioso, y por no ser útil ni lucido, lo que marcaba el sentido utili-

---

<sup>25</sup> E. LUQUE, *La educación en Nueva España en el siglo XVIII*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1970, p. 3.

tario de la educación ilustrada. Hasta las once se continuaba con la costura, y supuestamente de once a once y media debía dárseles «lo más preciso» de la doctrina cristiana y lecciones de catón, cartilla o libro según su adelanto; como premio, de once y media a doce se les podía permitir jugar con sus muñecas y coserles sus vestidos u otros entretenimientos propios de su sexo. Se hacía mención de que las maestras podían utilizar este tiempo para concederlo o no según el comportamiento de las niñas.

Al mediodía finalizaba la jornada matutina. Aquí hubo una polémica, pues originalmente en el reglamento se prohibía que permanecieran en la escuela, ya que se temía que si comían en la escuela, al «dormir la siesta» quedasen «entregadas a una actividad peligrosa», lo que «jamás» debía permitirse. Tampoco podían regresar juntas o en grupos a sus casas; de la misma manera que no podía ir más de una a la vez «a los lugares comunes», que era como se llamaba a los sitios reservados para las necesidades fisiológicas, que generalmente se ubicaban en el traspatio de las viviendas. Al final, el consejo de gobierno estimó más conveniente que las niñas comieran en la escuela, si los padres llegaban a algún acuerdo económico con las maestras, debido a «la clase de temperamentos como son fuertes soles, lluvias y distancia de sus casas».

Por la tarde, a las dos y media, se rezaba un Padre Nuestro y un Ave María y se continuaba con la clase de lectura y «contar en las cuatro primeras reglas lo que bastara para el gobierno domestico de una matrona». A las niñas que hubieran aprendido a leer se les debía haber puesto a copiar las muestras que debía llevar el comisionado cuando se requiriese. No obstante, es dudoso que esto se hubiera llevado a cabo, dada la falta de preparación de la maestra y la ausencia de registros de compra de papel, tinta o libros de texto, como sí se daba en el caso de la escuela de niños. Se pretendía adoptar el método lancasteriano en cuanto fuese posible, con lo cual habría sido posible organizar más eficazmente el tiempo y el esfuerzo docente<sup>26</sup>. A las cuatro y media estudiaban el catecismo y antes de las cinco se despedían rezando un Padre Nuestro dedicado a San José y el acto de contrición o «Yo pecador».

Los sábados no cosían. La maestra debía tomarles la doctrina y las tablas de aritmética. Además rezaban el Rosario, el Trisagio<sup>27</sup> y «los actos de fe». Los días de asueto eran los mismos que para la escuela de niños, esto es, los domingos y los días que la Iglesia ordenaba guardar al culto. Se fomentaba el trabajo continuo, porque decían que mantenía las buenas costumbres.

---

<sup>26</sup> El sistema lancasteriano fue adoptado por la escuela de varones a partir de 1825. La de niñas no llegó a tenerlo. Consistía en enseñar a todos los niños simultáneamente lectura, escritura y aritmética. Los grupos numerosos se dividían en «clases» de acuerdo al grado de conocimientos adquiridos, que se ponían a cargo de los niños más adelantados, todos en un salón grande, bajo la supervisión del preceptor. El método se basaba en un conjunto complejo de normas, ritos escolares y tareas, así como en un sistema de premios y castigos.

<sup>27</sup> «Himno en honor a la Santísima Trinidad en el cual se repite tres veces la palabra 'santo'», según el *Diccionario de la Real Academia Española* (Madrid, Espasa, 1992, p. 2.029).

## 6. LOS CONTENIDOS Y LOS MEDIOS DE ENSEÑANZA

El contenido privilegiado en el *currículum* para las niñas era la religión, que debía enseñarse sobre la base de los catecismos de Ripalda, Fleury y el de las Escuelas Pías<sup>28</sup>. Pero en los hechos apenas se cubría «el Ripalda», pues si nos atenemos al tiempo que se destinaba a la costura, así como por la lista de adquisiciones para la escuela, poco quedaba para otros aprendizajes. Se dedicaban doce horas y media a la costura, diez horas se dividían entre la lectura y la aritmética y unas tres horas se dedicaban a la doctrina. Así pues, con respecto a la religión, lo que mejor memorizaban las niñas eran las oraciones repetidas todos los días. Lo que más hacían era coser, lo cual era una actividad *útil* tanto si se dedicaban al hogar como si debían ganarse la vida por su cuenta. Desde luego que mientras cosían, la maestra podía estar inculcándoles los principios religiosos y morales que considerara esenciales.

Al revisar la propuesta del cabildo, los miembros del consejo de gobierno estuvieron de acuerdo con la mayor parte del reglamento, salvo con respecto a que la maestra misma enseñase a escribir a las niñas, pues según argumentaron:

Es muy comun lo mal que generalmente escriben las personas de su secso, aun cuando son dirigidas por los hombres que regularmente lo hacen mejor; ...ya debe suponerse lo mal que aprehenden á escribir cualquiera niña que fuese enseñada por una directora que ignorando todas las reglas de arte, ni podran cortar las plumas ni enseñar el corte de la letra de las muestras, ni efectuar con conocimiento algunas otras minusiocidades de gran importancia para tal obgeto, y resultaria en consecuencia la perdida del tiempo mas precioso sin adquirir una regular utilidad, asi pues el cuerpo consultibo opina: que tanto para desempeñar estas funciones precisas, como para dar algunas lecciones de cuentas que tambien indica el referido reglamento, se determinase una hora por la mañana y otra por la tarde para que asistiese el Preceptor de la Escuela que tal vez seria el mas á proposito, que lo verificase todo con presencia é intervencion de la misma Maestra, acompañada de su ayudanta<sup>29</sup>.

Esta recomendación se quedó seguramente en el papel, pues los buenos deseos de los señores consejeros de gobierno se topaban con una realidad que los rebasaba. Por entonces la escuela de niños crecía en proporción geométrica y el sistema lancasteriano recién implantado exigía una supervisión permanente e inin-

---

<sup>28</sup> Sobre el tema de los catecismos religiosos que se estudiaban en las escuelas de la época, véase A. ARREDONDO, «El catecismo de Ripalda como libro de texto en la historia de México», en *Diccionario de Historia de la Educación en México*, México, UNAM/CIESAS/CONACYT, 2002. Puede ser consultado en Internet, en la página [http://biblioweb.dgsc.unam.mx/diccionario/html/articulos/sec\\_1.htm](http://biblioweb.dgsc.unam.mx/diccionario/html/articulos/sec_1.htm).

<sup>29</sup> AMCH, Fondo Independencia, Anexo al «Reglamento instructivo para la escuela pública de esta ciudad», fechado el 24 de noviembre de 1826, suscrito por Simón Elías y José Pascual García.



terruptida por parte del maestro. El preceptor de la escuela subalterna que se creó por entonces tendría que solicitar un ayudante al sentir que apenas podía atender a su grupo él solo, petición que no le sería otorgada pero que mostraba lo abrumado que se encontraba ya con su trabajo. ¿De dónde sacar un maestro del sexo masculino para que enseñara a escribir a las niñas? Por otra parte, no les faltaba razón a los señores consejeros. Doña Dominga Larrea apenas si podía escribir. Sus recibos muestran una letra temblorosa, vacilante, sin gracia ni claridad; en una palabra, horrible. Aquella bien hecha carta que presentara su madre doña Casimira para solicitar el puesto, evidentemente fue escrita por un profesional, esto es, por un escribiente de oficio. Si se quería lograr que las niñas escribiesen, pues, lo más indicado era contratar un maestro para ello; pero la verdad es que ni se pretendía gastar más dinero en la escolita de niñas, ni se deseaba que aprendiesen a escribir; ¿para qué? Evidentemente, para nada útil, dentro de la mentalidad de la época. Bastaba, pues, con que se ocuparan en rezos y costuras. Y en ese sentido la escuela sí estaba cumpliendo con su cometido.

A pesar de lo que decía el reglamento y decretos sobre un sueldo para la maestra de veinte pesos mensuales, de acuerdo a los recibos mensuales por concepto de sueldo que ella firmaba, en los hechos sólo se pagaban diez pesos a ambas maestras, mientras el director de la escuela principal —que para entonces se había reformado conforme al sistema lancasteriano—, ya ganaba setenta y cinco pesos mensuales, y sus ayudantes veinticinco; el preceptor de una escuela subalterna recibía veinticinco al mes. Estas diferencias entre las escuelas de niños y niñas también eran acentuadas con respecto a los útiles, las premiaciones o el peso que se le daba a los exámenes públicos.

La lista de útiles adquiridos por el cabildo indica que se esperaba cubrir todos los contenidos planeados. Se compraron almohadillas, oville, agujas, dedales, estambre, tijeras, alfileres, seda floja, seda blanca, seda de colores, lana lavada; doce catecismos, doce catones, un libro identificado como «Hombre feliz», diez cartillas, dos textos de filosofía moral por «Muratori», uno de instrucción de fundamentos de la religión cristiana, un ejemplar de la constitución federal; un tintero, una docena de plumas. Cuarenta y cinco por ciento del presupuesto correspondía a los materiales de costura y cincuenta y cinco por ciento en los demás<sup>30</sup>. Sin embargo, el número de útiles era insuficiente para las treinta y nueve alumnas que estaban inscritas, y posteriormente se encontraban notas por compra de sedas, lanas, dedales y agujas, pero no más para libros o plumas.

Con respecto a los exámenes, éstos habían sido un acontecimiento público de mucha importancia para las élites en el caso de la escuela de niños. A través de ellos se evaluaba no sólo el desempeño de los niños, sino el papel del maestro, pues el presentar niños que recitaran lo que habían memorizado era como rendir cuentas a la sociedad de que se merecía el sueldo que le era pagado con el dinero de los

---

<sup>30</sup> AMCH, Fondo Independencia, expediente 26, caja 3, del 3 de enero de 1827.

vecinos. Sin embargo, para el caso de la escuela de niñas, no pareció concederse ninguna importancia al aprendizaje femenino. De manera que en sus primeros años la escuela de niñas, para tranquilidad de la precaria maestra, no presentó exámenes. Pareciera ser que bastaba con que mantuviera ocupadas —y más bien guardadas— a las niñas durante los horarios convenidos.

## 7. LA MODERNIZACIÓN DE LA ESCUELA

Para 1831 había cincuenta niñas registradas, cantidad que siguió en aumento a pesar de que ese año se abrió una escuela privada dirigida por la maestra Vicenta Betancourt. El hecho de que la apertura de la escuela privada no afectara la matrícula de la pública permite suponer que la clientela en una y otra era distinta; o sea que las niñas de familias de mejores recursos no solían acudir a la escuela pública. De todas formas, la escuela privada no logró sostenerse ni dos años<sup>31</sup>.

Por entonces había unas setenta escuelas públicas de varones en la entidad, pero ésta era la única de niñas. En la ciudad de Chihuahua asistía a la escuela una niña por cada cuatro niños. En la ciudad de México la proporción entre niños y niñas que iban a la escuela tendía a ser equitativa. Precisamente ese año de 1833 se inauguró la primera escuela de niñas de la Compañía Lancasteriana en la capital del país<sup>32</sup>. En Chihuahua no se llegó a adoptar el método lancasteriano para las escuelas de niñas, institución que se sostuvo con trabajos poco tiempo más.

La crisis general ocasionada con el estallido de la guerra contra las tribus apaches y comanches (en 1834), que desquició las finanzas públicas, afectó en primer término a la escuela de niñas, que tuvo que ser cerrada por falta de fondos, según se dijo. Nadie pidió cuentas en ese momento de los dos mil cuatrocientos pesos y sus intereses, que debían servir para pagar el sueldo de la maestra. Al parecer tampoco se objetó formalmente que se cerrase el establecimiento. Quizás la clase de instrucción que la maestra estaba proporcionando, centrada en la costura y la doctrina, no era tan esencial para la comunidad; o quizás en esos momentos de guerra civil y estancamiento económico, la educación de las niñas, de por sí tan secundaria en los planes de gobierno, se volvía superflua.

Poco después, el gobernador, José Joaquín Calvo, asumió que el principal obstáculo para impulsar la instrucción femenina estaba en la falta de maestras pre-

---

<sup>31</sup> En 1833 la escuela tenía cincuenta y nueve alumnas. Las maestras informaron que treinta y dos de ellas estudiaban la cartilla, diecinueve el catón, ocho leían en libro y dieciséis se hallaban en clase de costura; pero los recursos económicos no fluían con regularidad. AMCH, Fondo Independencia, sección tesorería expediente 42 de la caja 7, documentos de 1829 y expediente 46 de la caja 5, documentos de 1830.

<sup>32</sup> D. TANCK, *La educación ilustrada 1786-1836*. México, El Colegio de México, 1984, p. 196 y ss. I. VEGA, «La Compañía Lancasteriana en su gestión como Dirección General de Instrucción Primaria 1842-1845», tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, México, 1996, pp. 9 y 20.

paradas, y esta situación provenía de la ausencia de fondos. A fin de garantizar un financiamiento regular para la educación de las niñas, ordenó que se instalara un estanco de tabaco en la capital del estado, cuyas utilidades se destinasen a sostener una escuela para niñas. Esta orden fue formalizada en la resolución del Supremo Gobierno del 11 de noviembre de 1834<sup>33</sup>. Dos preceptoras de origen francés se hicieron cargo de la nueva escuela pública. A ellas se les pagaría mil doscientos pesos anuales; esto es, diez veces más que antes, lo que era significativo, considerando los momentos críticos que vivía la entidad por la guerra india. En el verano de 1835, a través de la memoria de gobierno, no sólo se informaba a la comunidad sobre la reciente apertura de la escuela, sino que se le justificaba en los siguientes términos:

«Todos creemos necesaria la instrucción de la juventud en cuanto al sexo masculino y por qué no podremos formar igual juicio respecto del femenino? ¿ignoramos, acaso, la influencia de las madres en los buenos o malos hábitos de los hijos? A ellas está confiada la primera educación y si carecen de la instrucción necesaria para este importante objeto, no pueden inspirar en ellos aquellas máximas de virtud y moderación que, echando profundas raíces en el corazón, como sucede con las primeras impresiones, fomentan el cimientto de la bondad de su conducta ulterior. Esto decidió al Gobierno a erigir una casa de educación de niñas, en donde se les enseñasen los principios de la religión y de la moral, lectura, escritura, ortografía, historia sagrada y profana, los idiomas francés e inglés, los elementos de la aritmética, de la esfera, de geografía y física, música vocal e instrumental, pintura y bordado de toda especie. Así lo verificó poniendo la dirección de este establecimiento a cargo de las señoras Capoulade y Maulfa, personas muy recomendables, tanto por sus virtudes morales como por su capacidad para el desempeño de esta instrucción, de que han dado pruebas en la culta Francia<sup>34</sup>».

La diferencia en los contenidos era sustancial. De aquel currículum limitado que ofrecía en la práctica la escuela pública original, se pasaba ahora a uno muy ambicioso. La enseñanza de historia, geografía, idiomas extranjeros o música era una novedad en la región. El proyecto se había alejado del primario, ideado específicamente para niñas pobres y huérfanas que tenía el propósito de brindarles una ocupación. Con una buena dotación de recursos públicos, la nueva escuela parecía orientarse hacia la formación de las élites y los sectores de medianos ingresos, que habían venido engrosándose como consecuencia de las nuevas oportuni-

---

<sup>33</sup> AMCH, Fondo Independencia, expediente 18, caja 22, documentos del 15 y 19 de abril de 1837. Sobre el desempeño de los preceptores franceses en Chihuahua, véase A. ARREDONDO, «Contribuciones de maestros franceses a la educación en Chihuahua (1833-1847)», en J. PÉREZ SILLER (coord.), *México-Francia, memoria de una sensibilidad común, siglos XIX y XX*, vol. II, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2004.

<sup>34</sup> Memoria de gobierno del 3 de julio de 1835 en F. ALMADA (comp.), «Discursos e informes que los gobernadores de Chihuahua han presentado al Congreso del Estado de Chihuahua», material inédito en el archivo particular del autor.



des generadas por la ruptura del monopolio comercial sostenido por el imperio español, a raíz de la Independencia.

Ese año, la república federal fue sofocada por un levantamiento conservador que instauró una república centralista como forma de gobierno. Las cosas no irían bien para las escuelas de Chihuahua. Al parecer, la de niñas funcionó más o menos como se previno hasta 1837, año en que el gobierno centralista de México absorbió las utilidades del ramo de tabacos. Entonces la escuela de niñas perdió la base de su sustento y comenzaron los problemas graves para la institución. El gobernador del estado de Chihuahua se negó a acatar este decreto, que desviaba los recursos de la escuela hacia el erario nacional, así como al decreto que depreció la moneda de cobre, argumentando que la entidad atravesaba una situación de excepción. Sin embargo, se vio obligado a renunciar por la fuerza y su sustituto, Simón Elías, se sometió sin discutir a las órdenes que venían del centro del país.

A partir de ahí, las decisiones con respecto a la instrucción pública se perdían en una madeja de ires y venires entre los escritorios de los burócratas de la capital nacional. Cuando Juan José Capoulade, entonces director de la escuela de niñas, fue nombrado catedrático del Instituto Literario y quiso dejar al frente de la escuela de niñas a María Luisa Maulía, la propuesta pasó de los escritorios del gobierno local a los del gobierno general, atravesando varias de sus instancias por espacio de dos años, sin que pudiese resolverse nada<sup>35</sup>. Las autoridades del gobierno supremo devolvieron con bastante demora el asunto al gobierno departamental, quien finalmente lo turnó al ayuntamiento para que se responsabilizase de la escuela<sup>36</sup>.

El cuerpo municipal concluyó que las escuelas de la capital estaban arregladas para proporcionar una educación más completa que la usual, sus maestros devengaban salarios superiores a los normales y todo esto estaba fuera de la capacidad del ayuntamiento para costearlos de sus arbitrios, por lo que el gobierno del departamento debía continuar apoyándolos como se venía haciendo conforme a la legislación local. Por su parte, el gobierno general insistía en su posición de que le competía al ayuntamiento costear las escuelas. En el fondo de la discusión subyacía el conflicto de intereses representados por el gobierno departamental y el ayunta-

---

<sup>35</sup> AMCH, Fondo Independencia, sección presidencia expediente 18, caja 22, documentos del 9 al 30 de noviembre de 1837 y del 20 y 22 de diciembre de 1837. AGN, Fondo Justicia e Instrucción Pública, vol. 92. fs. 103 y 104, documentos del 9 al 30 de noviembre de 1837. Se hace referencia al oficio del gobierno departamental núm. 208 del 26 de octubre de 1837. No estaría de más recordar que para el caso de la población de Chihuahua, había tres instancias de gobierno. Localmente regía el ayuntamiento de la ciudad, también conocido como «cabildo» o «gobierno municipal». Luego seguía la entidad política, que durante el sistema de gobierno federal se llamaba «estado» o «entidad federativa» y durante el gobierno centralista se llamaba «departamento»; en ambos casos a cargo de un gobernador. Finalmente estaba el gobierno del país, personificado en el presidente de la república; en el sistema federal se llamaba «gobierno federal» o «federación», en el sistema centralista se llamaba «gobierno central», «general» o «supremo».

<sup>36</sup> AMCH, Fondo Independencia, sección presidencia, expediente 18, caja 22, documentos del 22 y 23 de diciembre de 1837, así como los del 7, 9, 17, 20 y 24 de febrero de 1838.

miento, en el seno de la disputa entre una república centralista y otra federal, según la conveniencia de los grupos de la élite local. Cómodamente ambas partes eludieron la resolución del asunto, inmersas en cuestiones consideradas más relevantes que la educación. Mientras tanto, la maestra Luisa Maulúa exigía vanamente el pago de sueldos acumulados. Para el siguiente ciclo escolar iniciado en el verano de 1838 la escuela de niñas ya no se abrió, quedando las mujeres marginadas de la instrucción pública durante dieciocho años, después de haber contado con una escuela pública para niñas durante veintisiete años<sup>37</sup>.

## 8. CONCLUSIONES

En lo que hasta aquí se ha visto, la escuela para niñas en Chihuahua era esencialmente una institución urbana que se inició en el seno de las reformas ilustradas, administrada y financiada por el municipio. El cambio que se dio entre la colonia y el México independiente fue sólo relativo a la intervención del gobierno del estado de Chihuahua en la elaboración del reglamento y la intencionalidad de asegurar su continuidad a través de la normatividad impulsada por el congreso estatal, pero no en cuanto al papel protagónico que el municipio continuó teniendo, ni en cuanto a los principios generales y el funcionamiento de la escuela. La escuela de niñas y las de los niños operaban en condiciones muy diferentes, tanto en cuanto a las finalidades que se perseguían, los recursos destinados, las condiciones ambientales, la preparación y salario del preceptor, o los contenidos, como en cuanto a los medios de enseñanza y los métodos. De hecho, durante todo este tiempo, a pesar de haberse abierto bajo la iniciativa de los Borbones ilustrados, la escuela de niñas se mantuvo dentro de las tradiciones educativas anteriores a esa época.

El cambio se dio unos años después (1834), cuando el gobierno del estado intervino más de lleno tanto en la administración como en el financiamiento de la escuela. Esto sucedió cuando el funcionamiento de la escuela se transformó sustancialmente en cuanto a sus principios y prácticas, para pasar de ser de sólo una institución destinada a preservar la moralidad de las niñas pobres y desvalidas, a una institución orientada a la educación de todas las niñas, especialmente a las pertenecientes a los medianos y mayores recursos, con profesoras preparadas y contenidos de enseñanza similares a los de los niños, si bien siempre incorporando la enseñanza de labores consideradas femeninas. Sin embargo, este cambio no duró mucho, pues al modificarse el sistema político en el país, de federal a centralista, el gobierno general asumió formalmente los asuntos relativos a las escuelas, para realmente perderse en un caos burocrático y financiero que acabó conduciendo al cie-

---

<sup>37</sup> AMCH, Fondo Independencia, expediente 18 de la caja 22, documentos del 11 y 31 de mayo, 17 y 20 de agosto, 27 de septiembre, 26 de octubre de 1838.



rre de la escuela de niñas, mientras que la escuela de niños sí fue «rescatada» por el cabildo de la ciudad.

Así pues, las mujeres no importaban tanto; lo demuestran dos décadas sin una escuela pública para niñas en la capital de la gran provincia de Chihuahua, mientras al mismo tiempo, y a pesar de los escollos, la escuela para los niños y las cátedras menores y mayores para los jóvenes varones siguieron fortaleciéndose.

Los ilustrados se preocuparon de la formación de las niñas en razón de la influencia que tenían en la educación de los futuros ciudadanos; lo que tenía que ver principalmente con la formación moral y el comportamiento que se esperaba de las mujeres civilizadas. Esto debía tener mayor significado en un ámbito tan cercano a la barbarie, según apreciaban los habitantes de esta comarca tan alejada de la capital del país y de las costas, considerando que por entonces la forma más eficiente de viajar era navegando; sin embargo, el adiestramiento de la conducta seguía recibándose a través de la familia y de la iglesia. La comunidad entera participaba en ella a través de los múltiples mecanismos de represión social; la idea de la educación de las niñas como futuras madres de los ciudadanos todavía no adquiría suficiente fuerza en la localidad. Tampoco se requería mucho de la escuela para que las mujeres se incorporaran al mercado laboral. El adiestramiento para el trabajo se realizaba a través de la práctica, de generación en generación; a fin de cuentas, el papel de las mujeres en la producción económica y en la acción política no era valorado; la presencia de las mujeres en el trabajo familiar se asumía como algo dado, que de siempre estar ahí pasaba inadvertida. Sin embargo, aparte de su contribución en el cuidado de la familia y la casa, su capacidad de trabajo se realizaba permanentemente en la agricultura, el pastoreo y la elaboración de diferentes artículos. En los poblados de la entidad se encontraban prestando sus servicios como lavanderas, planchadoras, tortilleras, panaderas, costureras, hilanderas, curanderas, cocineras o trabajando como domésticas en las casas<sup>38</sup>.

Cuando se reabrió la escuela para niñas, dieciocho años después, se orientó a formar a las futuras madres de los ciudadanos de la república, confirmando cada vez mayor relevancia a la educación de las niñas desde esa perspectiva social. ¿Qué representaba la escuela desde una perspectiva individual?

La escuela encerraba una dualidad para las estudiantes; por una parte adiestraba a las niñas para la sumisión y la dependencia: se entrenaban en el control del cuerpo y las emociones, se hacían virtuosas; por otra parte la escuela les abría espacios inéditos. Al aprender a leer, al memorizar las respuestas del catecismo, al ejercer un oficio, las mujeres adquirían la posibilidad de vislumbrar entre líneas, de aportar respuestas alternativas a las preguntas planteadas y de vivir con el producto de su trabajo. Desde una perspectiva individual, la escuela podía «salvar» a las niñas,

---

<sup>38</sup> E. PALLADINI, «Making Fortunes on the Frontier of Enemies: The Agrarian Economy of San Felipe El Real de Chihuahua, 1709-1831», Tesis doctoral, Tulane University, Nueva Orleans, 2000, pp. 51-59.

liberarlas del yugo de la pobreza, la ignorancia o el abuso doméstico para ponerlas a disposición del mercado de trabajo, a la vez que las sometía al dominio del Estado. Al cerrarse esta opción, cuando la escuela dejó de funcionar, se reproducía y profundizaba el esquema de desigualdad social entre los sexos, a la vez que entre las clases, pues las de mejores recursos de todas formas podían tener acceso a maestras privadas y a las escuelas particulares, pues a partir del cierre de la escuela para niñas, comenzaron a aparecer las escuelas particulares que ofrecían una educación más esmerada para las niñas.

Para las preceptoras, la escuela era un medio para sostener su materialidad pero también podía ser una forma de realización humana. El ayuntamiento, el gobierno y la comunidad se aprovechaban de la situación subalterna de las mujeres para imponer condiciones de contratación denigrantes, para exprimir a las maestras hasta el límite; y ellas lo admitían asumiéndose como inferiores. Había una contradicción entre su capacidad, sus conocimientos, sus habilidades y sus responsabilidades sociales y el valor que la sociedad patriarcal confería a su trabajo. ¿Cómo percibían ellas esa contradicción y hasta dónde transmitían un atisbo de inconformidad y un dejo de dignidad a las siguientes generaciones? Es difícil saber hasta dónde los cambios que se dieron en el siguiente siglo tuvieron que ver con esto. De todas maneras al enseñar estaban trascendiendo su cotidianeidad para transformarlas en sujetos y eso debió enaltecer su espíritu.



# LAS ARMAS DEL ENEMIGO: APROPIACIÓN Y RESISTENCIA EN LA LITERATURA DE LAS MUJERES INDIAS DE LOS ESTADOS UNIDOS

Márgara Averbach  
Universidad de Buenos Aires

## RESUMEN

Este estudio trata de rastrear el proceso de apropiación de instrumentos, instituciones, conocimientos y tecnología provenientes de la sociedad del blanco, proceso que realizan personajes indios de diferentes tribus en obras de distintas autoras indias contemporáneas. El proceso suele darse como reacción (y resistencia) contra el deseo de la sociedad blanca dominante de «traducir» a los indios y convertirlos en blancos, culturalmente hablando. El artículo estudia tanto esta traducción violatoria como la reacción tal como aparecen en los textos contemporáneos poéticos y de ficción de autoras como Leslie Silko, Linda Hogan, Anne Lee Walters y otros.

**PALABRAS CLAVE:** Literatura de los indios de los Estados Unidos, apropiación, resistencia, traducción.

## ABSTRACT

This paper studies appropriation and translation as processes which inform the relationship between Indian and white societies as represented in contemporary Native American Literature. The processes studied are those of translation (violent translation) and inverse appropriation of technology, language, institutions and knowledge which become tools for resistance in these texts, which comprise both poetry and fiction by authors such as Leslie Silko, Linda Hogan or Anne Lee Walters, among others.

**KEY WORDS:** Native American literature, appropriation, resistance, translation.

## 0. INTRODUCCIÓN: BASE TEÓRICA

El 4 de junio de 1998, Serafina Cruz, una colla de Salta —una provincia del noroeste argentino—, ayudada por Greenpeace, viajó a Bruselas con dos acciones de la compañía Tractebel. Las dos acciones le permitieron entrar a la asamblea de accionistas y hablar sobre los daños que el nuevo oleoducto le causaría a la selva donde vive su pueblo. Fue vestida en ropas típicas de los Colla, lo cual atrajo inmediatamente la atención de los medios. Hasta llevó copias de la propuesta que había





hecho la compañía a su pueblo: compensar con dinero la aceptación de la construcción del oleoducto: «Nosotros no queremos dinero, pedimos un cambio en el trazado. No estamos en venta», dijo<sup>1</sup>.

El episodio es un ejemplo de un tipo especial de resistencia posmoderna que define John Rowe en *Postmodernist Studies*<sup>2</sup>. Rowe afirma que, en tiempos posmodernos, las culturas y grupos oprimidos tienen una consciencia especial de su situación (situación que él llama «posmoderna») y saben cómo apropiarse de los discursos, herramientas y hasta formas de pensamiento del enemigo para obtener resultados y poder con ellos.

En este trabajo, quiero apoyarme en la idea de Rowe sobre la apropiación inversa —definida así por él— y relacionarla con la definición que hace de «traducción» el crítico Eric Cheyfitz en *The Poetics of Imperialism*<sup>3</sup>. Con esa base teórica y las ideas generales de dos críticos indios fundamentales como Paula Gunn Allen y Louis Owens<sup>4</sup>, se puede conseguir un análisis realmente interesante del uso *mestizo* de los elementos *mágicos* y de la tecnología en la escritura de las mujeres indias de los Estados Unidos.

Según Eric Cheyfitz, toda traducción (lingüística o cultural) entraña violencia contra el objeto, discurso o idioma que se traduce (la lengua origen) porque trata de expresar una idea a través de un significante que no es equivalente al del original (un significante correspondiente a la lengua meta) y que de ningún modo podría serlo ya que las equivalencias entre lenguajes nunca son completas. Los significantes de todo idioma pertenecen a un sistema y a una cultura y no se transmiten a otro sistema sin costos esenciales para el nivel semántico. Cuando una cultura traduce a otra, pervierte la cultura original porque la explica a través de ideas, visiones del mundo, instituciones y conceptos que, en el otro lenguaje (y la otra cultura), son inexistentes. Esto es inevitable, y se hace muchas veces sin intención, pero tiene una función económica e ideológica dentro de movimientos de colonización: trata de borrar la «diferencia» del Otro, de convertirla en algo familiar y conocido, de dominarla y domesticarla, incluso, si le es posible, de eliminarla por completo.

Cheyfitz da un ejemplo de este tipo de traducción cuando analiza lo que sucedió con la traducción de la palabra algónquina *weroance*, que definía el rol social que cumplía Powhatan en la sociedad algónquina cuando llegaron los ingleses. En *A Map of Virginia* (1612), John Smith describe a Powhatan (padre de Pocahontas, cuya relación con el autor del texto dio pie a uno de los mitos estadounidenses explotados comercialmente por Disney en los últimos tiempos) como *king* o *emperor* de los algónquinos. La violencia de la traducción de Smith es evidente: las

---

<sup>1</sup> Página 12, 5 de junio, 1998, Buenos Aires.

<sup>2</sup> J. ROWE, «*Postmodernist Studies*», en S. GREENBLATT y G. GUNN (eds.), *Redrawing the Boundaries*, Nueva York, Modern Language Association Press, 1992, pp. 179-208.

<sup>3</sup> E. CHEYFITZ, *The Poetics of Imperialism*. Filadelfia, Pennsylvania University Press, 1997.

<sup>4</sup> L. OWENS, *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*. Norman, University of Oklahoma Press, 1992.

funciones, derechos, ubicación social y poderes de Powhatan en su propia comunidad eran completamente diferentes a las del *king* inglés porque la composición social y sobre todo económica de la mayoría de las tribus que habitaban el territorio estadounidense era completamente diferente del precapitalismo europeo de tiempos de la colonización.

La traducción ejercía violencia y la violencia era funcional a los propósitos de los ingleses conquistadores, como bien aclara Cheyfitz. Nombrar *king* a Powhatan permitía, por ejemplo, suponer que Powhatan poseía las tierras sobre las cuales vivían los algónquinos, y que por lo tanto podía venderlas. Sin embargo, Powhatan no tenía poder para eso, justamente porque no era *king*. La tierra no era un bien para las sociedades indias de América del Norte (ni del Sur) y ningún líder tenía poder alguno para «venderla». En el continente americano, esa idea era inconcebible, y en realidad, cuando los europeos compraban tierras a los indios, lo que se compraba era algo completamente diferente de lo que se vendía y por eso hubo tantos malentendidos y a veces se vendió lo mismo varias veces<sup>5</sup>.

Toda traducción es, entonces, una violación de la identidad del Otro y, como sucede con todos los actos violentos, genera en el grupo traducido, primero una consciencia de lo que está pasando y después, una resistencia contra la traducción. Este trabajo trata de relacionar ese proceso con el uso de elementos «mágicos» por un lado y la apropiación de la tecnología occidental por otro, siempre dentro de la literatura de las mujeres indias de los Estados Unidos a fines del siglo xx<sup>6</sup>.

Las apropiaciones inversas que pueden rastrearse en estos textos, incluyendo la del idioma inglés como vehículo de expresión, han creado nuevas formas culturales que no estaban allí antes. Joy Harjo y Gloria Bird llamaron a este proceso «reinventing the enemy's language»<sup>7</sup> (reinventar el idioma del enemigo), título de una antología esencial de textos de la llamada *Native American Literature*, es decir, literatura de autores aborígenes.

En este contexto, es importante analizar la idea expresada por la frase de Bird y Harjo. En primer lugar, la palabra «enemigo» supone una situación de lucha y por lo tanto, es evidente que estamos frente a una visión de la literatura que poco tiene que ver con la forma en que la definen ciertas culturas occidentales, entre

---

<sup>5</sup> E. CHEYFITZ, *op. cit.*, pp. 10-12. Esta diferencia de concepto sobre la idea de «propiedad» provoca los problemas legales que siguen presentes en nuestros días. Por ejemplo, el aparato legal estadounidense convirtió a las tribus en un híbrido cuyo nombre mismo parece un oxímoron: «naciones domésticas». Los problemas que causa ese oxímoron son tremendos.

<sup>6</sup> El tema de la violencia de la traducción se desarrolla en muchos ensayos de lo que se llama «escuela de la traducción». En España, ver por ejemplo: O. CARBONELL I CORTÉS, *Traducir al Otro; traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, sobre todo capítulos: 1.4. «El Otro traducido: manipulación y apropiación» (pp. 48-59); 3.2 «Traducción y representación (exótica)» (pp. 109-121); 3.3 «El espacio (poscolonial) de la traducción cultural» (pp. 121-131).

<sup>7</sup> J. HARJO y G. BIRD (eds.), *Reinventing the Enemy's Language. Contemporary Native Women's Writing of North America*. Nueva York, Norton, 1997.



otras, el posmodernismo estadounidense (como «belleza pura», o «diversión»). Para la mayor parte de los autores indios, la literatura es una forma *política* de expresión, un arma en la lucha por la defensa de la cultura propia, atacada por la cultura *mainstream* estadounidense, que la borra o la lee como «cultura pasada o desaparecida».

Así, la «reinvención» del lenguaje del enemigo es la reformulación del lenguaje del colonizador, que se utiliza para expresar ideas que originariamente no pertenecen a la cultura de la cual proviene ese lenguaje. El inglés de estos autores cambia para expresar culturas que no son ni inglesas, ni europeas en general, ni occidentales (en el sentido cultural del término) ni capitalistas<sup>8</sup>. Este uso del inglés (o de cualquier otro lenguaje colonizador) es un proceso de «mestizaje» consciente y permanente que hace de estos autores un grupo coherente. Tienen enormes diferencias de concepto, técnica literaria, ideas políticas, etc. (recordemos que pertenecen a muchas culturas diferentes), pero mantienen la misma batalla cultural contra lo que podríamos llamar la *American way of life*.

## 1. SER TRADUCIDO

Las traducciones violentas que hacen los blancos de los indios aparecen constantemente en los textos de los escritores indios estadounidenses porque todos los grupos de los que surgen estos escritores sufrieron la experiencia de la violencia de la traducción ejercida por el blanco desde la llegada de los europeos a América. Las escritoras (mujeres) indias no son una excepción. Podría decirse que, al contrario, forman parte del grupo de una manera menos combativa que las mujeres escritoras de Occidente, que suelen diferenciarse mucho más de los escritores hombres dentro de sus culturas. Hay autoras, como Paula Gunn Allen, que han tomado ideas del feminismo europeo, pero la mayoría no toma la diferencia de género como tema importante. Muchas afirman que los problemas de género no se dan de la misma forma en sus grupos de origen que en Europa y que no comparten del todo el planteamiento binario del problema en Occidente (masculino *vs.* femenino)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Ver la división que hace de los distintos sistemas económicos el economista Wolfe y que comenta y retoma Cheyfitz en su *Poetics of Imperialism*. Según esa división, las culturas pueden ser capitalistas, feudales o *kinship*, y las culturas indias pertenecerían a esa última clase de sociedades. E. CHEYFITZ, *op. cit.*, pp. 52-54.

<sup>9</sup> Ver, por ejemplo, entrevistas a Leslie Marmon Silko en *Journal of Ethnic Studies*, vol. 13, núm. 4 (invierno 1986); en *The Women Review of Books*, vol. 11, núms. 10-11 (julio 1992), y en *Winged Words. American Indian Writers Speak*. s. l., Nebraska University Press, 1990, pp. 135-155; R. GREEN, *Women in American Indian Society*. Nueva York, Chelsea House Publishers, 1992. No analizo aquí la falta de enfrentamiento entre lo femenino y lo masculino, ya que ese tema es complejo y está fuera del planteamiento general de este artículo. A continuación, se incluye la procedencia de las escritoras que mencionaremos en este estudio: Gloria Bird (Spokane), Louise Erdrich (Chippewa), Paula Gunn Allen (Laguna, Sioux), Joy Harjo (Creek, Mascogee), Linda Hogan (Chickasaw), Leslie Marmon Silko (Laguna Pueblo) y Anna Lee Walters (Pawnee Oteo).

Un primer ejemplo de la expresión de la conciencia de la «mala traducción» en un personaje dentro de la escritura india femenina es un cuento de Anna Lee Walters en *The Sun is not Merciful*<sup>10</sup>. En el cuento «Apparitions», una nena y una madre indias van a la ciudad a comprar zapatos. Apenas las ven, los empleados de la tienda las traducen instantáneamente como *Indians*, es decir, como «ladronas», o, en el mejor de los casos, «clientes de segunda», a quienes se puede maltratar, usar y violar impunemente. Ésa es la razón por la que el vendedor de zapatos abusa de la nena mientras manda a la madre, Mary Horses, a hacer un trámite. Como Powhatan, a quien se impone una corona por la cual es posible estafarlo —tanto a él como a su pueblo— y despojarlo de lo tierra, estas dos mujeres sufren por lo que son. Como son indias, los blancos entienden que se merecen el desprecio y la humillación que se les dispensa.

Para la madre y la hija, la experiencia de «ser traducidas» así es claramente horrenda<sup>11</sup>. Como queda claro por el nombre del cuento, los blancos han convertido a Mary Horses y su hija en *apparitions*, fantasmas, no-personas, en todo caso, objetos que pueden manipularse y usarse a gusto. En la tradición literaria occidental, el elemento fantástico evocado por las apariciones se relaciona directamente con lo mágico, lo sobrenatural. Aquí, en cambio, se está usando como símbolo de la situación social de las mujeres indias en una ciudad blanca. Como veremos más adelante, también se usa a los fantasmas como señal de una posible resistencia. Este doble sentido rompe las oposiciones binarias en las que se basa el pensamiento occidental: el mismo símbolo significa a un tiempo abuso y resistencia. Se trata de un recurso que se repite mucho, por ejemplo, en poemas de Linda Hogan, como veremos más tarde.

En «Saint Marie», uno de los cuentos-capítulos de *Love Medicine* de Louise Erdrich<sup>12</sup>, hay un episodio en el que una institución que pertenece a la cultura

---

<sup>10</sup> Anne Lee Walters ganó el *American Book Award* con este título en 1986. Dice sobre este libro: «Estos cuentos no son de un pueblo vencido o que se extingue. Al contrario, ésta es una colección de cuentos agridulces, triunfantes y emotivos que refleja nuestra manera de ponernos a tono con tiempo, vida y lugar». La afirmación reafirma una vez más las coordenadas tanto individuales como colectivas de estos autores, que escriben para y por un grupo, escriben como una opción individual en parte pero también grupal y prestan mucha atención a lo que el crítico francés Lucien Goldmann llamaba «visión del mundo». Anna Lee Walters escribió también una novela violenta sobre el problema entre las tribus y los museos occidentales: *Ghost Singer* (Flagstaff, Arizona, Nothland Publishers, 1988).

<sup>11</sup> A.L. WALTERS, *The Sun is not Merciful*. Nueva York, Firebrand, 1985, p. 90.

<sup>12</sup> Louise Erdrich escribió una serie de libros —que continúa en el presente con sus últimas obras— sobre un grupo de familias indias y mestizas de su tribu y de los blancos que viven cerca de la reserva. Los libros de Erdrich vuelven al mismo universo una y otra vez, a la manera de William Faulkner con Yoknapatawpha, o los libros sobre Macondo de Gabriel García Márquez. *Love Medicine* (Nueva York, Henry Holt) obtuvo el National Book Critics Award for Fiction en 1984. «Saint Marie» cuenta la historia de una nena mestiza, Marie Lazarre, acosada y perseguida por la hermana Leopolda que la odia solamente por su pertenencia a una comunidad india (edición española en





blanca —una escuela religiosa, a través de una de sus representantes, la hermana Leopolda— trata de traducir a una niña medio india, interpretándola como adoradora del diablo. La traducción es tan agresiva y tan dañina para ella como la del vendedor frente a la hija de Mary Horses en «Apparitions». En el cuento, la hermana Leopolda entiende a Marie Lazarre como adoradora de Satán. De esa forma consigue introducir a la muchacha dentro de los parámetros de su cultura católica en un papel que conviene a sus intenciones. Si la niña está poseída por el Diablo, Leopolda puede torturarla y castigarla y decir (y tal vez sentir) que está «salvando» su alma.

Al comienzo de la historia, Marie acepta esta traducción porque se siente profundamente atraída por la promesa de la religión católica. En ese momento, Marie no tiene consciencia de la peligrosidad de la traducción que quiere ejercer con ella Leopolda. Es un error que podría ser fatal para ella y muchos años después —en el momento en que cuenta la historia, ya que este relato se sostiene en la diferencia entre el tiempo de la enunciación y el del enunciado—, reconoce su inconsciencia de esta forma: «(In those times) I was like those bush Indians who stole the holy black hat of a Jesuit and swallowed little scraps of it to cure their fevers. But the hat carried smallpox and was killing them with belief»<sup>13</sup>. Si ella hubiera aceptado la traducción (como los indios de la historia aceptan el sombrero y se lo tragan), el resultado habría sido la muerte física o, por lo menos, la pérdida total de identidad. Si Marie aceptara la idea de sí misma que le quiere imponer Leopolda, no podría ser ni india ni mujer, y sufriría psicológica y físicamente las consecuencias, como los indios del sombrero que, en realidad, cometen un error de traducción. Lo que hacen es aplicar equivalentes falsos: atribuyen al sombrero un poder que forma parte de su cultura india (el poder de curar), pero el objeto proviene de la cultura blanca y tiene un poder completamente diferente que ellos no comprenden, el poder de matar.

En la escritura de los autores y autoras indios estadounidenses, los blancos tienen más de una forma de destruir a los miembros de las tribus indias: pueden negar su existencia o convertirlos en objetos (como hace el vendedor de «Apparitions»), pueden tratar de transformarlos en el Mal dentro de un par binario en el que ellos son lo positivo (como en «Saint Marie» o en tantas novelas o películas del género *western*), pueden destruirlos físicamente y también pueden usar la tecnología y la ciencia blancas para tratar de transformarlos (traducirlos) en no-indios.

Muchos autores indios estadounidenses hacen un esfuerzo por crear personajes indios que ven la tecnología como parte natural de sus vidas. La idea es política: la defensa de la cultura propia no significa que se renuncie a la tecnología del

---

Tusquets, 1990). Louise Erdrich ha publicado entre otros: *The Beet Queen* (1986); *Tracks* (1988); *Tales of Burning Love* (1995); *The Bingo Palace* (1995); *Four Souls* (2004).

<sup>13</sup> «(En esos tiempos) yo era como esos indios que robaron el sombrero negro y santo de un jesuita y se tragaron pedacitos para curarse de la fiebre. Pero el sombrero tenía viruela y los estaba matando con la fe».



colonizador, sino más bien que hay que aprender a utilizarla para propósitos diferentes, como se utiliza el idioma del colonizador para publicar textos que atacan la cultura que creó ese idioma. Sin embargo, esos autores saben que la tecnología puede ser muy dañina y destructiva cuando la utiliza el colonizador<sup>14</sup>.

En *Almanac of the Dead*, de Leslie Silko, hay un ejemplo impresionante que describe un proceso de traducción terriblemente dañino en el que está involucrada la tecnología del blanco<sup>15</sup>. El episodio forma parte de la sección del libro que transcurre en Alaska y tiene mucho que ver con las mujeres y sus actividades cotidianas<sup>16</sup>. La televisión llega a Alaska y en un programa se transmite una receta tradicional inuit (esquimal) para preparar colas de castor fermentadas. Las colas deben envolverse en vejiga de ballena o papel y dejarse en un lugar tibio durante un tiempo. La transmisión llega a una pequeña ciudad donde hay inuits alejados de la tradición, que cuando ven la transmisión, deciden retomar los conocimientos de sus antepasados. Pero por desgracia, las mujeres que ven la receta en la pantalla, reemplazan la vejiga de ballena por plástico, un elemento desconocido para los inuit. El resultado es la muerte por botulismo.

El episodio vuelve a describir un error de traducción por equivalentes falsos, una mala traducción cultural. El medio tecnológico por el cual la receta llega a estas mujeres de la ciudad (la televisión) impide el diálogo entre los que transmiten y los que reciben el mensaje. Las mujeres que copian la receta creen que el plástico es equivalente a la vejiga o al papel, tal vez porque hay cierto parecido físico entre estos elementos. El error es gravísimo porque el plástico no permite entrar el oxígeno y así, las colas se contaminan con botulismo. Se trata de una historia sobre la falta de consciencia de las grietas que hay entre una cultura y otra, entre un material y otro —por más que se parezcan físicamente—, entre un significante y otro: es decir, la falta de conciencia de la violencia peligrosa que implica toda traducción.

Aquí, la tecnología (tanto la del plástico como la de la televisión, que transforma el *storytelling* en un acto que carece de contacto humano directo) provoca un

---

<sup>14</sup> Un buen ejemplo de esto es la descripción de la forma en que la tecnología transforma el uranio en una herramienta de destrucción en *Ceremony* de Leslie Silko (Nueva York, Signet, 1977), la forma en que se describe la invasión tecnológica de los petroleros en *Mean Spirit* de Linda Hogan o la forma en que describe la ciencia Linda Hogan en los poemas de *The Book of Medicines* (Mineápolis, Coffee House Press, 1993), como se verá más adelante.

<sup>15</sup> *Almanac of the Dead* (Nueva York, Penguin, 1991) es una novela impresionante, imposible de resumir porque tiene cientos de personajes y describe el estado del continente americano a fines del siglo XX, es decir, cuando la autora la escribió. La novela describe un estado de destrucción causado por la colonización que empezó en 1492 y profetiza una revolución defensiva que abarca tanto a los seres humanos como al mismo planeta. Aquí se describen y analizan solamente algunos breves episodios, que son útiles para el tema de la traducción y la tecnología. Además de *Ceremony* (1977), Leslie Marmon Silko ha escrito también: *Storyteller* (1981) y *Gardens in the Dunes* (1999).

<sup>16</sup> L.M. SILKO, «The North» en *Almanac of the Dead*, p. 138. Hay que aclarar que la novela transcurre en todo el continente de América del Norte, desde Alaska hasta México y que se nombran también países de América del Sur, como Argentina.

desastre sin intención. En la literatura de estas autoras y autores, hay una constante protesta contra el uso tecnológico de este tipo y contra los desastres, intencionales o no, que provoca.

En uno de los poemas de Linda Hogan —que se publicó dentro del libro *The Book of Medicines*<sup>17</sup>— se retoma este tema. En «The Alchemists» (Los alquimistas), Hogan presenta el conocimiento proto-científico blanco como causa de veneno y muerte (para el planeta y la humanidad). Los alquimistas blancos tratan de convertir el plomo en oro pero lo único que consiguen es liberar el veneno del mercurio: «the mad soul of mercury/ fell through their hands/ through settled floors/ and came to rest/ silver and deadly/ in a hidden corner/ where it would grow»<sup>18</sup>.

Aquí, los procesos de traducción se entretajan: los experimentos «científicos» de la alquimia (que más adelante darán nacimiento a la química) no se describen mediante un discurso de tono científico sino como un diálogo en el que los alquimistas le *piden* al plomo que se convierta en oro. El experimento, así descrito, se parece mucho a una ceremonia india en la cual científico y material están al mismo nivel y lo que se intenta es una «conversación». Nada más lejano a la descripción de un experimento en el discurso científico occidental. Esta forma de narrar un «experimento» también es un acto de resistencia, una apropiación inversa: Hogan está traduciendo la alquimia de los blancos al lenguaje de una mujer chickasaw.

Por otra parte, la descripción es una forma de analizar metafóricamente las relaciones entre la cultura blanca y la chickasaw en los Estados Unidos. Los alquimistas consideran al plomo un metal «enfermo» (*ill*) y quieren «curarlo» convirtiéndolo en oro. Se trata de otra traducción violenta y lo que se viola aquí es la identidad del plomo. Los alquimistas están usando la ciencia y el conocimiento para convertir el plomo en otra cosa, supuestamente «más noble», más valiosa en el sentido que le da la cultura blanca a esa palabra. Para la sociedad occidental, el plomo no tiene valor y, por lo tanto, se lo comprende como «enfermo» e «inferior»<sup>19</sup>.

Así, mediante una metáfora científica, tecnológica, se re-escribe la historia de la presión que se ejerció en los Estados Unidos para que los miembros de las

<sup>17</sup> Linda Hogan es una de las poetas y novelistas más importantes entre los autores de *Native American Literature*. Su literatura es panindianista, en el sentido de que no se limita a contar historias de su propia tribu (Chippewa) sino que describe problemas y puntos de vista de otros grupos. Esto le ha ganado apoyos y también protestas, ya que hay muchos autores indios que defienden la especificidad tribal y creen que no se deben cruzar líneas culturales en la literatura. En *Mean Spirit* (Nueva York, Ivy Books, 1990), por ejemplo, Hogan narra el problema suscitado en la Reservación Osage, en la que hay asesinatos y atentados porque los blancos descubren que en esas tierras hay petróleo; en *Power* (Nueva York, Norton, 1998), se refiere a las tribus de Florida y en cambio, *Solar Storms* (Nueva York, Simons & Schuster, 1995) transcurre entre Canadá y Minnesota.

<sup>18</sup> L. HOGAN, «The Alchemists» en *The Book of Medicines*, p. 55: «el alma enloquecida del mercurio/ cayó a través de sus manos/ a través de pisos firmes y fue a descansar/ plateada y mortal/ en un rincón oculto/ donde crecería».

<sup>19</sup> T. TODOROV, *Nosotros y los otros*, México, siglo XXI, 1991, y M. FOUCAULT, *Genealogía del racismo*, Montevideo, Altamira, 1992.

tribus aborígenes se convirtieran en «blancos» culturalmente hablando, con una falsa promesa de igualdad. Esta presión se ejerció mediante el poder de instituciones como el *Bureau of Indian Affairs* (BIA), la escuela y las fuerzas armadas. Los indios a los que el estado arrastró a la fuerza a las escuelas, donde se quedaban meses como pupilos, o a los que llamó a servir al ejército, se convirtieron en no-indios culturales y perdieron su comunidad, su identidad y, en muchos casos, su cordura. Por supuesto, la promesa de incluirlos en la sociedad no se cumplió nunca. Ese tipo de inclusión es imposible en una cultura como la estadounidense, donde la visibilidad física<sup>20</sup> la hace totalmente impracticable.

El deseo de que los indios se dejen traducir a la cultura del blanco —es decir, el deseo de que se asimilen— fue (y es) una actividad consciente ejercida por grandes partes de la sociedad poderosa en los Estados Unidos. Puede rastrearse en los documentos del *Bureau of Indian Affairs* por un lado y por otro en productos culturales blancos. Por ejemplo: la película *Apache*<sup>21</sup>, en su tiempo muy progresista, expresa la creencia de que la única forma de salvar físicamente a las comunidades indias era asimilarlas a la cultura blanca. Ese tipo de producto cultural es una representación de la falsa alternativa que la cultura blanca «ofreció» a los indios (otra oposición binaria): convertirse en no indios desde el punto de vista cultural (esencialmente, abandonar la idea comunitaria de la economía, adoptar la propiedad privada y el individualismo) o convertirse en cadáveres, en pasado, desaparecer, extinguirse. El rechazo de esta falsa alternativa es el principio de la resistencia y la apropiación inversa es una herramienta importante dentro de ella.

## 2. RESISTENCIA: USAR LAS ARMAS DEL ENEMIGO

Lo que hace Hogan cuando narra los experimentos de los alquimistas es lo que Harjo y Bird llaman «reinventar el lenguaje del enemigo» y lo que Rowe describe como rebelión posmoderna. Las literaturas de las tribus indias de los Estados Unidos se apropian del lenguaje y la tecnología de los blancos y los usan para defender los valores de sus propias culturas. En lugar de adquirirlos para ser parte de la *American way of life*, convierten la tecnología y el lenguaje de los blancos en vehículos de expresión de sus propias visiones del mundo.

---

<sup>20</sup> Se define como «visibilidad física» a los rasgos físicos que convierten a una persona en miembro de un grupo x (negro, aborigen, asiático) cuando esos rasgos están en su cuerpo (color de piel, forma de ojos, forma de rasgos faciales, estatura). La «visibilidad cultural», en cambio, define los rasgos que convierten a una persona en miembro de un grupo x cuando esos rasgos tienen que ver con la cultura (vestimenta, uso de velo, de turbante, etc., como sucede con grupos como los judíos ortodoxos o los gitanos).

<sup>21</sup> *Apache*, dirigida por Robert Aldrich, producida por Harold Hetch; guión de James Webbs sobre la novela *Broncho Apache*, de Paul Wellman. Fotografía: Ernest Laszlo. Música: David Raksin. Reparto: Burt Lancaster y Jean Peters.







En «Apparitions», por ejemplo, aunque es cierto que la gente de la ciudad ignora o maltrata a la madre india y a su hija, aunque los empleados de la tienda las transforman en fantasmas o en objetos, al partir, ellas ven a los habitantes de la ciudad como seres sin sustancia, reflejados en la vidriera de la tienda. Para Mary Horses y su nena, las «apariciones» son los blancos, no ellas. Cuando se retiran de la ciudad, se permiten juzgar la vida en ese lugar como algo que no desean y que les parece terrible.

En el caso de los escritores de minorías étnicas y raciales en general y de los autores indios en particular, la resistencia siempre empieza a nivel del texto mismo, a nivel de los recursos literarios. Las «novelas» de autor indio no respetan diferencias estructurales esenciales en la novela occidental —por ejemplo, la que existe entre el foco y el fondo, como hace notar Paula Gunn Allen<sup>22</sup>—, y se dedican a enriquecer la estructura del género con elementos tribales como, por ejemplo, la idea holística del mundo. Con esa idea como base, estas literaturas quiebran constantemente los pares de opuestos binarios típicos de Occidente y borran al héroe individual como centro de la ficción, reemplazándolo por el lugar, la tierra, o por la comunidad, que se convierten en lo que un blanco llamaría «protagonistas». Novelas como *Love Medicine* de Louise Erdrich, *Storyteller* y *Almanac of the Dead* de Silko, *Mean Spirit* de Linda Hogan, y también las de autores como James Welch, Nathaniel Scott Momaday, Thomas King o Gordon Henry inauguran una nueva forma de escribir «novelas», una forma *mestiza*<sup>23</sup> que desgarrar el género de la «novela burguesa europea» desde el interior.

Dentro de este género modificado, uno de los ejemplos más interesantes de apropiaciones inversas está en el acto de resistencia de la protagonista de «Saint Marie». Marie Lazarre, en lugar de ceder frente a Leopolda, de pedirle perdón por ser «enviada del diablo», es decir, de aceptar el modo en que la hermana la define, decide imponer sus propios términos a la conversión y entrar al cristianismo como «santa»<sup>24</sup>. Hay que notar que la idea de santidad es cristiana, no india: Marie se está apropiando de los códigos de los blancos, de sus expectativas y creencias para salvarse del acoso de Leopolda y convertirse en lo único que le permitirá sobrevivir dentro del convento.

El tipo de traducción violenta que describí en la primera parte del trabajo (el intento de leer a Marie Lazarre como adoradora del diablo, y tener así una excusa para torturarla) induce a Marie a la resistencia cuando el dolor que produce esa traducción violenta se hace insoportable<sup>25</sup>. El dolor es la última barrera que atraviesa el personaje antes de la resistencia misma: frente al dolor (de cualquier tipo, físico o psicológico),

---

<sup>22</sup> Ver P. GUNN ALLEN, *The Sacred Hoop*. Boston, Beacon Press, 1986.

<sup>23</sup> Trato este tema en profundidad en «Cuentos de autor aborígen en los EEUU: Rasgos generales», publicado en R. CARLISLE (ed.), *Libertad y marginación*. Asunción (Paraguay), Asociación Paraguaya de Estudios Americanos, 1987, pp. 34-45.

<sup>24</sup> L. ERDRICH, *Love Medicine*, p. 43.

<sup>25</sup> *Ibidem.*, p. 48.



la conciencia de la traducción se vuelve una necesidad imperiosa, así como también el deseo de decir «no»<sup>26</sup>. Marie se salva cuando el dolor físico ejercido por Leopolda la obliga a ver la traducción como lo que es: un proceso violento y peligroso.

La defensa de Marie es muy inteligente. Sabe que si ejerce violencia contra los blancos, nunca la perdonarán, así que no se defiende de Leopolda. Al contrario, se decide por la apropiación inversa y usa las creencias de todos los que están en la escuela para salvarse. Después de que Leopolda le quemara las manos con un hierro caliente, la muchacha mestiza muestra a todos sus manos horrendamente marcadas y afirma que son los estigmas de Cristo que le han aparecido durante la noche. Eso la convierte en santa, en Saint Marie, tocada por el Señor. Así, encuentra una forma de hacerse traducir en sus propios términos. En el sistema binario en el que los blancos la obligan a vivir, ella elige estar del lado del bien (de los honores), no en el del mal (que implica siempre castigo). Sabe perfectamente que si se convierte en santa, su nueva identidad obligará a todo el convento a «arrodillarse» frente a ella y mantendrá a raya a Leopolda.

Desde el punto de vista del análisis de la traducción, lo que ella hace es reclamar el poder: *elige* cómo entrar en el otro sistema, se niega a que ese otro sistema tenga poder sobre ella<sup>27</sup>. En una religión dominada por ideas patriarcales, Marie elige el rango más alto que puede tener una mujer: elige ser Santa Marie, la intocable.

Las mujeres que se resisten a la traducción o que la dominan (como Marie) son comunes en la literatura de las autoras indias estadounidenses. *The Book of Medicines* de Linda Hogan es un libro de poemas habitado por mujeres capaces de transformar el mundo a su alrededor a través de la resistencia, la ceremonia, y también, muchas veces, de la apropiación inversa. En los libros de Hogan (tanto en ficción como en poesía), las mujeres tienen un poder curativo desconocido para los hombres y relacionado con la magia y la ceremonia. Por ejemplo, en «Tear»<sup>28</sup> y «Gathers»<sup>29</sup>, las mujeres levantan partes de sus seres amados y los reconstruyen, como Old Man Badge en *Storyteller*, de Leslie Marmon Silko<sup>30</sup>; pero aquí, en lugar de un

---

<sup>26</sup> La lógica de este proceso es, en parte, lo que hace que el personaje de Tom en *Uncle Tom's Cabin* sea tan totalmente increíble y cuestionable para los lectores del siglo XX aunque haya explicaciones muy coherentes de las razones de Harriet Beecher Stowe para imaginarlo así en el siglo XIX (ver al respecto el excelente prólogo de A. DOUGLAS, «Introduction: The Art of Controversy» en H. BEECHER STOWE, *Uncle Tom's Cabin or Life Among the Lowly*. EEUU, Penguin, 1981, pp. 7-35).

<sup>27</sup> Walter Benjamin reclamaba ese tipo de traducción en sus escritos. Afirmaba que la lengua traducida no debe dejarse colonizar (domesticar) por la lengua meta, es decir, por el lenguaje al que se traduce, y que es necesario hacer al revés y domesticar la lengua meta, hacer que copie o calque las estructuras y formas de la lengua origen. La traducción perfecta para Benjamin debería proclamar que es traducción y no original: dejar que la sintaxis de la lengua origen se transparentara en el texto traducido. Ver W. BENJAMIN, «La tarea del traductor», en *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.

<sup>28</sup> *The Book of Medicines*, p. 59.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>30</sup> L.M. SILKO, *Storyteller*. En ese poema, un *trickster*, una figura santa masculina reconstruye los huesos de otro ser y le devuelve la vida.

personaje masculino, son ellas las que dan vida a los huesos y consiguen salvar a la comunidad y llevarla adelante en medio de las masacres, la enfermedad y la desesperación que han traído los blancos.

En *Tear*, Hogan juega con la ambigüedad de esa palabra, que puede leerse como:

- «Lágrima, llanto» (en dos sentidos: el que relaciona la palabra con el dolor físico o psicológico, y un segundo sentido histórico, que relaciona el poema con el famoso *Trail of Tears*, la Huella de las Lágrimas, el traslado de las tribus a reservaciones muy lejanas en largas caminatas que dejaron cientos de muertos y que se repitieron en otros lugares de América, por ejemplo en la Patagonia argentina).
- El verbo *tear*, «desgarrar» (nuevamente en dos sentidos: como símbolo del horror de la conquista que desgarró a comunidades enteras y, en segundo lugar, como una metáfora de la forma en que se hace la ropa sagrada de los chickasaw: con harapos y trozos de tela que se cosen para formar algo nuevo, telas desgarradas que se «curan» entre sí y construyen un elemento útil y positivo a partir de la destrucción).

Así, desde el título del poema en adelante, Hogan habla al mismo tiempo sobre la herida, el «desgarramiento» (*tear*) por un lado, y sobre el poder de las mujeres para curar a otros con la «costura», un acto que, esencialmente, une lo separado. Esta duplicidad es una forma más de destruir una oposición binaria occidental: Hogan usa el mismo significante para hablar de dos semas opuestos, enfermedad y curación.

El poder de curación está en el centro del poema y anida dentro del yo poético femenino: «they walk inside me. This blood/ is a map of the road between us./ I am why they survived. /The world behind them did not close./ The world before them is still open./ All around me are my ancestors, /my unborn children./ I am the tear between them/ and both sides live»<sup>31</sup>. En la cita, los pares binarios destruidos y sub-vertidos son varios: «ellos» y «yo» son lo mismo, lo cual habla de la pertenencia del individuo al grupo, de la no existencia del ser humano individual separado de todo, la famosa «isla» de la que tanto hablaba Hemingway; *ancestors* y *unborn children* rodean al yo sin diferenciación; y tanto antepasados como no nacidos están vivos (para Occidente, ambos grupos están fuera de la vida).

Las mujeres y comunidades indias de estos textos tienen capacidad para usar las palabras e ideas de los blancos en la lucha de resistencia contra los blancos, y la forma en que utilizan la ciencia y la tecnología es paralela a lo anterior. En *The*

---

<sup>31</sup> L. HOGAN, *op. cit.*, p. 60: «caminan dentro de mí. Esta sangre/ es un mapa del camino entre nosotras./ Yo soy la razón por la que ellas sobrevivieron./ El mundo detrás de ellas no se cerró./ El mundo frente a ellas sigue abierto./ Alrededor de mí están mis antepasados/ mis hijos que todavía no nacieron./ Yo soy el desgarrón entre ellos/ y los dos lados están vivos».



*Book of Medicines*, Hogan realiza esta operación de apropiación inversa cada vez que usa el conocimiento científico para expresar una visión chickasaw del mundo. En «Crossings» (Cruzar), por ejemplo, Hogan usa la teoría de la evolución como estructura de base para describir el mundo como una red de relaciones (de vías de «cruce» entre reinos) en la que nada es realmente independiente y todo está en contacto con todo. La teoría de la evolución sirve para expresar la realidad holística del planeta tal como la entiende la cultura chickasaw: «Sometimes the longing in me/comes from when I remember/ the terrain of crossed beginnings/ when whales lived on land/ and we stepped out of water/ to enter our lives in air»<sup>32</sup>. Así, con la idea de Darwin, Hogan pinta un mundo muy diferente del fragmentarismo del mundo científico y cierra el poema repitiendo el mensaje a través de una metáfora, es decir, con un lenguaje más tradicionalmente indio, con lo cual afirma y refuerza la apropiación: «It was like the wild horses/ that night when fog lifted. / They were swimming across the river. / Dark was that water, / darker still were the horses, / and then they were gone», donde río y caballos son, en el fondo, la misma cosa y no hay frontera entre ellos.

En otros poemas de este libro, Hogan utiliza del mismo modo otras ciencias de la cultura occidental, por ejemplo, la geología y la astronomía<sup>33</sup>. Así, la ciencia blanca, cuyo método es fragmentar el mundo en compartimentos separados, se convierte en un instrumento para expresar al planeta como organismo, tal como lo concibe la visión del mundo de los chickasaw.

Este proceso se hace más complejo todavía en novelas como *Almanac of the Dead*, que podría definirse en general como un libro lleno de traducciones cruzadas en la que se analizan constantemente temas como la ciencia, la tecnología y la magia y se les da a todos el mismo valor como herramientas en la lucha de la resistencia. En *Almanac of the Dead*, la policía blanca usa las habilidades de Lecha, una clarividente aborigen, para encontrar los cadáveres de personas desaparecidas. La televisión usa los poderes de Lecha para conseguir buenos *ratings*: filman sus demostraciones y hallazgos. Lecha parece estar usando una habilidad en la que la cultura occidental «seria» no cree (la clarividencia) para servir a instituciones y negocios de Occidente. Ésa sería una actitud que dentro de la novela de Silko podría calificarse como «traición». Pero Lecha es totalmente consciente de lo que está haciendo y lo hace por sus propias razones. Se deja usar por la policía y la televisión pero ella también las usa: en parte, quiere ayudar a la gente a terminar con la tragedia de no saber lo que le pasó a un ser querido (problema que la Argentina relaciona inmediatamente con «los desaparecidos»), y por otro, da buen uso al dinero que consigue en esos trabajos: financia con ellos los actos de resistencia que llevan a cabo ella y su grupo, actos que no excluyen la violencia.

---

<sup>32</sup> L. HOGAN, «Crossings» in *The Book of Medicines*, p. 28: «A veces el deseo en mí/ viene de cuando recuerdo/ el terreno de comienzos cruzados/ cuando las ballenas vivían en tierra/ y nosotros salimos del agua, paso a paso/ para entrar nuestras vidas en el aire».

<sup>33</sup> L. HOGAN, «Breakings», p. 30.

Lecha está involucrada en el más complejo acto de apropiación inversa de la novela. En el episodio en cuestión, la comunidad yupik de un pueblito que visita Lecha en Alaska se reúne de tarde frente al único televisor del lugar, y en ese escenario hay dos traducciones paralelas realizadas por dos mujeres. Una es Rose, amiga de Lecha, que traduce lo que dice el televisor al idioma de los yupik, y la otra es una vieja *medicine woman* del pueblo (una curadora, que no tiene otro nombre que su función en la comunidad). La *medicine woman* traduce lo que ve en la pantalla a la cultura yupik, se apropia de lo que le es útil y lo utiliza para sus propios actos de resistencia<sup>34</sup> —como Serafina Cruz con las acciones de la compañía en Bélgica. El acto de resistencia que se relata en esta parte de la novela tiene que ver tanto con la tecnología como con la ceremonia, y la ceremonia incluye lo que la sociedad occidental llama «poderes mágicos».

La vieja curadora está muy interesada en los mapas de clima que se transmiten por satélite. Rose explica el significado de esas imágenes (las traduce). Su explicación hace posible que la *medicine woman* comprenda una representación del clima totalmente nueva para los yupik y se dé cuenta de «the possibilities in the white man's gadgets»<sup>35</sup>. Así, decide que «White people could fly circling objects in the sky that sent messages and images of nightmares and dreams, but... [she] knew how to turn the destruction back on its senders»<sup>36</sup>.

Esta cita es un resumen del sentido de este tipo de contra-traducción de la tecnología ajena: los satélites (que, según la mujer yupik son solamente objetos que giran en círculo en el cielo) envían polución cultural y polución real a Alaska. La polución real tiene que ver con la ayuda que esos satélites dan a la compañía minera y petrolera que está contaminando la tierra. La polución cultural está representada aquí por las recetas televisadas que causan tragedias (pesadillas) y por el deseo de objetos materiales que provoca la publicidad, es decir, la creación de *sueños* destructivos relacionados con el sueño americano y el consumismo. Para devolver esa destrucción a quienes la envían (y para defender el modo de vida de su tribu), la vieja re-escribe y transforma los mapas de clima en una ceremonia yupik que reforma la imagen del satélite. La ceremonia se apoya en una idea no occidental de la representación y en elementos tradicionales de la cultura yupik como *recitations of the stories*<sup>37</sup> y una piel de castor frotada contra la pantalla del televisor.

La vieja yupik interpreta la representación del clima en los mapas satelitales como yupik, no como blanca. En su visión del mundo, no existe la grieta que describe Foucault entre las palabras y las cosas<sup>38</sup>. La representación y la cosa que se

<sup>34</sup> L.M. SILKO, *Almanac of the Dead*, p. 151.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 155: «Las posibilidades de los aparatos del hombre blanco».

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 156: «Los blancos podían hacer volar objetos en círculo en el cielo, objetos que enviaban mensajes e imágenes de pesadilla y de sueño, pero... [ella] sabía cómo hacer que la destrucción se volviera contra aquellos que la habían enviado».

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 156: «el recitado de historias».

<sup>38</sup> M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*. Barcelona, siglo XXI, 1984.

representa son lo mismo y, por lo tanto, la representación tiene poder sobre la cosa. Con la piel de castor y las historias, la curadora modifica la representación del clima en la pantalla del televisor y eso, a su vez, modifica el clima «real» de Alaska, causa tormentas bruscas y derriba los aviones de la compañía, que no pueden guiarse por los informes climáticos occidentales. Ésta es la descripción del hechizo:

She rubbed the weasel fur rapidly over the glass of the TV screen, faster and faster; the crackling and sparks became louder and brighter until the image of the weather map on the TV screen began to swirl with masses of storm clouds moving more rapidly with each stroke of the fur. Then the old woman had closed her eyes and summoned all the energy, all the force of the spirit beings furious and vengeful<sup>39</sup>.

El hechizo de la *medicine woman* une dos culturas y dos tecnologías pero no les da el mismo poder: la cultura yupik domina por completo a la tecnología blanca y la convierte en un arma de lucha contra la cultura que la inventó. La *medicine woman* lleva a cabo esta ceremonia como parte consciente de su lucha de resistencia. Destruye los aviones porque sabe que esos aviones están destruyendo su tierra. El relato deja bien claro el aspecto intencional de los «accidentes», no en una sino en dos escenas posteriores a la descripción del hechizo. En la primera, la *medicine woman* le dice a Lecha que no tenga miedo de volar al sur: le promete no dañar el avión que va a llevarla. En la segunda, un episodio mucho más largo e interesante, Lecha tiene una charla con un hombre mientras viajan en el avión hacia el sur. El hombre trabaja para una compañía de seguros y le muestra un mapa donde ha marcado los sitios en los que se estrellaron aviones en los últimos años. Lecha lo escucha contar una historia de cambios súbitos y trágicos en el clima y siente algo que los personajes indios sienten muy a menudo en la literatura de Silko: «Much of Lecha's life had been spent listening to people when she already knew the story they were telling, and more»<sup>40</sup>. Esta afirmación de los conocimientos indios, más explicativos y abarcadores que los blancos, es una forma de asegurar que la visión holística del mundo —una visión que no descarta ni la magia ni las relaciones entre reinos y seres diferentes— es más rica y sabia que la ciencia fragmentada de las culturas del blanco.

El hombre de la compañía de seguros dice que la destrucción de los aviones le hace pensar en la leyenda del Triángulo de las Bermudas. Los lectores blancos leen fácilmente la historia de la vieja yupik como una re-escritura, una contra-

---

<sup>39</sup> L. HOGAN, «Breakings», p. 157: «Ella frotó la piel de castor sobre el vidrio de la TV, cada vez con más rapidez; las chispas y los crujidos se volvieron más y más brillantes y ruidosos hasta que la imagen del mapa del clima en la pantalla empezó a girar con masas de nubes de tormenta que se movían cada vez con más velocidad a cada golpe de la piel. Entonces, la vieja había cerrado los ojos y había convocado toda la energía, toda la fuerza de los seres espíritu, furiosos y vengativos».

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 160: «Lecha se había pasado la mayor parte de su vida escuchando a gente cuando ella ya sabía la historia que estaban contando y más que eso».





traducción, de la leyenda del Triángulo de las Bermudas y sus «campos electromagnéticos» que enloquecen los instrumentos de barcos y aviones. La narradora de *Almanac of the Dead* da una vuelta más a este círculo y afirma que lo que sucede en el Triángulo tal vez sea una serie de actos de defensa de curadores aborígenes que manejan y crean campos electromagnéticos para proteger su tierra de los Destruyores, como se los llama en la novela.

El problema es que la cultura occidental no puede comprender esta historia, no consigue traducirla porque su visión del mundo no tiene equivalentes para ese tipo de «realidades», por lo menos no dentro de la seriedad. Por eso, las últimas palabras del hombre de los seguros son las palabras de un ciego, de alguien que no tiene los significantes necesarios para representar ciertas ideas y, por lo tanto, las niega y prefiere traducirlas como entretenimiento o como «mentira»: «None of that stuff is true, you know. It can all be explained», le dice a Lecha<sup>41</sup>. Para la visión del mundo de ese blanco, la palabra *explained* se relaciona siempre con el pensamiento racional y científico, el único pensamiento que dentro de la cultura occidental tiene valor para ordenar la realidad. Para Lecha, en cambio, la explicación es simple: en Alaska y en Bermudas, hubo un pueblo que ejerció el poder de la historia y la ceremonia y se defendió. El hombre de los seguros niega esta explicación. Prefiere no entender.

El episodio ilustra en unas pocas páginas el uso de la apropiación inversa en la lucha por la resistencia. Es una re-escritura literaria de los actos de Serafina Cruz en Bélgica: es imposible obligar a una asamblea de accionistas a escuchar las razones de los collas sin el conocimiento necesario para comprar acciones con las cuales entrar en la asamblea. Las ideas que quieren transmitir los collas (el hecho de que la tierra no puede tocarse porque es nuestra madre, el rechazo a la destrucción de la selva) son «mágicas» e «ilógicas» para los accionistas, y ellos no las escucharían de buen grado. Por eso, Serafina Cruz y los suyos compran dos acciones que van a garantizarles la voz en la asamblea (nadie puede negar a un accionista el derecho a decir algo en una asamblea general): los motivos de la compra son muy distintos de los motivos de un occidental que compra acciones en el mercado de valores.

«Lecha had seen what the old Yupik woman could do with only a piece of weasel fur, a satellite weather map on a TV screen and the spirit energy of a story»<sup>42</sup>, explica Silko. Esta enumeración de los elementos del acto de resistencia (el hechizo para derribar aviones) deja bien en claro que se trata de un acto mestizo: la tecnología de los satélites y la televisión son blancas, la ceremonia es india y es la ceremonia (una ceremonia narrativa) la que tiene el poder.

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 160: «Nada de eso es cierto, usted ya lo sabe. Todo se puede explicar».

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 159: «Lecha había visto lo que podía hacer la mujer yupik con sólo un pedazo de piel de castor, un mapa de clima satelital en una pantalla de televisor y la energía espiritual de una historia».

### 3. CONCLUSIONES: LA LITERATURA COMO ARMA DE LUCHA

El poder de la narración está relacionado aquí con la forma en que las culturas indias americanas conciben «las historias». Si la representación puede cambiar al objeto representado, entonces la narración tiene poder para cambiar el mundo y no se la considera ni mera diversión ni mera belleza. Como Betonie, el *medicine man* de *Ceremony*, otra novela de Leslie Silko, la vieja yupik teje una historia con lo que tiene a su alrededor, incluyendo la tecnología de la televisión y los satélites. No tiene por qué limitarse a usar sólo los elementos de su propia cultura —que los blancos llamarían «primitiva»— para la defensa; elementos que, por otra parte, están contaminados por la invasión cultural de los blancos. Por eso, se apropia de los elementos del enemigo para aumentar su poder.

Por otra parte, lo que se defiende aquí no es una visión del mundo más. Se defiende la que se cree la única visión del mundo que puede salvar al mundo todo. La visión occidental del mundo es destructiva y suicida y por eso, en general, la gran mayoría de estos textos termina con una profunda sensación de esperanza. Por otra parte, en estos libros, los finales felices son esenciales, como lo son en cualquier lucha política: es imposible luchar si se cree que nada va a cambiar<sup>43</sup>.

En *Almanac of the Dead*, un párrafo antes del final, Silko habla de lo que cree la mayoría de las culturas indias: el planeta está antes que la especie humana. En su libro, se descubre una enorme serpiente de piedra, y el hallazgo es una señal que lleva toda la novela interpretar: «The snake didn't care if people were believers or not; the work of the spirits and prophecies went on regardless. [...] humans had desecrated only themselves with the mine, not the earth. Burned and radioactive, with all humans dead, the earth would still be sacred»<sup>44</sup>. La cita vuelve sobre lo que se defiende con las apropiaciones inversas: se defiende la sacralidad de la Tierra. En *Almanac of the Dead*, la fe que puedan tener los seres humanos no es indispensable para el planeta. Hay que luchar por esa madre de todos, y la lucha se puede enfocar a través de una apropiación —como hace la vieja yupik en Alaska— o de muchas otras formas; por ejemplo con una rebelión política directa, como quiere Angelita La Escapía con su análisis indio del marxismo<sup>45</sup>. Pero más allá de las formas de

---

<sup>43</sup> Ver H. ZINN, «Por qué tener esperanzas en tiempos difíciles». *Taller*, vol. 3, núm. 2 (1997), pp. 13-32; y mi artículo sobre los finales felices del cine de minorías en los Estados Unidos: «Dos significados políticos para el final feliz: Hollywood contra el cine de minorías». *Taller*, vol. 4, núm. 12 (1999), pp. 113-123.

<sup>44</sup> L.M. SILKO, *Almanac of the Dead*, p. 762: «A la serpiente no le importaba que la gente creyera o no; el trabajo de los espíritus y las profecías seguía adelante y para ese trabajo, no importaba [...] los seres humanos se habían profanado a sí mismos solamente con la mina, no a la tierra. Quemada y radioactiva, con todos los humanos muertos, la tierra seguiría siendo sagrada».

<sup>45</sup> Los caminos de defensa de la Tierra y los pueblos aborígenes son múltiples en la novela: Angelita la Escapía es un personaje latino que lee a Marx desde lo indio, y que tiene una forma de luchar más cercana a la lucha armada de organizaciones como el EZL, por ejemplo.





resistencia, lo cierto es que desde el punto de vista indio, aunque no hubiera un solo ser humano capaz de efectuar actos de resistencia ceremonial o política, la Tierra seguiría siendo sagrada y permanecería.

Pero para Silko, en *Almanac of the Dead*, el futuro promete más que una Tierra vacía: cuando aparece, la serpiente de piedra está mirando al sur, de donde vendrán el pueblo, el futuro, la revolución. Para los Estados Unidos, el sur es México, específicamente Chiapas, lugar al que, unos cuantos años antes de que surgiera el movimiento zapatista, Silko nombra ya como espacio futuro de rebelión y esperanza. Como el EZL, que utiliza Internet para difundir sus mensajes al mundo, los personajes de Silko y otras autoras y autores indios consideran la apropiación inversa y la defensa contra la violencia de la traducción caminos necesarios en la defensa del planeta y de las culturas que lo ponen en el centro de la civilización humana.



# UNA CIENTÍFICA PIONERA EN LA HISTORIA DE LA BIOLOGÍA: NETTIE MARIA STEVENS

Carolina Martínez Pulido  
Universidad de La Laguna

## RESUMEN

Históricamente, el valor del trabajo de muchas mujeres científicas no se ha reconocido en toda su valía. Éste es el caso de Nettie Maria Stevens, una bióloga extraordinaria que realizó una contribución realmente sustancial a la genética teórica. Publicó aproximadamente cuarenta artículos científicos, siendo su mayor contribución a la ciencia la demostración de que el sexo está determinado por cromosomas particulares. E. Wilson, el mejor citólogo en aquel tiempo, estaba investigando sobre el mismo problema (1905). A menudo, el descubrimiento le ha sido adjudicado a él, a pesar de que la cuestión de prioridad se ha discutido recientemente. Resulta evidente, sin embargo, a partir del estudio de las fechas en que publicaron sus trabajos, que los dos llegaron a las mismas conclusiones de manera independiente.

**PALABRAS CLAVE:** Historia de la Biología, mujeres biólogas, genética teórica, cromosomas sexuales.

## ABSTRACT

Historically women scientist have not been properly acknowledged for their work. This is the case of Nettie Maria Stevens, an extraordinary biologist who certainly made a substantial contribution to theoretical genetics. She published approximately forty scientific papers, and her greatest contribution to science was the demonstration that sex is determined by a particular chromosome. E. Wilson, the master cytologist at that time (1950), was doing research on the same topic. Although he is often credited with this discovery, the question of priority has been recently raised. However, from the study of the dates of the work, it is apparent that they both arrived at the same conclusions quite independently.

**KEY WORDS:** History of Biology, women biologists, theoretical genetics, sex chromosomes.

## 0. INTRODUCCIÓN

La historia de la Biología, al igual que la historia de la Ciencia en general, está compuesta por múltiples sendas que se entrecruzan, separan y vuelven a converger. El recorrerlas tiene mucho de fascinante, aunque también nos sacuden negativamente los registros de las intolerancias e injusticias. Con todo, el acercamiento



a sus temáticas termina por atrapar a quien por ellas se adentra. Profundizar en esa intrahistoria permite que afloren no solamente verdades, sino algo no menos importante: los tópicos que han de desecharse, una tarea de combate en la que han militado con decisivas contribuciones las científicas. En esta línea, pretendemos traer a colación las excelentes aportaciones de una bióloga pionera, Nettie Maria Stevens (1861-1912). Es uno de esos múltiples ejemplos en los que se demuestra que los trabajos de investigación altamente especializados realizados por científicas rigurosamente formadas han sido tan valiosos e influyentes como los de sus colegas varones.

Conviene tener presente que para tratar de realizar un análisis de este tipo, es necesario insertar la obra que se va a estudiar en el contexto histórico en el que la científica realizó su labor. En el caso que aquí nos atañe, recordamos que Nettie Stevens ejerció su trabajo en los años que rodearon al cambio del siglo XIX al XX. Por aquellas fechas, una rama de las Ciencias Biológicas, la Biología experimental, estaba discurriendo por una trayectoria significativamente expansiva. Los expertos han interpretado el florecimiento de esta faceta de la Biología, nacida en Alemania y rápidamente extendida a otros países —sobre todo a los Estados Unidos—, como una respuesta de las jóvenes generaciones de científicos respecto a los tradicionales estudios descriptivos de la Morfología y la Sistemática, hasta entonces dominantes en las Ciencias Naturales. De hecho, la Biología experimental inició su productivo camino bajo el influjo de la Fisiología, en cuyas escuelas ya primaba el método experimental<sup>1</sup>.

Puntualicemos que esta pujante situación coincidió con la apertura de las aulas universitarias, que hasta la segunda mitad del siglo XIX habían permanecido cerradas, salvo honrosas excepciones, a jóvenes mujeres deseosas de adquirir formación superior. Se alimentaba así un excelente caldo de cultivo —el potente desarrollo de la Biología experimental y la entrada de la mujer en la universidad— que fomentó las carreras profesionales de muchas futuras científicas.

Cabe ahora una breve reflexión, que no por obvia es menos significativa. A modo de lección, aquellos acontecimientos pusieron de manifiesto que si las mujeres son educadas y formadas igual que los hombres, y se les permite el acceso a las mismas fuentes de conocimiento, los miembros de ambos sexos se revelan igual de capaces para alcanzar metas propuestas y lograr éxitos equivalentes; una evidencia que confirma sin discusión los resultados. Si se produce un innegable aumento de los beneficios que los descubrimientos científicos y técnicos proporcionan a la humanidad, ¿por qué sigue anclado este prejuicio y hay todavía quien en la comunidad científica discuta esta cuestión? La conclusión inmediata que cabe deducir es que la marginación de las mujeres sólo ha supuesto, y sigue representando, un solemne desperdicio de inteligencia humana. Por su parte, los legionarios de ese ejér-

---

<sup>1</sup> G. ALLEN, *La ciencia de la vida en el siglo XX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

cito de la discriminación siguen en el frente de una guerra donde paradójicamente no hay «enemigas».

Lo curioso es que en los libros de texto universitarios, o en aquellos dedicados a la divulgación científica, hasta hace poco tiempo la casi totalidad del elenco nada despreciable de científicas ha permanecido en el olvido. Aún es más insultante que buena parte de sus aportaciones siga adjudicándose a sus colegas masculinos que tuvieron más fama, o bien eran los directores de los equipos en los que ellas estaban integradas. Una falsificación que alimenta el mito del «vampirismo», inercialmente no desterrado en amplios ambientes académicos y de la sociología científica, muy poco sensible a la hora de no ponderar que el anonimato es un arrinconamiento cínico. Afortunadamente, en los últimos años esta situación está empezando a cambiar, sobre todo gracias al esfuerzo llevado a cabo por diversas autoras<sup>2</sup> —y también meritorios autores— para reparar tan injustos «olvidos».

Se trata, no obstante, de un camino de largo recorrido en el que aún muchas figuras no han recibido el reconocimiento que merecen. Nettie Stevens es una de ellas. Pero para apreciar la verdadera dimensión de sus aportaciones esbozemos, antes que nada, el contexto histórico en el que esta científica desarrolló su profesión.

## 1. LA BIOLOGÍA EXPERIMENTAL ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX: UNA DISCIPLINA EN EBULLICIÓN

Tradicionalmente, hasta los albores del siglo xx, los estudios sobre el desarrollo embrionario —esto es, la secuencia que va desde el óvulo fecundado hasta el organismo completo— y los relacionados con la transmisión de los caracteres hereditarios se articularon en una disciplina única: la Embriología<sup>3</sup>. Tan es así que, por ejemplo, cuando el acreditado «padre» de la Genética moderna, el monje Gregor J. Mendel (1822-1894), llevó a cabo durante las décadas de 1850 y 1860 sus célebres experimentos con guisantes, hacía referencia a los factores hereditarios<sup>4</sup> dándoles el nombre de «elementos que dan forma al cuerpo». Esta terminología revela lo estrechamente entrelazados que estaban los conceptos de herencia y desarrollo en aquel tiempo.

Con el cambio de siglo, sin embargo, empezaron a producirse una serie de acontecimientos que empujarían a que aquellos dos ámbitos de trabajo, hasta el momento tan estrechamente vinculados, comenzaran a alejarse uno del otro de manera inexorable. Esta separación, que fue tan lenta y compleja para unos como

---

<sup>2</sup> L. GRINSTEIN, C. BIERMANN y R. ROSE (eds.), *Women in the Biological Sciences*. Londres, Greenwood Press, 1997. G. KASS-SIMON y P. FARNES (eds.), *Women of Science*. Indiana, Indiana University Press, 1990. E. PÉREZ SEDEÑO y P. ALCALÁ CORTIJO (coords.), *Ciencia y Género*. Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, 2001.

<sup>3</sup> J.A. CAMPOS ORTEGA, «Evolución histórica de la Biología del desarrollo», en J. CASADESÚS y F. RUIZ BARRAQUERO (eds.), *Descifrar la vida*. Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 223-241, 1994.



dolorosa e inaceptable para otros, representó una etapa crucial en la historia de la Biología moderna.

En el período que abarca de 1900 a 1910, el mendelismo pasó por una fase de sorprendente y creativa actividad. Se realizaron entonces múltiples experimentos cuyos resultados dieron solidez a las leyes de la herencia formuladas por Mendel. En 1902 se encontró que los factores mendelianos, esto es, lo que hoy llamamos genes, estaban dispuestos en estructuras celulares concretas: los cromosomas. También en estas fechas se logró un notable enriquecimiento conceptual, imprescindible para que se produjeran las necesarias clarificaciones explicativas. Por ejemplo, a propuesta del británico William Bateson (1861-1926), en 1905 empezó a usarse habitualmente la palabra «Genética» para definir la ciencia que estudia los fenómenos hereditarios<sup>4</sup>.

También interesa resaltar que, en 1908, el por entonces joven embriólogo norteamericano Thomas H. Morgan comenzaba sus trabajos con la mosca de la fruta, *Drosophila melanogaster*, al objeto de estudiar la transmisión de los caracteres hereditarios en los animales. Es conocido que esta diminuta mosca, caracterizada por su corto ciclo de vida de sólo diez días, tiene una elevada fecundidad y presenta únicamente 4 cromosomas en sus células. Su elección fue un material idóneo de trabajo. Los resultados obtenidos por Morgan y su equipo con este insecto resultaron tan poderosos que permitieron postular las bases físicas de la Genética mendeliana.

Los especialistas en la materia asumen que la Genética comenzó a emerger como una nueva disciplina dentro de la Embriología, poco después de que el célebre equipo publicara el primer artículo sobre *Drosophila melanogaster* en julio de 1910. Contenía este trabajo ya clásico la descripción de un mutante, un macho con ojos blancos, cuyo cruzamiento con individuos salvajes (de ojos rojos) daba una primera generación formada exclusivamente por individuos de ojos rojos, si bien en la segunda generación reaparecían los machos con ojos blancos. La interpretación de estos resultados, que permitió establecer la dependencia entre el sexo y el gen responsable del color de los ojos en la mosca, marcó un punto de inflexión: a partir de esta fecha comenzaba el exitoso período de la genética de drosófila.

Muy pronto se hizo evidente que la Genética no sólo estaba desplegando sus propias técnicas de investigación, sino también la elección de sus organismos de trabajo preferidos, de sus protocolos de análisis y de un vocabulario especializado cada vez más rico, diferenciable del resto de la Embriología. Finalmente, terminó por adquirir sus propias fuentes de financiación y en 1916 se fundó la primera revista de genética, una señal inconfundible que proyecta a una nueva disciplina.

La extraordinaria obra de Morgan y sus colaboradores propició que el mendelismo se enriqueciese con un soporte físico en total consonancia con los datos experimentales y los hechos observados. De este modo, se sentaban los sólidos cimientos para la expansión de la nueva y poderosa disciplina.

---

<sup>4</sup> Valga recordar que los factores hereditarios posteriormente se denominaron genes.

<sup>5</sup> G. ALLEN, *op. cit.*





Bosquejado este escenario, enfoquemos nuestra atención hacia un hecho que específicamente tiene que ver con este artículo. Los comienzos del siglo XX fueron testigo de que el ámbito de la herencia y el de la Embriología estaban recibiendo también importantes aportaciones procedentes de los trabajos de mujeres. Puede afirmarse aquí que el mencionado y célebre equipo de investigación de Thomas Morgan, ubicado en la Universidad de Columbia, contó entre sus miembros con destacadas científicas, algunas de las cuales realizaron contribuciones muy valiosas al campo de la herencia. Lo mismo cabe decir en relación con la no menos famosa escuela alemana de Friburgo, dirigida por Hans Spemann (1869-1941), entre cuyos componentes hubo destacadas investigadoras. Algunas produjeron trabajos en relación con el desarrollo embrionario que alcanzaron gran notoriedad<sup>6</sup>.

Es interesante subrayar que las mujeres de ambas escuelas contribuyeron —y bastante más de lo que normalmente se les reconoce— al significativo desarrollo de las Ciencias Biológicas en unos años que hicieron historia.

En la estela de este despegue recordemos que fue en 1905, al dar la Genética sus primeros pasos, cuando se publicó un portentoso trabajo realizado por una científica que había pertenecido a la escuela de Morgan: la mencionada Nettie Maria Stevens. Esta investigadora logró demostrar que el sexo de los organismos está determinado por sus cromosomas. Era exactamente lo mismo que había conseguido uno de los citólogos más prestigiosos de la época, el afamado Edmund Wilson (1856-1939). Lo relevante es que Stevens llegó a sus conclusiones de manera independiente y simultánea al científico, e incluso hay autores que sostienen que es muy probable que ella lo lograra antes. Sin embargo, no fueron los resultados de Stevens los que pasaron a la historia ni a los que se les ha reconocido el merecido valor. Por el contrario, sus hallazgos han permanecido casi por completo olvidados (salvo dignas excepciones) hasta hace relativamente poco tiempo, en que algunos autores —por ejemplo, Scott Gilbert<sup>7</sup> o Marilyn Olgivie<sup>8</sup>— han empezado a reivindicar la memoria de Nettie Stevens. Al formidable trabajo de investigación llevado a cabo por esta científica dedicamos el resto de este artículo.

## 2. LA BIOLOGÍA RECUPERA A UNA GRAN CIENTÍFICA

Nettie Maria Stevens fue una de las primeras mujeres que se hizo un nombre por sí misma en la Biología moderna. Nació en Vermont, Estados Unidos, el 7 de julio de 1861, hija de un carpintero. Era la tercera de cuatro hermanos: dos

---

<sup>6</sup> C. MARTÍNEZ PULIDO, *Gestando vidas, alumbrando ideas. Mujeres y científicas en el debate sobre la Biología de la reproducción*. Madrid, Minerva Ediciones, 2004.

<sup>7</sup> S. GILBERT, *Developmental Biology*. Massachusetts, Sinauer Associates, Inc. Publishers, 1994 (4ª ed.).

<sup>8</sup> M. OGLIVIE, «Nettie Maria Stevens (1861-1912)», en L. GRISTEIN, C. BIERNANN y R. ROSE (eds.), *Women in the Biological Sciences*, Connecticut, Greenwood Press, 1997, pp. 517-523.

varones, que murieron cuando eran muy jóvenes, y una hermana. Acudió a una escuela pública, donde demostró una considerable capacidad para el estudio, con notas siempre brillantes; acabó la segunda enseñanza con un expediente excelente. Demostró una excepcional capacidad para la Geometría, la Química y el Álgebra. Entre 1883 y 1896 Stevens estuvo obligada a trabajar para ganarse la vida. Sus empleos más conocidos fueron el de maestra de escuela y el de librera<sup>9</sup>. La joven, que tenía el firme propósito de cursar una carrera superior y dedicarse por entero a la investigación científica, dedicó estos trece años de su vida a ahorrar el dinero necesario para acudir a la universidad. Finalmente, cuando hubo reunido lo suficiente, se matriculó en la Universidad de Stanford en septiembre de 1896, contando ya con 35 años de edad. Apuntemos que Nettie Stevens nunca se casó y que eligió dedicar toda su considerable energía a un trabajo que la apasionaba.

Al principio de su estancia en Stanford, Stevens intentó especializarse en Fisiología, pero posteriormente se sintió más interesada por la Citología. En 1900 se graduó con un máster en Biología para el cual realizó una inmejorable investigación que incluía gran cantidad de trabajo con el microscopio, llevado a cabo de forma muy precisa y cuidadosamente detallado, sobre nuevas especies de vida marina<sup>10</sup>. Esta formación fue un factor determinante en el éxito de sus posteriores investigaciones, que estuvieron básicamente dirigidas al análisis del comportamiento de los cromosomas.

Después de realizar sus estudios en Stanford, Stevens consiguió que la admitiesen en la Universidad de Columbia, en la misma facultad de los dos grandes biólogos americanos del momento, E.B. Wilson y T.H. Morgan. Aunque el primero ya se había marchado cuando llegó Stevens, todavía su influencia se dejaba notar en las aulas y en los laboratorios; Morgan, por su parte, aceptó ser su maestro, incorporarla a su equipo de investigación y dirigir su trabajo. Durante los primeros seis meses, Stevens demostró sus notables aptitudes como científica. Descubrió que aunque la mayor parte de las células de la mosca drosófila eran tan pequeñas que casi no podían estudiarse, las de las glándulas salivales tenían un tamaño inusualmente grande. Pero más importante aún: los cromosomas de estas células eran también mucho más grandes y perceptibles. Nettie Stevens fue la primera en advertir que había que centrarse en aquella glándula de la mosca y no en otra región de su cuerpo para realizar estudios cromosómicos.

Sus excelentes resultados propiciaron que la científica obtuviera una beca para estudiar en el extranjero. Viajó a Europa en el período comprendido entre 1901 y 1902, donde amplió enormemente su experiencia investigadora; trabajó con intensidad en la Estación de Zoología de Nápoles y, además, pasó un tiempo en el Instituto de Zoología de la Universidad de Würzburg, en el laboratorio del brillante embriólogo alemán Theodor Boveri; a este centro retornó en 1908 y perma-

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> N.M. STEVENS, «Studies on Ciliate Infusoria». Tesina, Stanford University, 1900.

neció durante un año. El investigador estaba enfocando su línea de trabajo en el problema del papel de los cromosomas en la herencia y, selectivamente, Stevens desarrolló un profundo interés en la materia gracias a esta fructífera estancia junto a una figura tan relevante.

Su primer artículo de investigación, publicado en 1901 y basado en su máster, trataba sobre cuestiones de morfología y taxonomía de ciliados<sup>11</sup>. Alcanzaba aquí un valioso resultado: describir dos nuevas especies pertenecientes a los géneros *Licnophora* y *Boveria*. La bióloga N. Stevens era una especialista de sólida formación y muy reflexiva, que tenía una notable creatividad basada en su capacidad para elegir y ejecutar cuidadosamente los experimentos apropiados. Gracias a ello muy pronto amplió sus estudios iniciales y empezó a dedicarse a la Citología y a la Embriología. De hecho, ha sido citada como la primera persona, después del célebre naturalista suizo Charles Bonnet (1720-1793), que demostró que los gusanos planos eran capaces de regeneración<sup>12</sup>. En 1903, Nettie Stevens defendió con brillantez su tesis doctoral<sup>13</sup>, alcanzando así una meta largamente acariciada. Para esta labor había analizado los procesos que tienen lugar durante la reproducción de los ciliados y asimismo realizó trabajos experimentales con el fin de establecer modelos de regeneración en estos organismos. Sus originales resultados fueron publicados ese mismo año<sup>14</sup>.

Sin embargo, no son todos estos excelentes estudios, cuidadosamente concebidos y ejecutados, los que definieron las aportaciones más valiosas de Nettie Stevens. Su mayor contribución a la Ciencia fue demostrar cómo se determina el sexo, logrando probar que éste depende de cromosomas concretos. Fue un hallazgo que tuvo un profundo significado en la Biología de su tiempo.

## 2.1. EL SEXO DE LOS ORGANISMOS DEPENDE DE SUS CROMOSOMAS

En los años que Nettie Stevens realizó su principal descubrimiento, los investigadores estaban explorando con gran intensidad sobre la relación existente entre los cromosomas y la herencia. A pesar de que el comportamiento de los

---

<sup>11</sup> Los «ciliados» pertenecen al reino Protoctista; son organismos unicelulares, provistos de verdadero núcleo; su cuerpo está cubierto por miles de cilios, que constituyen estructuras de aspecto semejante a pestañas que se mueven con rapidez y les permiten desplazarse activamente en el agua.

<sup>12</sup> Por «regeneración» se entiende la capacidad que tienen ciertos organismos de volver a formar una parte de su cuerpo si es mutilada, o incluso de formar un individuo completo una vez fragmentados en trozos. Por ejemplo, una estrella de mar que pierde un brazo puede volver a formarlo; una salamandra que ha perdido su cola la desarrolla nuevamente, o medio gusano plano es capaz de reconstruir la otra mitad.

<sup>13</sup> N.M. STEVENS, *Further Studies on the Ciliate Infusoria, Licnophora and Boveria*. Tesis doctoral, Bryn Mawr College, 1903.

<sup>14</sup> N.M. STEVENS, «Notes on regeneration in *Stentor coeruleus*». *Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen*, vol. 16 (1903), pp. 461-471.







cromosomas ya se había descrito y explicado, las especulaciones acerca de su vínculo con la herencia mendeliana —redescubierta en 1900— aún permanecía sin confirmación experimental. Científicamente, no se había hecho el seguimiento de ningún rasgo desde los cromosomas parentales a los de la descendencia, y tampoco se habían relacionado cromosomas determinados con características concretas. Existían sospechas de que la herencia del sexo podría estar relacionada con cromosomas morfológicamente distintos, lo que insinuaba la posibilidad de conectar un rasgo concreto con un cromosoma específico. Hay que aclarar que por aquella época la mayoría de los biólogos creía que influencias externas, tales como el alimento y la temperatura, invariablemente determinaban el sexo de las crías. Pero si se demostraba que el sexo se hereda según las leyes de Mendel, entonces las bases cromosómicas de la herencia quedarían probadas. Además, era consecuente con que se pudiese establecer la relación entre dos líneas de conocimiento hasta ahora paralelas: la dedicada a analizar resultados procedentes de la cría de animales o del cultivo de plantas, y la procedente de las observaciones citológicas.

M. Ogilvie<sup>15</sup>, que ha estudiado la biografía de Nettie Stevens con detalle, apunta que la vocación de la científica por el problema de cómo se determina el sexo y su relación con los cromosomas había empezado a cobrar forma en su mente alrededor de 1903. Prueba de ello es que en ese año pidió una beca de investigación y en la solicitud indicaba su interés en los problemas citológicos de la herencia y sus relaciones con la genética mendeliana. De hecho, la beca le fue concedida para investigar en concreto problemas relacionados con la determinación del sexo.

En 1905 Stevens publicó su trabajo más trascendente<sup>16</sup>, resultado de una compleja investigación que tenía como sujeto a un escarabajo con el nombre científico de *Tenebrio molitor*. Sus indagaciones la llevaron a estudiar la diferenciación celular en embriones y luego al análisis de los cromosomas. Observando estos últimos, la científica constató, en primer lugar, que los cromosomas existen como estructuras pares en las células, en vez de largos bucles o hilos como muchos aún sostenían. El resultado fue que N. Stevens certificó la defunción de un largo debate que giraba sobre supuestos incorrectos.

Pero, sobre todo, Stevens realizó una sorprendente observación: confirmó que mientras el núcleo del óvulo de *T. molitor* siempre contenía diez cromosomas grandes de aspecto normal, en el caso del núcleo del espermatozoide habían dos posibilidades: que tuviera diez cromosomas grandes, o bien nueve grandes y uno pequeño de forma anómala, al que llamó «accesorio».

Asimismo, Stevens comprobó que las células somáticas de la hembra, que son diploides<sup>17</sup>, contenían veinte cromosomas grandes, esto es, diez parejas gran-

---

<sup>15</sup> M. OGILVIE, *op. cit.*

<sup>16</sup> N.M. STEVENS, *Studies in Spermatogenesis with Special Reference to the «Accessory Chromosome»*. Publication n° 36, pt. 1. Washington, DC: Carnegie Institution, 1905.

<sup>17</sup> Se llaman «diploides» aquellas células que contienen dos juegos de cromosomas y, por lo tanto, dos copias del complemento genético básico de la especie. En un animal, son diploides todas

des, mientras que las masculinas tenían diecinueve grandes y uno pequeño, es decir, nueve parejas de cromosomas grandes y una constituida por uno grande y otro pequeño. La investigadora llegó a la conclusión de que los espermatozoides que poseían un cromosoma pequeño eran los que determinaban la masculinidad. De igual forma, demostraba que aquellos que tenían los diez cromosomas de igual tamaño determinaban la feminidad. En otras palabras, considerando que en la terminología moderna el cromosoma pequeño se llama Y, mientras que su pareja homóloga se denomina X, cabe sostener que Stevens descubrió que el sexo está determinado por una única diferencia entre dos clases de espermatozoides: los que poseen el cromosoma X y los que poseen el cromosoma Y.

Ciertamente, en sus artículos, que eran dos monografías de setenta y cinco páginas, Stevens concluía correctamente que un óvulo fecundado por un espermatozoide portador de X producía una hembra y, por el contrario, si el espermatozoide llevaba el cromosoma Y daría lugar a un macho. Posteriormente, encontró que sus resultados cumplían con las leyes de la herencia de Mendel y su requisito de dos factores para la determinación de un rasgo concreto. En la discusión de su monografía, Stevens escribió que este trabajo proporcionaba «una gran cantidad de evidencias a favor de la supuesta individualidad, tanto anatómica como fisiológica, de los cromosomas»<sup>18</sup>.

Al mismo tiempo que Stevens, el respetado E.B. Wilson también estaba realizando sus propias investigaciones sobre la determinación del sexo. Igualmente, en 1905 publicó sus resultados, que coincidían con los obtenidos por la científica. El eco provocado por ambos trabajos fue muy fuerte, ya que no sólo se acababa con un largo debate sobre si el sexo era el resultado de la herencia o de la influencia del ambiente en que se desarrollaba el embrión. También se ponía de manifiesto el primer vínculo real e indiscutible entre los caracteres hereditarios y los cromosomas<sup>19</sup>.

Aunque a menudo se ha otorgado a Wilson el mérito de este descubrimiento, son numerosos los expertos en el tema que apuntan hoy que esta cuestión de prioridad es muy discutible<sup>20</sup>. En efecto, si bien Wilson publicó resultados semejantes a los de Stevens, aunque obtenidos con otros insectos, en el artículo de dos páginas escrito en la revista *Science*, el autor dice que sus hallazgos «conducen con las observaciones de Stevens en el escarabajo *Tenebrio*». Esto refleja que Wilson era conocedor del trabajo de Stevens y que reconocía su prioridad, a diferencia de autores posteriores que han ignorado tal prioridad. Parece pues innegable, al estudiar las

---

las células de su cuerpo, excepto las reproductoras, que al tener un único juego de cromosomas son «haploides».

<sup>18</sup> En aquellos años, a pesar de la existencia de pruebas convincentes de la individualidad de los cromosomas, todavía había científicos que se oponían a tal concepción, argumentando que los cromosomas eran demasiado variables en tamaño y forma como para ser considerados estructuras individuales específicas.

<sup>19</sup> C. MARTÍNEZ PULIDO, *op. cit.*

<sup>20</sup> S. GILBERT, *op. cit.*; M. OGILVIE, *op. cit.*

fechas de estos trabajos, que los dos científicos llegaron a la misma conclusión de forma casi simultánea pero con total independencia.

Thomas Morgan, por su parte, elogió la obra de Stevens exaltando su precisión y productividad empírica. Sin embargo, también le reprochaba el ser demasiado cuidadosa, hasta el extremo de que su creatividad quedaba camuflada por su exceso de celo<sup>21</sup>. Esta crítica parece cierta, pues a partir de algunas cartas personales de Stevens y otros testimonios sobre su personalidad, se constata que la científica fue una mujer retraída, una gran experta que, paradójicamente, aparentaba tener poca confianza en sí misma. En esta línea, un antiguo alumno de Stevens la definió como una persona «tímida y modesta». Apuntaba también que debido a su manera de ser introvertida muy poca gente, incluidos sus propios estudiantes, era consciente de su gran reputación como bióloga. Al parecer, Nettie Stevens trabajó callada y sin ostentaciones, y además, publicaba en revistas que eran muy poco conocidas y por lo tanto de escasa difusión. Cabe, por ejemplo, citar que mientras Wilson publicó su trabajo sobre determinación del sexo en una de las mejores, si no la mejor, de las revistas científicas norteamericanas, la afamada *Science*, Stevens lo hizo en una (de la Institución Carnegie de Washington) cuya difusión era notablemente limitada. A pesar de todo, quienes trabajaron con ella siempre han resaltado su excelente formación biológica y el entusiasta interés que mostraba por sus alumnos o colaboradores.

Sea como fuere, la minuciosidad de Nettie Stevens era extraordinaria, hasta el punto de que, con el fin de disipar las dudas que aún albergaba sobre la determinación del sexo, después de su monografía de 1905 continuó con sus investigaciones sobre los cromosomas de otras especies de insectos. En esta línea, anotemos que en el año 1908 publicó un artículo sobre las células germinales de los dípteros, tan riguroso y preciso que estableció los cimientos de la futura citogenética de drosófila<sup>22</sup>. Además, Stevens continuó añadiendo nueva información a su teoría a lo largo de los años siguientes.

Estos últimos trabajos han sido considerados por los especialistas en la materia como un increíble esfuerzo de la científica para probar sus ideas. Las investigaciones que llevó a cabo y los artículos que publicó no dejaban lugar a dudas: en lo que a la teoría de la determinación del sexo se refiere, Stevens fue ciertamente una teórica del mismo nivel que Wilson, reconocido entonces como el mejor citólogo de su época. Además, era patente que ella estaba mucho más adelantada que el crítico y escéptico Morgan. No pasemos por alto que este científico tardó más de un año en aceptar la idea de que había dos clases de espermatozoides que influían en la determinación cromosómica del sexo. De hecho, la contribución de Stevens a la genética teórica hoy se considera sustancial. La cantidad y calidad de la información

---

<sup>21</sup> T.H. MORGAN, «The scientific work of Miss N.M. Stevens». *Science*, n.s. 36, vol. 928, (1912) pp. 468-470.

<sup>22</sup> N.M. STEVENS, «A study of germ cells of certain Diptera, with reference to heterochromosomes and de phenomena of synapsis». *Journal of Experimental Zoology*, vol. 6 (1908), pp. 359-374.

experimental que aportó al cuerpo del conocimiento científico tuvo tal entidad y categoría que se convirtió en un referente para confirmar o negar otras propuestas teóricas. Los hechos por ella presentados y los experimentos que decidió llevar a cabo fueron elegidos acertada y cuidadosamente, y su relevancia para responder cuestiones teóricas resultó indiscutible.

La singular calidad científica de esta investigadora queda también de manifiesto cuando se constata que su carrera profesional fue muy corta: sólo doce años (desde que viera la luz su primer trabajo de investigación), publicando en este tiempo cerca de cuarenta artículos, casi todos ellos de valor irrefutable, es decir, fueron «verdades» con mayor poder explicativo que otras versiones sobre el tema. Nettie Stevens murió de cáncer de pecho el 4 de mayo de 1912, antes de cumplir los 52 años de edad. Después de su muerte, Thomas Morgan rindió merecido tributo a sus notables contribuciones a la Ciencia con las siguientes palabras<sup>23</sup>:

El trabajo en la Citología moderna implica intrincados detalles, cuyo significado sólo puede ser apreciado por los especialistas, pero Miss Stevens tuvo una participación inestimable en un descubrimiento de gran importancia. Su nombre será recordado por ello, cuando las minuciosas y detalladas investigaciones que llevó a cabo se hayan incorporado en el cuerpo general de la materia.

Es cierto que durante su vida los hallazgos de Stevens recibieron reconocimiento inmediato. Autoridades como Wilson, Morgan, y otros expertos, citaron su principal descubrimiento al menos como simultáneo al del científico, otorgándole la estimación que le correspondía. Pero posteriormente, en los libros de Genética general y de Historia de la Biología, el trabajo de Wilson empezó a recibir prioridad, siendo citado primero y explicado con detalle, mientras que el de Stevens se mencionaba simplemente porque daba crédito al anterior puesto que «descubría» lo mismo. Por añadidura, muchos autores a lo largo del siglo XX han citado el artículo de Wilson con frecuencia en toda su longitud, y a menudo imbuido de un significado teórico que puede o no tener el mérito de la exclusividad. La aportación de Stevens, sin embargo, raramente se cita, incluso a pesar de que ambos, Wilson y Stevens, realizaron un análisis casi idéntico de sus respectivos datos y a que esencialmente incidieran en las mismas clases de especulaciones teóricas<sup>24</sup>.

### 3. COMENTARIO FINAL

La profunda influencia de la obra de Nettie Stevens en el vigoroso desarrollo de la Genética moderna, una de las especialidades de la Biología que más peso ha tenido a lo largo de todo el siglo XX, es una prueba tan valiosa como indiscutible no

---

<sup>23</sup> T.H. MORGAN, *op. cit.*

<sup>24</sup> C. MARTÍNEZ PULIDO, *op. cit.*

sólo de que el trabajo de muchas mujeres ha estado frecuentemente encubierto en la autoría de la construcción de una disciplina, sino que también raramente se asocia a sus nombres o se vincula a su género.

El «olvido» o postergación de las contribuciones de las mujeres es un hecho históricamente frecuente. Aunque es cierto que a medida que pasa el tiempo, los nombres de quienes produjeron nuevos conocimientos van desapareciendo del cuerpo literario —y esto vale para la investigación de los varones igual que para la de las mujeres—, no es menos cierto que el trabajo de las científicas tiene un plus de disipación acelerado. Es decir, que la maternidad de lo que ellas hicieron se disocia más rápidamente de las autoras que las paternidades. El fruto del trabajo de muchas investigadoras, cuyas carreras normalmente se han prolongado durante décadas, a menudo ha quedado en el «limbo» de lo anónimo o, lo que causa más indignación, simplemente se ha atribuido o patrimonializado por otros que trabajaban en líneas similares.

Arrojar luz sobre vidas y obras casi olvidadas es, en nuestro criterio, una tarea de justicia histórica. Pero, además, tiene otra importante vertiente. Por ejemplo, puede contribuir a estimular, e incluso convencer, a las estudiantes y jóvenes científicas actuales de que su participación a gran escala en la construcción del conocimiento no sólo es necesaria sino urgente en el beneficio social de la comunidad científica, ya que es una eficaz manera de luchar contra el androcentrismo que impregna a la Ciencia. Por ello, esta síntesis sobre la labor de Nettie Stevens no supone simplemente el rememorar a una sobresaliente científica, sino el ejemplarizar que los avances que hacen progresar la verdad no debieran taparse «vergonzosamente» con la condición del género de quien hizo posible que cayeran las telarañas de lo desconocido. ¿Hasta cuándo la objetividad se mutilará por esa anomalía de la subjetividad?



# ESTUDIOS FEMINISTAS SOBRE TECNOLOGÍA. UN REPASO DESDE LOS COMIENZOS

Verónica Sanz González  
Universidad Complutense de Madrid

## RESUMEN

Muchas de las teóricas feministas comenzaron a fijarse en los años ochenta en el fenómeno de la tecnología. La característica común a todos los estudios feministas sobre tecnología se fundamenta en la sospecha explícita de que hay cierto sesgo de género en la tecnología. Podemos identificar en los estudios feministas sobre tecnología distintos tipos de estudios que van desde la recuperación de mujeres tecnólogas «olvidadas» por las historias tradicionales de la tecnología, el estudio de las barreras explícitas e implícitas que han impedido en la historia el acceso de las mujeres a la tecnología, aspectos relacionados con la educación y, por último, asuntos epistemológicos que estudian la relación entre el género y la tecnología. Dentro de este último bloque, los estudios feministas se enfrentan con la corriente constructivista social de la tecnología.

PALABRAS CLAVE: género, feminismo, tecnología, constructivismo social, CTS.

## ABSTRACT

Many feminist scholars started to focus their attention on technology in the eighties. A common feature of these feminist studies on technology is the belief in the existence of certain sex bias within technology. We can identify different kinds of approaches in this field, from the ones who search for «forgotten women» in the records of traditional histories of technology, to those that analyze the explicit and implicit barriers hindering the access of women to technology, aspects related to educational and pedagogical issues, as well as epistemological studies about the relationship between gender and technology. Within the last block, feminist studies are in open debate with social constructivist studies of technology.

KEY WORDS: gender, feminism, technology, social constructivism, CTS.

## 0. INTRODUCCIÓN

Los estudios feministas sobre tecnología tuvieron su origen alrededor de los años ochenta como una extensión de los estudios sobre género y ciencia, o estudios feministas sobre el fenómeno científico. El presente trabajo pretende hacer un recorrido por las diversas fases que han tenido lugar en estos estudios a lo largo de las dos décadas pasadas, así como por la relación que han establecido con otros campos



que tienen como objeto de estudio la tecnología, principalmente la filosofía y la sociología de la tecnología.

Muchas de las teóricas feministas que se habían dedicado previamente al estudio de la ciencia comenzaron a fijarse en el fenómeno de la tecnología. Como también ocurrió en el caso de la filosofía y la sociología de la tecnología, los estudios feministas sobre tecnología surgieron una vez se hubieron desarrollado durante un tiempo los de ciencia, y, debido a ello, se generalizaron los métodos y contenidos analizados en la relación entre género y ciencia al fenómeno de la tecnología (si bien adaptándolos a las peculiaridades de esta última). Al igual que ocurrió en el caso de la ciencia, la atención sobre este asunto tuvo su origen en la constatación de la ausencia de contribuciones femeninas a lo largo de la historia de la tecnología. La característica común a todos los estudios feministas sobre tecnología se fundamenta en la misma sospecha que habían puesto de manifiesto los estudios sobre género y ciencia: la creencia explícita de que hay cierto sesgo de género en la tecnología. De hecho, podemos identificar en los estudios feministas sobre tecnología las mismas fases o tipos de análisis que se dieron en el caso de la ciencia. A saber:

- a) Recuperación de mujeres tecnólogas «olvidadas». Se hacen recorridos por las historias tradicionales de la tecnología para incluir mujeres que, a pesar de sus aportaciones, nunca han aparecido en esas historias.
- b) Estudio de las barreras institucionales o explícitas, y las implícitas, que han impedido en la historia (e impiden en la actualidad) el acceso de las mujeres a la tecnología.
- c) Aspectos relacionados con la educación de las niñas y mujeres en disciplinas tecnológicas, en las diversas fases de la formación, tanto formal o académica como informal.
- d) Por último, asuntos epistemológicos de corte más general: la relación teórica entre el género y la tecnología.

Un libro paradigmático dentro de esta disciplina fue el publicado por Judy Wajcman en 1991, *Feminism Confronts Technology*<sup>1</sup> en el que recoge el estado de la cuestión de este nuevo campo de estudio (los estudios feministas sobre tecnología) que comenzaron su andadura en los años ochenta. Según Wajcman, la historia de la disciplina se ha caracterizado por dos tipos de tratamiento, que podemos relacionar con los puntos de la clasificación anterior:

- a) Por un lado, los estudios que exponen el *acceso limitado de las mujeres* a lo largo de la historia a las instituciones científicas y tecnológicas (educativas y profesionales). Son similares a los que se hicieron en los años previos sobre la ciencia y corresponde a lo que en su clasificación Sandra Harding<sup>2</sup> llama «la

---

<sup>1</sup> J. WAJCMAN, *Feminism Confronts Technology*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1991.

cuestión de la mujer en la ciencia y la tecnología». En esta clasificación de Wacjman entrarían las fases a, b y c de nuestra clasificación.

- b) Por otro lado, están aquellos estudios que se centran en explorar el *carácter de género de la tecnología como tal*. Este acercamiento es más teórico que descriptivo y pretende llegar a las concepciones profundas de lo que es tecnología y lo que es género, y explicar las relaciones entre ambas. Sería lo que en términos de Harding es «la cuestión de la ciencia y la tecnología en el feminismo», y equivale al punto d de nuestra clasificación.

A continuación vamos a desarrollar más extensamente cada una de las fases que hemos descrito arriba, en torno a las cuales, según nuestro punto de vista, se han ido elaborando los estudios feministas sobre tecnología.

## 1. HISTORIAS DE LA TECNOLOGÍA DESDE UNA POSTURA FEMINISTA

El primer objetivo que se marcaron las estudiosas feministas, convencidas como estaban de que las mujeres no tienen una disposición «natural» que las aleje de la tecnología, fue rastrear la historia de la tecnología para «rescatar» del olvido a mujeres que hubieran inventado artefactos tecnológicos o hubieran participado activamente en proyectos tecnológicos. Las feministas encontraron, como daban por supuesto, que eran muchas más las mujeres que habían inventado artefactos o participado en su producción de las que aparecían en las historias de la tecnología tradicionales<sup>3</sup>.

La ausencia de mujeres en los anales de inventos tiene una característica especial que se relaciona con una «barrera institucional» específica de la tecnología que tiene que ver con las políticas sobre patentes: el hecho de que, a efectos legales, las patentes de inventos (como toda propiedad) sólo podían firmarlas hombres hasta bien entrado el siglo xx. Por lo tanto podemos deducir que si alguna mujer realizaba algún invento, sólo podía patentarlo bajo el nombre de un varón, normalmente el padre, el marido o algún pariente cercano.

Por otro lado, las feministas han puesto de manifiesto otro asunto muy interesante que puede explicar esta ausencia de mujeres tecnólogas: el hecho de que las tecnologías que refieren al ámbito de lo privado (esfera tradicionalmente femenina) no aparecen en las historias de la tecnología tradicionales. Esto se debe a que lo que históricamente se ha identificado como «tecnología» es aquello que se relaciona

---

<sup>2</sup> S. HARDING, *Ciencia y feminismo*. Madrid, Morata, 1996 (1ª ed. 1986). Esta famosa distinción dentro de los estudios feministas sobre ciencia (la de «la cuestión de la mujer en la ciencia» y «la cuestión de la ciencia en el feminismo») se encuentra en el primer capítulo.

<sup>3</sup> Un ejemplo de estos resultados es el libro de E.A. VARE y G. PTACEK, *Mothers of Invention. From the Bra to the Bom, Forgotten Women and Their Unforgettable Ideas*. Nueva York, William Morrow & Co, 1987.





con actividades masculinas (herramientas, máquinas industriales, automóviles, armas...) y no otro tipo de artefactos útiles en la vida doméstica o del hogar (pañales, biberón, artefactos de cocina o de cultivo, etc.), que corresponden tradicionalmente con la «esfera femenina». Las feministas pusieron de manifiesto que las mujeres también inventan, pero debido a estar relegadas por la división sexual del trabajo a cierto tipo de actividades, sus inventos se encuentran mayoritariamente dentro de otro tipo de instrumentos que no corresponde con los que clásicamente ha contemplado la historia de la tecnología. Las historias de la tecnología al uso olvidan la conexión que existe entre la situación social de las mujeres y el desarrollo tecnológico. Esto nos lleva a una cuestión mucho más profunda, como señala Pérez Sedeño:

Así pues, el feminismo se plantea un problema fundamental, un problema de demarcación: qué se considera tecnológico y qué no. Y aunque como mencionamos con anterioridad no hay una definición unánime, sí que parece haber consenso en cierto sentido: lo tecnológico, se defina como se defina, se caracteriza de manera que se excluyen las tecnologías inventadas por las mujeres o usadas mayoritariamente por ellas. Así pues, el vínculo entre masculinidad y tecnología es ideológico y se basa en una forma concreta de entender la tecnología que excluye a las mujeres y las tecnologías usadas por ellas<sup>4</sup>.

La principal consecuencia de estos primeros acercamientos a la relación entre tecnología y género es, desde nuestro punto de vista, la flexibilidad de la ideología masculina cuando se trata de definir el fenómeno tecnológico. Por ejemplo, podemos constatar cómo, mientras para unos casos es relevante la fuerza física como característica masculina «esencial» que la diferencia de la femenina, en el caso de tecnologías modernas, como la ingeniería informática, se identifica el trabajo intelectual y sedentario (y no la fuerza física) con lo masculino. Como resaltan la mayoría de las autoras feministas sobre tecnología, lo que se constata aquí es que esta flexibilidad de la ideología de la masculinidad siempre construye el concepto de feminidad como «no preparada» o «no adecuada» para los propósitos tecnológicos, se definan éstos como se definan. Estas reflexiones sobre el vínculo entre tecnología y masculinidad nos lleva directamente al tercer apartado, en el que cuestionaremos el carácter de género de la tecnología en su conjunto.

## 2. ESTUDIOS SOBRE ASPECTOS PEDAGÓGICOS

Al igual que en los estudios sobre género y ciencia, hay otra serie de estudios que versan sobre la importancia de la educación (formal e informal) en la

---

<sup>4</sup> E. PÉREZ SEDEÑO, «Factores contextuales, tecnología y valores: ¿desde la periferia?», en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Suplemento 3 (1998), pp. 119-142, p. 127. El énfasis es nuestro.

formación de las identidades de género y el rol que cada una de ellas asocia con la ciencia y la tecnología. Las investigaciones en este campo se han centrado especialmente en dos tipos de impedimentos que alejan a las niñas y mujeres del fenómeno tecnológico. Por un lado están las barreras institucionales o «explícitas», que son aquellas que se derivan de la negación del acceso de las mujeres a la educación superior hasta mediados del siglo xx en casi todos los países desarrollados<sup>5</sup>.

Si bien estas barreras han sido mayoritariamente corregidas, no ocurre lo mismo con las barreras informales o «implícitas», debido precisamente a su carácter subrepticio. Concretamente, las feministas han realizado investigaciones sobre cómo en la educación secundaria los estereotipos de género dirigen a chicos y a chicas por distintos caminos académicos (primero hacia la elección de distinto tipo de asignaturas, y posteriormente distintos tipos de carreras.) Las estudiantes mujeres sufren cierta discriminación en las clases y asignaturas científicas y técnicas, porque, según los estereotipos culturales, ese tipo de asignaturas son característicamente masculinas. Por supuesto, esto explica también la relación entre la educación y la división sexual del mundo profesional y laboral.

Estos estudios nos pueden ayudar a explicarnos por qué han fracasado la mayoría de las políticas igualitarias que se pusieron en marcha en muchos países europeos y en Estados Unidos en la década de los setenta y los ochenta, que pretendían incluir más mujeres en los estudios y profesiones relacionadas con la tecnología. Cuando esas políticas son puestas en práctica, normalmente el proceso educativo de las jóvenes se encuentra ya bastante avanzado y las chicas se encuentran en «territorio extranjero», porque desde la escuela primaria, la familia y la sociedad se les ha lanzado el mensaje de que los asuntos tecnológicos son ajenos a su género. Cuando estudiamos las barreras «implícitas» (que tienen que ver con factores psicológicos y sociales, como las identidades de género), podemos entender por qué ocurre esto, y concluir también que el problema debe ser tratado desde las primeras fases educativas y sólo si además se dan cambios en la socialización de un modo más general (familia, televisión, modelos a seguir...), no solamente la educación formal.

### 3. POSTURAS FEMINISTAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE TECNOLOGÍA Y GÉNERO

La historia de los estudios feministas tal como nos lo describe Wajcman comenzó en los años ochenta con un conjunto de análisis empíricos de casos específicos de tecnologías y su relación con respecto al género, especialmente el impacto que tecnologías como las reproductivas y las domésticas tenían en la vida de las mujeres. Sin embargo, ya en la década de los noventa surge un tipo de análisis

---

<sup>5</sup> Véase a este respecto el clásico de M. ROSSITER, *Women Scientists in America: Struggles and Strategies to 1940*. Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 1982.

feminista de corte más teórico que va más allá de los estudios de impacto de tecnologías concretas, que se preguntan por la relación ideológica entre género y tecnología. Así lo expresan Grint y Gill cuando dicen: «No necesitamos argumentar más el hecho de que las relaciones entre género y tecnología merecen atención; ese argumento ha sido ganado. Nuestra tarea ahora es explorar la naturaleza de las relaciones género-tecnología»<sup>6</sup>.

La idea principal que se debe examinar sobre la relación entre tecnología y género es la de si la tecnología es inherentemente masculina. Para Gill y Grint, la relación entre tecnología y masculinidad es un lugar común en muchos discursos, sin que se haya explorado teóricamente de forma exhaustiva tal relación. Como hemos dicho más arriba, el hecho de que lo que cuenta como tecnología se defina siempre de modo que se excluyan las tecnologías usadas o inventadas por mujeres<sup>7</sup>, lo que sugiere no es que las mujeres sean *esencialmente* ajenas a la tecnología, sino que el tipo de tecnología a la que están acostumbradas es otro, y que lo que se suele definir como tecnología no es lo que ellas utilizan. Esto demuestra, según estas feministas, que la relación entre masculinidad y tecnología es más bien ideológica que real y que no debemos, por tanto, aceptar alegremente este tipo de representaciones ideológicas (incluso dentro del feminismo), especialmente las que asumen que las mujeres carecen de capacidad tecnológica.

Otro problema se centra en la dimensión simbólica de la tecnología. Aquí entraría en juego la noción de «tecnología como cultura», que es aquella que define la tecnología no sólo como el conjunto de los artefactos o aparatos, sino también el conocimiento teórico y práctico necesario para construirlos, más las representaciones simbólicas (creencias, deseos, expectativas...) con respecto a ellos<sup>8</sup>. Y dentro de esas representaciones simbólicas sobre la tecnología, están también las de género, que, como han puesto de vista las feministas, son determinantes para entender la constitución del género masculino como tecnológicamente competente y viceversa, la del género femenino con la incompetencia tecnológica (idea cultural dominante en la sociedad occidental que ha justificado la exclusión de las mujeres del mundo de la tecnología).

Como ocurre con las epistemologías feministas, hay varias maneras de concebir la relación entre género y tecnología dentro del feminismo. Como marco general podemos decir que, en todas las disciplinas en que se toma como objeto de estudio la tecnología (especialmente en filosofía y en sociología), se producen dos tipos de actitudes generales respecto de ésta: la «tecno-optimista» y la «tecno-pesi-

---

<sup>6</sup> K. GRINT y R. GILL (eds.), *The Gender-Technology Relation. Contemporary Theory and Research*. Londres/Bristol, Taylor & Francis Pub, 1995, p. 2. El subrayado es nuestro.

<sup>7</sup> Véase C. COCKBURN, *Machinery Dominance. Women, Men and Technical Know-How*. Boston (MA), Northeastern University Press, 1985.

<sup>8</sup> Un exhaustivo recorrido de las nociones de tecnología y la descripción de las ventajas de considerar a la tecnología como una forma de cultura está en E. PÉREZ SEDEÑO, *op. cit.*, nota 4.



mista<sup>9</sup>. Estas actitudes se deducen de manera lógica de lo que se llama «la tesis de la autonomía de la tecnología», que afirma que la tecnología posee una lógica interna de la eficacia en la que ni la sociedad ni los individuos interfieren en modo alguno (y además es preferible que no lo hagan porque la misma tecnología resolverá los problemas que cause con más tecnología). Frente a esta concepción de la tecnología con una fuerza interna inexorable, sólo es posible adoptar dos posturas: la optimista, de quienes opinan que ese progreso tecnológico autónomo traerá por su mismo desarrollo el progreso económico (y como resultado último el progreso social); y la pesimista, de los que creen que frente a ese apabullante desarrollo ante el que nada podemos hacer, la mejor actitud es apartarnos y no desarrollarlo más, ya que ese fenómeno ha mostrado en muchas ocasiones sus consecuencias negativas.

En el caso de las feministas, estas dos posturas generales se reproducen, aunque de un modo peculiar. Las «feministas optimistas respecto a la tecnología» creen que la tecnología es un medio que puede ser útil para la liberar a las mujeres de tareas que se le han adjudicado como propias de su sexo y que limitan su libertad (por ejemplo de su tarea reproductora con el caso las tecnologías anticonceptivas y reproductivas). Estas feministas están suponiendo que la naturaleza biológica de las mujeres es la raíz de la opresión que el sistema ha ejercido sobre ellas. Esta postura hacia la tecnología es la mantenida por el feminismo liberal.

Por el contrario las «feministas pesimistas respecto de la tecnología» creen que «tecnología» y «mujer» son dos entes completamente ajenos el uno del otro. La tecnología es un fenómeno masculino, incomprensible, extraño, poderoso y violento, que nada tiene que ver con la «naturaleza» propia de las mujeres, más cercana a lo natural que a lo artificial, y esencialmente pacífica. Éste es el tipo de postura hacia la tecnología mantenida por el ecofeminismo.

Frente a estas dos posturas excluyentes hay una «corriente moderada» de feministas que quieren alejarse de los estereotipos, especialmente del que considera que la tecnología es inherentemente masculina. Feministas de esta corriente, como Judy Wajcman<sup>10</sup>, consideran que las mujeres sí poseen capacidad y conocimientos tecnológicos, y que la tecnología es una muy buena arma que debe utilizarse en la lucha emancipadora de las mujeres. Además, estas feministas ponen de manifiesto la constatación empírica de que en el mundo actual es una ilusión poco realista el creer que puede vivirse al margen de la tecnología. Esta postura ambiva-

---

<sup>9</sup> Para un amplio recorrido en español de los estudios CTS, véase M. GONZÁLEZ GARCÍA, J.A. LÓPEZ CEREZO y J.L. LUJÁN LÓPEZ (eds.), *Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Madrid, Tecnos, 1996. Por su parte dos de los libros clásicos en estudios sociales de la tecnología son: D. MACKENZIE, y J. WAKCMAN (eds.), *The Social Shaping of Technology*. Milton Keynes, Open University Press, 1985; y W. BIJKER, T. HUGHES, y T. PINCH (eds.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge (MA), MIT Press, 1987.

<sup>10</sup> J. WAJCMAN, «Feminist theories of technologies», en S. JASANOFF, G.E. MARKLE, J. PETERSEN y T. PINCH (eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*. Thousand Oaks, California, SAGE Publications, 1995, pp. 189-204.

lente hacia la tecnología es la que sostiene la perspectiva histórico-sociológica dentro del feminismo.

A continuación vamos a exponer con un poco más de detalle cada una de estas posturas feministas con respecto a la tecnología.

### 3.1. ECOFEMINISMO

Las ecofeministas, como por ejemplo Susan Griffin<sup>11</sup>, relacionan la tecnología occidental con el militarismo y la violencia, que se ejerce, desde su perspectiva, tanto sobre la naturaleza como sobre las mujeres. Sus estudios sobre tecnología han sido normalmente sobre tecnologías militares, efectos ecológicos perjudiciales de las tecnologías, y efectos en las mujeres de las tecnologías de reproducción.

Esta perspectiva asume una conexión primaria entre mujer y naturaleza, determinada por la característica femenina de la maternidad. La imposibilidad de los hombres para dar a luz es lo que explica según las ecofeministas su actitud irrespetuosa con la vida humana y la naturaleza, y por ello el resultado de las acciones masculinas asociadas al uso de tecnologías suelen ser guerras y desastres ecológicos. Este tipo de actividad es lo que imposibilita a las mujeres a adentrarse en este tipo de tecnología, considerada por definición destructiva. Así explicaría el ecofeminismo la ausencia de mujeres en la historia de la ciencia y la tecnología.

En lo que se refiere a una propuesta para la acción, las ecofeministas proponen la creación de una «tecnología feminista» cuyas características asegurarían «la salvación» de la naturaleza de la dominación masculina, y a las mujeres de la explotación patriarcal de sus cuerpos. Recogemos en palabras de Judy Wajcman la propuesta del ecofeminismo con respecto a la tecnología:

La tecnología, como la ciencia, es vista como un instrumento de la dominación masculina de las mujeres y la naturaleza. Y, como muchas feministas argumentaron en favor de una ciencia basada en valores femeninos, también existe una llamada para una tecnología basada en tales valores. Desde esta perspectiva, una nueva tecnología feminista estaría basada en una «relación no explotadora entre la naturaleza y nosotras mismas» y llevaría aparejada la intuición y la subjetividad femeninas<sup>12</sup>.

Estas posturas han recibidos fuertes críticas tanto desde dentro como fuera del feminismo por su esencialismo (consideran que existe una «esencia femenina» y unos «valores femeninos» ahistóricos y universales que se fundamentan en la capacidad reproductora de las mujeres). La crítica principal que se le hace al ecofeminismo es que tanto el concepto de feminidad como las identidades de género son flexibles y se construyen socialmente, siendo diferentes en las distintas épocas y contextos

---

<sup>11</sup> S. GRIFFIN, *Woman and Nature*. Nueva York, HarperCollins Publishers, 1979.

<sup>12</sup> J. WAJCMAN, *op. cit.*, nota 10, p. 194. La traducción es nuestra.

culturales (lo cual demuestra, por otro lado, que el género no está determinado por la biología). También en este sentido se critica que se haya construido socialmente el concepto de «Naturaleza»<sup>13</sup>.

Es más, otras críticas desde el feminismo liberal inciden en que es precisamente aquello que las ecofeministas consideran «esencia femenina» y fuente de poder (a saber, la capacidad biológica de la reproducción), lo que han utilizado la mayoría de las sociedades para justificar y mantener a las mujeres en un estado de subordinación. Si consideramos que la llamada «esencia femenina» (que se caracteriza por la emotividad, la disposición hacia el cuidado, etc.), ha sido definida precisamente en un contexto cultural dominado por hombres (la sociedad occidental), se critica que las ecofeministas, al potenciar este tipo de cualidades en las mujeres, estén reproduciendo las ideas más tradicionales y patriarcales sobre la feminidad y reforzando, por tanto, la perpetuación del estado de subordinación.

Otro tipo de críticas que se le hacen al ecofeminismo<sup>14</sup> viene de la insostenibilidad empírica de ciertas afirmaciones, como la del intrínseco pacifismo del género femenino, o su concepción uniforme y bondadosa de la naturaleza. En cuanto a la primera afirmación, suele objetarse cómo, en momentos de necesidad bélica (I y II guerras mundiales), las mujeres innovaron mucha tecnología armamentística, con lo que no se sostiene el hecho de que todas las mujeres sean intrínsecamente pacifistas. En cuanto a su concepción de la bondad intrínseca de la naturaleza, se les objeta que obvien los fenómenos en que ésta se muestra extremadamente dañina y peligrosa para la especie humana (terremotos, enfermedades y otros desastres naturales) y especialmente para las mujeres (dolor en el parto, muertes relacionadas con la reproducción como causa de mortalidad femenina más alta hasta el siglo XX, etc.).

Por último, se les critica también que aboguen por un rechazo visceral a la tecnología que no resuelve ningún problema porque llama a la inacción y al retiro, lo que supone un empobrecimiento del papel femenino en la esfera pública y tecnológica, y no deja opción a ninguna posibilidad de cambio de las actuales tecnologías.

### 3.2. FEMINISMO LIBERAL

Como hemos podido deducir de las críticas que el feminismo liberal le hace al ecofeminismo, este tipo de enfoque no cree que exista un vínculo directo entre tecnología y patriarcado. La tecnología es, según la tradición liberal, un fenómeno libre de valores (como la ciencia) y, por tanto, se considera independientemente respecto al género. En su defecto, son los procesos de socialización diferenciados

---

<sup>13</sup> Estas críticas vienen precisamente de la corriente constructivista social en ciencia y tecnología que veremos en el punto 4, y también de los estudios culturales sobre el género.

<sup>14</sup> Véase M. GONZÁLEZ GARCÍA y E. PÉREZ SEDEÑO, «Ciencia, tecnología y género». *Revista Iberoamericana de Educación*, OEI (otoño 1998).

que reciben niños y niñas en una sociedad sexista lo que hace que éstos asuman los roles de género que los alejan o acercan a la tecnología. Así, la socialización es lo que condiciona negativamente la relación posterior de las mujeres con la tecnología que hace que éstas se alejen de profesiones como la ingeniería o la informática.

Esta perspectiva pretende ser una explicación al hecho de que los programas para aumentar el número de mujeres en carreras científico-tecnológicas hayan fracasado en su pretensión de producir transformaciones sociales en otros ambientes, como los puestos de poder en la academia o en las empresas. Su explicación es que, debido a que las mujeres han sido socializadas de un modo que concibe la tecnología como algo masculino, deben renunciar a su feminidad para formar parte de ese mundo, lo que no muchas están dispuestas a hacer por mucho que las políticas de acción afirmativa las apoyen.

Las críticas a este tipo de estudios vienen mayoritariamente de la nueva sociología de la tecnología de corte constructivista (que veremos en el punto 4). La crítica se centra en el hecho de que el feminismo liberal sigue considerando neutral la tecnología, como lo hace la concepción tradicional (el diseño y la producción de tecnología no estarían condicionados por las relaciones sociales, económicas, políticas o de género). Desde el feminismo liberal, se comparte con la concepción tradicional de la tecnología una idea de efecto tecnológico unidireccional: la tecnología afecta a la sociedad, pero no a la inversa. Éstas y otras concepciones tradicionales son las que la nueva sociología de la tecnología se ha esforzado en desmentir.

### 3.3. PERSPECTIVA HISTÓRICO-SOCIOLÓGICA

Esta perspectiva feminista adopta los métodos de los estudios sociales marxistas clásicos sobre la tecnología. Este acercamiento ha centrado su investigación en las llamadas «tecnologías de producción» (tecnologías que se producen y utilizan en el contexto del trabajo remunerado.) El objetivo de estas feministas marxistas se ha centrado especialmente en investigar el fenómeno de la división sexual del trabajo en las distintas sociedades, y en la perpetuación de la subordinación femenina al trabajo considerado doméstico perteneciente a la esfera privada del hogar y, por tanto, no remunerado.

El análisis marxista clásico muestra cómo el capitalismo aplica continuamente nuevas tecnologías para fragmentar y alienar el trabajo de los empleados, consiguiendo un alto control de los sujetos (independientemente de su género). Las feministas marxistas, como Cynthia Cockburn<sup>15</sup>, añaden a este análisis la perspectiva del género mostrando cómo las relaciones de producción están construidas sobre la división sexual del trabajo, y cómo existen consecuencias visibles y repetidas de este hecho: el precio del trabajo femenino es mucho menor que el del trabajo

---

<sup>15</sup> Véase C. COCKBURN, *op. cit.*, nota 7.



masculino, el cambio tecnológico es más lento allí donde hay abundante mano de obra femenina (porque es muy barata), y los empresarios buscan nuevas tecnologías que les permitan reemplazar mano de obra cualificada masculina por mano de obra femenina no cualificada (que es menos costosa y carece de organización sindical —normalmente porque se les impide el acceso a los sindicatos).

Esta perspectiva se opone tanto al esencialismo feminista del ecofeminismo (porque no cree que la tecnología sea inherentemente masculina, sino que «se ha construido» histórica y socialmente como tal) como a la idea de neutralidad de la tecnología del feminismo liberal. La ciencia y la tecnología del mundo occidental son el resultado de las relaciones sociales que ha impuesto el capitalismo, que afecta tanto a las divisiones de clase como a las de género<sup>16</sup>.

Por último, podemos destacar cómo desde esta perspectiva se anuncia una idea que va a ser muy importante para estudios posteriores en sociología de la tecnología y feminismo y tecnología: la idea de que la división sexual del trabajo afecta a la misma dirección de la innovación tecnológica. Si la tecnología es diseñada por hombres con determinados estereotipos y valores que influyen en sus *decisiones tecnológicas*, esto es relevante para explicar la relación entre tecnologías concretas y valores de género, así como para elaborar estrategias de cambio con valores feministas en los procesos de diseño.

#### 4. LA NUEVA SOCIOLOGÍA DE LA TECNOLOGÍA

Esta perspectiva se basa en las tesis de la nueva sociología de la tecnología que podemos describir bajo el epígrafe de «Constructivismo Social» (la teoría de sistemas de Thomas Hughes<sup>17</sup>, la teoría del actor-red de Callon y Latour<sup>18</sup> y el Programa SCOT de Bijker y Pinch<sup>19</sup>). La tesis principal que todas ellas comparten es que la tecnología no sólo es producto de imperativos racionales sino que es también el resultado de toma de decisiones de grupos determinados de personas, en lugares y tiempos concretos, y con determinados propósitos, valores e intereses. Los resultados tecnológicos dependen por tanto de la distribución de poder y recursos dentro de cada sociedad y contexto, tras la resolución de conflictos de intereses. Tanto la

---

<sup>16</sup> La importancia del factor de clase y el factor de género es la principal discrepancia entre el marxismo tradicional y su vertiente feminista.

<sup>17</sup> T. HUGHES, «The evolution of large technological systems», en W.E. BIJKER, T. HUGHES y T. PINCH (eds.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. Cambridge (MA), MIT Press, 1987, pp. 51-82.

<sup>18</sup> Véase M. CALLON, «Society in the making: the study of technology as a tool for sociological analysis», en W.E. BIJKER, T. HUGHES y T. PINCH (eds.), *op. cit.*, pp. 83-105.

<sup>19</sup> T. PINCH y W.E. BIJKER, «The social construction of facts and artifacts: or how the Sociology of Science and the Sociology of Technology might benefit each other», en W.E. BIJKER, T. HUGHES y T. PINCH (eds.), *op. cit.*, pp. 17-50.







invención y el diseño como la estabilización y difusión de los artefactos<sup>20</sup> están condicionados por decisiones políticas que hacen que se seleccionen unas tecnologías y no otras. La tarea de la sociología es, por tanto, analizar cómo están implicados los intereses comerciales y económicos en la producción y difusión de tecnologías, el prestigio social y el empuje que produce la sofisticación tecnológica, etc., e investigar estos procesos de construcción tanto en el pasado como en el presente.

Estos enfoques suponen una crítica a la visión esencialista sobre la tecnología de la concepción tradicional de la filosofía de la ciencia, que entiende la *tecnología como mera ciencia aplicada* y asume normalmente la *tesis de la autonomía de la tecnología respecto a la sociedad* descrita más arriba.

La crítica que se hace al constructivismo desde el feminismo es la misma que se le hace a todo el corpus de estudios CTS: el prestar poca atención a los intereses de género como factor social importante que puede influir en el diseño y selección de los artefactos al seguir utilizando en el fondo una noción convencional de tecnología. Si consideramos las categorías de masculinidad y feminidad también construidas socialmente a lo largo de la historia, debemos encontrar un modo de articular el estudio paralelo de ambas construcciones. Recogemos un ejemplo de estas críticas en la siguiente cita:

Como los grupos sociales tienen intereses diversos y distintos recursos, los procesos de desarrollo originan conflictos entre las distintas ideas acerca de, por ejemplo, cuáles sean los requisitos técnicos del artefacto. Pero la «novedad» acaba ahí. Pues se ha prestado poca o nula atención a *cómo los intereses de género pueden conformar los objetos tecnológicos*. [...] como el género masculino es ubicuo, como la cultura tecnológica es cultura masculina, se deja de lado otros grupos no influyentes; u olvidan que la ausencia de influjo también es importante, también conforma la tecnología<sup>21</sup>.

Otra crítica que desde el feminismo se le hace a los constructivistas sociales es el hecho de que sus estudios sobre tecnología se centren en aquellas que son características de las relaciones de producción remuneradas, dejando de lado las tecnologías utilizadas en la esfera doméstica y en la de la reproducción (esferas donde hoy se concentra el grueso de la participación femenina).

#### 4.1. LA CRÍTICA DEL FEMINISMO AL CONSTRUCTIVISMO SOCIAL

El conflicto teórico al que han llegado los enfoques constructivistas de la tecnología (también llamados en inglés social *shaping studies*) y los enfoques femi-

---

<sup>20</sup> Son características de esta nueva sociología (especialmente del programa SCOT) conceptos como «flexibilidad interpretativa de los artefactos», «grupo social relevante» y «estabilización o clausura».

<sup>21</sup> M. GONZÁLEZ GARCÍA y E. PÉREZ SEDEÑO, *op. cit.*, nota 14, p. 134. Énfasis en el original.

nistas es bastante profundo y durante los últimos años se ha abierto un interesante debate entre ellos en las revistas especializadas.

Por un lado, las feministas sienten que sus objetivos no son exactamente los mismos que los de los constructivistas:

Se está haciendo claro que muchas escritoras feministas se ven a sí mismas trabajando a la vez con y contra lo que ellas caracterizan como una «corriente principal» de la tradición constructivista social (Cockburn, 1992, 1993; Wajcman, 1991, 1992; Singleton en este volumen), viendo muchas confluencias de intereses, pero todavía luchando asimismo por situar las relaciones de género en un lugar central de la agenda de los estudios sociológicos sobre tecnología<sup>22</sup>.

El problema es que ese constructivismo social contra el que ellas se posicionan es un cuerpo muy amplio de conocimientos y corrientes, algunas tan distintas entre sí como lo son a su vez el feminismo y el constructivismo. Gill y Grint creen que las feministas se ven a sí mismas marginales respecto a una «corriente fuerte» del constructivismo que ellas mismas han contribuido a reificar (por ejemplo, consideran que Cynthia Cockburn atribuye a la teoría del actor-red el status de ortodoxia dominante, cuando dentro del constructivismo esta teoría es vista muchas veces como marginal).

No obstante, en términos generales puede decirse que sí hay diferencias entre el conjunto de los estudios sociales sobre tecnología y los estudios feministas sobre ésta, aunque también hay bastantes puntos en común (como, por ejemplo, el dar importancia a los análisis empíricos para apoyar descripciones teóricas generales, o la idea general de que los aspectos sociales son relevantes en el estudio del proceso de producción de las tecnologías.)

La crítica principal que el feminismo le hace al constructivismo es que ha tratado el género como un factor invisible:

Se trate del estudio del diseño o las fases de desarrollo de la vida de un artefacto, los estudios constructivistas a menudo obvian por completo a las mujeres. [...] Singularizando a la teoría del actor-red, las feministas han argumentado que en un grado bastante alto las mujeres simplemente no son consideradas como actores en absoluto<sup>23</sup>.

Otra acusación que las feministas lanzan al constructivismo es su tendencia a entender «género» como sinónimo de «mujer», con lo que no consideran que la variable de género no sea relevante allí donde no hay mujeres (es decir, en casi todas las esferas de la producción tecnológica). No son conscientes de que el género es un factor ideológico que está presente en las mentes de todos, hombres y mujeres, y en todas sus acciones, con lo que debe ser tenido en cuenta igualmente.

---

<sup>22</sup> K. GRINT y R. GRILL, *op. cit.*, nota 6, p. 18. La traducción es nuestra.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

#### 4.2. LA RESPUESTA DE LOS CONSTRUCTIVISTAS

En resumen, podríamos decir que lo que distingue los estudios constructivistas, en general, de los estudios feministas sobre tecnología es la cuestión de *cuándo es relevante el género en una situación dada*. Para los constructivistas, si el género debe ser relevante en una determinada situación (es un actor principal según la teoría del actor-red o un grupo social relevante que participa directamente en la clausura de la flexibilidad interpretativa según el programa SCOT), entonces será evidente para el investigador y emergerá directamente del estudio de los participantes en ese caso de interacción concreto. No es necesario para ellos tomar el género como categoría analítica principal y primaria, como hacen los estudios feministas:

[...] si el género es utilizado como una herramienta analítica, los investigadores corren el riesgo de convertirlo en «caja negra», es decir, tratar sus significados como autoevidentes y estables, produciendo una clausura analítica artificial. Ésta es la base del ataque constructivista a la investigación feminista<sup>24</sup>.

Según algunos autores constructivistas, las feministas parten de un juicio previo (es decir, un prejuicio de género) antes de evaluar las diversas prácticas, a veces contradictorias, que refieren a una tecnología concreta. Así, dicen, las feministas caen en un repetido reduccionismo donde siempre hay una variable principal que parece determinar todas las acciones de los individuos: la de género, lo cual hace de su trabajo algo aburrido y predecible, además de ser un tipo de relativismo selectivo respecto al género. Los constructivistas consideran que el investigador social debe partir de un agnosticismo respecto a cualquier variable de análisis (entre ellas, la del género.) En todo caso, por ejemplo para la teoría del actor-red, los conceptos de poder y de género no son algo dado para los actores, sino que son consecuencia de luchas concretas entre ellos, con lo que rechazan lo que ellos creen que es esencialismo en todos los estudios feministas sobre tecnología.

No obstante hemos de decir aquí que las críticas al esencialismo, como hemos visto en el apartado anterior, han sido asumidas y superadas dentro del propio feminismo por nuevas investigaciones de corte constructivista respecto al género.

#### 5. CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos podido comprobar, el asunto de la relación entre el feminismo y el constructivismo en cuanto al estudio del fenómeno tecnológico es bastante complejo. Estas dos líneas de estudio no se encuentran en situación de igualdad dentro de la ortodoxia dominante en el estudio de la tecnología en la perspectiva

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 20. La traducción es nuestra.

CTS, pero podemos esperar (y deseamos como feministas) que los estudios feministas sobre tecnología lleguen a ser ampliamente aceptados dentro de los debates, y que sus aportaciones pasen a formar parte de las teorías más aceptadas. Sería deseable una mayor labor de colaboración entre ambas corrientes de investigación, de la que ambas se beneficiarían.

Para Gill y Grint, el problema es que los estudios feministas y las teorías constructivistas están respondiendo a preguntas diferentes. Aunque ambas tengan como objeto de estudio la tecnología, sus motivaciones son muy distintas. Para los constructivistas, el objetivo es epistemológico y descriptivo: explicar el cambio tecnológico. En cambio, para las feministas el objetivo es político, no sólo teórico. Pretenden explicar el porqué de una desigualdad permanente entre los géneros que pervive en cada ola de innovación tecnológica, y su objetivo último es la acción política: producir un cambio en la situación de discriminación femenina que existe de manera muy persistente en el dominio de lo tecnológico:

Para las feministas, la investigación en tecnología no es sólo para aumentar nuestro conocimiento académico, es también un proyecto emancipatorio. Una de las cuestiones que (el feminismo) pregunta a cualquier acercamiento teórico o metodológico es si es posible y cómo puede contribuir a la liberación de las mujeres<sup>25</sup>.

Es ésta una cuestión interna e intrínseca al feminismo por definición: la de conciliar la necesidad de intervención política con la conveniencia o no de deconstruir las dicotomías esencialistas de masculinidad y feminidad «naturalizadas» a lo largo de la historia. El problema que se plantea el feminismo es si es mejor para los objetivos políticos emancipatorios mantener una postura realista al estilo clásico, que nos remitiría en última instancia a un tipo de feminismo esencialista (como el ecofeminismo o la teoría feminista del punto de vista) a pesar de las críticas que ha recibido el esencialismo<sup>26</sup>, o si, por el contrario, la postura constructivista tiene más posibilidades de acabar con la discriminación (a través de la deconstrucción teórica de categorías perdurables como las de «hombre» y «mujer», «ciencia», «tecnología», «naturaleza», y del bagaje ideológico que conllevan).

La opción constructivista no plantea menos problemas a los objetivos políticos del feminismo que el esencialismo. Si se desconstruye la categoría de «mujer», por ejemplo, ¿qué fundamento tiene esa denominación que nos permita exigir su igualdad respecto de los hombres?

En un artículo del citado libro de Gill y Grint, Susan Omrond<sup>27</sup> responde a esta pregunta argumentando que el constructivismo es necesario porque sus lo-

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>26</sup> Las feministas postmodernas definen esta opción como «esencialismo estratégico».

<sup>27</sup> S. OMROND, «Feminist sociology and methodology: Leaky Black boxes in gender/technology relations», en K. GRINT y R. GRILL (eds.), *The Gender-Technology Relation. Contemporary Theory and Research*. Londres/Bristol, Taylor & Francis Pub, 1995, pp. 31-47.

gros teóricos respecto a posturas deterministas acerca de la tecnología son imposibles de ignorar. El constructivismo ha conseguido desmontar con evidencias la concepción tradicional que entendía la tecnología como algo estático, y ha mostrado que es un proceso performativo y relacional de negociación. No obstante, el género, entendido como variable también construida, debe entrar a formar parte de las mismas teorías.

Para las feministas, obviar el género es en sí mismo una actitud *generizada*, y concretamente sexista. Numerosos estudios realizados por feministas en diversos ámbitos han mostrado que la relevancia del género en los análisis no emerge hasta que se usa como herramienta analítica. Es por ello que los constructivistas no pueden explicar por qué algunas redes permanecen perdurables a lo largo de toda la historia (como es el caso del poder de dominación de lo masculino sobre lo femenino). Al considerar los grupos relevantes o los actores-red de un modo excesivamente temporal (sólo durante el período de controversia hasta que se estabiliza una clausura), esto no se pone de manifiesto. El poder que ha fundamentado la explotación y el control de los cuerpos y las vidas de las mujeres no es, en este caso, consecuencia de una situación o práctica tecnológica concreta, sino que es algo tremendamente estable. ¿Cómo analizar esta variable perdurable y a menudo obviada, si no es tomándola como categoría analítica principal?

Por el momento no podemos adelantar cuál será el mejor modo en que feminismo y constructivismo se relacionen para conseguir el objetivo de la equidad y emancipación femenina. ¿Es esto más difícil en el campo de la tecnología que en otros aspectos de la vida social y política? Y si es así, ¿por qué?

Es evidente para nosotros que para responder a estas preguntas se necesita un estudio teórico del fenómeno tecnológico que incluya la perspectiva feminista como una parte central del análisis. Sin ello, cualquier estudio, bien sea clásico o constructivista, filosófico o sociológico, estará obviando un elemento clave para entender el proceso de desarrollo, diseño y difusión de las tecnologías. Sin embargo, como hemos visto, la relación entre feminismo y constructivismo es bastante compleja, debido a la cantidad de elementos teóricos y posicionamientos políticos que entran en juego. Estamos, pues, ante un debate abierto que podremos seguir sin duda en los próximos años.



# LA HISTORIA OBRERA: UNA LÍNEA DE INVESTIGACIÓN PIONERA DE LA *HISTOIRE DES FEMMES*

Roberto Ceamanos Llorens  
Universidad de Zaragoza

## RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo dar a conocer una de las principales vías de desarrollo en sus inicios de la *histoire des femmes*: la historia obrera. A partir de los años setenta del pasado siglo XX, y sin olvidar los trabajos de una serie de pioneras, la incidencia de los cambios sociales sobre la investigación histórica posibilitó el desarrollo del interés por la mujer como sujeto y objeto de la historia. Gran parte del esfuerzo inicial se debió a una serie de historiadoras que centraron su interés en el estudio de las mujeres como parte fundamental de la historia obrera. Ellas crearon los más importantes centros de estudio e impulsaron los principales trabajos que cimentaron las bases de la investigación sobre la *histoire des femmes*.

PALABRAS CLAVE: *histoire des femmes*, marxismo, historia obrera, trabajo femenino, centros de investigación, reuniones científicas y publicaciones.

## ABSTRACT

This article pays attention to one of two main strands in the development of the *histoire des femmes*, namely Labour History. From the sixties onwards, and taking into account the works of some pioneers, the incidence of social changes on historical investigation allowed the development of the interest in women as a subject and object of history. Part of that great initial effort came from a group of female historians who focused their interests on the study of women as an essential component of Labour History. They created the most important centres of studies and promoted the main works which constituted the mainstays of current research on the *histoire des femmes*.

KEY WORDS: *histoire des femmes*, Marxism, Labour history, female work, investigation centres, scientific meetings and publications.

## 0. INTRODUCCIÓN

Hasta épocas muy recientes, y a excepción de algunas mujeres «notables», éstas permanecieron ignoradas como sujetos históricos y carecieron de protagonismo. También fue muy escaso el número de mujeres dedicadas a la investigación histórica. Esta situación comenzó a cambiar progresivamente, en especial a partir de los



años setenta, de la mano del feminismo que se centró en el estudio de los orígenes y de las causas de la posición subordinada de las mujeres en la sociedad. El pensamiento feminista rechazó la construcción jerárquica de la relación entre varón y mujer e intentó invertir o desplazar su vigencia. Se alumbró una nueva historia que proporcionó nuevas perspectivas a viejos problemas e hizo visibles a las mujeres como participantes activos. Se trataba no sólo de abarcar temas nuevos, los referidos a las mujeres, sino que se buscó incluir a la mujer en la historia y ello supuso, no ya únicamente la aparición de una nueva historia de las mujeres, sino toda una reconsideración crítica del trabajo realizado hasta entonces y la aparición de una nueva visión de la historia, una historia nueva y global<sup>1</sup>.

Como otras historiografías, no fue hasta finales de los años sesenta y principios de los setenta cuando la historiografía francesa comenzó a prestar atención al papel de las mujeres en la historia. En la historia romántica, Michelet había visto en ellas a las intérpretes y el motor de la revolución popular de 1789; eran las mujeres quienes encabezaban las grandes manifestaciones demandando pan para sus familias. En la segunda mitad del siglo XIX, las investigaciones sociológicas de Frédéric Le Play y antropológicas de Johann Jacob Bachofen sobre la familia y el patriarcado dieron cierto protagonismo a las mujeres. Ya en los años veinte y treinta del siglo XX, diversos investigadores se interesaron por la historia de las mujeres. Sus estudios eran aún muy minoritarios. Entre los historiadores, estaban Léon Abensour y Marguerite Thibert<sup>2</sup>. Posteriormente, se puede apreciar la meritoria labor de un reducido grupo de pioneras, como la archivera, historiadora, periodista, novelista y militante Edith Thomas, que redactó varias biografías de mujeres revolucionarias y un estudio sobre la participación de las mujeres en la Comuna<sup>3</sup>. Desde la sociología

---

<sup>1</sup> Sobre los movimientos feministas: R. EVANS, *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa, América y Australasia, 1840-1920*. Madrid, siglo XXI, 1980; M. NASH, «Derechos del hombre, derechos de la mujer. Los orígenes del feminismo histórico», en M. NASH y S. TAVERA, *Experiencias desiguales: conflictos sociales y respuestas colectivas (siglo XIX)*. Madrid, Síntesis, 1994, pp. 57-72; y G. BOCK, A. FARGE, K. OFFEN y M. NASH, «Dossier: historia de las mujeres, historia del género». *Historia Social*, vol. 9 (1991), pp. 55-161. Sobre el concepto de género y la historia de las mujeres: J.W. SCOTT, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en J.S. AMELANG y M. NASH (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, pp. 23-56; J.W. SCOTT, «Historia de las mujeres», en P. BURKE (ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza Universidad, 1994, pp. 59-89; y G. GÓMEZ-FERRER MORANT (ed.), *Las relaciones de género. Ayer*, 17 (1995).

<sup>2</sup> L. ABENSOUR, *Le féminisme sous la Monarchie de Juillet et en 1848*. París, Plon, 1913; e *Histoire générale du féminisme des origines à nos jours*. París, Delagrave, 1921. M. THIBERT, *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*. París, M. Giard, 1926.

<sup>3</sup> E. THOMAS, *Les Pétroleuses*. París, Gallimard, 1963; *Pauline Roland. Socialisme et féminisme au XIX<sup>e</sup> siècle*. París, Rivière, 1956; y *Louise Michel ou la Velléda de l'anarchie*. París, Gallimard, 1971. En 1995, y presentados por la historiadora americana Dorothy Kaufmann, estudiosa del trabajo de E. Thomas, las ediciones Viviane Hamy publicaron tres textos inéditos de la autora francesa: sus memorias, redactadas en 1952, y publicadas bajo el título de *Le Témoin compromis*; extractos de su diario, entre 1939 y 1944, titulados *Pages de journal 1939-1944*; y del diario ficticio de un burgués

surgieron los estudios de Madeleine Guilbert y de Evelyne Sullerot, que analizaron el trabajo de las mujeres, y de Andrée Michel, que investigó sobre la sociología de la familia y los cambios producidos en la sociedad industrial<sup>4</sup>. Por último y desde la etnología, se estudió el lugar de las mujeres como guardianas de la tradición y de la memoria, y las tareas específicas de éstas en el pueblo y en el hogar. En este campo, destacaron los trabajos de Martine Segalen y de Yvonne Verdier, así como la exposición celebrada en 1973, en el *Musée des Arts et Traditions Populaires*, sobre la mujer en la Francia rural<sup>5</sup>.

Los cambios sociales —aumento de la presencia de la mujer en la vida pública, evolución de las mentalidades, etc.— incidieron en el campo de la investigación histórica impulsando la apertura de direcciones y el desarrollo de la interdisciplinariedad. El resultado, por lo que a la situación de la mujer se refiere, fue el desarrollo del interés por la mujer como sujeto y objeto de la historia que quedó enmarcada dentro de la historia social como «histoire des femmes», como gusta llamarse en Francia, o historia del género. Las historiadoras feministas comenzaron a teorizar sobre su práctica y a desarrollar el género como categoría analítica. Desde entonces, la *histoire des femmes* conoció un gran progreso. En Francia, gran parte del mérito inicial de este desarrollo residió en un reducido grupo de investigadoras que centraron su interés en las mujeres como sujeto histórico. Ellas fueron también quienes crearon los principales centros de estudio e impulsaron los principales trabajos que cimentaron las bases de la investigación sobre la *histoire des femmes*<sup>6</sup>.

---

«pétainiste», escrito entre 1940 y 1941, bajo el título de *Journal intime de Monsieur Costedet*. Los archivos privados de Édith Thomas se conservan en el Centre Historique des Archives Nationales, 318 AP, Fonds Édith Thomas.

<sup>4</sup> M. GUILBERT, *Les fonctions des femmes dans l'industrie*. París, Mouton, 1966; y *Les femmes et l'organisation syndicale avant 1914*. París, CNRS, 1966. E. SULLEROT, *Histoire de la presse féminine en France des origines à 1848*. París, A. Colin, 1966. A. MICHEL, *Activité professionnelle de la femme et vie conjugale*. París, CNRS, 1974; y *Changement social et travail féminin: un point de vue*. París, La Documentation Française, 1975.

<sup>5</sup> M. SEGALÉN, *Mari et femme dans la société paysanne*. París, Flammarion, 1980. Y. VERDIER, *Façons de dire. Façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. París, Gallimard, 1979. *Mari et femme dans la France rurale traditionnelle*. Catalogue Musées Nationaux, s.l., 1973.

<sup>6</sup> La «histoire des femmes» es el término genérico empleado en Francia para designar el campo historiográfico que lleva a cabo un análisis *sexué* de los fenómenos históricos y que reagrupa la «women's history» y la «gender history» postestructuralista. Véase J.W. SCOTT, «Women's history», en P. BURKE (ed.), *New Perspectives in Historical Writing*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 42-66. La *histoire des femmes* en Francia ha sido analizada en sucesivos encuentros que fueron balances historiográficos: el primer seminario lanzado, en el curso de 1973-1974, en la Universidad de París VII-Jussieu, bajo el impulso de Michelle Perrot, Françoise Bock y Pauline Schmitt, bajo el título de «Les femmes ont-elles histoire?»; al que suceden el primer coloquio nacional «Femmes, féminisme, recherche» (Toulouse, 1982). Otros balances en: A. FARGE, «Dix ans d'histoire des femmes en France». *Le Débat*, 23 (janvier, 1983); «L'histoire des femmes est-elle possible?», en M. PERROT (dir.), *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Marseille, Rivages, 1984; y R. TREMPÉ, «Histoire des femmes, histoire du féminisme»; y M. PERROT, «Où en est en France l'histoire





## 1. LA HISTORIA OBRERA Y LAS MUJERES

Las mujeres habían vivido alejadas de las estructuras de poder y sólo habían sido contempladas excepcionalmente por la historia, una disciplina dominada por el positivismo y ocupada en la política y en desvelar las relaciones y experiencias de los grupos dominantes. Si tenemos en cuenta que el discurso histórico había sido construido desde el poder por las clases, las naciones y el sexo dominante, se entiende que las mujeres no constituyeran un grupo al que la historia tuviera en cuenta. La influencia de la escuela de los *Annales* y del marxismo, en las primeras décadas de la segunda posguerra mundial, había llevado al predominio de la historia económica y social que ponía en primer plano el estudio de las estructuras y de las coyunturas, de las categorías sociales y de las luchas sociales. Se privilegiaba una historia cuantitativa que, a partir de las cifras proporcionadas por los documentos, establecía series en donde las mujeres, como tales, estaban ausentes. La división sexual y la situación de las mujeres no fueron apenas tomadas en cuenta. Los *Annales*, en busca de una historia total, no incluyeron a la mujer entre sus prioridades, sino que ésta quedó marginada como agente de cambio histórico. Tampoco el marxismo ofreció cabida a la mujer en la historia. Dejó las cuestiones de género relegadas al olvido debido a la nula atención que los «padres fundadores» y sus epígonos dedicaron a las actividades femeninas por no considerarlas productivas y, por tanto, sin posibilidad de incidir en el cambio social. Los historiadores de formación marxista, frente a la historia tradicional considerada como la historia de las clases sociales dominantes, postularon una historia escrita desde la perspectiva de las clases oprimidas y, en particular, de la clase obrera. En ella, las mujeres no tenían un papel independiente, ya que en la medida en que las clases sociales eran las protagonistas de la historia y las mujeres formaban parte de éstas, no consideraban a las mujeres como un grupo que se pudiera diferenciar de los hombres. Habrá que esperar para que, de entre los sectores más abiertos del marxismo, las mujeres comiencen a ser tomadas en cuenta por sí mismas<sup>7</sup>.

---

des femmes?»; estos dos últimos artículos en: *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 1 (enero-marzo, 1985), p. 2 y pp. 3-5, respectivamente. Un buen estudio sobre la *histoire des femmes* es la obra de F. THÉBAUD, *Écrire l'histoire des femmes* (Fontenay/Saint-Cloud, ENS Éditions, 1998). En ella, Thébaud realiza una mirada retrospectiva sobre el camino recorrido por la historia de las mujeres, itinerario que ha sido también el suyo. La aparición, entre 1991 y 1992, bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot, de cinco volúmenes de la colección *Histoire des femmes en Occident* muestra una síntesis de los trabajos realizados en los veinte años anteriores en este campo: el volumen sobre el siglo XIX fue dirigido por Michelle Perrot y Geneviève Fraisse; el volumen sobre el siglo XX, por Françoise Thébaud.

<sup>7</sup> Sobre las relaciones entre el comunismo y el movimiento feminista es de gran interés J.L. ROBERT y C. BARD, «The French Communist Party and women, 1920-1939: from feminism to familialism», en H. GRUBER y P. GRAVES (dirs.), *Women and Socialism. Socialism and Women. Europe between the Two World Wars*. Nueva York, Berghan Books, 1998, pp. 321-347.

Sobre las razones de la larga incompreensión entre el movimiento feminista y el *Parti Communiste Français* (PCF) se celebró, a iniciativa de la asociación *Femmes et communistes. Jalons pour une histoire* y en colaboración con el *Centre d'Histoire Sociale du xxe siècle* de la Universidad de París I, un coloquio, los días 11 y 12 de mayo de 2001, bajo el título de «Femmes et Communisme». Michèle Riot-Sarcey —miembro de la asociación «Femmes et communistes. Jalons pour une histoire» y profesora de Historia en la Universidad de París VIII— destacó que el PCF había sido, desde su creación, el primer y único partido en interesarse por las mujeres, por su futuro profesional, y en presentar candidatas a las elecciones; sin embargo, para este partido, la liberación de las mujeres debía pasar por la liberación de la clase obrera, por lo que la demanda de emancipación de las mujeres resultaba contraria a los objetivos del comunismo por desviarle de la idea de lucha colectiva. De la misma opinión era Christine Bard —profesora en la Universidad de Angers—, quien incidió en la idea de que no había que confundir la lucha comunista por los derechos de las mujeres con el combate feminista. Por su parte, Jacques Girault, especialista en historia obrera, tras analizar los textos del Congreso de Tours, señaló que se trataba de discursos de hombres para hombres, así como el lugar marginal en el que quedaban las mujeres y los valores llamados «femeninos»: el vocabulario y los temas que evocaban lo femenino eran escasos o nulos; y cuando el PCF se dirigía a las mujeres era para aportar soluciones a los problemas de las trabajadoras, consideradas en estos tiempos, para muchos, como competidoras de los trabajadores<sup>8</sup>.

Sin embargo, vamos a ver cómo la historia obrera, en cuyo desarrollo tanta importancia tuvo el marxismo y la labor de numerosos historiadores comunistas, fue una de las primeras y principales vías de desarrollo de la *histoire des femmes*.

El contexto intelectual y social benefició la investigación sobre esta historia. Los acontecimientos de Mayo de 1968 y sus consecuencias favorecieron el desarrollo del movimiento feminista en Francia y, con él, el de la historia de las mujeres, que conoció un período de progreso y de reconocimiento institucional. Junto al avance del movimiento feminista, otros factores, ya propiamente historiográficos, impulsaron la *histoire des femmes* en la primera mitad de los años setenta. El interés por los nuevos temas de las representaciones y de las prácticas cotidianas de la *Nouvelle Histoire* crearon una coyuntura propicia para la *histoire des femmes* que encontró en la historia obrera una de sus principales líneas de investigación.

---

<sup>8</sup> La asociación *Femmes et communistes. Jalons pour une histoire* (21, rue Barrault, 75013 París) fue fundada, en enero de 1998, por Marie-Georges Buffet, ministra de la Juventud y los Deportes, y, por entonces, responsable del colectivo «Femmes au PCF». Su objetivo es el de favorecer las investigaciones referidas al papel desempeñado por el PCF en el movimiento de las mujeres y al jugado por éstas y por el movimiento de la mujeres en el PCF, de 1920 a nuestros días. Su originalidad reside en asociar en sus actividades e investigaciones a militantes, ex militantes e investigadores universitarios. Entre los historiadores que participan en ella están Michelle Perrot, Serge Wolikow, Jacques Girault y François Thébaud.





La construcción de una concepción masculina de la clase obrera, que había dejado fuera a las mujeres y a sus problemas, explicaba que fuera habitual y normal que las mujeres trabajadoras tuvieran salarios más bajos que sus compañeros o que en época de crisis fueran las mujeres las que engrosaran las filas del desempleo. En la concepción masculina el papel esencial de la mujer era cuidar del hogar. Frente a esta situación, era preciso reformular una historia que abordase en profundidad la participación de las mujeres en los movimientos sociales, en las huelgas, en los motines de subsistencia y en las restantes acciones de protesta. Los comportamientos de las mujeres debían ser tenidos en cuenta y si no coincidían con los de los hombres se debía justamente a la diferencia de género: las mujeres se oponían a que sus maridos dedicaran parte del dinero doméstico a pagar sus deudas sindicales, reclamaban diferentes tipos de estrategias en las huelgas o insistían en mantener afiliaciones religiosas en una época de socialismo secular. Para atender a estas cuestiones era imprescindible incluir el género en la construcción de la clase obrera, cambiar el enfoque y estudiar la actuación de la mujer como un aspecto central en la formación de la clase obrera. Con la introducción de la historia del género se cambiaba totalmente la concepción de la historia de la clase obrera.

En un tiempo en el que aún predominaba la mencionada perspectiva marxista y las diferencias sociales primaban sobre cualquier otro tipo de desigualdad, la *histoire des femmes* tomó como primer y principal objeto de estudio la cuestión del trabajo de las mujeres y de las relaciones entre las mujeres y el movimiento obrero. Incentivó la investigación sobre las obreras y sobre su vida familiar; se vinculó a una historia social todavía muy centrada en la historia del movimiento obrero. Por ello los primeros trabajos se dedicaron a las relaciones de las mujeres con el sindicalismo, que mostraron la dicotomía entre la masa de mujeres víctimas y sumisas y una minoría de rebeldes, animadoras de huelgas. Es el tiempo de lo que Françoise Thébaud llamó una «histoire ouvrière du travail féminin»<sup>9</sup>.

Como ya ocurriera con la historia obrera, la *histoire des femmes* incorporó la propia experiencia de sus protagonistas. Los testimonios de las obreras habían sido en Francia escasos; de ahí el interés que suscitó la reproducción por *Le Mouvement Social* del texto que, en junio de 1908, había publicado Hubert Lagardelle en *Le Mouvement Socialiste*<sup>10</sup>. Se trataba de la narración por la trabajadora Lucie Baud de las luchas obreras en las que ella había tomado parte y de sus frecuentes divergencias con los camaradas masculinos sobre cómo conducirlos<sup>11</sup>. En esta misma dirección, destacaba el interés por las autobiografías de las mujeres del pueblo. Hasta el momento sólo se escribían las biografías de mujeres que habían tenido un destino

<sup>9</sup> F. THÉBAUD, *Écrire l'histoire des femmes*. Fontenay/Saint-Cloud, ENS Éditions, 1998, p. 49.

<sup>10</sup> Sobre *Le Mouvement Social*, R. CEAMANOS, «*Le Mouvement Social* (1960-1999). Cuarenta años de historia social francesa». *Historia Social*, vol. 43 (2002), pp. 141-159.

<sup>11</sup> L. Baud, ex secretaria del Syndicat des ouvriers et ouvrières en soierie de Vizille (Isère), presentada por M. PERROT, «Le témoignage de Lucie Baud, ouvrière en soie». *Le Mouvement Social*, vol. 105 (octubre-diciembre 1978), pp. 139-146.

excepcional. No interesaban las vidas de las mujeres comunes. Ahora éstas empezaron también a relatar su vida. Gracias a la autobiografía, las mujeres del pueblo tomaron la palabra. Aparecieron obras como *Mémé Santerre. Une vie*, *Quand les bananes donnent la fièvre* y *Une soupe aux herbes sauvages*<sup>12</sup>.

El siglo XIX, y especialmente la explotación, los bajos sueldos de las mujeres en diferentes sectores —textil, tabaco, etc.—, la desconfianza del movimiento obrero hacia la mujer y la participación mediocre y episódica de las mujeres en las luchas obreras, fueron los temas que centraron la atención. Fruto de estas primeras líneas de investigación fue el número especial de *Le Mouvement Social* presentado por Michelle Perrot en 1978 consagrado a los *Travaux des femmes dans la France du XIXe siècle*. En él no aparecieron firmas masculinas, no por voluntad de excluir a los hombres, sino porque Michelle Perrot consideró lógico que el impulso viniera de las mujeres por ser más conscientes de la dimensión sexual. Este volumen examinó los efectos de la industrialización sobre el cambio de la condición femenina: la participación de las mujeres en la población activa había transformado el mundo laboral, la estructura familiar y el comportamiento demográfico; por ello la historia del trabajo femenino era inseparable de la historia de la familia, de las relaciones de sexos y de sus funciones sociales. Si se quería abordar el tema del trabajo de las mujeres en la Francia del siglo XIX era necesario atender a la mujer como trabajadora, pero, a su vez, también como encargada del hogar<sup>13</sup>. En este mismo número, se manifestó la necesidad de modificar la definición de Edward P. Thompson de «clase obrera». Para Thompson la clase social era aquella que se observa cuando «quelques hommes, du fait de leurs expériences communes (reçus en héritage ou partagées), ressentent et expriment l'identité de leurs intérêts, cela entre eux et face à d'autres hommes dont les intérêts sont différents des leurs et leur sont le plus souvent opposés». La autora planteaba la idea de que el uso del término genérico «hommes» inducía a error pues la experiencia vivida del obrero y la de la obrera eran sensiblemente diferentes. Esto no quería decir que se habían formado dos clases obreras distintas, una masculina y otra femenina, sino más bien que uno y otro sexo tenían una experiencia común pero también sus propias experiencias, que eran decisivas en la formación de la clase obrera en su conjunto. Al analizar la formación de la clase obrera se reivindicó la atención a la concreta toma de conciencia de las mujeres. A partir de un estudio sobre el trabajo de las mujeres en la primera industria de Lyon, la seda, en tiempos de la Monarquía de Julio, se comprobaba la creciente toma de conciencia de éstas como mujeres al tiempo que obreras, y se relacionaba

---

<sup>12</sup> S. GRAFTEAUX, *Mémé Santerre. Une vie*. París, Hachette, 1976; M.-J. BARRIÉ, *Quand les bananes donnent la fièvre*. París, La Pensée Universelle, 1973; y E. CARLES, *Une soupe aux herbes sauvages*. París, Rombaldi, 1978.

<sup>13</sup> M. PERROT (dir.), *Travaux des femmes dans la France du XIXe siècle. Le Mouvement Social*, 105 (octubre-décembre, 1978). La presentación en M. PERROT, «De la nourrice à l'employée», *ibidem*, pp. 3-10.



su experiencia con el problema más amplio del papel de las mujeres en la formación de la clase obrera<sup>14</sup>.

El mundo del trabajo femenino en Francia durante el período de entreguerras fue objeto de análisis en tres perspectivas en una excelente obra de Annie Fourcaut. A partir de un estudio sobre la transformación de las empresas francesas, mostró la extrema heterogeneidad de las empresas en una Francia industrial compuesta de sectores con diferentes edades económicas, que yuxtaponían las condiciones de trabajo heredadas del siglo XIX a las de la gran fábrica «taylorisée». Fourcaut dejó de manifiesto la estrecha relación que existía entre la taylorización, la feminización de la mano de obra y la degradación del trabajo industrial: el cronometraje, el trabajo mecanizado eran mejor aceptados por las mujeres que por los hombres; además, la cadena de fabricación permitía el empleo de mano de obra no cualificada, por lo tanto mal pagada, y eran las mujeres las que se disputaban los bajos salarios, sobre todo durante las épocas difíciles: las dos guerras mundiales y la crisis de los años treinta. Sobre la nueva profesión de superintendentes de fábrica, este libro aportó importantes materiales. Ofreció textos escritos por mujeres, sobre mujeres. Las que escribían eran las propias superintendentes de fábrica, a las que varios trabajos de sociología habían presentado como aliadas conscientes o inconscientes de la patronal, encargadas, sobre todo, de desactivar los conflictos sociales<sup>15</sup>. Annie Fourcaut entró en este debate, afirmando que las superintendentes se preocuparon por mejorar las condiciones de trabajo de las trabajadoras, y analizó los factores que permitieron que, en esos momentos, emergiera un nuevo cuerpo profesional femenino en un sector hasta entonces reservado a los hombres. Por último, estudió la vida laboral de las mujeres. Su aporte en este campo fue particularmente rico en cuanto que dibujó con precisión sus condiciones de trabajo, sus mentalidades y sus condiciones de vida. El trabajo de la mujer se caracterizaba por: el aprendizaje acelerado, las penosas y largas jornadas laborales, la monotonía de las tareas, la «robotización» tayloriana, el frecuente desprecio de los cuadros masculinos y el bajo salario; pero también por la habilidad manual, la ayuda y la camaradería<sup>16</sup>.

A la historia obrera del trabajo femenino le sucedió pronto una historia de los oficios femeninos relacionada con la historia de la familia. En esta línea, *Le Mouvement Social* publicó un nuevo número, *Métiers de femmes*, inscrito resueltamente en el siglo XIX, y que permitió a Michelle Perrot continuar la reflexión iniciada en 1978. La idea central de los trabajos que ahora reunió residía en el hecho de que a través del estudio de los oficios —que se ejercen según características sexual-

<sup>14</sup> L. STRUMINGHER, «Les canutes de Lyon (1835-1848)», *ibidem*, pp. 59-86. El texto, en francés, de Thompson corresponde al texto original: E.P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*. Londres, Penguin, 1963, p. 9.

<sup>15</sup> Estos trabajos de sociología fueron: J. VERDÈS-LEROUX, *Le Travail social*. París, Éd. de Minuit, 1978; R.-H. GUERRAND y M.-A. RUPP, *Brève histoire du Service social en France (1896-1976)*. Toulouse, Privat, 1978.

<sup>16</sup> A. FOURCAUT, *Femmes à l'usine. En France dans l'entre-deux-guerres*. París, Maspéro, 1982.

mente requeridas— se podía observar la definición social de los sexos. De esta manera, un oficio «femenino» no era solamente un oficio donde la proporción de mujeres registrada estadísticamente era alta, sino que era también un oficio definido por su condición «femenina». Atendiendo a este planteamiento, serían oficios propios de la mujer todos aquellos que se inscribiesen dentro de la prolongación de las funciones «naturales», esto es, las maternas y las domésticas: «enracinée dans le symbolique, le mental, le langage, l'ideal, la notion de métier de femmes est une construction sociale liée au rapport des sexes. Elle montre les pièges de la différence, innocentée par la nature, et érigée en principe organisateur, dans une relation inégale». De esta forma, en este número se analizó la posición de la mujer en el mundo de la enseñanza y como ama de casa, así como los diferentes oficios que habían quedado en manos de la mujer por considerarse que eran «adecuados» para ella: costurera, enfermera, oficinas de correos, secretaria, etc.<sup>17</sup>.

Pronto, estos enfoques de la *histoire des femmes* relacionados con la historia obrera se vieron desbordados por otros nuevos. Un nuevo reto fue adaptar el estudio de la familia a las nuevas situaciones que surgían resultado de la evolución social. La familia y su evolución fueron analizadas por *Le Mouvement Social* en su número *Images des familles en France au xxe siècle*. Era preciso empezar a estudiar las parejas de hecho, las redes familiares de las familias monoparentales, las nuevas condiciones de la construcción del papel de la mujer —en lo sucesivo enteramente dueña, psicológica y socialmente, de su función procreadora—, la aparición de nuevas celebraciones, etc.<sup>18</sup>. Favorecida por el desarrollo de una antropología histórica, que ponía el estudio de la familia en el primer rango de sus preocupaciones, y que llevó a la aparición de la *Nouvelle Histoire* —interesada en captar las representaciones y las prácticas cotidianas, todo ello subsumido en el término de «mentalités»—, se fue conformando una amplia visión de la historia de las mujeres: feminismo, historia de la sexualidad, historia del cuerpo femenino, y un largo etcétera.

## 2. LOS CIMIENTOS PARA EL DESARROLLO DE LA HISTOIRE DES FEMMES

Progresivamente, la historiografía francesa, influida por la evolución social, comenzó a dar cabida a la *histoire des femmes* que, más allá de la historia obrera —si bien en gran medida aún en relación con ella—, se abrió un espacio dentro de la universidad, entre sus investigadoras, seminarios, asignaturas y publicaciones. Los

---

<sup>17</sup> M. PERROT (dir.), *Métiers de femmes. Le Mouvement Social*, vol. 140 (julio-septiembre 1987). El entrecorillado, en este número, en: M. PERROT, «Editorial. Qu'est-ce qu'un métier de femme?», *ibidem*, pp. 3-8, p. 8.

<sup>18</sup> *Images des familles en France au xxe siècle. Le Mouvement Social*, vol. 129 (octubre-diciembre 1984).



estudiantes comenzaron a demandar cursos sobre historia de las mujeres y un reducido, pero activo, grupo de docentes se encargó de impartir estas primeras clases.

Desde principios de los años setenta, las historiadoras francesas se lanzaron hacia la *histoire des femmes*: emprendieron investigaciones, crearon grupos de trabajo, impartieron asignaturas, fundaron revistas específicas y celebraron reuniones científicas sobre el trabajo, la familia, la educación, la lucha, el espacio, la representación y la sexualidad de las mujeres. Ello supuso el reconocimiento por los medios científicos oficiales de este nuevo campo de la investigación. Se renovaron los métodos, se impulsó la práctica de la historia oral y se estudiaron las fuentes tradicionales con una nueva mirada:

A causa de la especificidad del objeto de estudio, tuvimos que desarrollar ciertas prácticas en el campo de las fuentes. Recurrimos más a los archivos privados, a los diarios íntimos y las autobiografías, ya que durante mucho tiempo no se había tenido en cuenta a las mujeres en el ámbito público. También apelamos a la historia oral, inspirada por la etnología contemporánea, para conocer la vida de las mujeres «corrientes» que no dejaron mucho rastro, y realizamos encuestas orales para que toda memoria no escrita pudiera ser escuchada y, así, hacer existir históricamente los actores que hasta entonces habían quedado en la sombra<sup>19</sup>.

Se quería encontrar la actividad de las mujeres en el pasado para conocer la manera en que vivieron, amaron, lucharon, pensaron, trabajaron y tuvieron sus hijos. Para ello, además de buscar nuevas fuentes que informasen sobre las mujeres, también era necesario seguir trabajando con los archivos habituales, pero había que cambiar las formas de acercarse a ellos, replantearse las preguntas a las que se deseaba dar respuesta. Françoise Blum, Colette Chambelland y Michel Dreyfus emprendieron la tarea de elaborar una guía de fuentes documentales sobre los movimientos de las mujeres para el período contemporáneo, período en el que las fuentes abundaban, si bien estaban dispersas en múltiples lugares como archivos personales de militantes feministas, colecciones de prensa y panfletos, manifiestos y actas de congresos<sup>20</sup>.

Uno de los principales espacios de desarrollo de la *histoire des femmes* fue el centro experimental de Vincennes donde se dotó de un amplio espacio de investigación sobre el mundo contemporáneo en sus diferentes realidades, métodos y problemáticas. En Vincennes se reunieron, a finales de los años sesenta, una serie de investigadoras que manifestaron su preocupación por el escaso papel representado hasta entonces por la mujer en el mundo de la investigación. Apenas había mujeres

---

<sup>19</sup> «Entrevista a la historiadora Michelle Perrot, recogida por Anne Rapin». *Label France*, vol. 37 (10/1999). Revista electrónica que se puede consultar en la siguiente página web: <http://ns.fcs.ucl.ac.cr/-historia/mod-his/entr-perrot.htm>.

<sup>20</sup> F. BLUM, C. CHAMBELLAND y M. DREYFUS, *Les mouvements des femmes (1919-1940). Guide des sources documentaires*. *Vie Sociale*, vol. 11/12 (1984).

en la Universidad y éstas tampoco eran tenidas en cuenta como protagonistas en las distintas investigaciones emprendidas. Historiadoras, lingüistas, sociólogas, etc., todas ellas comenzaron a trabajar para poner fin a esta discriminación en un ambiente caracterizado por la interdisciplinariedad y por el trabajo en equipo. Bajo la dirección de Hélène Cixous y Catherine Clément, fue ésta la primera universidad en promover un diploma de estudios avanzados interdisciplinar sobre las mujeres, que tuvo una orientación principalmente literaria. Entre las diferentes colaboraciones que surgieron destacó la iniciada, a partir de 1970, por Madeleine Rebérioux, especialista en la historia del movimiento obrero, y Béatrice Slama, lingüista del departamento de literatura francesa. Ambas tenían en común, además de su actividad docente, un pasado de militancia comunista y de lucha en Mayo de 1968 junto a los estudiantes, una en la Sorbona y otra en Nanterre. Sus investigaciones se dedicaron a una protagonista hasta entonces prácticamente olvidada: la mujer. Se querían encontrar los jalones de la historia de las mujeres —y los textos de mujeres—, con sus momentos de efervescencia y sus períodos de silencio. Era, además, un trabajo militante. Consideraban que su labor tenía un aspecto político en cuanto que se interesaban por dar a conocer a las militantes de finales del siglo XIX y comienzos del XX, los congresos feministas de 1900, los grupos feministas de los sindicatos de maestros, el combate de las obreras del libro contra el sexismo sindical, las relaciones de ciertas feministas con el movimiento obrero socialista y la problemática marxista de la «cuestión de las mujeres». Por último, la suya fue una investigación interdisciplinar que puso el acento en el lenguaje, en las connotaciones sociales y culturales de ciertas palabras: «femme», «sexe», «différence», «féminin» y «masculin».

Entre 1973 y 1978, Madeleine Rebérioux y Béatrice Slama, junto a la socióloga Christiane Dufrancatel, prosiguieron sus trabajos interdisciplinares sobre la historia de las mujeres<sup>21</sup>. Realizaron diferentes seminarios en Vincennes con el fin de llevar la «question des femmes» a la universidad. Su trabajo respondió a un doble proyecto: conocer la situación crítica de las mujeres en las representaciones, imágenes, discursos y palabras, lo que las feministas del siglo XIX llamaron «masculinisme» y las contemporáneas «machisme» o «sexisme»; y proseguir y renovar los estudios sobre la condición de las mujeres. Eran tres docentes de disciplinas diferentes implicadas en un trabajo en común. Béatrice Slama y Christiane Dufrancatel ya venían investigando sobre las mujeres y pensaron en la necesidad de la interdisciplinariedad, de superar las diferencias entre disciplinas y confrontar cuestionamientos, competencias, métodos y miradas. Madeleine Rebérioux estaba interesada en recuperar la memoria de las mujeres, si bien no era feminista. Había elegido militar

---

<sup>21</sup> Ch. Dufrancatel, socióloga y profesora en la Universidad de París VIII-Vincennes; autora de diversos artículos sobre la historia de las mujeres y sobre el feminismo especialmente en el siglo XIX, colaboró en *Le Mouvement Social*, donde publicó: «Autobiographies de 'femmes du peuple'», en M. PERROT (dir.), *Travaux de femmes*, pp. 147-155, y formó parte del comité de redacción de la revista *Révoltes Logiques*.



en organizaciones mixtas, nunca en una organización de mujeres<sup>22</sup>. Una inquietud similar manifestó Michelle Perrot, una de las pioneras de la *histoire des femmes*, bien atenta a no quedar encasillada en el feminismo. Ella era una historiadora interesada por dar a las mujeres el protagonismo del que, hasta entonces, habían carecido. Pero, a su entender, había que evitar que la historia de las mujeres quedara aislada en un gueto. Se trataba de luchar por lograr una nueva mirada sobre la historia, un enfoque «mixte» que les llevara a realizar *l'histoire de tout*<sup>23</sup>.

Se organizaron seminarios y congresos dedicados a la historia de las mujeres. En estas reuniones se estudiaron las relaciones en el trabajo, las huelgas de las mujeres, los movimientos feministas, las nuevas imágenes de las mujeres, los modelos culturales, los mitos de la mujer y de la familia en las investigaciones sociales y en las novelas del siglo XIX, la enseñanza y la educación de las niñas, la representación de la mujer y de la familia en los manuales escolares y las ideologías «féminines» y «féministes». El recuerdo de estas reuniones es, sobre todo, el recuerdo de un trabajo colectivo intenso, de un aporte real a la investigación. Fueron años de explosión del movimiento de las mujeres, de toma de conciencia. Se tenía la sensación de estar haciendo algo nuevo y diferente. Rebérioux, Slama y Dufrancatel impulsaron especialmente la organización del coloquio celebrado del 15 al 17 de diciembre de 1978 en la Universidad de París VIII-Vincennes, bajo el título de «Les femmes et la classe ouvrière (France milieu du XIX-XXe siècles)». En este evento se examinaron aspectos como el de las mujeres y la descualificación obrera, las mujeres como trabajadoras del hogar, las mujeres y el trabajo durante la Primera Guerra Mundial, la inscripción política del feminismo y su relación con el Estado, y las relaciones entre las mujeres y los sindicatos. En 1980, y organizado por el *Centre Lyonnais d'Études Féministes*, se celebró un nuevo congreso bajo el título de «Les Femmes et la question du travail»<sup>24</sup>.

Todos estos trabajos se vieron apoyados por la creación de numerosos centros de investigación dedicados a la historia de las mujeres. En 1972, y a iniciativa de Yvonne Knibiehler y Daniel Armogathe, surgió el *Centre d'Études Féministes de l'Université de Provence (CEFUP)*, con sede en Marsella. Su objetivo era recoger y difundir, a través de su *Bulletin d'Informations des Études Féminines*, las informaciones y novedades procedentes de las experiencias de todos los horizontes universitarios. A este centro, que organizó un ciclo de estudios femeninos interdisciplinar, se le debe el primer coloquio sobre «Les femmes et les sciences humaines», celebrado en Aix en junio de 1975, coloquio en el que participaron varios cientos de mujeres

---

<sup>22</sup> B. SLAMA, «Quand nous travaillions sur les femmes à Vincennes dans les années 70», en V. DUCLERT, R. FABRE y P. FRIDENSON (dirs.), *Avenirs et avant-gardes en France (XIX-XX siècles)*. *Hommage à Madeleine Rebérioux*, París, Éditions La Découverte, 1999.

<sup>23</sup> M. PERROT, «Sur l'histoire des femmes». *Revue du Nord*, vol. 250 (julio-septiembre 1981), pp. 569-579, la cita en la p. 574.

<sup>24</sup> Este último congreso se publicó en: CLEF, *Les Femmes et la question du travail*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1984.

precedentes de toda Francia. En 1980, organizó un nuevo coloquio, éste sobre la figura de Louise Michel.

En 1975, surgió en Lyon el *Centre de Liaison et d'Études Féministes* (CLEF) que, impulsado, entre otros, por Huguette Bouchardeau, Claire Auzias y Brigitte Lhomond, lanzó la colección *Mémoire des Femmes*, que publicó numerosos clásicos del feminismo. En 1980, el CLEF organizó un coloquio con el tema «Les Femmes et le Travail»; y, en colaboración con el CEFUP, elaboró, en 1978, un proyecto de *Bulletin Interuniversitaire d'Études Féministes*. Ese mismo año, se constituyó en Toulouse el *Groupe de Recherches Interdisciplinaires d'Études des Femmes* (GRIEF). Desde 1977, venía funcionando en París el *Centre de Documentation Féministe*, lugar de recopilación y de difusión de información, investigación y reflexión sobre el movimiento de las mujeres, y que participó en las luchas de éstas por conservar su memoria. Constituida en asociación según la Ley de 1901, su actividad principal fue la publicación de un boletín y de la *Revue de presse*, que recopiló todos los artículos que sobre las mujeres aparecían en la prensa oficial, militante, sindical y marginal. Para la difusión de estas informaciones se procedió a elaborar diferentes textos cuyos temas fueron elegidos en función de las cuestiones que más interesaban al movimiento feminista y según el deseo de las mujeres que trabajaban en el centro. Así, se abordó el estudio del trabajo, la política, la prostitución, la maternidad, el aborto, el trabajo a tiempo parcial, el trabajo doméstico, la homosexualidad, la locura y la lucha de clases *versus* lucha de sexos. Se trataba de reflejar la vida del movimiento feminista.

Fue en París VII-Jussieu donde Michelle Perrot propuso sus primeros temas sobre la *histoire des femmes*. En 1973 estableció un curso sobre las mujeres, «Les femmes ont-elles une histoire», que durante los dos años siguientes prosiguió alrededor del tema «Femme et famille du xviiiè siècle à nos jours». Fue un período convulsionado por los movimientos sociales y de contestación intelectual en el que historiadoras como Michelle Perrot y Françoise Thébaud se sintieron atraídas por la reputación aperturista de esta universidad. En ella asistieron a cursos sobre los obreros, las experiencias socialistas y el Tercer Mundo y conocieron las miradas críticas de Jean Chesneaux sobre la historia y sus profesionales, y de Yves Lacoste, su equivalente en Geografía<sup>25</sup>. En enero de 1975, se fundó el *Groupe d'Études Féministes* (GEF) con el fin de realizar intercambios y debates entre las diferentes investigaciones sobre las mujeres<sup>26</sup>.

Otro aspecto fundamental para el progreso de la *histoire des femmes* fue la aparición de diversas publicaciones especializadas donde se difundieron sus investigaciones. En 1977, apareció *Questions féministes*, primera revista teórica feminista en Francia; y, en 1978, el *Groupe de Recherche pour l'Histoire et l'Anthropologie des*

---

<sup>25</sup> J. CHESNEAUX, *Du passé faisons table rase?* París, Maspero, 1976. Y. LACOSTE, *La Géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*. París, F. Maspero, 1976.

<sup>26</sup> En 1984 se convirtió en el *Centre d'Enseignement, de Documentation et de Recherches pour les Études Féministes* (CEDREF).



*Femmes*, llamado provisionalmente «Groupe Pénélope», que se propuso publicar un *Bulletin de liaison-Pénélope*, dedicado prioritariamente a la historia y a la antropología de las mujeres. Se quería constituir un equipo de historiadoras para fomentar el intercambio de información e ideas y promover la historia de las mujeres. Este boletín proporcionaría información sobre las investigaciones en curso, los proyectos de coloquios y encuentros, los centros de documentación y las fuentes, y abriría debates sobre los problemas que proponía la historia de las mujeres. En sus reuniones participaron, entre otras, Michelle Perrot y Madeleine Rebérioux. El proyecto salió a flote y, desde 1979, se publicó *Pénélope. Cahiers pour l'histoire des femmes*. La presentación del proyecto *Pénélope* ilustró bien el contexto militante pero también abierto que dominó esta época: «notre désir? Ne pas faire une revue académique, exhaustive et figolée: nous n'en avons ni les moyens ni l'envie. Nous ne voulons pas créer un ghetto de l'histoire des femmes»<sup>27</sup>.

La creación de esta nueva infraestructura se vio favorecida por los cambios políticos acaecidos en Francia a partir de 1981. La llegada de los socialistas al poder creó una nueva coyuntura que, a lo largo de esta década, benefició la posterior trayectoria y desarrollo de la *histoire des femmes*<sup>28</sup>. Desde entonces, ésta progresó con rapidez hasta convertirse en una innovadora e imprescindible especialidad de la historia social francesa. En este recorrido, no podemos olvidar que el grupo de historiadoras que he presentado realizaron importantes estudios sobre las mujeres obreras, y tejieron, junto a compañeras de otras disciplinas, una red de centros de investigación, publicaciones periódicas y congresos dedicada al estudio de las mujeres desde múltiples perspectivas, lo cual nos reconduce a la tesis principal con la que iniciábamos este artículo al afirmar que la historia obrera fue una de las primeras y principales vías para el desarrollo de la *histoire des femmes*.

<sup>27</sup> Sus primeros números abordaron los siguientes temas: *Les Femmes et la presse* (otoño 1979); *Éducation des filles, enseignement des femmes* (primavera, 1980); *Les femmes et la Création* (otoño 1980); y *Les femmes et la Science* (primavera 1981). Pese al apoyo de una serie de historiadoras reconocidas, entre las que estuvo Michelle Perrot, la falta de un sostén institucional llevó a la desaparición de esta revista en 1985. Diez años después, en 1995, apareció *Clio. Histoire. Femmes et sociétés*.

<sup>28</sup> En el marco del CNRS se organizó un coloquio nacional e interdisciplinar en Toulouse en diciembre de 1982 en el que estuvieron presentes más de setecientas mujeres. Los avances en este campo se presentaron en el informe «Recherches sur les femmes et études féministes», en el marco de la Mission Godelier (Maurice Godelier, *Mission sur les sciences de l'homme et de la société*. París, Documentation Française, 1982). En junio de 1983, se celebró, en Saint-Maximin (Var), un coloquio sobre la historia de las mujeres. En él se llevó a cabo un estudio sobre el estado de la investigación a principios de los años ochenta: M. PERROT (dir.), *Une histoire des femmes est-elle possible?* En el otoño de 1983 se organizó una ATP (Action Thématique Programmée) que llevó a cabo una treintena de proyectos de investigación sobre la historia de las mujeres. En el ámbito universitario, el Ministère de l'Éducation, a instancias del Ministère des Droits de la Femme, creó en el verano de 1984 lo que se llamaron puestos «d'études féministes», uno de los cuatro referido a la historia. Se trataba de impulsar la formación de docentes sobre la historia de las mujeres.

# ESPACIOS RESTRINGIDOS: REFLEXIONES SOBRE LA NEGACIÓN DE LA ORDENACIÓN SACERDOTAL CATÓLICA A LAS MUJERES

Victoria Contreras Ortega  
Universidad de La Laguna

## RESUMEN

Los movimientos de igualdad, ya sean desde las filas del catolicismo como desde el feminismo, que abogan por la plena participación de las mujeres en la Iglesia (hecho que se producirá en el momento en el que el acceso al oficio sacerdotal y a las esferas de poder y de decisión no tome como fundamentales para su baremo elementos biológicos), forman parte de un fenómeno reciente de denuncia y posicionamiento crítico contra la Iglesia católica y sus fundamentos anacrónicos. El presente trabajo es una reflexión histórica sobre las razones que se esgrimen en contra y a favor de la ordenación sacerdotal femenina.

PALABRAS CLAVE: ordenación sacerdotal de mujeres, doctrina católica, igualdad de las mujeres.

## ABSTRACT

The struggle for women's equality, essential in feminist tenets and equally present in some Catholic theories, implies the right for religious women to participate in the diverse administrative tasks of the Church, thus performing functions and roles so far carried out exclusively by men. This would include the right to priestly ordination for women, a crucial issue in current female denunciation of the anachronism that characterises Catholicism, which persists in stressing biological principles as fundamental for the distribution of roles within the Church. This work presents a historical survey of the reasons that have been offered for and against female ordination.

KEY WORDS: female priestly ordination, Catholic doctrine, women's equality.

## 0. POSIBILIDADES DE INCLUSIÓN: UN CONCILIO VATICANO III

Es cierto que no ha pasado tanto tiempo desde la celebración del Concilio Vaticano II (Roma, 1962-1965), pero también lo es que desde entonces hemos asistido a cambios tan significativos que la sociedad se ha transformado profundamente, por lo que se plantean cuestiones de cara al presente y al futuro. Para Küng, en sus consideraciones sobre la relación entre cristianismo y feminismo, estos argumentos girarían en torno a las siguientes preguntas:



¿Con qué derecho niegan a las mujeres la Iglesia católica romana y la ortodoxa una igualdad de trato en el acceso al ministerio eclesiástico? ¿No sería ya momento de que las Iglesias ortodoxa y católica admitieran que, en el tema «ministerio y mujer», las Iglesias evangélica, anglicana y veterocatólica están más cerca del evangelio que ellas? ¿No ha llegado el momento de acabar con la práctica de desacreditación, difamación y discriminación de las mujeres, y asegurarles también en la Iglesia la dignidad que les es propia y la posición jurídica y social debida?<sup>1</sup>

Las críticas giran en torno a la exclusión y la evidente falta de equidad en el trato que se les da a las mujeres en la Iglesia católica, en clara oposición a los principios que definen, o intentan definir, a las sociedades actuales. Se trata de un desequilibrio en los temas referentes a la moralidad, la doctrina y las disciplinas, y, aunque no se trata de un rasgo exclusivo del pontificado de Juan Pablo II, sí es significativo el retroceso que, en comparación con el Concilio Vaticano II, ha experimentado esta institución. Recientemente ha sido la corriente *Somos Iglesia*, con el apoyo de decenas de colectivos católicos críticos, la que ha pedido la puesta en marcha de un proceso conciliar libre con la participación activa de todos los creyentes para abordar los grandes desafíos que se le plantean al catolicismo. Además son muchas las autoras y autores<sup>2</sup> que proponen una serie de cambios esenciales en la Iglesia católica, puesto que consideran que de esa transformación depende la supervivencia de la Iglesia y la adhesión de los fieles. Entre las ideas fundamentales que postulan, la que nos interesa resaltar es aquella que propone una Iglesia de Iguales:

Entre los temas de la agenda conciliar hay uno que me parece prioritario: la Reforma de la Iglesia Católica, que se quedó a medio camino en el Vaticano II; Reforma que ha de traducirse en una democratización en todos los niveles, desde la base hasta la cúpula. Ello exige un análisis crítico tanto de los fundamentos del papado, el episcopado y el sacerdocio, como de su ejercicio. Ahora bien, la democratización de la Iglesia se convertirá en una caricatura mientras se sigan manteniendo una concepción androcéntrica del ser humano, que no reconoce a las mujeres como sujetos morales y religiosos, y unas estructuras jerárquico-patriarcales que excluyen a aquéllas de los ministerios eclesiales y de las funciones directivas en la comunidad cristiana. Procede, en consecuencia, poner las bases para la creación de una «comunidad de iguales» (no clónicos), en sintonía con el movimiento de Jesús y con los movimientos de emancipación de la mujer<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> H. KÜNG, *La mujer en el cristianismo*. Madrid, Trotta, 2002, p. 19.

<sup>2</sup> *Ibidem*; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*. Madrid, Trotta, 2000; I. GEBARA, *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid, Trotta, 2000; J.C. BASSET, *El diálogo interreligioso: Religiones en diálogo* (trad. Miguel Montes), Bilbao, Desclée de Brower, 1999; I. GÓMEZ ACEBO, *¿Qué esperamos de la Iglesia? La respuesta de 30 mujeres*. Bilbao, Desclée de Brower, 2001; L. BYRNE, *Mujeres en el altar: la rebelión de las monjas para ejercer el sacerdocio*. Barcelona, Ediciones B, 2000.

<sup>3</sup> M. MEDINA BARDALES, «¿Un concilio para el siglo XXI?», 2001 (citado 2003/03/04): <http://www.tiempo.hn/EDICANTE/2001/septiembre/12%20septiembre/Editor-1/editoria.htm>.

No cabe duda de que esto exige un análisis crítico tanto de los fundamentos del papado, el episcopado y el sacerdocio, como de su ejercicio, además de la asunción de los errores y de los logros. Este reconocimiento debe ir acompañado de un clima de diálogo que permita llegar a consensos básicos dentro del respeto al diseño.

La diferencia biológica culturizada ha derivado en una diferencia social y cultural, que en el transcurso de la historia se ha ido subsanando en otros ámbitos. Sin embargo, en el contexto que nos ocupa se advierte una obstinada oposición, y aun se erige como sostén de una jerarquía católica y sexual masculina. El ejemplo por excelencia es la negativa a la consagración de mujeres en el oficio sacerdotal.

Es en este punto donde el diálogo interreligioso adquiere su valor; el respeto a la alteridad no consiste en «absolver» educadamente la diferencia, sino en la convicción de que esa diferencia lucha contra el absentismo religioso, puesto que posibilita distintos puntos de vista, distintas formas de aproximación al hecho religioso, obligando a reformular conceptos o a examinar nuestras creencias en profundidad<sup>4</sup>.

De la historia de los concilios hay dos especialmente significativos como punto de referencia: el de Constanza (1414-1418) y el de Basilea (1431), llamados conciliaristas, porque defendieron la autoridad del concilio sobre el Papa. Así consta en la declaración del primero aprobada el 6 de abril de 1415:

En primer lugar declara que este, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, siendo concilio general y expresión de la Iglesia católica militante, recibe el poder directamente de Dios y que cualquiera de cualquier condición y dignidad, comprendida también la papal, debe obedecer a aquello que concierne a la fe y a la eliminación del cisma y a la reforma en el jefe y en los miembros de la misma Iglesia de Dios. Además declara que cualquiera, de cualquier condición, estado y dignidad, incluida la papal, se negase a obedecer las disposiciones, decisiones, órdenes o preceptos presentes o futuros de este sacro sínodo y si no se atiende, le sea puesta una adecuada penitencia y sea debidamente amonestado, recurriendo también, si fuese necesario, a otros medios jurídicos<sup>5</sup>.

Para muchos teólogos el conciliarismo es una tendencia fundamental que ha de recuperarse en la Teología, la organización y la vida de la Iglesia católica, y constituye para ellos una de las principales claves para la democratización de la Iglesia. Para otros, es también el único instrumento capaz de contener o erradicar autoritarismos papales<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> J.C. BASSET, *op. cit.*

<sup>5</sup> EDOCTUS. Escuela Diocesana católica de teología para seglares. *El Concilio de Constanza (1414-1418)*, (citado 2004/07/26): <http://www.edoctusdigital.net/firms.com/newpage165.htm#SEC19>.

<sup>6</sup> H. KÜNG, «Cambios de modelo de la Iglesia en la marcha del pueblo de Dios». *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, RELaT, vol. 265, Madrid, 1986: <http://www.exodo.org/textos/13.htm>.

El favorable augurio del Concilio Vaticano II se vio truncado con la posterior aparición de la polémica encíclica *Humanae Vitae*<sup>7</sup>, que es para muchos un «trámite de divorcio» entre la Iglesia y la cultura contemporánea y actual. Juan Pablo II, pese a su papel histórico en la caída del Muro de Berlín y su espectacular presencia en los medios de comunicación (que le han otorgado cierta apariencia de modernidad), no ha hecho sino fortalecer dicha ruptura. En temas tan acuciantes como el progreso de las libertades, el desarrollo de los derechos humanos, la participación democrática, el feminismo, la sexualidad y el diálogo efectivo con los no creyentes u otras religiones y cristianos separados (léase asociaciones de sacerdotes casados, teólogas y teólogos disidentes, católicas y católicas pro Derecho a Decidir, etc.), la Iglesia jerárquica marca distancia con la propia sociedad que la acoge.

La desobediencia fáctica de los católicos es una realidad en cuestiones como la moral matrimonial, la fecundación *in vitro*, la píldora del día después, la legislación sobre el aborto, o las prohibiciones a los homosexuales, lesbianas y divorciados, por citar algunos casos concretos, aunque debemos puntualizar que el gran cambio que han dado las mujeres en su religiosidad radica en que ahora actúan como sujetos morales y, por tanto, toman sus propias decisiones. La fe de las mujeres no se ve afectada porque sus prácticas sean distintas de las ordenadas. Las mujeres creen en Dios, pero también creen en el divorcio, el aborto o la anticoncepción. Se puede decir que la mujer lleva adelante una desobediencia sin complejo de culpa porque, como ser moral, puede tomar sus propias decisiones.

La Iglesia católica, con sus censuras y condenas a teólogas y teólogos y su identidad centralista impuesta desde arriba, ha cimentado una «muralla dogmática» defensiva que la aísla del pueblo y de la nueva cultura. Se trata de una ruptura con los conceptos de proximidad y cercanía, lo cual dificulta, al menos a mi juicio, su objetivo protector y de salvación. Karl Rahner argumenta que al abordar los problemas concretos del momento, la Iglesia puede equivocarse en sus exigencias y normas, igual que cualquier otra organización, «pero se trata de un riesgo que hay que asumir si se quiere que la Iglesia no resulte pedante y no viva en un mundo de pura teoría, alejada de la vida, haciendo declaraciones desconectadas de la obstinada realidad»<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> PABLO VI, *Humanae vitae*. Carta Encíclica de S.S. Paulo VI sobre la regulación de la natalidad, 25 de Julio de 1968 a los Venerables Hermanos los Patriarcas, Arzobispos, Obispos y demás Ordinarios de lugar en paz y comunión con la Sede Apostólica al Clero y a los fieles del orbe católico. BIBLIOTECA ELECTRÓNICA CRISTIANA —BEC— VE MULTIMEDIOS (citado 2004/07/26): <http://www.multimedios.org/docs/d000209/p000001.htm>.

<sup>8</sup> K. RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*. Madrid, Cristiandad, 1974.

## 1. SOBRE LA ORDENACIÓN SACERDOTAL RESERVADA SÓLO A LOS HOMBRES

Todavía en la actualidad sigue apelándose a la doctrina de la « semejanza » como argumento contra la plena participación de las mujeres en el sacerdocio de la fe católica; por ello esbozaremos los argumentos (por parte de la Iglesia católica institucional y de aquellos autores y autoras adscritos a sus planteamientos) y los contraargumentos (del lado de las teólogas y teólogos feministas católicas y de otros autores comprometidos con el movimiento de la igualdad) que se esgrimen en este discurso que supera fronteras conceptuales para materializarse en la vida religiosa cotidiana, trascendiéndola, puesto que sus influencias alcanzan al ámbito de la psicología, la cultura y las interrelaciones humanas.

Es por ello que comenzaremos con el importante intercambio de cartas (remontándonos a los años 1975-1976) entre el Papa Pablo VI y el arzobispo Coogan, en las que el primero expresaba la posición de la Iglesia católica sobre la admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal, una decisión que, en ese momento, era tomada en consideración por diversas iglesias de la comunión anglicana. La posición de la Iglesia católica se argumentaba de la siguiente forma:

Ella sostiene que no es admisible ordenar mujeres para el sacerdocio, por razones verdaderamente fundamentales. Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente Magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia<sup>9</sup>.

Sin embargo, la discusión se mantuvo, no sólo desde el frente anglicano, sino incluso entre teólogos y ambientes católicos, por lo cual Pablo VI encargó a la Congregación para la Doctrina de la Fe que expusiera e ilustrara la doctrina de la Iglesia sobre este tema. El fruto fue la Declaración *Inter insigniores*. En ella se exponen y se explican las razones fundamentales de esta postura, expuesta por Pablo VI, concluyendo que la Iglesia «no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal»<sup>10</sup>. A tales razones fundamentales el mismo documento añade otras razones teológicas que ilustran la conveniencia de aquella disposición divina y declaran que el modo de actuar de Cristo cuando eligió como discípulos a varones no estaba condicionado por motivos sociológicos o culturales propios de su tiempo, llegando a precisar que «la razón verdadera es que Cristo, al dar a la Iglesia su constitución fundamental, su antropología teológica, seguida siempre por la Tra-

---

<sup>9</sup> E. GARCÍA DÍAZ. *Diccionario de Juan Pablo II*. Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 51.

<sup>10</sup> PABLO VI, Congregación para la Doctrina de la Fe. Declaración *Inter insigniores* sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, 15 octubre de 1976, p. 100.





dición de la Iglesia misma, lo ha establecido así»<sup>11</sup>. La Iglesia católica, frente a las preguntas y críticas que se le formulan, se remite y ampara en Jesús, cuando a quien se recrimina no es a Jesús sino a la Iglesia y a sus actuaciones en la actualidad.

Una duda golpea incesantemente a numerosas feministas católicas cuando se enfrentan a estos argumentos: «¿Cómo puede acceder una mujer a niveles superiores de experiencia espiritual cuando la aproximación a la comunión última con el Ser trascendente implica el progresivo rechazo de su propia imagen y naturaleza?»<sup>12</sup>. Más aún, y es ésta una pregunta reiterativa e inspiradora en la mayoría de las teólogas cristianas feministas, ¿pueden salvarse las mujeres?

Johnson, antes de contestar a esta cuestión, nos pone sobre aviso: la regla de fe de Capadocia, «lo que no está asumido (en la humanidad de Cristo) no es salvado», definió la comprensión correcta sobre la persona humana en la controversia del siglo IV acerca de la humanidad de Cristo. Cualquier idea de la humanidad de Cristo que excluyera algo esencialmente humano de su existencia era juzgada como inapropiada según esta regla, puesto que la dimensión humana excluida no participaría de la unión hipostática y por ello no disfrutaría de los efectos salvíficos de esa unión.

Es por ello que «si la masculinidad es constitutiva para la encarnación y la redención», observa Johnson, «la humanidad femenina no está asumida y por tanto no es salvada»<sup>13</sup>. Este inciso sobre «la salvación de las mujeres» es simplemente un pretexto para poder esbozar cómo cada elemento nos lleva ineludiblemente a una situación de desventaja para las mujeres, lo que ha llevado a autoras como Kolbenschlag a plantear que la única alternativa que les queda es el ateísmo, como lugar desde el que crear sus propias imágenes y construir a Dios<sup>14</sup>.

La idea clave es que las religiones no están al margen de las reglas sociales y si las reglas sociales y culturales son patriarcales, influyen en lo que se considera pecado, lo aceptable o no aceptable en la moral. De ahí que la revisión de las religiones, en este caso la católica, nos permita desenmascarar una serie de explicaciones que son puramente sociales y culturales y que se transforman en reglas morales y religiosas. Por ello es muy importante denunciar el patriarcalismo y la misoginia, reglas que pertenecen al ámbito cultural y no al de la fe religiosa.

En la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* Juan Pablo II, a propósito de los apóstoles, centrará su atención en el comportamiento de Jesús. De esta forma, caracterizando las palabras de Jesús como atemporales, intenta zanjar la problemática

<sup>11</sup> PABLO VI, alocución sobre «El papel de la mujer en el designio de la salvación», 30 enero 1977: *Insegnamenti* XV, 1977.

<sup>12</sup> M. KOLBENSCHLAG, *Adiós, Bella Durmiente: Crítica de los mitos femeninos*. Barcelona, Kairós, 1993, p. 255.

<sup>13</sup> E. JOHNSON, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. Nueva York, Crossroad, 1992, p. 153.

<sup>14</sup> M. KOLBENSCHLAG, *op. cit.*

que suscita el acceso al sacerdocio de las mujeres argumentando que «Cristo, llamando como apóstoles suyos sólo a hombres, lo hizo de un modo totalmente libre y soberano. Y lo hizo con la misma libertad con que en todo su comportamiento puso en evidencia la dignidad y la vocación de la mujer, sin amoldarse al uso dominante y a la tradición avalada por la legislación de su tiempo»<sup>15</sup>. Más aún, expone que:

[...] el hecho de que María Santísima, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, no recibiera la misión propia de los Apóstoles ni el sacerdocio ministerial, muestra claramente que la no admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal no puede significar una menor dignidad ni una discriminación hacia ellas, sino la observancia fiel de una disposición que hay que atribuir a la sabiduría del Señor del Universo<sup>16</sup>.

Caben aquí dos interpretaciones; la primera en torno a que el ministerio sacerdotal no confiere más dignidad a la persona que la propia del ser humano, es decir, que Dios no establece rangos, distinciones de calidad o supremacía, puesto que todos somos sus hijos, hechos a su imagen y semejanza. La segunda interpretación nos remite a que si María, Madre y Santa, no fue elegida discípula, si a ella no se le otorgó siendo de entre todas las mujeres una elegida, y para los hombres la madre entre las madres, cómo van a aspirar el resto de las mujeres a alcanzar el rango del ministerio sacerdotal, si ni siquiera ella fue digna para ello. Frente este tipo de cuestiones la Declaración *Inter insigniores* nos alerta, para evitar errores conceptuales (supongo que del estilo de mi segunda interpretación) que «el único carisma superior que debe ser apetecido es la caridad (cf. 1 Cor 12-13). Los más grandes en el Reino de los cielos no son los ministros, sino los santos»<sup>17</sup>.

Este tipo de declaraciones, que nos resultan contradictorias y confusas, nos reafirman en la extendida idea de que Juan Pablo II, y con él determinados sectores de la Iglesia católica, al intentar definir, explicar y asentar las bases de su discurso, han acabado con la incertidumbre de los silencios, con el leer entre líneas y a través de ellos, puesto que ahora no hay cabida para las dudas: se está diciendo, justamente, lo que siempre creímos que se decía. Los hombres son hijos de Dios; las mujeres sus hijas adoptivas, o si se prefiere sus hijastras, por lo que el reparto de la herencia divina nos deja en desventaja, casi con una pensión media y demasiadas deudas. Nuestra hipoteca empezó a materializarse desde que Eva tomó aquella manzana y María fue despojada de otros méritos más que de los de ser Virgen y Madre. Sin lugar a dudas, caminan cogidas de la mano en esta historia de la sospecha.

---

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 26: AAS 80 (1988), 1715.

<sup>16</sup> JUAN PABLO II, carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis. Sobre la ordenación Sacerdotal reservada sólo a los hombres*. Vaticano, 22 de mayo de 1994 (citado 2003/03/04, pp. 16-26): [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_22051994\\_ordinatio-sacerdotalis\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_sp.html)

<sup>17</sup> PABLO VI, alocución sobre «El papel de la mujer en el designio de la salvación», p. 115.

La indignación de Hoover queda claramente expuesta en el siguiente texto:

¿Está *Inter insigniores* diciendo que el que una mujer esté en el altar sería lo mismo que utilizar pizza en lugar de pan o coca-cola en lugar de vino? ¿Se nos está diciendo que el valor del signo sería defectuoso porque la mujer es fundamentalmente de una naturaleza diferente a la del hombre y por tanto a la de Cristo? ¿Tenemos que entender que una mujer no puede semejar a Cristo suficientemente para que los fieles vean en ella a Cristo, para que ella pueda ser sacramento de Cristo? Seguramente no es eso lo que se está sugiriendo. Digo seguramente, porque cualquier negación del poder de Cristo por su pasión, muerte y resurrección para transformar a un creyente en su imagen es irreconciliable con la Tradición. ¿Cuál sería la reacción si alguien dijera que una raza o nacionalidad concreta no podría ser adecuadamente imagen de Cristo? Y todavía en otra época y entre ciertos grupos, esto hubiera sido aceptable. La sacramentalidad del sacerdocio no puede pedir una presencia masculina del mismo modo que la celebración de la Eucaristía requiere los elementos del pan y el vino. Cristo es el destino y la identidad última de cada ser humano y todos somos llamados a renacer en su imagen. Por tanto, la mujer no está llamada a ser una imagen de Cristo inferior a la del hombre<sup>18</sup>.

Kolbenschlag plantea que las mujeres quedan limitadas a formas de autoexpresión piadosas y a roles auxiliares de apoyo, «adaptadas a la fórmula» y por ello, descartadas del sistema, se genera un doble efecto: el de la exclusión y el de la pasividad. Planteando que «excluidas del sacerdocio y el ministerio formal de las iglesias, se convirtieron en blanda cera sensible a la impronta de la conciencia patriarcal. Alejadas de la realización creativa, se transforman en consumidoras pasivas, a veces en sentido literal además de religioso. Las mujeres se dejan embriagar por la religión y se vuelven adictas a ella»<sup>19</sup>. Berdyaev es aún más tajante al afirmar que la vida religiosa «ha degenerado en una acción policial contra el desarrollo de la experiencia espiritual»<sup>20</sup>.

Juan Pablo II cierra cualquier alternativa al diálogo al calificar de «definitiva» la postura de la Iglesia católica en relación al sacerdocio femenino, argumentando que ella, la Iglesia, carece de la facultad para modificar estas estructuras heredadas del pasado, porque al fin y al cabo está por encima del tiempo, de la historia y de la evolución cultural de cada sociedad. Éstas son sus palabras:

Si bien la doctrina sobre la ordenación sacerdotal, reservada sólo a los hombres, sea conservada por la Tradición constante y universal de la Iglesia, y sea enseñada firmemente por el Magisterio en los documentos más recientes, no obstante, en nuestro tiempo y en diversos lugares se la considera discutible, o incluso se atribu-

<sup>18</sup> R. HOOVER, «Consider tradition. The case for women's ordination». *Commonweal*, vol. 126, núm. 2 (1999), pp. 17-20.

<sup>19</sup> M. KOLBENSCHLAG, *op. cit.*, 1993, p. 250.

<sup>20</sup> N. BERDYAEV, *The Meaning of the Creative Act*. Londres, Victor Gollancz, 1995, p.18.

ye un valor meramente disciplinar a la decisión de la Iglesia de no admitir a las mujeres a tal ordenación. Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuestión de gran importancia, que atañe a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32), declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia<sup>21</sup>.

Como contestación, baste la decepción de Mowry y su petición de rectificación de los textos oficiales de la Iglesia católica, más lúcida que ingenua, puesto que utiliza ese argumento para reforzar que el no hacerlo es una ratificación de la exclusión de las mujeres:

Cuando el Papa escribe [en *Ordinatio Sacerdotalis*] que él también incluye los «otros argumentos teológicos» de *Inter insigniores*, no está claro si quiere decir que incluye la afirmación de *Inter insigniores* de que la mujer no actúa y no puede actuar «en la persona de Cristo»: puesto que ella no tiene un parecido natural (sexual) con Jesús, la mujer no puede ser signo sacramental de Cristo. He escrito en otra ocasión sobre la sospecha de que a los autores de *Inter insigniores* posiblemente les hubiera gustado más no haber tenido que hacer este argumento, puesto que es claramente contradictorio con la propia teología sacramental de la Iglesia y su antigua tradición. Es también el argumento que ha generado más dolor, frustración y divergencia de pensamiento entre muchos católicos. Dada la deliberada continuidad de la carta apostólica del Papa con *Inter insigniores*, ¿todavía el Vaticano intenta reclamar que la mujer no actúa en la persona de Cristo? Pues si no, esto sería una corrección muy significativa que habría que hacer a *Inter insigniores* y se debería explicitar. Pero si es así, entonces el Vaticano está todavía declarando que es voluntad de Dios para la mujer que ella nunca pueda sacramentalizar a Cristo, nunca le represente, nunca permanezca en su persona, en la Eucaristía<sup>22</sup>.

Éstos y otros son puntos en los que la Iglesia católica se juega su credibilidad ante el mundo, por cuanto a través de ellos se traza un modelo de fe que no parece dictado por «el Padre que está en los cielos» (cf. Mt 16, 17). Evidentemente, estas posturas biologicistas son la base en las que se asienta su discurso y la explicación que sustenta las distinciones entre sexos, lo cual les conduce a una crítica exacerbada de las teorías contrarias a lo «natural».

En este sentido, se puede afirmar que la diferencia biológica culturizada ha derivado en una diferencia social y cultural, que en el transcurso de la historia se ha ido subsanando. Sin embargo, en el contexto que nos ocupa aún se erige como sostén de una jerarquía católica y sexual masculina. A través de esta «diferencia» las mujeres deben asumir determinadas tareas y hacer suyos ciertos comportamientos

---

<sup>21</sup> JUAN PABLO II, Carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*.

<sup>22</sup> C. MOWRY LACUGNA, «Women's ordination». *Commonweal*, vol. 121 (1994), pp. 10-13.

como si sus vidas estuviesen determinadas, en primer lugar, por factores biológicos. Discursos que quedan avalados, confirmados, o ratificados por la «palabra de Dios», «el plan divino», etc.

## 2. CONCLUSIÓN

Hablar de feminismo en teología y hacerlo desde una hermenéutica de género ha supuesto introducir la necesidad de una teología más inclusiva y contextualizada del ser humano. Nos ha permitido acceder a una historia real por medio del discurso de las mujeres acerca de su lugar en la Iglesia o la ausencia en ella. Esto también ha supuesto la necesidad de tomar en serio nuestra historia pasada y presente, la recuperación de nuestra memoria. Desde el punto de vista teológico se anuncia la creación o la inclusión frente a la conservación de tradicionalismos. Desde el punto de vista de la historia de las religiones, se revitaliza la disciplina porque se abren nuevos campos de estudio, introduciendo nuevos enfoques y puntos de referencia, ya sea a partir de la crítica a las lecturas patriarcales de la Biblia o por el activismo ideológico, político, cultural y social que representan, relacionando lo que se ha vivido en el pasado con lo que se está viviendo en el presente. Porque tal y como plantea Tubert:

La definición de la feminidad, cualquiera que ella sea, sitúa a las mujeres como sujeto de un enunciado, lo que supone un cierre. En la medida en que no haya una construcción considerada como verdadera o definitiva (aquí coinciden psicoanálisis y postmodernismo) habrá que seguir hablando, y al hablar, las mujeres podrán situarse como sujeto de la enunciación, como sujeto en proceso, definido no por lo que es sino por lo que aspira a devenir<sup>23</sup>.

Lo que reclamamos desde el Feminismo y desde la Historia de las Religiones es que las mujeres son sujetos históricos y su ausencia en los estudios históricos ofrece una Historia fragmentada e incompleta.

Aparece el «yo creo», posibilitando una separación entre las representaciones y las organizaciones religiosas, y una intención de fondo: la teología feminista busca establecer unos pilares sólidos desde los que las mujeres puedan sentirse sujetos religiosos de pleno derecho. Por otra parte, no podemos obviar que la esfera de la Religión forja, en el plano de las creencias, las características de autovaloración del propio creyente. A ésta debemos sumar los valores relativos a las mujeres como sujetos activos, independientes y creadores en el marco laboral, puesto que el sacerdocio es un oficio; y en el académico, porque los estudios de mujeres y sobre mujeres tienen el derecho de aportar sus conclusiones a la investigación.

---

<sup>23</sup> S. TUBERT, «Psicoanálisis, estudios feministas y género. Psicoanálisis, feminismo y postmodernismo», 2001 (citado 2004/07/26): <http://www.psiconet.com/foros/genero/posmo.htm>.

Las teólogas feministas cuestionan los textos, la expresión ritual, los leccionarios y las catequesis porque no hallan un equilibrio entre lo que sienten como sujetos y lo que les ofrece la Religión de origen. Como plantea Botella, «En su búsqueda de autodefinición y autodeterminación, las mujeres desenmascararán necesariamente la existencia del conflicto como proceso vital básico. [...] las mujeres no crean el conflicto; exponen el hecho de que existe»<sup>24</sup>.

La crítica que fundamento se centra en la «doble moral», aquélla que nos anuncia un paraíso en otra vida a cambio de abandonar en ésta todo aquello que nos define como sujetos de pleno derecho, que alaba el insustituible papel de las mujeres... en la familia y en el hogar.



---

<sup>24</sup> L. BOTELLA, *Hacia una nueva psicología de la mujer*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 152.

ESTAMPA BIOGRÁFICA  
DE GRACIELA HIERRO,  
*IN MEMORIAM*

Rendir homenaje póstumo a la maestra pensadora Graciela Hierro (1928-2003) en el primer aniversario de su marcha es tarea harto prolija, no sólo por su contribución al imaginario femenino y dilatada labor como escritora y docente, sino por la difusión que alcanza su pensamiento cada día —ahora que ya no está entre nosotras— como figura clave en la historia del feminismo mexicano y latinoamericano, que impulsó con su visión humanista el desarrollo de una teoría feminista desde la perspectiva latino-americana.

Constituye el prototipo de las mujeres de su tiempo: educadas para el hogar, que debían seguir su destino natural: el matrimonio y la maternidad. Ya tenía una familia cuando despuntó su interés por la formación académica. Curiosamente animada por su suegra y cuando había conocido la maternidad, acudió a la escuela, realizó estudios elementales y posteriormente se graduó en secundaria. Estudió Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), labor que compatibilizaba con la crianza de sus hijos y las responsabilidades domésticas, y a partir de 1972 entra a formar parte como profesora de dicha Universidad. En ella se doctora y ejerce la docencia durante unos treinta años.

En 1978, a pesar de la existencia de una sociedad aún adversa a estos estudios, fundó en México DF la Asociación Filosófica Feminista, adscrita a la *Society for Women in Philosophy* (SWIP) de EEUU, y contribuyó a la creación de Centros de Estudios de Género en diferentes universidades del país. En 1998 promovió el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), y recibió el reconocimiento de distintos foros: en 1997 recibió la distinción «Women that make a difference» del Foro Internacional de la Mujer. En 1998 la Universidad de Santiago de Chile la reconoció como «Feminista del Año» y recibió el Premio Nacional «María Lavalle Urbina» en 2000. Su vasta obra es testimonio fiel de su pensamiento, y entre sus publicaciones debemos citar: *Ética de la Libertad*, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, *Naturaleza y Fines de la Educación Superior*, *Ética y Feminismo*, *Ética del Placer*, *Perspectivas feministas* y *Filosofía de la Educación y del Género*.



Aunque es reconocida en ámbitos académicos por sus aportaciones al conocimiento, a la filosofía y a los estudios de género, la educación fue una de sus grandes preocupaciones. Al visualizar los problemas de las mujeres y concebir el feminismo como el movimiento político de las mujeres, invitó a la reflexión sobre el lugar que han ocupado aquéllas en la historia: seres para otros, en lugar de seres para sí, una construcción cultural que se impone y conforma una identidad esperada por la cultura. Graciela Hierro se revela con un perfil intelectual, con obra y luz propia, pero descuella en los estudios proclamando la igualdad del género humano e inspirando una corriente feminista cargada de sentido ético, en una sociedad donde domina el patriarcado y la subyugación de las mujeres.

Perfecta conocedora de la problemática de las mujeres de su tierra, en su México natal enarboló la bandera de la crítica y de la denuncia social, censurando los roles sociales y patrones culturales que someten a las mexicanas. Fue pionera en la lucha por romper con la falsa moral y los convencionalismos y en transmitir a las nuevas generaciones otras perspectivas. Dedicó su trabajo como investigadora y docente al estudio de la ética y la educación, al tiempo que propuso el feminismo como la nueva perspectiva del humanismo, que incluía a las personas, a los hombres y a las mujeres. La ética como fundamento de la educación constituía el eje de su pensamiento, siendo su objetivo el formar mejores personas desde la moral, la libertad y la dignidad. Según ella, para conseguir la igualdad entre los géneros es necesario cambiar la jerarquía de valores que marcan las diferencias entre hombres y mujeres. Planteaba así renovar la imagen femenina, crear una nueva cultura con saberes y prácticas no sexistas, con la cual las nuevas generaciones pudieran conseguir un mundo mejor. Decía que a través del esfuerzo educativo se «construye de acuerdo con el género, la condición social, histórica, étnica, geográfica y el ciclo de la vida que nos encontramos», porque la «educación nos convierte en mejores personas, a diferencia de la instrucción, que puede hacernos personas eruditas, pero eso no significa que seamos educadas». La cultura y el saber masculino manipulan a las mujeres, por lo que habría que actuar desde la educación, modificar patrones de conducta e implicar a los hombres en las tareas domésticas.

Graciela Hierro no redujo su labor a la exclusiva tarea intelectual; traspasó las fronteras de los estudios de síntesis, entrando también a estudiar diversos aspectos que constriñen a las mujeres en los diferentes estadios de la vida. La maestra incansable no ignoró la problemática de las mujeres adultas y del paso inexorable del tiempo; indagó en el proceso de envejecimiento —incluido el suyo—, analizó los tópicos que van encorsetando a las mujeres mayores y fundó un grupo de investigación llamado «Reinas», manifestando en este sentido: «Por primera vez en la historia las mujeres mayores articulan y se proponen como sujetos de su propia historia, como protagonistas y agentes activos de su madurez, de su vejez y de su muerte». La desvalorización de las mujeres maduras, la agresión, la violencia moral, la reclusión a determinados espacios, constituyeron una fuente importante para sus estudios en el último estadio de su vital existencia.

Movida por la fe pedagógica —educar para transformar— promovía la autoeducación entre sus alumnos y alumnas, y sobre todo que las mujeres pensaran por y para sí mismas, siendo ella el mejor ejemplo de mujer que se hizo a sí misma,



al autoeducarse. Recordar el trabajo de Graciela Hierro es homenajear a la mujer plural, aquella que buscaba el conocimiento, la felicidad, el placer y la paz, y que dedicó los últimos años de su vida a entender el proceso de envejecimiento de las mujeres. Forma parte de la pléyade de científicas y docentes que no se arredró ante las dificultades, que no quedó atrapada en la domesticidad cotidiana, que venció dificultades y ganó identidad propia, un espacio para escribir, pensar, investigar, enseñar y, sobre todo, para divulgar sus conocimientos. Así, a pesar de su tardía incorporación a las aulas, contribuyó con su legado a completar la visión que las mujeres tienen de sí mismas.

Teresa GONZÁLEZ PÉREZ  
Centro de Estudios de la Mujer  
Universidad de La Laguna



## EMMA GOLDMAN: LA MUJER Y LA PALABRA

Éstas son las huellas de una mujer que pisó fuerte, que vivió su vida con altibajos, con sus alegrías y tristezas, y que al hacer el recuento, afirmaba tener la sensación de haberse bebido la copa hasta el último trago<sup>1</sup>. Emma Goldman (1869-1940) nació en la Rusia del Zar Alejandro II, concretamente en la ciudad de Kauna, actual Lituania. Su familia era judía, y debido al ambiente hostil en el que vivían por aquel entonces los miembros de esa comunidad, todos sus parientes fueron decidiendo gradualmente emigrar al que por aquel entonces se presentaba como el país de los sueños: los Estados Unidos de América. Emma fue de las primeras en llegar, instalándose junto a sus dos hermanas mayores en la ciudad de Rochester, en 1885.

Sin embargo, el momento que elige para comenzar su autobiografía es el de su llegada posterior a la ciudad de Nueva York, completamente sola, dejando atrás a su familia y un matrimonio fracasado. Fue el 15 de agosto de 1889, y todas sus posesiones eran una pequeña maleta, una máquina de coser, cinco dólares y unas cuantas direcciones<sup>2</sup>. Pero la joven también portaba consigo un apasionado ideal, el anarquismo, del que había oído hablar en mítines organizados en las fábricas en las que había trabajado en Rochester, convirtiéndose definitivamente a la causa tras los incidentes en la plaza de Haymarket (Chicago) en 1886, que terminaron en la detención y posterior condena a muerte de cinco anarquistas.

Uno de los principales objetivos de Emma Goldman al llegar a Nueva York era entrar en contacto con los círculos anarquistas de la ciudad, cuyo líder más popular en aquel entonces era Johann Most<sup>3</sup>. La suerte quiso que, la misma noche

---

<sup>1</sup> Emma Goldman publicó su autobiografía, *Living My Life*, en 1931. Lo que ofrecemos es una paráfrasis de las últimas palabras del texto (Nueva York, Dover, 1970, p. 993). En 1995 fue publicada una versión en castellano de dicha obra, bajo el título de *Viviendo mi vida* (Trad. A. Ruiz Cabezas, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo).

<sup>2</sup> E. GOLDMAN, *Living My Life*, p. 3.

<sup>3</sup> De origen bávaro, Johann Most (1804-1906) fue expulsado tanto de Alemania como de Austria por sus ideas socialistas. En 1879 fundó el periódico *Die Freiheit* en Londres. Se fue alejando de la socialdemocracia debido a su cada vez más apasionada defensa de la violencia, acercándose a las ideas anarquistas. En 1882 emigró a los Estados Unidos, donde se convirtió en el orador anarquista



de su llegada, la joven tuviera la oportunidad de asistir a una charla de Most, acompañada por un hombre al que había conocido ese mismo día y que se convertiría desde ese momento en su inseparable compañero: Alexander Berkman<sup>4</sup>. Él fue quien presentó a Goldman y Most, y éste pronto se convirtió en una especie de guía espiritual y político para la muchacha. De hecho, fue Most quien la convenció de su gran capacidad para la oratoria, animándola a comenzar su carrera en la vida política. Su relación se rompería definitivamente años más tarde, debido a una combinación de motivos personales y diferencias en los planteamientos políticos de ambos, a medida que Goldman se iba acercando a las teorías más constructivas y conciliadoras propuestas por su compatriota Piotr Kropotkin.

Mientras tanto, la relación entre Goldman y Berkman continuaba afianzándose, alcanzando su momento culminante en 1892, cuando entre ambos planearon el atentado contra la vida de Henry Clay Frick, el director general de la Carnegie Steel Company en Homestead, Pennsylvania. Berkman, encargado de ser el autor material, no consiguió acabar con la vida de Frick, pero pagó su acción con catorce años de prisión. A raíz de su participación en el atentado, que nunca pudo ser probada, Emma Goldman comenzó a convertirse en la figura pública que ha llegado a ser en nuestros días. Tras algunos meses de persecución policial y de ser condenada al ostracismo por parte de la prensa, la sociedad y hasta por muchas camaradas anarquistas, su actividad política comenzó a adquirir un ritmo trepidante. Goldman viajaba por todo el país dando charlas a favor de los trabajadores explotados y de los desempleados, defendiendo el amor libre, los derechos de la mujer y de los homosexuales o el control de la natalidad, rechazando el militarismo y el patriotismo, las instituciones sociales y religiosas, etc.; difundiendo, en fin, su particular visión de la filosofía anarquista. Esta mujer, que parecía no detenerse ante nada, tuvo sin embargo que pasar algunas temporadas en prisión por opinar tan libremente, por defender su derecho a la libertad de expresión, por rechazar abiertamente el poder en cualquiera de sus formas.

En 1906 vio la luz la primera edición de *Mother Earth*, publicación anarquista de la que Goldman fue editora hasta 1918, en que fue definitivamente cerrada por orden gubernamental. La revista publicaba artículos, entre otros temas, sobre anarquismo, política internacional, literatura o feminismo, y se convirtió en uno de los referentes del mundo intelectual y de izquierdas estadounidense de principios del siglo XX. Para Goldman era la plataforma perfecta desde la cual podía continuar con su labor de difundir el ideal anarquista en su país adoptivo, aunque

---

más popular de esa época, al tiempo que seguía publicando *Die Freiheit*. En 1885 publicó el panfleto *The Science of Revolutionary Warfare*, en el que hacía apología de la violencia.

<sup>4</sup> Alexander Berkman nació en Rusia en 1870 y, como Goldman, era de origen judío. Emigró a los Estados Unidos en febrero de 1888, donde pronto se unió a los grupos anarquistas de Nueva York. Su vida está profundamente ligada a la de Goldman, y aunque durante los primeros años ambos mantuvieron una relación sentimental, su amistad y camaradería no se vio alterada por la ruptura de la misma.

combinaba las labores de edición de la revista con sus frecuentes giras a lo largo y ancho del país. Ya en 1911, y como resultado de su experiencia editorial, se decidió a compilar algunas de las charlas y artículos en un volumen de ensayos que tituló *Anarchism and Other Essays*.

A partir de abril de 1917, cuando el presidente Woodrow Wilson anunció en el Congreso la entrada de su país en la Primera Guerra Mundial, las vidas de Emma Goldman y Alexander Berkman comenzarían a dar un giro definitivo. Junto con otros activistas políticos, organizaron una plataforma que se oponía al reclutamiento obligatorio de soldados, siendo ése el principio del fin de su estancia en los Estados Unidos. En junio de ese mismo año ambos fueron detenidos, acusados de violar la ley de reclutamiento obligatorio; las oficinas de *Mother Earth* fueron saqueadas por la policía, y el gobierno requisó en ellas buena parte de la información sobre activistas de izquierdas que sería utilizada dos años más tarde en la caza de brujas, conocida como *Red Scare*, que vivió el país. Tras la detención de ambos anarquistas comenzó un complicado entresijo judicial que tenía como fin último conseguir su deportación de los Estados Unidos. Fueron juzgados, declarados culpables, y condenados a la pena máxima de dos años de cárcel y multa de diez mil dólares; el juez también sugirió que debían ser deportados del país tras haber cumplido la condena. A partir de ese momento, el gobierno puso su mayor empeño en lograr la justificación legal de esa deportación, en intentar que siguieran encarcelados y en impedir que *Mother Earth* continuara circulando. Finalmente, fueron expulsados el 21 de diciembre de 1919 en un barco que los llevó hasta Finlandia, desde donde fueron posteriormente trasladados a su país natal, la Rusia que ya en ese momento era bolchevique. Entraron en el país que les vio nacer ilusionados y expectantes por ver los cambios producidos tras la revolución, pero no tardaron mucho en comenzar a sentir lo que Goldman denominaría más tarde como «desilusión». La anarquista recogería posteriormente en un libro la penosa situación en la que encontraron a la mayor parte del pueblo ruso, las desigualdades entre los gobernantes y la población, o las represiones y persecuciones a los que se atrevían a criticar al régimen (entre ellos muchos anarquistas). El título del libro es *My Disillusionment in Russia*<sup>5</sup>, y fue publicado en 1922, una vez que ella y Berkman hubieron salido definitivamente del país, dos años después de su llegada.

La etapa que siguió a ese capítulo de sus vidas se convirtió en un largo y definitivo periplo en el exilio. Estuvieron en Suecia, en Alemania y en Gran Bretaña, esquivando los usuales problemas para obtener permisos de residencia. Finalmente, ambos decidieron instalarse en Francia, aunque en casas separadas; Emma eligió una casita en Saint Tropez, desde donde redactó su autobiografía entre 1928 y 1930 con la ayuda de Berkman. Sin embargo, en junio de 1936 Alexander Berkman decidió acabar con su vida tras una larga lucha contra un cáncer de próstata; la muerte del que fuera su casi inseparable compañero supuso un duro golpe para Goldman, quien

---

<sup>5</sup> E. GOLDMAN, *My Disillusionment in Russia*. Gloucester, Peter Smith, 1983 (1ª ed. 1922).



vino a encontrar algo de consuelo meses más tarde al involucrarse nuevamente en asuntos políticos. Ocurrió cuando los anarquistas españoles de la CNT-FAI le pidieron que colaborara con la causa republicana en la guerra que acababa de comenzar en su país. Goldman visitó España tres veces durante el conflicto, ayudó a organizar las oficinas de propaganda en Londres y escribió numerosos artículos defendiendo a sus camaradas españoles. Pero, como es sabido, se encontraba en el bando de los perdedores, y en 1939 su desilusión fue mayor, si cabe, de la que sintió tras su experiencia en la Rusia revolucionaria. En abril de ese año, tres meses después de que la República española fuera disuelta, Goldman abandonaba Europa rumbo a Canadá. No sabía la ya anciana anarquista que ésa sería su última travesía entre los dos continentes: al poco de llegar a Toronto sufrió una apoplejía que la condujo a la muerte el 14 de mayo de 1940. Cuatro días más tarde su cuerpo, ya sin vida, volvió a entrar en el país al que le había sido prohibido el acceso y el que sin embargo ella consideraba su verdadero hogar. Fue enterrada en el cementerio Waldheim de Chicago, donde también están enterrados los anarquistas de Haymarket.

Con respecto a los fragmentos seleccionados, he de indicar que todos pertenecen al libro que Emma Goldman publicó en 1911, *Anarchism and Other Essays*<sup>6</sup>. Siguiendo las indicaciones de la autora en el prefacio, no me extenderé en hacer comentarios sobre los diferentes ensayos: dejaremos que el libro hable por sí solo. Sin embargo, he de aclarar que no se ha incluido ningún fragmento de dos ensayos publicados en el volumen: uno en el que Goldman hace un sentido homenaje a Francisco Ferrer, el pedagogo y libertario catalán que fue fusilado en Barcelona en 1909 por motivos políticos, y otro en el que hace un repaso de los principales dramaturgos de su época, resaltando la importancia del teatro para divulgar el pensamiento revolucionario. A pesar de su indiscutible interés, ninguno de esos ensayos aporta algo nuevo en cuanto al pensamiento político de Goldman, motivo por el cual he decidido no incluirlos en esta selección. Los ensayos que sí se han incluido son, en mi opinión, un excelente ejemplo y resumen de lo que fueron las mayores preocupaciones políticas de Emma Goldman: su particular interpretación del anarquismo y del uso de la violencia, su rechazo a las instituciones religiosas y políticas, al patriotismo o al militarismo y, por encima de todo, su especial interés en los asuntos que tenían que ver con la condición de las mujeres en su sociedad. Cinco son los ensayos que Goldman dedica específicamente a ese tema en su libro y, como se podrá observar, algunas de sus posturas diferían de las defendidas por la gran mayoría de las feministas de su época; esto se puede entender si se considera que Goldman simplemente anteponía sus principios anarquistas en asuntos incuestionables dentro de esa filosofía como, por ejemplo, el del sufragio<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> E. GOLDMAN, *Anarchism and Other Essays*. Nueva York, Dover, 1969 (1ª ed. 1911). No existe una versión en castellano de dicho libro, por lo que yo misma he traducido los fragmentos seleccionados. Cualquier posible error o confusión será, pues, asumido por quien esto escribe.

<sup>7</sup> Alix Kates Shulman, reflexionando sobre tan controvertido asunto en la carrera política de Goldman, afirma que ésta era feminista sin lugar a dudas, y al compararla con otras feministas del

La mayor parte de sus biógrafos<sup>8</sup> afirman que Emma Goldman fue, ante todo, una gran oradora, y es por ese motivo que he traducido algunos fragmentos del prefacio donde la autora reconoce haber cambiado de opinión acerca del poder de la palabra hablada. A pesar de ese comentario, y reflexionando sobre su trayectoria política, resulta difícil entender qué hubiera sido de la misma si Goldman no se hubiera ganado la admiración —o el desprecio— de sus contemporáneos en sus innumerables charlas por los Estados Unidos. De hecho, opino que el estilo que impregna los ensayos incluidos en esta selección es principalmente el de la oratoria. En cualquier caso, las palabras de Emma Goldman han llegado a nuestros días por el medio que ella defiende en el prefacio, la palabra escrita, y podemos sentirnos afortunados de poder leer, en el siglo XXI, palabras que aún parecen estar cargadas de significado. Palabras que defienden la libertad de expresión o la liberación de hombres y mujeres de cualquier tipo de tiranía, que defienden ante todo la dignidad humana, y que nos pueden llevar a creer, aunque sólo sea por un instante, que un mundo más justo es todavía posible.

## SELECCIÓN DE TEXTOS

### PREFACIO

Hace veintiún años que escuché hablar al primer gran orador anarquista —el inimitable John Most—. En aquel momento, y durante muchos años después, yo creía que la palabra hablada, lanzada sobre las masas con tan maravillosa elocuencia, con tanto entusiasmo y ardor, no podría ser borrada jamás de la mente y el alma humana. ¡Era imposible que nadie, de entre las multitudes que se congregaban en los mítines de Most, quedara indiferente ante su voz profética! ¡No tendrían más que escucharlo para deshacerse de sus viejas creencias y percibir la verdad y la belleza del Anarquismo!

Mi único y gran anhelo entonces era llegar a poder hablar como John Most —llegar a las masas como él lo hacía—. ¡Oh, ésa es la ingenuidad del entusiasmo de la Juventud! [...].

---

momento apunta que la diferencia con sus contemporáneas, quienes la llegaron a acusar de defender los intereses de los hombres, es que ella era una de las feministas más radicales de su época (A.K. SHULMAN, *To the Barricades: The Anarchist Life of Emma Goldman*. Nueva York, Thomas Y. Crowell, 1971, p. 32).

<sup>8</sup> De entre las biografías de Emma Goldman podríamos destacar la de R. DRINNON, *Rebel in Paradise: A Biography of Emma Goldman* (Chicago, Chicago University Press, 1969) y las de A. WEXLER, *Emma Goldman in America* (Boston, Beacon, 1984) y *Emma Goldman in Exile: From the Russian Revolution to the American Civil War* (Boston, Beacon, 1989). Existe una biografía publicada en castellano, escrita por J. PEIRATS, *Emma Goldman: anarquista de ambos mundos* (Madrid, Campo Abierto, 1978), que se centra fundamentalmente en los años en que la anarquista participó en la Guerra Civil española.





Pero mi gran fe en esa obrera milagrosa, la palabra hablada, se ha desvanecido. Me he dado cuenta de su incapacidad para despertar el pensamiento, o incluso la emoción. Gradualmente, y tras una dura lucha contra ese descubrimiento, he ido observando que la propaganda oral es, en el mejor de los casos, un medio para despertar a la gente de su letargo: pero no deja ninguna marca duradera. El mero hecho de que la mayor parte de la gente acude a los mítines sólo si es empujada por los periódicos sensacionalistas o porque espera encontrar entretenimiento es la prueba de que realmente no tiene ningún deseo interior de aprender.

Ocurre algo completamente diferente con la forma escrita de expresión humana. Nadie, a menos que esté absolutamente interesado en las ideas progresistas, se preocupa por leer libros serios. Eso me lleva a comentar otro descubrimiento alcanzado tras muchos años de actividad pública. Es el siguiente: a pesar de las muchas pretensiones de la educación, el alumno sólo acepta aquello que su mente desea ardientemente. Esta observación sobre las mentes inmaduras ya es reconocida por la mayor parte de los educadores modernos, y yo creo que también es verdad en lo que respecta a los adultos. Los anarquistas o los revolucionarios no se hacen fácilmente, como los músicos. Lo más que se puede hacer es plantar las semillas del pensamiento. El hecho de que crezca algo fuerte dependerá en gran parte de la fertilidad de la tierra humana, aunque no deberíamos pasar por alto la calidad de la semilla intelectual.

En los mítines la audiencia se distrae por un millar de elementos innecesarios. El orador, por muy elocuente que sea, no puede controlar la agitación de la multitud, con el resultado inevitable de que no consigue que sus ideas arraiguen en la audiencia. Con toda probabilidad ni siquiera quedará bien ante sí mismo.

La relación entre el escritor y el lector es más íntima. Ciertamente los libros no son sino lo que nosotros queremos que sean; más bien lo que leemos en ellos. El hecho de que podamos hacerlo demuestra la importancia de la expresión escrita frente a la oral. Es esta certeza la que me ha llevado a recopilar en un volumen mis ideas sobre varios temas de importancia individual y social. Representan las batallas mentales y anímicas de veintidós años —las conclusiones alcanzadas tras muchos cambios y revisiones internas.

No soy lo suficientemente optimista para esperar que mis lectores sean tan numerosos como las personas que me han escuchado. Pero prefiero llegar a los pocos que realmente quieren aprender, antes que a los muchos que sólo buscan entretenimiento.

En cuanto al libro, creo que debe hablar por sí solo. Si incluyera notas aclaratorias éstas tan sólo deslucirían las ideas expuestas. [...].

#### EL ANARQUISMO: LO QUE REALMENTE SIGNIFICA

[...] El anarquismo es la única filosofía que ofrece al hombre conciencia de sí mismo; que sostiene que Dios, el Estado y la sociedad no existen, y que sus promesas son nulas y no tienen valor, ya que sólo pueden ser cumplidas a través de la subordinación de los hombres. El anarquismo es por tanto el maestro de la uni-

dad de la vida; y no sólo en la naturaleza, sino también en el hombre. El conflicto que existe entre el individuo y los instintos sociales no es más que el que existe entre el corazón y los pulmones: el primero es el receptáculo de la preciosa esencia de la vida; los segundos el almacén del elemento que mantiene esa esencia pura y fuerte. El individuo es el corazón de la sociedad, el que conserva la esencia de la vida social; la sociedad, los pulmones que distribuyen el elemento para mantener la esencia de la vida —es decir, al individuo— puro y fuerte.

[...] El anarquismo es el gran liberador del hombre de los fantasmas que lo han tenido cautivo; es el árbitro y el pacificador de las dos fuerzas con las que se obtiene la armonía individual y social. Para conseguir esa unidad, el anarquismo le ha declarado la guerra a las influencias perniciosas que hasta ahora han impedido la unión armoniosa de los instintos individuales y los sociales, del individuo y la sociedad.

La Religión, el dominio de la mente humana; la Propiedad, el dominio de las necesidades humanas; y el Gobierno, el dominio de la conducta humana, representan el baluarte de la esclavitud del hombre y todos los horrores que acarrea. ¡La Religión! ¡Cómo domina la mente del hombre, cómo humilla y degrada su alma! Dios lo es todo, el hombre no es nada, dice la religión. Pero de esa nada Dios ha creado un reino tan déspota, tan tirano, tan cruel, tan terriblemente severo que desde que los dioses aparecieron lo único que ha guiado al mundo ha sido tristeza, lágrimas y sangre. El Anarquismo anima al hombre a rebelarse contra ese horrible monstruo. Rompe tus cadenas mentales, le dice el Anarquismo al hombre, pues hasta que no pienses y juzgues por ti mismo no serás liberado del dominio de la oscuridad, el mayor obstáculo para cualquier progreso.

La Propiedad, el dominio de las necesidades del hombre, la negación del derecho a satisfacer sus necesidades. Hubo un tiempo en el que la propiedad reclamaba un derecho divino, dirigiéndose al hombre con el mismo estribillo que la religión, «¡Sacrificate! ¡Renuncia! ¡Sométete!» El espíritu del Anarquismo ha levantado al hombre de esa posición postrada. Ahora anda erguido, con la cabeza bien alta. Ha aprendido a ver la naturaleza insaciable, devoradora, devastadora de la propiedad, y se está preparando para golpear a ese monstruo hasta la muerte.

[...] De la misma manera en que la religión ha puesto trabas a la mente humana, y en que la propiedad, o el monopolio de las cosas, ha sometido y sofocado las necesidades humanas, el Estado ha esclavizado su espíritu, dictando cada fase de su conducta. «En su esencia», dice Emerson, «todo gobierno es tiranía». No importa si se trata de un gobierno por derecho divino o por decisión de una mayoría. En cada una de sus formas su objetivo es la subordinación absoluta del individuo.

[...] Lo que realmente significa el Anarquismo, pues, es la liberación de la mente humana del dominio de la religión; la liberación del cuerpo humano del dominio de la propiedad; la liberación de las cadenas y de las restricciones del gobierno. El Anarquismo defiende un orden social basado en la asociación libre de individuos con el propósito de producir riqueza social real; un orden que garantice a cada ser humano el acceso libre a la tierra y el disfrute total de las necesidades vitales, según sean los deseos, gustos e inclinaciones de cada individuo.





No se trata de una quimera absurda, o de una aberración mental. Es la conclusión a la que han llegado muchísimos hombres y mujeres intelectuales de todo el mundo; una conclusión que resulta de la observación minuciosa y atenta de las tendencias de la sociedad moderna: la libertad individual y la igualdad económica, las dos fuerzas inseparables que conducen a que nazca lo que es bello y verdadero en el hombre.

En cuanto a los métodos. El Anarquismo no es, como muchos pueden suponer, una teoría del futuro que se hará realidad por inspiración divina. Es una fuerza viva en nuestros asuntos cotidianos, que crea constantemente nuevas condiciones de vida. Por lo tanto, los métodos del Anarquismo no consisten en un programa riguroso que debe llevarse a cabo bajo cualquier circunstancia. Los métodos deben surgir de las necesidades económicas de cada lugar y de cada región, y de las necesidades intelectuales y temperamentales de cada individuo. El carácter sereno y tranquilo de un Tolstói requerirá métodos diferentes para la reconstrucción social que la personalidad intensa y desbordante de un Mijaíl Bakunin o de un Piotr Kropotkin. Del mismo modo, es evidente que las necesidades económicas y políticas de Rusia demandarán medidas más drásticas que las que puedan surgir en Inglaterra o en América. El Anarquismo no defiende la instrucción militar y la uniformidad; defiende, en cambio, el espíritu de la rebelión, en cualquiera de sus formas, contra todo lo que impida el crecimiento humano. Todos los anarquistas están de acuerdo en eso, así como en el rechazo a la maquinaria política como medio de lograr el gran cambio social.

#### LAS MINORÍAS CONTRA LAS MAYORÍAS

[...] El pecado más imperdonable en esta sociedad es el pensamiento independiente. Que esto sea tan absolutamente evidente en un país [Estados Unidos] cuyo símbolo es la democracia dice mucho del tremendo poder de la mayoría.

[...] Hoy, [...] la opinión pública es el tirano omnipresente; hoy, [...] la mayoría representa a una masa de cobardes deseosos de aceptar a aquel que refleje su propia pobreza de alma y de mente. Eso es lo que explica el auge sin precedentes de un hombre como [Theodore] Roosevelt. Ese hombre representa al peor elemento de la psicología de las masas. Como político, sabe perfectamente que a la mayoría le importa muy poco los ideales o la integridad. Lo que la gente adora es el exceso. No importa si es en una exhibición canina, en un torneo de lucha, en el linchamiento a un negro, en el acorralamiento a cualquier pequeño delincuente, en la exhibición de la boda de una heredera, o en las proezas acrobáticas de un ex presidente. Cuanto más monstruosas sean las contorsiones mentales, mayor será el deleite y los vítores de la masa. Es así como, falto de ideales y con esa pobreza de espíritu, Roosevelt continúa siendo el hombre del momento.

Por otra parte, los hombres que sobresalen entre esos pigmeos políticos, hombres educados, cultos y capaces, son insultados y condenados al silencio como si fueran sospechosamente refinados. Es absurdo reivindicar que la nuestra sea la era del individualismo. Es simplemente una repetición si cabe más intensa de ese fenó-



meno recurrente en la historia: cualquier esfuerzo para obtener el progreso, la cultura, la ciencia, la libertad religiosa, política y económica emana de la minoría, y no de las masas. Hoy, como siempre, las minorías no son entendidas: son perseguidas, encarceladas, torturadas y asesinadas.

[...] No es porque yo no me sienta cercana a los oprimidos, a los desheredados de la tierra, ni porque no conozca la vergüenza, el horror, la indignidad de las vidas de mucha gente por lo que repudio para siempre a la mayoría como fuerza creadora. ¡Oh no, no! Es porque sé muy bien que como masa compacta nunca ha defendido la justicia o la igualdad. Ha suprimido la voz humana, ha sometido el espíritu humano, ha encadenado el cuerpo humano. Como masa, su objetivo ha sido siempre hacer la vida uniforme, gris y monótona como el desierto. Como masa, siempre será la aniquiladora de la individualidad, de la libre iniciativa, de la originalidad. Por lo tanto pienso, como Emerson, que «las masas son brutas, débiles, peligrosas en sus demandas e influencia, y no necesitan ser halagadas, sino educadas. Yo no deseo concederles nada, sino perforarlas, dividir las y romperlas, para de ahí sacar individuos. ¡Masas! Son una calamidad. No deseo ningún tipo de masas, sino tan sólo hombres honestos, tan sólo mujeres encantadoras, dulces y realizadas».

En otras palabras, el verdadero bienestar social y económico se hará realidad sólo con el empeño, el coraje y la determinación no comprometedoras de las minorías inteligentes, no con las masas.

#### LA PSICOLOGÍA DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Analizar la psicología de la violencia política no es tan sólo extremadamente difícil, sino también muy peligroso. Si tales actos son tratados con comprensión, una es acusada inmediatamente de estar elogiándolos. Si, por otra parte, se expresa compasión humana con el que comete el atentado, se arriesga a ser considerada posible cómplice. Sin embargo, son sólo la inteligencia y la compasión las que nos pueden acercar al origen del sufrimiento humano, así como enseñarnos la salida definitiva de ese túnel.

[...] La masa ignorante considera al hombre que comete una protesta violenta contra nuestras desigualdades sociales y económicas como una bestia salvaje, un monstruo cruel y sin corazón cuya única satisfacción es destruir la vida y bañarse en sangre; o en el mejor de los casos lo considera un lunático irresponsable. Sin embargo, no hay nada más lejos de la verdad. De hecho, los que han estudiado el carácter y la personalidad de estos hombres, o los que han estado en contacto directo con ellos, están de acuerdo en que es su extrema sensibilidad a la injusticia que les rodea la que les empuja a pagar el peaje de nuestros crímenes sociales. Al debatir la psicología de los delincuentes políticos, los escritores y poetas más célebres les han rendido los mayores homenajes. ¿Por esto podríamos asumir que estaban advocando la violencia, o incluso dando su aprobación a esos actos? Ciertamente no. La suya era la actitud del estudiante social, del hombre que sabe que tras cada acto violento se esconde una causa vital.

[...] Más que cualquier otra teoría social, el Anarquismo valora la vida humana por encima de todas las cosas. Todos los Anarquistas están de acuerdo con Tolstói en esta verdad fundamental: si la producción de cualquier artículo de mercado necesita el sacrificio de una vida humana, la sociedad debería apañárselas sin ese artículo, pero jamás sin esa vida. Sin embargo, eso de ninguna manera debe ser entendido como que el Anarquismo enseña la sumisión. ¿Cómo podría hacerlo, cuando sabe que todo el sufrimiento, toda la miseria, todos los males surgen de la desgracia de la sumisión?

¿No hay un antepasado americano que dijo, hace muchos años, que la resistencia a la tiranía es obediencia a Dios? Y eso que ni siquiera era Anarquista. Yo diría que la resistencia a la tiranía es el mayor ideal del hombre. Mientras siga existiendo la tiranía, en cualquiera de sus formas, la mayor aspiración del hombre debe ser resistirse a ella; es algo tan obvio como que debemos respirar.

Comparados con la violencia al por mayor ejercida por el capital y los gobiernos, los actos de violencia política no son sino gotas en el océano. Que haya tan pocas personas que resisten es la muestra más clara de lo terrible que debe ser el conflicto entre sus almas y las insoportables desigualdades sociales. [...].

#### LAS PRISIONES: CRIMEN Y FRACASO SOCIAL

[...] Con todas esas reformas de las que nos vanagloriamos, nuestros grandes cambios sociales y nuestros descubrimientos de gran alcance, los seres humanos continúan siendo enviados al peor de los infiernos, donde son ultrajados, degradados y torturados para que la sociedad se sienta «protegida» de los fantasmas que ella misma ha creado.

¿Es acaso la prisión una protección social? ¿Qué monstruosa mente pudo haber concebido tal idea? De la misma manera podríamos decir entonces que la salud de un enfermo podría mejorar difundiendo un contagio.

[...] ¿Cuál es, sin embargo, la base real del castigo? La noción del libre albedrío, la idea de que el hombre es en todo momento libre para hacer el bien o el mal; si escoge hacer el mal, debe pagar un precio por ello. Aunque esta teoría ha sido refutada y desechada desde hace tiempo, continúa siendo aplicada a diario por la maquinaria del gobierno, que se convierte en el torturador más cruel y brutal de la vida humana. La única razón que explica su continuidad es la noción, aun más cruel, de que mientras más terror infunda el castigo mejor será su efecto preventivo.

La sociedad está usando los métodos más drásticos para enfrentarse al delincuente social. Sin embargo, ¿por qué no consigue disuadirlos? Aunque en América se supone que cualquier persona es inocente hasta que se demuestre que es culpable, los instrumentos de la ley, la policía, ejercen un reino de terror, llevando a cabo arrestos indiscriminados, golpeando, aporreando, intimidando a las personas, utilizando el cruel método del «tercer grado», sometiendo a sus desafortunadas víctimas al ambiente sucio de las comisarías y al lenguaje aún más sucio de sus guardianes. Pero los crímenes continúan multiplicándose sin parar, y la sociedad está pagando su precio por ello. Por otra parte, es un secreto a voces que cuando al desafortunado



ciudadano se le aplica toda la «clemencia» de la ley, y por el bien de la seguridad es encerrado en el peor de los infiernos, es cuando comienza su verdadero calvario. Desprovisto de sus derechos como ser humano, degradado a ser un simple autómatas sin voluntad o sentimientos, dependiendo por completo de la compasión de sus crueles guardianes, vive diariamente un proceso de deshumanización tal que la venganza más salvaje no sería sino un juego de niños comparado con él.

No hay una sola institución penal o reformatorio en los Estados Unidos donde no existan torturas para que los individuos «mejoren su conducta» a través de la porra, el garrote, la camisa de fuerza, la cura de agua<sup>9</sup>, el «pájaro colibrí»<sup>10</sup>, la incomunicación, el ruedo, o la dieta de inanición. En estas instituciones se quiebra su voluntad, se degrada su alma, se dobllega su espíritu debido a la tediosa monotonía y rutina de la vida carcelaria. Estos horrores se han vuelto tan flagrantes en Ohio, Illinois, Pennsylvania, Missouri y los estados del Sur que ya se conocen en el mundo exterior, y mientras, en la mayor parte de las otras prisiones, todavía prevalecen los mismos métodos cristianos. Pero los muros de las prisiones rara vez permiten que se escapen los gritos de agonía de las víctimas —los muros de las prisiones son anchos, amortiguan el sonido. La sociedad debería abolir de una vez todas las prisiones, en lugar de esperar protección de estas cámaras del horror del siglo xx. [...].

#### EL PATRIOTISMO: UNA AMENAZA A LA LIBERTAD

[...] El terrible despilfarro que necesita el patriotismo debería ser motivo suficiente para que cualquier hombre con una inteligencia media se curara de esta enfermedad. Sin embargo, el patriotismo demanda todavía más. A la gente se le pide que sea patriótica, y por ese lujo tiene que pagar no sólo apoyando a sus «defensores», sino incluso sacrificando a sus propios hijos. El patriotismo exige lealtad a la bandera, lo que se traduce en obediencia y disposición para matar a tu padre, tu madre, tu hermano o tu hermana.

El argumento más común es que necesitamos un ejército fuerte para proteger al país de la invasión extranjera. Cualquier hombre o mujer inteligente sabe, sin embargo, que eso es un mito que se mantiene para atemorizar y coaccionar a los necios. Los gobiernos del mundo, que conocen los intereses de cada uno, no se invaden. Han aprendido que pueden sacar más beneficios con el arbitraje internacional en los conflictos que con guerras y conquistas. En efecto, como dijo Carlyle: «La guerra es una pelea entre dos ladrones que son demasiado cobardes para luchar en su propia batalla; por eso sacan a muchachos de dos pueblos distintos, los meten

---

<sup>9</sup> Del inglés *water cure*, un tipo de tortura que consiste en obligar a la víctima a beber grandes cantidades de agua.

<sup>10</sup> Artefacto eléctrico cuyas descargas van corriendo por todo el cuerpo de la persona torturada.

dentro de un uniforme, les entregan un arma y los sueltan como a bestias salvajes para que peleen entre ellos».

No se necesita ser muy sabio para descubrir que todas las guerras se deben a una causa parecida. Tomemos como ejemplo nuestra guerra contra España, supuestamente un suceso grandioso y patriótico en la historia de los Estados Unidos. ¡Cómo ardieron nuestros corazones con indignación contra aquellos atroces españoles! Pero hay que reconocerlo, nuestra indignación no surgió de una manera espontánea. Fue alimentada durante meses de manipulación periodística, y mucho tiempo después de que el carnicero Weyler hubiese asesinado a muchos cubanos nobles y hubiese violado a muchas cubanas. No obstante, para hacer justicia a la nación americana debemos decir que efectivamente esta nación se indignó, se mostró dispuesta a luchar y luchó con valentía. Pero una vez que el humo se disipó, los muertos fueron enterrados y el pueblo comenzó a pagar el precio de la guerra al aumentar el valor de los productos básicos y las rentas —es decir, cuando se nos pasó la embriaguez de la gran juerga patriótica fue cuando, de repente, caímos en la cuenta de que la causa de la guerra contra España había sido el precio del azúcar; o, para ser más explícitos, que las vidas, la sangre y el dinero del pueblo americano fueron malgastados para proteger los intereses de los capitalistas americanos, quienes se habían visto amenazados por el gobierno español. Esto no es una exageración; está basado en datos y cifras irrevocables, y queda demostrado por la actitud del gobierno americano hacia los obreros cubanos. Una vez que Cuba estuvo asegurada, ya en las garras de los Estados Unidos, los mismos soldados que habían sido enviados a liberar Cuba recibieron la orden de disparar contra los trabajadores cubanos durante la gran huelga de las cigarrerías, la cual se declaró muy poco después de la guerra.

[...] El argumento de que un ejército fuerte es la mejor garantía de paz es casi tan lógico como el de que el ciudadano más pacífico es el que va armado. La experiencia del día a día demuestra sobradamente que el individuo que va armado está constantemente deseando probar su fuerza. Exactamente lo mismo que ocurre históricamente con los gobiernos. Los países que son realmente pacíficos no malgastan vidas y energía en preparativos de guerra, y el resultado es que la paz se mantiene.

[...] Nosotros, los americanos, afirmamos ser un pueblo que ama la paz. Rechazamos cualquier derramamiento de sangre; nos oponemos a la violencia. Sin embargo, nos entran arrebatos de alegría ante la posibilidad de lanzar bombas de dinamita desde aparatos voladores sobre ciudadanos indefensos. Estamos dispuestos a ahorcar, electrocutar o linchar a cualquier persona que, por necesidades económicas, arriesga su propia vida en el intento de acabar con la de algún magnate industrial. Sin embargo, nuestros corazones se hinchan de orgullo tan sólo de pensar que América se está convirtiendo en la nación más poderosa del planeta y que con el tiempo pisoteará con su pie de hierro a las demás naciones.

Ésa es la lógica del patriotismo.

Y las terribles consecuencias que el patriotismo acarrea al hombre medio no son nada si las comparamos con el insulto y la injuria que suponen para el propio soldado —esa pobre y engañada víctima de la superstición y la ignorancia. El supuesto salvador de su país, el protector de su nación —¿qué tiene el patriotismo



guardado para él? Pues una vida de sumisión servil, vicio y perversión en tiempos de paz; y una vida de peligro, abandono y muerte en tiempos de guerra. [...].

## LA HIPOCRESÍA DEL PURITANISMO

El Puritanismo, con su perversión en lo que concierne al significado y a las funciones del cuerpo humano, especialmente en lo que se refiere a la mujer, la ha condenado al celibato, a la reproducción indiscriminada de una raza enferma, o a la prostitución. La importancia de este crimen contra la humanidad queda clara cuando analizamos los resultados. A la mujer que no está casada se le impone la absoluta continencia sexual, bajo la amenaza de ser acusada de inmoral o de perdida, y esto a su vez le produce neurastenia, impotencia, depresión y una amplia variedad de problemas nerviosos que concluyen en la disminución de su capacidad de trabajo, en un disfrute limitado de la vida, en insomnio, y en preocupaciones causadas por sus deseos y fantasías sexuales. La obligación arbitraria y perniciosa de la continencia sexual explica también, probablemente, la desigualdad mental entre los sexos. Freud, por ejemplo, cree que la inferioridad intelectual de tantas mujeres se debe a la inhibición de su pensamiento, impuesta a través de la represión sexual. Por otra parte, habiendo suprimido los deseos sexuales naturales de las mujeres solteras, el Puritanismo bendice a sus hermanas casadas por su fertilidad no contenida en el matrimonio. En realidad, no es tanto que las bendiga, sino que más bien fuerza a las mujeres, sobresexuadas por la represión previa, a tener niños, sin tener en cuenta si su constitución física es frágil o si no tienen posibilidades económicas para mantener a una familia numerosa. La prevención del embarazo, aunque se lleve a cabo con métodos científicos y seguros, está totalmente prohibida; más aún, la sola mención del tema es considerada un delito.

Gracias a esta tiranía del Puritanismo, la mayoría de las mujeres se encuentra desde que son aún jóvenes en los límites de sus capacidades físicas. Enfermas y agotadas, son completamente incapaces de dar a sus hijos los cuidados más elementales. Eso, añadido a las presiones económicas, fuerza a muchas mujeres a arriesgarse hasta el extremo, antes que continuar trayendo niños al mundo. La práctica del aborto ha alcanzado unas proporciones tan grandes en América que las cifras resultan casi increíbles. Según las investigaciones más recientes al respecto, de cada cien embarazos, diecisiete acaban en aborto. Este porcentaje estremecedor representa sólo aquellos casos que llegan a ser conocidos por los médicos. Considerando el secretismo en que necesariamente se ven envueltas estas prácticas, y sus consecuentes ineficacias y negligencias profesionales, el Puritanismo conduce continuamente a miles de víctimas a ser un claro reflejo de su propia estupidez e hipocresía.

La prostitución, aunque esté perseguida y condenada, es sin embargo el mayor triunfo del Puritanismo. Es su criatura más querida, a pesar de toda su mojigatería hipócrita. La prostituta es la furia de nuestro siglo, llevándose por delante a los países «civilizados» como si fuera un huracán, y dejando un rastro de enfermedad y desastre. El único remedio que el Puritanismo ofrece a este niño mal engendrado es una mayor represión y una persecución sin piedad. [...].



Esa capacidad casi ilimitada que tiene el Puritanismo para hacer daño se debe a su atrincheramiento tras el Estado y la ley. Con el pretexto de salvaguardar al pueblo contra la «inmoralidad», ha impregnado la maquinaria del gobierno, añadiendo a su usurpación de la protección moral la censura legal de nuestras opiniones, de nuestros sentimientos, e incluso de nuestra conducta. [...].

## EL TRÁFICO DE MUJERES

[...] ¿Cuál es realmente la causa de la trata de blancas? Y no sólo de blancas, sino también de mujeres amarillas y negras. Obviamente es la explotación; ese Moloc sin piedad del capitalismo que se ceba con el trabajo mal pagado, conduciendo así a miles de mujeres y niñas hacia la prostitución. [...].

No existe ningún lugar en el que se considere a la mujer por el mérito de su trabajo; siempre se la considera por su condición sexual. Es por lo tanto casi inevitable pensar que debería pagar por su derecho a existir, o por mantener su posición en cualquier puesto, con favores sexuales. Así pues, que decida venderse tan sólo a un hombre, dentro o fuera del matrimonio, o a muchos hombres, se convierte en una cuestión de grados. Lo admitan o no nuestros reformistas, la inferioridad económica y social de la mujer es la responsable de la prostitución.

En este preciso momento las personas de buena fe están escandalizadas por el descubrimiento de que tan sólo en la ciudad de Nueva York una de cada diez mujeres trabaja en una fábrica, de que el sueldo medio que perciben las mujeres es de seis dólares a la semana por trabajar de cuarenta y ocho a sesenta horas, y de que la mayoría de las trabajadoras asalariadas se enfrenta a muchos meses de desempleo, lo que convierte el salario medio en unos 280 dólares al año. A la vista de estas injusticias económicas, ¿sorprende a alguien que la prostitución y la trata de blancas se hayan convertido en factores económicos tan dominantes?

[...] Es un hecho reconocido que la mujer es educada como una mercancía sexual, a pesar de lo cual se la mantiene en una absoluta ignorancia acerca del significado y la importancia del sexo. Cualquier cosa que tenga que ver con ese tema se le esconde, y a quienes intentan llevar la luz a esa terrible oscuridad se les persigue y se les encierra en prisión. Sin embargo, mientras una niña siga sin saber cómo debe cuidar de sí misma, y cuál es la función de la parte más importante de su vida, no debería sorprendernos que se convierta en presa fácil de la prostitución, o de cualquier otra relación que la degrade a ser tratada como un objeto para la mera gratificación sexual.

[...] Para los moralistas la prostitución no consiste tanto en el hecho de que la mujer venda su cuerpo, sino más bien de que lo venda fuera del matrimonio. Ésta no es una afirmación a la ligera, pues lo prueba el hecho de que el matrimonio por conveniencia está perfectamente legitimado y santificado por la ley y la opinión pública, mientras que cualquier otro tipo de unión es condenada y repudiada. [...].

La sociedad considera las experiencias sexuales de un hombre como atributos de su desarrollo general, mientras que experiencias similares en la vida de una mujer son juzgadas como una terrible calamidad, la pérdida de su honor y de todo



lo que es bueno y noble en un ser humano. Esta doble moral ha jugado un papel bastante importante en la creación y perpetuación de la prostitución. Tiene que ver con mantener a las jóvenes en la más absoluta ignorancia acerca de las cuestiones sexuales; y esa presunta «inocencia», junto con una naturaleza sexual sobreexcitada y contenida, ayuda a provocar las situaciones que nuestros Puritanos se esfuerzan tanto en evitar o prevenir.

No es que la gratificación sexual conduzca necesariamente a la prostitución; es la persecución cruel y sin piedad de aquellos que se atreven a desviarse del camino la que acaba siendo la mayor responsable.

[...] Igualmente exagerada es la creencia de que la mayoría de las mujeres de la calle en esta ciudad ya estaban metidas en el negocio antes de emigrar a América. La mayor parte de las chicas hablan un inglés excelente, y están americanizadas tanto en sus costumbres como en su apariencia física —algo totalmente imposible a menos que lleven viviendo en este país muchos años. Es decir, fueron arrastradas a la prostitución debido a las condiciones de vida de este país, a esa costumbre tan americana de exhibir ropa y atuendos hasta el exceso, algo para lo que, por supuesto, precisan de dinero —dinero que no se gana en los talleres y en las fábricas.

En otras palabras, no hay ninguna razón para creer que los hombres se arriesgarían a pagar por productos extranjeros, cuando las condiciones de vida americanas hacen que el mercado esté repleto de miles de mujeres. [...].

## EL SUFRAGIO FEMENINO

[...] Se puede decir que es porque la mujer reconoce el terrible peaje que debe pagar a la Iglesia, al Estado y al hogar, por lo que quiere el sufragio para sentirse liberada. Eso podría ser verdad en pocos casos, pues la mayoría de las sufragistas rechazan totalmente esa blasfemia. Más bien al contrario, insisten constantemente en que es el sufragio femenino el que las convertirá en mejores cristianas y mejores amas de casa, en fieles ciudadanas del Estado. Por tanto el sufragio sería sólo un medio de reforzar la omnipotencia de los mismos dioses a los que la mujer ha servido desde tiempos inmemoriales.

¿Por qué debe extrañarnos, pues, que la mujer sea tan devota, tan entusiasta, al postrarse ante ese nuevo ídolo que es el sufragio femenino? Como ocurre desde hace tiempo, las mujeres soportan la persecución, la prisión, la tortura y cualquier forma de condena con una sonrisa en su rostro. Como ocurre desde hace tiempo, incluso las más cultas esperan un milagro de la nueva deidad del siglo XX, el sufragio. La vida, la felicidad, la alegría, la libertad, la independencia —todo eso y más va a brotar gracias al sufragio. Con esa devoción ciega la mujer no es capaz de ver lo que algunos intelectuales percibieron hace cincuenta años: que el sufragio es un mal, que sólo ha servido para esclavizar al pueblo, que sólo les ha cerrado los ojos para que no puedan ver con cuánta astucia se les obliga a someterse.

La demanda para que haya sufragio igualitario se basa fundamentalmente en la idea de que la mujer debe tener igualdad de derechos en todos los asuntos sociales. Nadie podría negar ese argumento, si el sufragio fuera un derecho. Pero ¡ay





de la ignorancia de la mente humana!, que ve como un derecho lo que es una imposición. ¿O acaso no es una de las más brutales imposiciones que un grupo de gente haga leyes que otro grupo se ve coaccionado por fuerza a obedecer? Sin embargo, la mujer reclama esa «oportunidad de oro» que ha producido tanta miseria en el mundo, despojando al hombre de su integridad y seguridad en sí mismo; una imposición que ha corrompido completamente a los pueblos, convirtiéndolos en simples presas en manos de políticos sin escrúpulos.

¡Pobre, estúpido, y libre ciudadano americano! Libre para morir de hambre, libre para convertirse en vagabundo y andar por las autopistas de este gran país; disfruta del sufragio universal, y con ese derecho ha forjado las cadenas que lo inmovilizan. La recompensa que recibe consiste en severas leyes laborales que prohíben el derecho al boicot, a los piquetes, a cualquier cosa que no sea el derecho a que te roben el fruto de tu trabajo. Sin embargo, todos estos resultados desastrosos de ese fetiche del siglo XX no han enseñado nada a las mujeres. Pero es que nos aseguran que la mujer va a purificar la política.

No hace falta que diga que no me opongo al sufragio femenino por pensar como muchos que la mujer no sea igual al hombre. No encuentro ninguna razón física, psicológica o mental por la que las mujeres no deban tener el mismo derecho a votar que los hombres. Pero eso no me va a cegar y hacer creer algo tan absurdo como que la mujer va a conseguir aquello que el hombre no ha podido conseguir. Aunque las mujeres no fueran a empeorar las cosas, ciertamente tampoco iban a mejorarlas. Asumir, por tanto, que la mujer lograría purificar algo que no es susceptible de ser purificado es atribuirle poderes sobrenaturales. Ya que la mayor desgracia de la mujer ha sido que sólo ha sido considerada como un ángel o como un demonio, su verdadera salvación estaría en que la situáramos en la tierra; es decir, en que fuera considerada un ser humano y, por tanto, sujeta a todos los disparates y errores humanos. ¿O es que vamos a creer que de dos errores sacaremos un acierto? ¿Vamos a asumir que el veneno ya inherente a la política va a disminuir por la entrada de las mujeres al terreno político? Ni las más enfervorecidas sufragistas serían capaces de defender ese disparate.

[...] La desgracia de la mujer no es que sea incapaz de hacer el trabajo de un hombre, sino que está perdiendo su fuerza vital en intentar aventajarlo, con una tradición de siglos que la ha dejado físicamente incapaz de alcanzarlo. Por supuesto que conozco a algunas que lo han logrado, pero a costa de mucho sacrificio, ¡de un gran sacrificio! Lo que importa no es el tipo de trabajo que haga una mujer, sino la calidad del trabajo que realice. Ella no le va a dar una calidad nueva al sufragio o a las urnas, ni va a recibir de ahí nada que mejore sus propias cualidades. Su desarrollo, su libertad, su independencia, deben emanar de sí misma. Primero, haciéndose valer como persona, y no como mercancía sexual. Segundo, rechazando que otras personas tengan derecho sobre su cuerpo; negándose a tener hijos si no es por su propia decisión, negándose a ser sierva de Dios, del Estado, de la sociedad, del marido, de la familia, etc., haciendo su vida más simple pero más profunda y más rica. Es decir, intentando aprender el sentido y la sustancia de la vida en toda su complejidad, liberándose del miedo a la opinión pública y a la condena pública. Sólo eso, y no las urnas, liberará a la mujer, la convertirá en una fuerza hasta ahora

desconocida para el mundo, una fuerza de amor verdadero, de paz, de armonía; una fuerza de fuego divino, dadora de vida; una fuerza creadora de hombres y mujeres libres.

#### LA TRAGEDIA DE LA EMANCIPACIÓN FEMENINA

[...] La emancipación debería permitir a la mujer ser humana en el sentido real del término. Todo lo que en su interior anhela reivindicación y actividad debería alcanzar la mayor expresión; todas las barreras artificiales deberían ser derrumbadas, y el camino hacia una mayor libertad debería verse despejado de cualquier rastro dejado por siglos de sumisión y esclavitud.

Éste era el objetivo inicial del movimiento por la emancipación de la mujer. Pero los resultados conseguidos hasta el momento han aislado a la mujer y la han privado de las fuentes de esa felicidad que es tan esencial para ella. [...].

[...] A lo que tiene que enfrentarse la mujer ahora es a la necesidad de emanciparse de la emancipación, si es que verdaderamente desea ser libre. Esto puede parecer una paradoja y, sin embargo, es la pura verdad.

¿Qué ha logrado la mujer con la emancipación? El sufragio igualitario en algunos estados. ¿Eso ha purificado nuestra vida política, como predecían muchos de sus bienintencionados defensores? Ciertamente no. A propósito, ya es hora de que las personas que tengan un juicio honrado y razonado dejen de hablar sobre la corrupción política con ese tono de patio de colegio. La corrupción política no tiene nada que ver con la moral o el relajamiento de ésta por parte de los políticos. La causa de la corrupción es completamente material. La política es reflejo del mundo empresarial e industrial, cuyos lemas son: «recibir es mejor que dar»; «compra barato y vende caro»; «la mano manchada es la que limpia la otra mano». No hay esperanzas ni siquiera de que la mujer, con su derecho al voto, purifique jamás la política.

[...] Es cierto que el movimiento en defensa de los derechos de la mujer ha roto muchas viejas cadenas, pero también lo es que ha forjado algunas nuevas. El gran movimiento de la *verdadera* emancipación no ha contado con una gran raza de mujeres que pudieran mirar a la libertad directamente a la cara. Su visión estrecha y puritana desterró al hombre, al que consideraban un personaje molesto y sospechoso, de sus vidas afectivas. El hombre no iba a ser tolerado a ningún precio, a no ser como padre, ya que un niño no puede ser concebido sin un padre. Afortunadamente, las puritanas más rígidas nunca serán lo suficientemente fuertes como para matar el deseo innato de la maternidad. Pero la libertad de la mujer está estrechamente relacionada con la libertad del hombre, y muchas de mis supuestas hermanas emancipadas parecen olvidar que un niño nacido en libertad necesita el amor y dedicación de todos los seres humanos que lo rodean, tanto del hombre como de la mujer. Desgraciadamente, es esta concepción estrecha de las relaciones humanas la que ha provocado una gran tragedia en las vidas del hombre y la mujer modernos.

[...] La explicación de esta contradicción en la que viven muchas mujeres avanzadas ha de encontrarse en el hecho de que nunca llegaron a entender plena-

mente el significado de la emancipación. Pensaban que lo único que necesitaban era independencia de las tiranías externas; dejaron que los tiranos internos —los convencionalismos éticos y sociales—, que son más perjudiciales para la vida y el crecimiento, se cuidaran solos; y eso es lo que estos otros tiranos han hecho. Parecen vivir tan ricamente en las cabezas y los corazones de las defensoras más activas de la emancipación de la mujer, como lo hacen en las cabezas y los corazones de nuestras abuelas.

[...] La salvación depende de una enérgica marcha hacia adelante, hacia un futuro más brillante y claro. Necesitamos liberarnos de las viejas tradiciones y costumbres. El movimiento en defensa de la emancipación de la mujer ya ha dado el primer paso en esa dirección; es de esperar que reúna la fuerza suficiente para dar otro. El derecho al voto o la igualdad de derechos civiles pueden ser buenas demandas, pero la verdadera emancipación no comienza ni en las urnas ni en los juzgados. Comienza en el alma de la mujer. La historia nos enseña que toda clase oprimida obtuvo la liberación de sus amos a través de sus propios esfuerzos. Es necesario que la mujer se aprenda esa lección, que se dé cuenta de que su libertad llegará tan lejos como llegue su fuerza para conseguir esa libertad. Por tanto, es mucho más importante para ella comenzar su regeneración interior, descargarse del peso de los prejuicios, las tradiciones y las costumbres. Demandar igualdad de derechos en todos los aspectos de la vida es justo y razonable; pero, después de todo, el derecho más vital es el derecho a amar y ser amado. De hecho, si la emancipación parcial llega a ser una emancipación completa y verdadera, la mujer tendrá que desterrar esa ridícula idea de que ser amada, ser compañera y madre es sinónimo de ser esclava o subordinada. Tendrá que desterrar la absurda idea del dualismo de los sexos, o de que hombre y mujer representan dos mundos antagónicos.

## MATRIMONIO Y AMOR

La creencia más común sobre el matrimonio y el amor es que son sinónimos, que surgen por los mismos motivos y que cubren las mismas necesidades humanas. Como la mayor parte de esas creencias, ésta no está basada en hechos probados, sino en la superstición.

El matrimonio y el amor no tienen nada en común: están tan alejados el uno del otro como los polos; de hecho, se repelen. Sin duda, algunos matrimonios han sido fruto del amor. Sin embargo, esto no ha ocurrido porque el amor pueda reafirmarse sólo a través del matrimonio; más bien es porque hay pocas personas que puedan saltarse por completo las convenciones. Hoy en día hay muchísimos hombres y mujeres para quienes el matrimonio no es más que una farsa, y sin embargo pasan por el aro por temor al qué dirán. De todas maneras, aunque es verdad que algunos matrimonios son fruto del amor, y aunque también es verdad que en algunos casos el amor sigue existiendo una vez casados, mi opinión es que esto ocurre a pesar del matrimonio, y no a causa del mismo.

Por otra parte, la idea de que el amor surge tras el matrimonio es completamente falsa. En muy raras ocasiones se puede escuchar algo tan milagroso como



que en una pareja casada surja el amor tras el matrimonio, pero si lo analizamos en profundidad podríamos decir que no es más que una simple adaptación a lo inevitable. Ciertamente, ese acostumbrarse a convivir con la otra persona se aleja bastante de la espontaneidad, la intensidad y la belleza del amor, elementos sin los cuales la intimidad de la vida marital debe ser algo degradante tanto para la mujer como para el hombre.

El matrimonio es fundamentalmente un acuerdo económico, un pacto de seguridad. La principal diferencia con los seguros de vida más comunes sería que el matrimonio es más vinculante, más exigente. Las ganancias son insignificantes comparadas con la inversión. Al firmar un contrato de seguros uno paga en dólares o centavos, pero siempre puede dejar de pagar las cuotas. Sin embargo, si el premio de la mujer es un marido, debe pagar con su nombre, su privacidad, su amor propio, su propia vida, «hasta que la muerte nos separe». Además, el seguro de matrimonio la condena a una dependencia de por vida, a convertirse en un parásito, en una completa inútil tanto a nivel personal como social. El hombre también debe pagar un peaje, pero como su esfera social es más amplia el matrimonio no lo limita tanto como a la mujer. Sus cadenas se hacen notar más en el terreno económico. [...].

[...] Es esa resignación servil a pensar que el hombre es superior la que ha mantenido la institución del matrimonio aparentemente intacta durante tanto tiempo. Ahora que la mujer ya está haciendo valer sus derechos, ahora que está tomando conciencia de sí misma como un ser que no depende de los favores de su amo, es cuando la institución del matrimonio va siendo gradualmente cuestionada, y ningún tipo de disculpa sentimental podrá parar lo que está ocurriendo.

Lo más normal es decirle a las niñas desde la infancia que el matrimonio es su principal objetivo en la vida; por tanto, su educación va dirigida a conseguir ese objetivo. Se las prepara para el matrimonio igual que a los animales a los que se ceba para la matanza. Sin embargo, y aunque parezca extraño, lo que se les enseña sobre sus funciones como esposas y madres es mucho menos que lo que se le enseña a cualquier artesano sobre su oficio. Es indecente y sucio que una muchacha respetable sepa cualquier cosa sobre la vida marital. Ésa es la incongruencia de la respetabilidad, que necesita los votos matrimoniales para convertir algo supuestamente sucio en el acuerdo más puro y sagrado, en algo que nadie se atreve a criticar. Sin embargo, ésa es exactamente la actitud del defensor medio del matrimonio. A la futura esposa y madre se la mantiene en la más completa ignorancia sobre su único valor disponible en esa transacción: el sexo. Es así como entra en una relación para toda la vida con un hombre, sintiéndose asustada, sintiendo una repulsión desmedida por el más natural y saludable de los instintos: el sexo. Se puede decir con seguridad que un alto porcentaje de la infelicidad, la miseria, la angustia y el sufrimiento físico del matrimonio se debe a la ignorancia sobre las cuestiones sexuales, aunque ésta sea alabada como una virtud. Tampoco es una exageración decir que más de un hogar se ha roto por este hecho tan deplorable.

[...] Y esa idea de que protege a la mujer —ésa es la mayor calamidad del matrimonio. Por supuesto que no la protege, pero es que además la idea es tan repugnante, tan escandalosa e insultante, degrada tanto la dignidad humana de la mujer, que sólo nos debe conducir a condenar para siempre a esa institución parásita.



Es como ese otro acuerdo paternalista, el capitalismo. Despoja al hombre de todos sus derechos, impide su desarrollo, envenena su cuerpo, lo mantiene en la más completa ignorancia, lo hace pobre y dependiente, y luego organiza instituciones caritativas que prosperan haciendo perder al hombre su último vestigio de amor propio.

La institución del matrimonio convierte a la mujer en un parásito, en un ser totalmente dependiente. La incapacita para luchar por su propia vida, aniquila su conciencia social y paraliza su imaginación, para después imponer su piadosa protección, que en realidad es una trampa, una parodia de la naturaleza humana.

Isabel GONZÁLEZ DÍAZ  
Centro de estudios de la mujer  
Universidad de La Laguna





JUDITH BUTLER, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. Nueva York, Verso, 2004.

Ya en obras anteriores Butler había recurrido a la crítica de la política exterior estadounidense para ilustrar los peligros intrínsecos de ciertos modelos de «racionalidad». La intervención de EEUU en la Guerra del Golfo servía a Butler en *The Psychic Life of Power* para ilustrar las dramáticas consecuencias originadas por la ficción de que podemos ejercer un control absoluto sobre nuestros actos y sus consecuencias (especialmente cuando el acto en cuestión es el lanzamiento de un misil «inteligente»), y establecer a partir de esa dosis insalvable de auto-ingobernabilidad un sentido nuevo de la responsabilidad que acabara, entre otras, con la estratégica ceguera respecto a los llamados «daños colaterales».

La presente colección de ensayos se centra, precisamente, en el análisis crítico de los efectos de lo que, para algunos, representa una más de las terribles consecuencias de esa ficción que rige la vida política de los Estados Unidos. Nos referimos al atentado del 11 de Septiembre de 2001, junto a la alarmante oleada de medidas de excepción con que se pretende salvaguardar la seguridad interna de los Estados Unidos.

Butler disecciona algunas de las estrategias con que se pretende silenciar las voces críticas a este proceso en el interior de Estados Unidos. El tema, clásicamente butleriano, de la construcción de lo «abyecto» como estrategia normalizadora y coercitiva fundamental del espacio social, se concreta en «Explicación y exoneración, o lo que podemos oír» en la denuncia de la acusación con que se pretende desprestigiar cualquier

intento de comprender las relaciones entre la política estadounidense, especialmente en Oriente Medio, y el recrudecimiento de la violencia terrorista sobre objetivos occidentales. Tal acusación, que no ha dejado de recorrer además los discursos en torno a la cuestión del terrorismo en nuestro país, no es otra que la de estar «justificando» la violencia terrorista con cualquiera de nuestros intentos de comprender sus causas, equiparándose usualmente el orden de las causas con el de las excusas. El peso de tal acusación tiene claras consecuencias en el desarrollo normal del pensamiento crítico y en la pluralidad de voces propia de una vida intelectual positivamente activa. Por contra, las posturas hegemónicas se convierten en el rasero con el que se mide cuanto puede o no puede ser dicho y tomado en cuenta en cualquier espacio de reflexión pública.

Equivalente es la estrategia, minuciosamente rastreada por Butler en «La carga del antisemitismo: judíos, Israel, y los riesgos de la crítica pública», de las acusaciones de «antisemitismo» que recaen sobre cualquier crítico del tratamiento dado por el Estado de Israel al conflicto con Palestina. Tanto si se trata de «justificar la violencia terrorista» (la ejercida por los palestinos) como de «incurrir en el antisemitismo», tal acusación resulta ser un eficiente muro de contención frente a diversas formas de crítica, que se convierte en una eficaz censura (explícita o implícita) que limita el espacio reflexivo accesible a la mayoría de la población a la hora de juzgar las actuaciones gubernamentales.

Sin embargo, esta «abyectivización» del pensamiento crítico tiene un correlato mucho más grave en el tratamiento dado a quienes —pre-



suntamente— han ofrecido una resistencia efectiva a las intervenciones militares norteamericanas. «Detención indefinida» es un adecuado representante de la voz de alarma que ha despertado la aparición de la aberrante figura legal con la que se mantiene, sin cargos y sin juicio, a los presos en la base de Guantánamo. En este ensayo se actualiza, con significativas variaciones, la teoría foucaultiana sobre la sucesión entre diferentes formas o modelos del poder (del poder soberano fundado en la representación a la más anónima gubernamentalidad tardo-moderna) para insistir en el creciente resurgimiento de un poder soberano capaz de vulnerar la división de poderes *en el mismo seno* de la burocratizada gubernamentalidad «democrática».

La «prisión de guerra» es, para Butler, el lugar privilegiado de ejercicio de un poder soberano autofundado en el mismo acto de *suspensión* de la ley, ejercicio que se concreta, en primera instancia, en la deshumanización extrema a la que se somete a los presos. Si bien esta deshumanización resulta evidente en el caso de los presos de Guantánamo, puesto que su situación, fuera de cualquier marco legal de cualquier país o acuerdo internacional previo (sustituidas por estructuras administrativas *ad-boc* sin más base que una consideración extra-jurídica del riesgo extremo que tales sujetos representan para la seguridad nacional), las recientes denuncias de las torturas frecuentes en las cárceles irakíes post-Sadam (posteriores a la redacción de estos ensayos), han dado, si cabe, más peso a las consideraciones de Butler sobre el carácter tristemente emblemático de este tipo de prisiones en lo que a procesos deshumanizadores se refiere.

Quizá sea «Vida precaria» uno de los ensayos más interesantes de este libro. Siguiendo el tratamiento dado a la cuestión del «rostro» en la obra de Levinas, Butler reivindica el valor y la relevancia ética y política de su obra, conduciendo las consideraciones sobre la cuestión del rostro hasta el análisis del tratamiento mediático

de distintas figuras del Otro no-occidental, representaciones que precisamente eluden la representación del rostro y su vulnerabilidad intrínseca *incluso cuando* muestran, por ejemplo, la cara de Bin Laden o la alegría de unas niñas «liberadas» del uso del burca. El «rostro» no está presente porque se elude toda representación del duelo, cualquier signo de que las vidas no-norteamericanas son vidas cuya pérdida también merezca ser públicamente considerada. Es precisamente esta negación del lugar correspondiente en los medios de comunicación de masas lo que impide cualquier duelo efectivo de la población norteamericana de las vidas no-occidentales perdidas, duelo que podría convertirse en el necesario revulsivo que frenara los excesos del intervencionismo militar estadounidense, como ya lo fuera en su momento la publicación de las fotos de niños vietnamitas muriendo bajo los efectos del napalm.

Es precisamente en este valor del duelo y de la pérdida, de la intrínseca vulnerabilidad que en cuanto humanos hace efectivamente depender nuestras vidas de las acciones de otros sujetos, donde Butler pretende encontrar un vínculo profundo en el que sostener nuestras relaciones con los demás, con otros sujetos, otras víctimas y otros estados. Al optar por reforzar el sentido herido de la autonomía y soberanía nacionales, girando rápidamente la página del duelo por las víctimas del 11 de septiembre y reactivando «el flujo transnacional de la violencia», Estados Unidos perdió, a decir de Butler, la oportunidad de reconocer su propia dependencia de la comunidad internacional, su propia y constitutiva vulnerabilidad, tanto como la posibilidad de reconocer, en el dolor y la pérdida sufridas, el *mismo* dolor y la *misma* pérdida sufridas por aquellos a quienes aún no se ha aprendido a llorar.

Pau PÉREZ NAVARRO  
Universidad de La Laguna

AMPARO GÓMEZ RODRÍGUEZ, *La estirpe maldita. La construcción científica de lo femenino*. Minerva Ediciones, Madrid, 2004.

El Instituto Canario de la Mujer ha tenido el acierto de conceder la quinta edición del Premio de Investigación a la profesora de la ULL Amparo Gómez Rodríguez por su libro *La estirpe maldita*, que trae a la palestra un hecho de profundo significado histórico: la deformación ideológica que ha operado en el seno de la Ciencia al intentar demostrar, mediante datos supuestamente objetivos, la inferioridad de las mujeres.

Con un cuidado estilo, la autora nos demuestra que las investigaciones realizadas en los últimos treinta años dentro del marco de la filosofía, la biología, la historia o los estudios sociales, revelan que las capacidades cognitivas, morales y prácticas femeninas no están en lo absoluto disminuidas frente a los varones. En este contexto, un creciente número de mujeres incorporadas al mundo académico viene denunciando que, en realidad, la Ciencia no ha sido ni es tan objetiva o aséptica como se pretende creer.

Igual que las demás actividades humanas, la Ciencia ha estado y sigue estando comprometida con valores sociales y morales que le impiden declararse neutral. De hecho, todos cargamos con un «equipaje» ideológico y referencial, impregnado por quienes fueron nuestros maestros, dónde y cuándo estudiamos, cuál es nuestra religión, nuestra herencia cultural o las formas de vivir nuestro género. Como bien ha señalado la bióloga Ruth Hubbard: «No existe tal cosa: una ciencia objetiva y libre de valores». En concreto, en el caso de las mujeres, hoy no puede dejarse de comprobar que la ciencia presenta acusados sesgos de género y que a su amparo preconcepciones, valores y prejuicios han condicionado fuertemente sus teorías y sus prácticas.

En efecto, las investigaciones más críticas han hecho patente en qué medida y hasta qué punto lo que se afirma como conocimiento riguroso acerca de las mujeres ha estado y sigue estando distorsionado por la ideología androcéntrica dominante en la cultura occidental. Los trabajos sobre este tema, como expone la profesora Amparo Gómez, se han centrado, sobre

todo en las ciencias biológicas y médicas, principales encargadas de establecer los fundamentos científicos de la inferioridad natural de las mujeres proporcionando las bases necesarias para su discriminación.

Pero toda esa mirada oblicua viene desde muy atrás. Ya el célebre filósofo griego Aristóteles (384-322 a.C.) daba una «explicación» biológica y sistemática de la mujer en la que ésta aparecía como un «hombre imperfecto», lo cual justificaba su papel subordinado moral y socialmente. La imperfección venía dada por el supuesto, incuestionable para el filósofo, de que la forma propia u original de la humanidad era masculina. El cuerpo femenino, débil e indefenso, estaba tan inacabado como el de un niño.

La influencia de Aristóteles se prolongó durante toda la Edad Media. Personajes como Galeno (129-200), que constituyó el gran paradigma médico dominante hasta los albores de la ciencia moderna, fue quien dio la versión anatómica más radical del modelo de mujer como hombre imperfecto, hasta el punto de que, alcanzado el siglo XVII, no existía un lenguaje específico para el cuerpo femenino. El lenguaje del cuerpo sólo era uno: el del cuerpo masculino. Tal reduccionismo del sexo llevó a concebir los órganos de las mujeres como los de los hombres. Al respecto, Amparo Gómez nos recuerda que «durante este amplio período nadie estuvo interesado en establecer diferencias anatómicas y fisiológicas concretas entre ambos sexos».

Después de la revolución científica las mujeres dejaron de ser consideradas como una versión menor del varón y pasaron a ser una criatura completamente diferente. Se asumió entonces la existencia de dos sexos que anatómicamente y biológicamente eran distintos, lo que suponía dos naturalezas diferentes en todos los órdenes. Y por esta senda se llegó al otro extremo; las semejanzas desaparecieron y las diferencias ocuparon el primer plano. El cuerpo sexuado se convirtió en el núcleo sobre el que se asentaban las diferencias de género. Después del mito de la «mujer imperfecta» se instauró el de la «mujer útero». Los órganos de la reproducción pasaron ahora a ser la clave de la inferioridad femenina y la causa de la mayoría de las enfermedades del cuerpo y el alma de las mujeres.







La ciencia moderna propició de este modo el discurso de las diferencias. Los expertos concentraron sus esfuerzos en demostrar la inferioridad de las mujeres como efecto de su distinta naturaleza, sacando a la luz todo tipo de datos diferenciales. Los científicos, «objetivos» observadores del mundo natural, fueron los encargados de demostrar que las capacidades y cualidades propias de las mujeres les impedían el acceso a la vida pública, y sólo las habilitaban para cumplir las funciones reproductivas y de cuidado características de la esfera privada. La biología entró a formar parte del discurso legitimador en contra de las mujeres, demostrando empíricamente la necesidad de su subordinación.

La llegada en el siglo XIX de la célebre revolución darwiniana, que cambió tantas cosas y barrió tantos prejuicios de las ciencias naturales, no modificó casi en nada la situación de las mujeres. En la segunda obra más importante del respetado Charles Darwin, *El origen del hombre* (1871), el naturalista participaba sin reparos en el esfuerzo colectivo de la ciencia de su tiempo para convertir en «verdad científica» la inferioridad femenina. Consideró explícitamente que los hombres estaban mejor dotados de las facultades mentales superiores que las mujeres, además de tener mayor energía, iniciativa, ingenio, fortaleza y agresividad. En ese sentido, dejaba escrito que «en cuerpo y espíritu el hombre es más potente que la mujer».

Entre las razones que Darwin esgrimió para subordinar las mujeres a los hombres destacaba el papel de ellas en la reproducción. Estudiosas como Ruth Bleier en 1984 o Ruth Hubbard en 1993, han subrayado que el científico argumentaba que la naturaleza había consagrado a las hembras para la única labor de parir y criar a su prole y, por lo tanto, el valor de una mujer radicaba en sus órganos reproductores. Los hombres, puesto que su función natural era mantener y proteger a su familia, estaban abocados a una tarea que requiere gran inteligencia. Debían pensar la forma de proveer alimentos a la hembra y a sus crías, decidir cómo protegerlos y qué hacer para salvar a sus descendientes del peligro.

Todas las supuestas actividades masculinas incrementaron el poder intelectual de los varo-

nes porque los forzaron a usar la razón y la lógica para sobrevivir. La naturaleza, por el contrario, exigía menos a las mujeres ya que su papel en la procreación era puramente físico. Ni el desarrollo de una criatura en el útero, ni el parto o la producción de leche, dependían de la capacidad femenina para pensar. Debido a que ellas no requerían de su cerebro, sus mentes evolucionaron a una velocidad mucho menor que las de los varones. Incluso hubo evolucionistas que llegaron a sentenciar que las mujeres carecían de la capacidad de razonar y de comprender los principios generales porque, dado que éstas fueron las últimas características que surgieron en los seres humanos, ellas aún no las habían adquirido.

Las causas de la inferioridad femenina fueron posteriormente ampliadas por el filósofo Herbert Spencer (1820-1903), quien desarrolló múltiples argumentos para justificar la desigualdad entre los sexos en el seno del llamado *evolucionismo social*. Fue uno de los científicos de su tiempo que más hincapié hizo en las limitaciones evolutivas de la hembra. Así por ejemplo, en 1873 afirmaba que «la función de la mujer es criar a los hijos, los atributos intelectuales no son necesarios para esta tarea; por lo tanto no tienen por qué, no han de desarrollarse en el curso de la evolución». No dudaba en sostener que el intelecto femenino no debía desarrollarse porque en este caso las funciones maternas se debilitarían y la especie se deterioraría terminando por perder gran parte de sus más altos logros evolutivos. Las mujeres, pues, debían permanecer cumpliendo las funciones propias de su naturaleza para que no degenerasen ni ellas ni la especie. Según Spencer y muchos de sus seguidores, la función femenina no sólo era cumplir con su alto destino biológico como reproductora, sino que ése era su «techo evolutivo».

Paradójicamente, este tratamiento de la evolución de las mujeres entraba en contradicción con la propia teoría de la evolución: afirmar que las cualidades y atributos femeninos no seguirían evolucionado ya que habían alcanzado su cima, «tocado techo», una vez logrado el ideal reproductivo. Algo que contradecía el núcleo fundamental de la teoría. El darwinismo en ge-

neral supone un proceso abierto y relativizador, pero en el caso de las mujeres remitía a un proceso con una meta predeterminada. Era por lo tanto cerrado y limitado.

En este aspecto, Amparo Gómez nos advierte con acierto que «la reducción de la mujer a sus funciones procreadoras y maternas no debe considerarse como una curiosidad de la ciencia del siglo XIX, ya que ha seguido siendo una constante a lo largo del siglo XX, especialmente después de las dos guerras mundiales y en todos los fascismos contemporáneos».

En la última parte del siglo XIX, con el trasfondo teórico de la teoría evolutiva, se produjo una notable expansión de los estudios sobre el cerebro y las capacidades mentales de los géneros. Algunos destacados especialistas trataron de demostrar que entre el cerebro de hombres y mujeres existían diferencias anatómicas clave que explicaban la inferioridad mental femenina. Esta situación se prolongó en el siguiente siglo con el espectacular desarrollo de la bioquímica y la endocrinología. Esas disciplinas dieron lugar a un

nuevo y prolífico campo de investigación: la neuroendocrinología.

Las investigaciones neuroendocrinas y las basadas en la lateralización cerebral, que Amparo Gómez analiza con detalle en su obra, ofrecen un claro ejemplo de cómo el proyecto decimonónico de reducir a lo biológico las diferencias sociales entre géneros se ha mantenido pujante hasta nuestro días. «Lo que queda claro» subraya la autora, «es que la búsqueda de diferencias naturales entre los sexos sigue fascinando a las ciencias bio-psico-médicas, que continúan cumpliendo una de las funciones que la modernidad les otorgó: sustituir a la tradición y a la religión con el fin de fundamentar la naturaleza inferior de las mujeres». Cabe concluir con lo que también pudo escribir el gran poeta portugués F. Pessoa: «para ser reinas de nosotras mismas, hemos tenido que abdicar de muchas cosas».

Carolina MARTÍNEZ PULIDO  
Centro de Estudios de la Mujer  
Universidad de La Laguna



MARIA DZIELSKA, *Hipatia de Alejandría*. Ediciones Siruela, Madrid 2004.

Nos ofrece en este libro M. Dzielska un estudio de gran profundidad sobre la figura de la filósofa y matemática alejandrina Hipatia. Procura rehuir en todo momento la autora la influencia de la leyenda que rodea a esta mujer, debida en gran parte a su muerte violenta, y aproximarse de la forma más veraz posible a la realidad de su existencia y muerte.

Es este un libro que aporta luz a los estudios de género al ocuparse de una relevante figura femenina de la Antigüedad, contribuyendo también a otros sectores de la investigación, como las matemáticas o la filosofía, puesto que se adentra Dzielska también en estos terrenos en los que Hipatia dejó una huella destacada. Ayuda, a su vez, a la comprensión del momento histórico que esta mujer vivió y a las circunstancias que condujeron a su terrible muerte, considerada por algunos como el hecho que marca la desaparición de la ciencia y la filosofía alejandrinas, idea no compartida por la autora.

Esta obra está estructurada en tres capítulos, subdivididos a su vez en dos partes cada uno. El primer capítulo se ocupa de la leyenda literaria de Hipatia. Se estudia la tradición moderna que la apoya y los orígenes de su nacimiento. Dzielska hace un recorrido exhaustivo por las diferentes fuentes literarias que a partir del siglo XVIII fueron construyendo una leyenda en torno a la muerte de esta filósofa. La controversia entre cristianos y protestantes del momento aguzó la concepción de bárbaros para los católicos, considerados de esta forma promotores de la bárbara muerte de aquélla. Autores como Gibbon, Taland o Voltaire enfrentaron la razón cultural y espiritual atribuida a Hipatia con el dogmatismo y ausencia brutal de compostura otorgados a Cirilo y el cristianismo. A mediados del XIX alcanza su cima la leyenda literaria en autores como Leconte de Lisle, Gérard de Nerval, Maurice Barrès o Charles Kingsley, quien expande la idea de que los valores griegos desaparecen con la última idealista del helenismo.

En la segunda mitad del XIX los positivistas americanos y británicos la presentan básicamente como científica, opuesta a la superstición reli-

giosa. Así, J.W. Draper o Bertrand Russell. Presente se encuentra asimismo en la literatura italiana moderna, dentro de la cual Carlo Pascal introduce un elemento nuevo en la tradición literaria: su muerte como acción antifeminista. Literaturas modernas de otras numerosas partes del mundo, entre las que se encuentra la africana, se siguen ocupando de Hipatia. Así las últimas novedades sobre ella están ligadas a su atractivo para las feministas.

Esta gran presencia en la literatura moderna viene apoyada por muy pocas fuentes antiguas que sirvan realmente de base a toda su tradición literaria. Entre estas fuentes se puede citar la historia eclesiástica del siglo V de Sócrates Escolástico, la *Vida de Isidoro* escrita por Damascio, única fuente donde aparece una acusación clara contra el patriarca y los cristianos de Alejandría, o algún epigrama alejandrino.

El primer tratado sobre Hipatia con aspiraciones académicas data de 1689. En general, se ha impuesto la imagen de una mujer heroicamente sabia, apoyada por las influencias neohe-lénicas y románticas, asesinada de una forma terrible por los cristianos contemporáneos, a la cabeza de los cuales se suele situar al patriarca Cirilo.

El segundo capítulo de este libro se centra en un estudio pormenorizado de Hipatia, sus enseñanzas y el círculo de discípulos que se movía a su alrededor. Se sabe que sus enseñanzas atrajeron a un número considerable de jóvenes impresionados por sus dotes espirituales e intelectuales. Acerca del número de alumnos, su identificación, la duración de sus estudios o la relación que los ligaba, la fuente más importante es Silesio de Cirene, que fue también alumno suyo. A través de éste se conocen nombres como Herculiano, Olimpio, Euoptio, y otros datos. Se observa que los alumnos más próximos y leales a Hipatia son personas que más adelante desempeñarán importantes cargos imperiales o eclesiásticos. Ella ocupa en Alejandría una importante posición política y social, además de cultural, reforzada por la existencia de estos alumnos en puestos destacados. Parece probado, en contra de algunas opiniones, que en ningún momento arrastró a sus alumnos, muchos de los cuales eran cristianos, a la apostasía ni que nin-

guro quisiera acabar con su persona y enseñanzas perturbado por las opiniones anticristianas de aquélla. La correspondencia entre algunos alumnos de Hipatia es la fuente que tenemos para poder intentar reconstruir algunos acontecimientos de su «escuela». Se comentan las sesiones filosóficas y se revela la profunda fascinación que ella despertaba. No le interesan las bellezas que fueran relativas. Sus alumnos tienen que desprenderse de lo ilusorio y secundario del mundo sensible, cambiar lo engañoso por el verdadero conocimiento.

Se reconoce a Hipatia un dominio de la *sophrosyne* que se manifiesta en una completa continencia sexual, lo que refuerza su reputación de santidad difundida por sus discípulos. Enseña ontología, ética, matemáticas y astronomía. No se conservan títulos de sus obras filosóficas, pero sí información sobre sus escritos matemáticos y astronómicos. Se excluye a las mujeres del círculo de alumnos de Hipatia; ella, en cambio, está por encima de su sexo debido a su misión moral. También se excluye al pueblo llano, al que no se considera con capacidad para adentrarse en el conocimiento filosófico impartido por Hipatia. Su grupo de alumnos pertenece a las clases altas.

Parece cierto que en Alejandría sus opiniones intelectuales y el aislamiento de su círculo no está bien visto por todo el mundo. Se ha especulado sobre la naturaleza de la filosofía neoplatónica practicada en la comunidad de Hipatia. Se duda sobre si seguía la tradición de Plotino y Porfirio o la de Jámblico. Dzielska opina que una razón más poderosa que el elitismo de su círculo para el secreto que rodeaba sus enseñanzas es la intensidad de las experiencias que compartían.

El tercer y último capítulo del trabajo de Dzielska se centra en la vida y muerte de Hipatia. En primer lugar, se hace un estudio sobre su vida en la ciudad de Alejandría y su relación con los habitantes de ésta. Parece ser que vivió siempre allí, y que era una figura destacada de la ciudad, por la que se movió siempre libremente. Aunque también llegó a ser objeto de indignación, agresión y degradación.

Miguel Pselo la incluye después de su muerte en su lista de mujeres prominentes consagra-

das a tareas literarias y filosóficas, entre Sibila, Teano y Safo, con el sobrenombre de «la filósofa egipcia». Malalas establece que es una mujer mayor al morir, de unos sesenta años, lo cual parece probable, en contra de otras versiones que la sitúan en torno a los veinticinco o cuarenta y cinco años. Su cronología presenta dudas, que se relacionan también con el desconocimiento de la fecha de nacimiento y muerte de su padre Teón. De éste fue Hipatia su colaboradora más directa. Los comentarios a los libros *Almagesto* y *Tablas* de Teón, que se han considerado generalmente pertenecientes a éste, parecen ser en realidad de su hija según las últimas investigaciones, lo cual representaría un importante avance para el conocimiento de aquélla en su faceta de matemática y astrónoma.

Durante el patriarcado de Teófilo en Alejandría y su intento de acabar con el paganismo, parece que Hipatia no se significó, manteniéndose al margen de otros intelectuales que muestran su adhesión a las creencias paganas. No se adhiere al movimiento cristiano, pero disfruta de independencia intelectual y de la tolerancia de las autoridades eclesiásticas bajo el obispo Teófilo. Esto cambiará cuando a éste le sucede Cirilo. El enfrentamiento entre Cirilo, autoridad eclesiástica, y Orestes, autoridad imperial, en Alejandría, no deja indiferente a la filósofa, que se muestra como un gran apoyo para Orestes, quien también goza de su amistad. Manifiesta su acuerdo con la autoridad imperial en el hecho de que la autoridad eclesiástica no debe extenderse a otros sectores sociales como la administración imperial y municipal.

Cirilo encuentra la manera de enfrentarse a Orestes, poniendo al pueblo llano en contra de su gran valedora en la ciudad. Hipatia, tradicionalmente alejada de los estratos bajos de la población, es fácilmente convertida a través de la expansión de ciertos rumores en bruja. Surge así entre el populacho la intención de matar a la acusada de practicar magia negra. Esta intención se materializa un día del año 415. En la calle es arrastrada por una turba que la lleva al Cesarión donde es vejada y asesinada, para luego ser quemada en las afueras de Alejandría, según casi todas las fuentes. Orestes desaparece del panorama político después de esta barbarie, y

Cirilo se queda sin oposición. Aunque las posturas entre los investigadores y las fuentes sobre el grado de participación de Cirilo en el asesinato varían mucho, Dzielska cree que se puede afirmar categóricamente que es su instigador. Este hecho provocaría el encubrimiento del asesinato por la mayoría de los historiadores del siglo IV, cristianos casi todos, que evitan mencionar el asunto. Corriente ésta que perduraría durante muchos siglos, y que Dzielska pretende ayudar a romper con su libro.

En definitiva, nos encontramos aquí con un trabajo serio y objetivo, que intenta llegar a

la realidad absoluta que llevó a una mujer destacada de la filosofía y la ciencia alejandrinas a convertirse en mártir. La investigación sobre la vida, estudios, enseñanzas y acontecimientos que rodearon la vida de Hipatia es llevada a cabo por Dzielska de una manera profunda y esclarecedora, recogiendo y examinando con objetividad tanto la información de las fuentes antiguas como las últimas aportaciones a este tema.

M. Gloria GONZÁLEZ GALVÁN  
Centro de Estudios de la Mujer  
Universidad de La Laguna



INMACULADA BLASCO HERRANZ, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003.

En los inicios del siglo XXI, la agenda feminista sigue estando llena de asuntos pendientes. A pesar de la amplia andadura teórica y práctica del movimiento feminista, todavía en la actualidad no hemos encontrado la resolución definitiva a demandas existentes desde hace más de dos siglos.

Es indudable el avance que hemos logrado las mujeres en diferentes ámbitos a lo largo del siglo pasado: incorporación al mundo laboral, presencia incuestionable en todos los ámbitos educativos y mayor protagonismo en la esfera pública. Constatamos una presencia de mujeres en distintos foros, hemos aumentado nuestro nivel de participación en diversos ámbitos de la vida social. Hemos logrado, en definitiva, adquirir mayores cotas de participación ciudadana. Sin embargo, no existe aún una relación directa entre nuestra implicación social y la presencia en los puestos de representación política. En los últimos años se han incrementado las exigencias de las mujeres de mayores cotas de poder. Esta demanda se ha concretado en torno a la petición de *paridad* en todos los órganos de representación y se ha materializado, recientemente, en la existencia de algunos gobiernos formados por igual número de mujeres que de hombres.

Para que este debate se haya abierto en el seno de las sociedades actuales, para que las mujeres seamos tomadas en cuenta en los repartos de poder de las distintas instancias, el camino recorrido ha sido largo y plagado de obstáculos.

El libro de Inmaculada Blasco analiza con detalle una experiencia de participación femenina en la España de principios del siglo XX. A lo largo de sus páginas podemos observar las aspiraciones, solicitudes y obstáculos que tuvo que superar un grupo de mujeres organizadas para ganar un espacio en la esfera pública. Esta experiencia retrata fielmente la historia de las mujeres por la persecución de la plena ciudadanía. Ésta es, precisamente, una de las cuestiones que ha centrado las preocupaciones del movimiento feminista en los últimos tiempos.

La construcción de la ciudadanía femenina tiene varios siglos de antigüedad; ha pasado por múltiples argumentaciones y demandas concretas. Desde la *Declaración de los Derechos de las mujeres y las ciudadanas* de Olympe Gouges en la Francia revolucionaria, pasando por el movimiento sufragista, hasta el feminismo de finales del siglo pasado, el derecho a la integración igualitaria de las mujeres en la sociedad ha sido una de las señas de identidad de este movimiento social.

El libro reseñado es un ejemplo detallado de la participación de las mujeres en los espacios públicos, concretamente su implicación en las organizaciones de mujeres católicas que se desarrollan en los inicios del siglo XX. Es un período largo de tiempo, dos décadas en las que se suceden dos modelos de gobierno, la dictadura de Primo de Rivera en los años 20 y la II República en la década de los 30.

Es un momento apasionante de la historia de España, en tanto en cuanto podemos observar dos modelos de sociedad y de mentalidad enfrentados. Desde el punto de vista de la historia de las mujeres, esta cronología amplia nos facilita el seguimiento de un fenómeno concreto, en este caso la continuidad de la participación pública organizada de un sector de mujeres, las católicas.

Las protagonistas de esta historia, como podemos intuir, no son las mujeres que estamos acostumbradas a reseñar: militantes de izquierda, defensoras del laicismo y la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado, identificadas con los ideales del feminismo, organizadas frecuentemente fuera del sistema y frente a éste. Las mujeres que nos presenta la Dra. Blasco representan los valores dominantes del momento, defienden un modelo de mujer que concuerda totalmente con el estereotipo de madre y esposa. Tal vez por eso el análisis de estas organizaciones femeninas ha sido considerado por la historiografía feminista como algo de escaso interés. A la hora de acercarnos a ellas solemos aplicar unos esquemas mentales que no se corresponden con el contexto social que les tocó vivir, lo cual hace que las identifiquemos como colaboracionistas con aquellos valores que negaban al conjunto de las mujeres la posibilidad





de participar en otros espacios que no fueran los estrictamente domésticos.

Los prejuicios hacia los ideales defendidos por estas asociaciones nos han hecho obviar, rechazar o minusvalorar la experiencia participativa de sus miembros. El trabajo de Inmaculada Blasco rompió muchos de los estereotipos con los que juzgamos la participación femenina en organizaciones de ideología conservadora. El análisis pormenorizado de las actividades desarrolladas por las militantes de este movimiento católico nos ofrece una visión diferente de las posturas defendidas por estas mujeres, así como de los objetivos que perseguían desde sus organizaciones.

Entre las reivindicaciones de las mujeres de acción católica encontramos peticiones que abogan por mejorar la formación profesional de las féminas, demandan puestos de trabajo extradomésticos, mejoras en las condiciones salariales y laborales, acceso a todos los niveles de la enseñanza, reformas legislativas y sociales, etc. Evidentemente, este conjunto de medidas dirigidas a mejorar la situación social de las mujeres podía ser suscrito por el movimiento feminista de principios de siglo XX, e incluso en la actualidad. La claridad de sus planteamientos y la contundencia de los objetivos nos remiten a un grado de organización interna por parte de las militantes que les permite plantear, desde su ideología, cambios sustanciales en las condiciones de vida de las mujeres de la época.

En contraposición con su ideología, las dirigentas de la organización van desarrollando unos perfiles y formas de vida que no se ajustan al patrón tradicional por ellas defendido. Son mujeres que han tenido acceso a la enseñanza y la reclaman para las demás. Sus obligaciones militantes las llevan a mantener un activismo constante, responsabilidades organizativas, viajes frecuentes, intervenciones en actos públicos, tomando el uso de la palabra, o por medio de la escritura en periódicos y revistas. Son mujeres que tienen opiniones propias y las expresan en primera persona. Por sus ocupaciones se escapan de los ideales femeninos que la Iglesia católica propugna.

El nivel de implicación de estas líderes en sus organizaciones y en el proyecto político ge-

neral les lleva a demandar una mayor presencia en la vida política. Reclaman su derecho a la ciudadanía, aunque siempre desde su propia identidad católica nacional española. Sus peticiones fueron escuchadas llegando algunas de ellas a obtener puestos de relevancia dentro de las estructuras organizativas del partido e incluso ocupando algunos cargos públicos en las administraciones locales.

Este impulso organizativo de las mujeres católicas va a sufrir un importante revés con el cambio político propiciado por el advenimiento de la II República. Las mujeres de acción católica, lejos de replegarse, se convirtieron en férreas opositoras a los cambios legislativos que proponía el nuevo régimen. Con más fuerza que nunca, las católicas reaccionaron contra las reformas educativas y las leyes que regulaban el matrimonio. Se convirtieron en cruzadas contra lo que ellas entendían que ponía en peligro los ideales de su religión. Movidas por esta inquietud participaron cada vez más en los partidos de la derecha católica, y no en vano aportaron un gran número de afiliadas. Pero su incorporación a la militancia política en estos momentos no se puede entender sin contar con la experiencia adquirida previamente en las asociaciones femeninas.

Este grupo de mujeres, dirigentes dentro de sus propias organizaciones, supieron organizarse para defender un modelo de sociedad en la que los valores cristianos debían presidir las acciones políticas, pero las estrategias desplegadas para obtener sus objetivos las enfrentaban al estereotipo de mujer que el catolicismo defendía. A medida que se incrementaba su implicación en la defensa de sus principios, mayores eran las demandas para favorecer al colectivo femenino. Las mujeres esperaban que sus acciones fueran reconocidas por los responsables políticos, siempre hombres. Sin embargo, éstos, lejos de otorgar a las mujeres la merecida recompensa por su trabajo en pro de la causa común, actuaron, la mayor parte de las veces, con miedo ante el empuje que demostraban estas militantes. No en vano, como planteábamos anteriormente, el discurso y la práctica de estas católicas eran contradictorios, su implicación en la política les había hecho atravesar el umbral de la

domesticidad, desafiando sus propios ideales. Su esfuerzo y colaboración fueron ignorados por los hombres del partido. El discurso que se impone tiene como objetivo apartar a las mujeres de la esfera pública, abogando por la defensa de los valores maternales, la vuelta total al espacio doméstico, ideado para ellas y cuestionado por el sistema político de la II República.

En el proceso de su lucha contra la legislación de un estado democrático redefinieron los contenidos que debían caracterizar la feminidad dentro de su concepción católica. Estos parecían limitarse a la función de ser reproductoras biológicas, culturales y simbólicas, papel que sólo tenían desempeñar en el marco de la familia.

La monografía de la doctora Blasco llena un vacío importante dentro de la historiografía contemporánea y, específicamente, dentro de la historia de las mujeres. Abordada desde el rigor científico con un amplio trabajo de documentación sobre fuentes no muy conocidas, sobre todo, desde el punto de vista de la historia de las mujeres. Al mismo tiempo, el marco metodológico en el que se inscribe el presente trabajo queda de manifiesto desde sus páginas introductorias: el punto de partida es el concepto de género. La propia autora nos define esta categoría

como la herramienta que nos permite analizar cómo los discursos sobre la diferencia sexual estructuran el poder.

Esta declaración de principios no cae en saco roto a lo largo de las páginas que componen el presente estudio: la aplicación del género como categoría de análisis se evidencia en todas las conclusiones a las que podemos llegar a través de esta investigación. El resultado final es un trabajo sólido, novedoso en sus planteamientos y tremendamente actual. En unos momentos en los que todavía la presencia de las mujeres en determinados espacios de poder es vetada sistemáticamente, necesitamos dotarnos de argumentos para combatir esta situación. Indagar en nuestro pasado resulta siempre necesario, ya que nos permite encontrarnos con las inquietudes, anhelos y conquistas de quienes nos precedieron. En el caso de las mujeres muchos de los objetivos formulados por nuestras antepasadas se han materializado, otros están vigentes; de sus estrategias, fracasos y logros tenemos mucho que aprender.

M<sup>a</sup>. Eugenia MONZÓN PERDOMO  
Centro de Estudios de la Mujer  
Universidad de La Laguna





NATIVIDAD CORRAL, *El cortejo del mal. Ética feminista y psicoanálisis*. Madrid, TALASA, Hablan las mujeres, 1996.

Hay una mala manera de creer tener derechos y una mala manera de creer que no se tienen.

Simone Weil

Natividad Corral caracteriza el propósito con el que comenzó este libro como histérico porque «[...] a fin de cuentas mi intento, no sé si muy consciente entonces, era agujerear, castrar, aquello que de discurso amo hay —cada vez en mayor medida como anticipó Lacan— en el feminismo, pero también en el psicoanálisis; y esto, para hacerle un hueco a mi discurso. Quizás ya no les interrogo como a amos, quizás esté en el camino de encontrar mi *habitación propia*»<sup>1</sup>. De tal modo que el presente trabajo es una reflexión tanto de epistemología feminista, que toma por objeto la teoría psicoanalítica de la sexuación, como una reflexión de epistemología psicoanalítica que toma como objeto al feminismo y cuyo parámetro propio es el de la represión, esto es, aquello que oculta el discurso y que está presente en éste como lo negado, de la misma manera en que el negro lo está en el blanco de un negativo fotográfico: es su otra cara.

Antes de comenzar su discurso, la autora da cuenta del psicoanálisis al que se refiere —a saber, el lacaniano— y de lo que entiende por «feminismo». Para ello, hace un recorrido por las tesis más relevantes de las que considera las corrientes fundamentales del pensamiento feminista: el igualitarismo y el diferencialismo. De ambos feminismos dice que reprimen una determinada verdad —bien la diferencia sexual o bien la comunicación entre los sexos— y por tanto, son el síntoma que delata otra verdad: la carta que el Amo esconde, su impostura. Así que propone un feminismo paradójico: «[...] un feminismo de la igualdad en la diferencia absoluta entre seres sexuados; feminismo como radi-

calización y consecuencia de una ética del mestizaje»<sup>2</sup>. Considera disparates éticos y epistemológicos el feminismo de la diferencia —fundado en lo imaginario— y el feminismo de la igualdad —fundado en un sujeto no sujetado, fantasmáticamente autónomo—, pues su propuesta consiste en un otro feminismo fundado en el sujeto sujetado del deseo. En cualquier caso, a pesar de que, dada la alianza del psicoanálisis lacaniano con la alteridad —que se empeñará en demostrar durante la primera parte del libro—, a lo largo de su discurso Natividad Corral romperá más de una lanza en favor de la diferencia. No será en pro del que ella considera el feminismo de la diferencia, porque dice sentir una afinidad ética mayor —aunque no con su ética racionalista— con las feministas «luchadoras por los derechos político-sociales» que con las «beatíficas chicas-naturaleza». Así, dice «[...] como feminista es más conveniente ejercer de histérica de a pie, reservando a la sublime mujer para ocasiones más felices»<sup>3</sup>.

Para lograr los citados objetivos, Natividad Corral desarrolla algunos puntos teóricos del psicoanálisis lacaniano con el fin de mostrar que arranca de la lectura más acertada y menos sexista de Freud. Para empezar, afirma que Lacan no parte de una concepción de la normalidad a la que el paciente deba ajustarse: el objetivo de la cura analítica no consiste en orientar a los sujetos hacia ningún ideal. La cura lacaniana es una cuestión no sólo de índole técnica, sino también ética. Es más, está convencida de que la práctica analítica pone en acto la emancipación de las mujeres que lo practican (lo mismo es cierto de los hombres, desde luego). La autora reconoce a Lacan como el gran esclarecedor del inconsciente porque lo muestra isomorfo al concepto de lenguaje concebido como estructura y porque logra equiparar los mecanismos del inconsciente freudiano (condensación y desplazamiento) a las figuras lingüísticas de la metáfora y la metonimia. Además, Lacan incluye al analista como una parte constitutiva del incons-

<sup>1</sup> N. CORRAL, *El cortejo del mal. Ética feminista y psicoanálisis*. Madrid, TALASA, Hablan las mujeres, 1996, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 15.



ciente en su versión de cadena significativa al vincular la transferencia con el concepto de Sujeto supuesto al Saber. Por otra parte, entre verdad y felicidad, el psicoanálisis lacaniano elige la verdad de la castración, pues lo incurable es el deseo humano. Así, en cierto sentido el lacanismo se suma a la crítica postmoderna del sujeto, pero no desde la desconstrucción de la subjetividad (la sugestión de una metonimia sin límite en ausencia de metáfora), sino mostrando que el sujeto racional moderno no es el último, puesto que se deriva del sujeto de deseo. Por otra parte, la noción de sujeto y de responsabilidad vinculan al psicoanálisis con la modernidad, ya que podríamos definir la ética del psicoanálisis como la responsabilidad de ser sujeto de deseo para hombres y mujeres.

Así, la autora insiste en la idea de que el acto analítico se encuentra intrínsecamente ligado a la contingencia del deseo e inscrito, por tanto, en la lógica del no-todo fálico. La ética del psicoanálisis es una ética del ser, no del deber ser. Se trata de la ética del deseo de diferencia absoluta, irrealizable sin acto analítico. Por otra parte, tras la cura, no se concluiría con un sujeto de deseo, garante de sí mismo en última instancia, sino con una identificación a la «figura obscena y feroz» del superyó, es decir, al inconsciente como ley absoluta, y por tanto, imposible de cumplir. Quizá por esto los psicoanalistas que se otorgan a sí mismos el lugar del sujeto que sabe —del Otro— necesitan otro del Otro, el super garante —Dios—, y forman una iglesia para protegerse del inconsciente.

La transferencia instauro el Sujeto supuesto al Saber, que posibilita la formación del inconsciente como estructura significativa. El sujeto intenta cerrar su división amando al Sujeto supuesto al Saber, pero aunque en la cura lacaniana se parta de la división del sujeto, por imaginaria que ésta sea, se hace para llegar a la división del sujeto, si bien ya no imaginaria<sup>4</sup>. El

---

<sup>4</sup> El final lógico de la cura lacaniana implica un cambio en lo más profundo del sujeto: su relación con el goce. Continúa siendo un sujeto dividido, como lo era al comienzo, pero con un saber sobre la causa

analista está obligado a encarnar el deseo del analizante, deseo del que el neurótico nada quiere saber, pues tal saber tiene el precio de la castración<sup>5</sup>. Ahora bien, el significativo bajo el que se inscribe el sujeto enajena al hablante un goce posible alienándolo a un goce ajeno, ilimitado: el goce del síntoma o goce *del* lenguaje —goce [del] Otro en Lacan, pulsión de muerte en Freud. Lacan propone que el significativo le aliena un goce al viviente al arrancarle de la fusión ilimitada, por indiferenciadora, con la madre. Fusión a la que se refiere Natividad Corral como «goce-del-viviente» —satisfacción pulsional en Freud. Sobre el yo caerá la represión originaria —represión «mítica», pues ¿cómo trasladar la experiencia prelingüística, pura alteridad, al lenguaje?—, sólo a partir de la cual cabrá hablar de represión secundaria en términos de repetición del mecanismo fundador del sujeto; repetición de la represión ante un reencuentro con la castración, en esta ocasión vinculada con la sexualidad genital, edípica o, lo que es lo mismo, ya inscrita en el lenguaje<sup>6</sup>. El carácter binario propio del lenguaje no puede sino generar en el hablante el descubrimiento del significativo (del lenguaje) como menos-de-goce. Con esta inscripción del sujeto en el lenguaje, el deseo es inseparable de la ley. El deseo, por tanto, es propio del hablante, no del viviente. Pero, aunque el significativo enajene al viviente su goce, ese goce-del-viviente no desaparece, queda atrapado en el lenguaje mismo. Así, dice la autora que el deseo humano que habita el lenguaje es tanto

---

de su división. Al separarse de los significantes amo que le alienaban, habrá perdido también, en cierto sentido, su identidad imaginaria.

<sup>5</sup> Castración, o lo que es lo mismo, reconocimiento de su falta en ser —«reconocimiento» ya que el neurótico supo aunque «eligió» olvidar; la represión es el *no* tipo del olvido a la castración, al que precedió un *s-*.

<sup>6</sup> La represión secundaria causa la neurosis exclusivamente donde existe un sujeto del inconsciente —donde hubo un sí a la castración. Es decir, allí donde hubo represión primaria (y no el rechazo que conduciría a la psicosis), donde hay deseo y no únicamente goce.



hijo del goce como de la ley, y por tanto, contradictorio: deseo de identidad e insatisfacción en la identificación<sup>7</sup>. El lenguaje inconsciente irrumpe en el discurso quebrando su sentido unívoco y añadiendo confusión y ambigüedad; el sentido de esta quiebra se revela al sujeto siempre *a posteriori* en la cura analítica, y muestra que el inconsciente se desplaza metonímicamente en el lenguaje, al que no abandona jamás por ser su otra cara. El lenguaje común no es más que una condensación del lenguaje por la que se desplaza metonímicamente el deseo.

Así las cosas, para el ser hablante hay un objeto perdido definitivamente: aquel que cumplía la exigencia de goce sin límite de la completud en la fusión con el Otro primigenio. El lenguaje le enajenó ese goce atrapándolo en las redes significantes; aunque no todo, dejó un «plus de goce» que será causa del deseo. El deseo humano es inagotable; su paradigma es la insatisfacción histérica de un sujeto siempre a la búsqueda de un oscuro objeto de deseo. Así, mientras que el obsesivo sostiene al Amo en todas sus versiones, la histérica lo delata. Los obsesivos se han cuidado secularmente de mantener el orden, y, curiosamente, existe un orden inalterado: el orden patriarcal.

La autora insiste en la idea de que la maternidad ha resultado la mejor arma usada por el patriarcado, pero además se ha constituido en la coartada perfecta de las mujeres para eludir el vacío que engendra el deseo. Así lo muestra la noción de *affidamento* del feminismo italiano, que intenta ocultar la *partición* de la madre en beneficio de su autoridad omnipotente como cuidadora universal. El error de su simbolización consiste en superponer los conceptos psicoanalíticos de Madre Simbólica y madre fálica, probablemente para evitar el paso por la *metáfora del Nombre del Padre*: el sentido sexual que el inconsciente del niño o niña otorga a la ausencia de la madre, a su deseo no-todo satisfecho con el hijo o la hija y que posibilita la sexuación. La metáfora del Nombre del Padre es el más allá

lacaniano del complejo de Edipo freudiano, e introduce —allende la lógica freudiana del tener y el no tener— la lógica del ser. La Madre Simbólica es el agente de la frustración, de la falta imaginaria de un objeto real. La metáfora del Nombre del Padre está presente en la neurosis y en la perversión, sólo en la psicosis queda forcluida.

Para mostrar que el falocentrismo de la teoría lacaniana no significa privilegio alguno para el sexo masculino, Natividad Corral se empeña en mostrar cómo el objeto de la castración, esto es, el falo, no es un objeto real sino imaginario. El falo no existe, aunque el hablante imagine que ha de existir como respuesta a su demanda (exigencia absoluta de ser colmado, que surge en el registro de lo simbólico). Así que el falo del que habla Lacan es siempre detumesciente; falta tanto a hombres como a mujeres, pues se considera estructural la falta de objeto. Ambos sexos juegan a ser el falo a través del deseo del Otro y de su propio deseo, ambos entregan y reciben, ambos pierden y ganan en el interior del círculo. En estos intercambios no se decide sólo el ser sexuado, sino el ser subjetivo. Esta lectura es más atenta a la lógica del ser lacaniano, que muestra que nadie tiene, que nadie es y que no todo vale.

En la teoría lacaniana hay madre simbólica, real e imaginaria y padre simbólico, real e imaginario. Lo simbólico no queda del lado del padre, ni el goce del lado de la madre. Lo ideal (no en el sentido de lo que las mujeres deban hacer, sino una situación ideal de equilibrio entre los lugares estructurales para el feliz desenlace subjetivo, situación que nunca se dará en la realidad) sería una madre no-toda que, ocupando el lugar de la Madre Simbólica, permitiera el interrogante subjetivo denominado Deseo de la Madre y no lo obturase. Una madre que a su vez fuese no-toda goce de la madre, y así facilitase la metáfora del Nombre del Padre. Lo mismo podríamos decir para el padre, con respecto al cual afirma Lacan que, si la neurosis es algo, es una interrogación por el padre, ya que no hay padre empírico que esté a la altura de la función simbólica del Nombre del Padre. Así muestra la autora el sinsentido de la crítica que se le hace al psicoanálisis respecto a que la madre tenga la culpa de todo.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 46.

La identificación sexual es estructural al hablante por encontrarse estrechamente ligada a la metáfora del Nombre del Padre, que otorga un sentido sexual al Deseo de la Madre<sup>8</sup>. Pero Natividad Corral no se apoya exclusivamente en la identificación sexual para postular la diferencia de los sexos, sino que se basa más bien en la existencia del Otro goce —otro al goce fálico común— y en su aspecto más estrictamente pulsional o sexual. Y así es como inicia un clarificador recorrido por las que considera las aportaciones fundamentales del psicoanálisis laciano para el esclarecimiento de la cuestión de la diferencia sexual. Destaca la afirmación laciana: «La relación sexual no existe». No hay, ni puede haber, armonía sexual universalmente preestablecida porque el término «mujer» no es universalizable: «La mujer no existe». De hecho, lo que denuncia la histeria es precisamente el vacío entrañado en el significativo «Mujer». El superyó en las mujeres está tan a la vista que no se ve, son las mujeres mismas: es el simulacro por parte de tales sujetos de una deseada y siempre insatisfecha feminidad genérica. La histeria es la neurosis al desnudo, pues es la que mejor muestra la insatisfacción paradigmática del deseo humano. Por ello su discurso precede al del analista: su ética de denuncia al Amo es condición para la ética de la diferencia absoluta, hacer de la castración significativo sujeto. «La mujer no existe» señala que una mujer no se autoriza como mujer en el Otro (el Otro autoriza exclusivamente al goce común, fálico), sino en un goce peculiar e indecible. Las mujeres existentes forman un conjunto «definido» por extensión (una, más una, más una...). El ámbito de una mujer es la pura contingencia, que desmiente el dominio absoluto del Uno, de la neutralidad del goce significado por el significativo. Una mujer apoya en su propio goce su ser mujer, con lo cual, una mujer es una contingencia asumida. Así, la sola existencia de las mujeres delata la

incompletud del genérico «humano», agujerea definitivamente lo simbólico y lo hace desde dentro, pues no dejamos de ser humanas.

De este modo, Natividad Corral introduce las reflexiones llevadas a cabo por Lacan en *Más allá del Edipo* acerca del lado hombre —fálico, en el que todos/as nacemos, marcados por el Padre común, el lenguaje, el Uno— y de su preferencia por el lado mujer —el no-todo-fálico, que abre al hablante (sea cual sea su sexo biológico o de identificación) una puerta de salida. Por fuera de ambos lados —por fuera de la estructura neurótica— sólo queda la psicosis. Lacan señala que en las mujeres el malestar en la cultura está menos disfrazado porque el simulacro fálico nos engaña menos: a nosotras nos prohibieron lo que nos había sido negado<sup>9</sup>. Las mujeres hemos sido doblemente asesinadas por el Otro: la castración es doble, y por ello la resolvemos negándola. Una mujer es el hablante que ha logrado hacer de la castración sujeto; se encuentra con un goce suplementario, el Otro goce, que el Otro simbólico —el inconsciente de sentido, el lenguaje— no puede explicar porque sólo cuenta con un único significante: el significativo fálico, el significativo de la falta de goce estructural al hablante, introducida por la neutralidad del lenguaje y que las funciones masculino y femenino imaginariamente velan. El Otro goce parece más propio de las mujeres, quizá porque las mujeres, por tener un «agujero», pueden hacer encarnación gozosa de la ausencia de ser, pero esto no significa que todos los humanos con identidad femenina se sitúen necesariamente del lado mujer (pues existen las normópatas o las deseantes), ni que situarse en este lado suponga no estar en el lado fálico. Afirmar que una mujer puede ser no-toda fálica significa que trasciende el límite fálico del todos iguales, la lógica del tener o del ser autorizán-

---

<sup>8</sup> La sexuación no funciona en el psicótico porque en la psicosis no aparece la metáfora del Nombre del Padre.

---

<sup>9</sup> Para el viviente ya era ingrato calzarse la alienación significativa en aras del amor del Otro, pero si encima el Otro no resulta ser amoroso, se hace casi imposible mantener esa alienación significativa hasta el final.



dose en el Otro, pero la trasciende desde dentro y no por fuera de la ley del lenguaje común. Pero también este goce no-todo tiene un peligro: la absolutización de la contingencia, contra la cual Lacan apunta el límite: autorizarse en el goce propio pero sin renunciar al deseo propio regulado por la lógica fálica del tener: salvar el sujeto que cada mujer es. El psicoanálisis lacaniano habla de «posición femenina», de «lado mujer», no de lo femenino ni de La Mujer y mucho menos de lo esencialmente femenino de La Mujer. El no-todo-sujeto universal de cada mujer (como de cada hombre, por otra parte) implica necesariamente que cada mujer es sujeto.

De este modo, el falocentrismo de Lacan supone simplemente aceptar la castración universal presente necesariamente en lo humano. El falo simbólico es mero semblante de ausencia, es el significante que encubre la falta, porque aunque es símbolo del deseo y símbolo del goce permitido por el Otro, es, por eso mismo,

más. Es también el no-todo deseo y no-todo goce autorizado desde una instancia ajena al sujeto pero presente en el sujeto. Partiendo, pues, de que el psicoanálisis lacaniano está del lado del no-todo, del lado mujer, Natividad Corral apuesta por un feminismo que no salve a la Humanidad, que no renuncie a la sexuación para no renunciar a la subjetividad (crítica al igualitarismo), que no renuncie a la subjetividad para no renunciar a la sexuación (crítica al diferencialismo), que hable para imponer silencio al amo (crítica al Feminismo), que sepa guardar silencio, que no admita mentiras, que sepa mentir, que delate los secretos, que vele lo secreto, un feminismo est-ético<sup>10</sup>. Se trataría de un feminismo paradójico, en el que la razón se sabría hija del deseo y la sexualidad humana subversora de las epistemologías falsarias del Amo.

Mercedes LÓPEZ JORGE  
Centro de Estudios de la Mujer  
Universidad de La Laguna

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 179-80.

CLARISSA PINKOLA ESTÉS, *Mujeres que corren con los lobos. Mitos y cuentos del arquetipo de la Mujer Salvaje*. Barcelona, Círculo de Lectores, 2002.

La lectura de la obra que reseñamos impacta desde el inicio no sólo por la novedad constante, sino por la fuerza y la magia que se desprenden de su cálida y, a la vez, envolvente prosa, cualidades todas ellas que inspiran la personalidad y el quehacer crítico de la autora, Clarissa Pinkola Estés. La doctora Estés es una psicoanalista junguiana reconocida por la Asociación Internacional de Psicología Analítica de Zúrich (Suiza) como especialista, poetisa y *cantadora* (*mesemondók*) —es decir, guardiana de antiguos cuentos de la tradición latinoamericana—. Tras doctorarse en Estudios Interculturales y Psicología Clínica, ha sido directora ejecutiva del *C.G. Jung Center for Education and Research* de Estados Unidos, y se dedica a la enseñanza y a la práctica privada desde hace casi treinta años. Empezó a escribir *Las mujeres que corren con los lobos* (*Women Who Run with the Wolves* en su título original) en 1971 y le ha dedicado más de veinte años —la primera edición data de 1992. La obra se ha traducido a dieciocho idiomas, entre ellos al español —magníficamente, además, por María Antonia Menini—, y se considera un clásico de importancia decisiva sobre la vida interior de las mujeres. Precisamente por esta razón ha merecido el Premio de Honor ABBY de la ABA, el Premio *Top Hand* de la *Colorado Author's League* y el Premio *Gradiva* de la *National Association for the Advancement of Psychoanalysis*, galardones que incrementan una extensa lista de honores alcanzados por la doctora Estés a lo largo de su vida profesional —entre ellos, la Medalla del Presidente en el apartado de justicia social por el *Union Institute* en 1994. Clarissa Pinkola Estés es autora, asimismo, de *The Gift of Story* y *A Wise Tale about What Is Enough*, además de alguna exitosa serie de audio estadounidense como *Theatre of the Imagination*.

El fundamento de *Mujeres que corren con los lobos* reside en la certeza de que dentro de toda mujer, incluso de la más reprimida, alienta una vida secreta, una fuerza poderosa llena de buenos instintos, creatividad apasionada y sa-

biduría eterna. Esta esencia instintiva femenina —desconocida para la mujer por los absorbentes parámetros sociales— viene determinada por el arquetipo de la Mujer Salvaje. A lo largo del libro la doctora Estés revela extraordinarios mitos interculturales, cuentos de hadas e historias familiares que ayudan a toda mujer a recuperar esa fuerza y esa salud peculiares, de tal modo que, entre la medicina y la magia, la autora penetra en el alma femenina ansiosa de reconciliarse con su verdadera naturaleza. La propia psicoanalista corrobora ese propósito con estas palabras: «Unirse a la naturaleza instintiva no significa deshacerse, cambiarlo todo. No significa perder las relaciones propias de una vida en sociedad o convertirse en un ser menos humano... Significa establecer un territorio, encontrar la propia manada, estar en el cuerpo con certeza y orgullo, cualesquiera que sean los dones y las limitaciones físicas».

Tras un Prefacio firmado por Clarissa Pinkola Estés, el libro se compone de una Introducción y dieciséis capítulos (que profundizan paulatinamente en ese proceso de recuperación de la identidad femenina oculta), a los que siguen una conclusión, un apéndice —o la respuesta personal por parte de la escritora a los lectores sobre la génesis y la esencia de su creación—, un apartado para las notas explicativas —en este caso, abundantes—, una selecta bibliografía, y, finalmente, una sección de agradecimientos. La traducción española que reseñamos añade, además, una nota del editor (que alude a los derechos de reproducción de los cuentos insertos en la obra), y una sintética biografía de la autora, que se completa con una serie de recursos que permiten entender mejor el universo mitofolclórico de la doctora Estés.

En la Introducción —«Cantando sobre los huesos»— se constata el fin definitivo de la obra: buscar el Yo instintivo de la Mujer Salvaje, es decir, de *la Loba*. Clarissa Pinkola Estés anuncia que, en ese intento de despertar lo intuitivo femenino, utiliza los relatos —según ella, productos del alma— como medio terapéutico, pues activan la vida interior. De este modo, *Mujeres que corren con los lobos* se convierte en un libro de narraciones sobre las modalidades del arquetipo de la Mujer Salvaje. El primer ca-





pítulo —«El aullido: La resurrección de la Mujer Salvaje»— contiene dos cuentos: «La Loba» —eje del capítulo— y «Los cuatro rabinos». «La Loba» incluye el ritual conocido como «cantar sobre los huesos» de los lobos muertos: supone la resurrección de la materia inerte. Estés interpreta este acto como un descendimiento hasta la aprehensión de la esencia del alma (los huesos), para después redimirla, y añade también que todas las mujeres llevan dentro una *huesera* dispuesta a infundirles vida. El segundo capítulo —«La persecución del intruso: El comienzo de la iniciación»— asume el mito de *Barba Azul* para comprender el papel que el *depredador* de la conciencia femenina desempeña en toda mujer: matar al *intruso* onírico significa dar valor a lo intuitivo. Por esta razón el capítulo tercero —«El rastreo de los hechos: La recuperación de la intuición como iniciación»— da acertada información sobre el tesoro de la psique femenina, la intuición, así como de las *tareas* (nueve en total) para llegar a él, tareas recogidas en el desarrollo del relato eslavo *Vasalisa la Sabia*. El cuarto capítulo —«El compañero: La unión con el otro»— hace alusión a un cuento afroamericano regalado por la señorita W.B. Washington a la autora, cuento titulado *Manawee*. Su mensaje es claro: para ganar el corazón de una mujer hay que comprender su doble naturaleza, es decir, el Yo salvaje y el Yo civilizado, y amar la dualidad. El afecto íntimo sigue vigente temáticamente en el siguiente capítulo —«La caza: Cuando el corazón es un cazador solitario»— ya que se defiende la tesis de que para alcanzar el amor verdadero hay que enfrentarse con aquello que más se teme (*acostarse con Doña Muerte*, según la doctora Estés). «La Mujer Esqueleto» (narración facilitada a la autora por Mary Uukalat, y generada a partir de un poema oral de cinco versos) ilustra la mencionada tesis.

En el capítulo sexto —«El hallazgo de la manada: La dicha de la pertenencia»— aparece el cuento «El patito feo» en la versión de Clarissa Pinkola Estés, versión basada, a su vez, en el original en lengua magiar de las *falusias mesélök*. El relato permite entender que son la naturaleza salvaje y el recuerdo que yace en toda mujer de un mundo también salvaje del que forma parte, los elementos que propulsan su caminar hacia

adelante. El cuerpo humano aparece definido en el capítulo séptimo —«El júbilo del cuerpo: La carne salvaje»— como multilingüe, ya que se expresa de numerosas formas. El cuerpo es, además, instrumento de sabiduría y disfraz del alma: siente, en definitiva, y esto es lo realmente importante. «El instinto de conservación: La identificación de las trampas, las jaulas y los cebos envenenados» es el largo título del capítulo octavo. La doctora Estés hace uso de *Las zapatillas rojas* (en la versión germano-magiar que su tía Tereza solía contarle cuando era niña) para dar cabida a los obstáculos con los que la alegre mujer intuitiva, primero, y domesticada después, necesariamente se encuentra en su intento de recuperar la esencia salvaje: según la autora, esa mujer-fiera debe aprender a esquivar las trampas, observando a (y siendo guiada por) otras mujeres. Precisamente el capítulo noveno —«La vuelta a casa: El regreso a sí misma»— informa de ese camino de retorno al vital «hogar femenino» a través de la versión escrita por la doctora Estés a partir de un cuento popular titulado «La doncella Foca» (o sus variantes, *Selkie-o*, *Pamrauk* y *Eyalirtaq*) de procedencia nórdico-celta. La mencionada versión lleva por título «Piel de foca, piel del alma».

El capítulo décimo —«El agua clara: El alimento de la vida creativa»— hace referencia a la fuerza creativa desde una triple perspectiva: en primer lugar, se indica el modo en el que encuentra cauce en la psique humana, siendo, unas veces, contaminada y, otras, actuando como agente contaminante; en segundo lugar, se señala la necesidad de buscar alimento para alentarla; y, en tercer lugar, se informa de la necesidad de la relajación (y consecuente concentración) para recuperarla. El cuento hispano «La Llorona», la versión de «La vendedora de fósforos» relatada por Katerina (tía de Clarissa Pinkola Estés), y «Los tres cabellos de oro» (una leyenda de profunda tradición familiar para la autora) representan respectivamente el mito tripartito del instinto creador. El capítulo undécimo —«El calor: La recuperación de la sexualidad sagrada»— confirma el efecto terapéutico que la risa obscena provoca en la mujer. Los cuentos «Baubo: La diosa del vientre» y «Coyote Dick», así como la anécdota *Una excursión a Ruanda* portan esa

cura sexual. En el capítulo duodécimo —«La demarcación del territorio: Los límites de la cólera y el perdón»— se advierte del efecto benefactor de la cólera femenina, fuente creativa, siempre y cuando se limpie periódica y paulatinamente mediante el perdón. La lección es ilustrada con los relatos japonés y oriental, respectivamente, «El oso de la luna creciente» (*Tsukina Waguma*) y «Los árboles secos», y con la enseñanza «Los descansos». «Las cicatrices de la batalla: La pertenencia al Clan de la Cicatriz» es el título del capítulo decimotercero y contiene la narración familiar «La mujer de los cabellos de oro» (*Arányos Haj*). En esta sección la doctora Estés diserta acerca de los secretos de la mujer, disfraces de tragedias y dramas heroicos, así como de la conveniencia de llorarlos y confiarlos a seres humanos compasivos y generosos. El cuento «La doncella manca» corresponde al capítulo decimocuarto —«La selva subterránea: La iniciación en la selva subterránea»— que trata de los diferentes estadios de iniciación de toda mujer en la sabiduría femenina profunda a través del rito de la resistencia. Los capítulos decimoquinto —«La sombra: El canto hondo»— y decimosexto —«La pestaña del lobo»— informan de la idoneidad de reafirmar en la vida cotidiana la experiencia instintiva femenina, el aspecto *salvaje* de la mujer. Finalmente, la Conclusión —«El cuento como medicina»— avala

la capacidad sanadora del cuento, no sólo con efecto en el receptor sino también en el propio transmisor.

Este documento apasionante y erudito que ofrece la psicoanalista Clarissa Pinkola Estés y que llega al corazón de cualquier lectora, se ha reeditado en tres ocasiones más en español desde su primera versión española, siendo la traductora en todas las ediciones María Antonia Menini. Citamos las referencias bibliográficas que reflejan el interés que la obra ha suscitado, su actualidad y en consecuencia, la conveniencia de la reedición, desde su primera edición —Ediciones B, S.A., SineQuaNon, 1998—: Barcelona, Ediciones B, S.A., SineQuaNon, 2000; Madrid, Suma de Letras, S.L., Col. Punto de Lectura, 2001; y esta última, Barcelona, Círculo de Lectores, S.A., 2002.

Silenciamos, finalmente, nuestra recensión iluminados por el objetivo empático que guía la obra y a su autora desde el Prefacio: «Todos sentimos el anhelo de lo salvaje. [...] Nos han enseñado a avergonzarnos de este deseo. [...] Pero la sombra de la Mujer Salvaje acecha todavía a nuestra espalda de día y de noche. Dondequiera que estemos, la sombra que trota detrás de nosotras tiene sin duda cuatro patas».

Sonia SANTOS VILA  
Universidad Europea Miguel de Cervantes



GAIA MARSICO, *Bioética: Voces de mujeres*. Madrid, Narcea, 2003.

Este libro presenta el resultado de un profundo y metódico trabajo, el cual nos ofrece la posibilidad de introducirnos en el universo filosófico-bioético-feminista desde la perspectiva de los relatos, diálogos y voces de diversas autoras. El punto de partida en el que nos sitúa Marsico es la captación de problemas bioéticos que se dan en la vida cotidiana, pero desde una perspectiva desprejuiciada, alejada de las inclinaciones dogmáticas concretas.

La autora nos propone un acercamiento a los distintos debates suscitados en su país, Italia, a raíz de la publicación de obras que han sido fundamentales para la expansión de la Bioética. Son muchos los interrogantes y pocas las soluciones que nos ofrece pero, a la vez, nos proporciona un marco que, por las similitudes culturales entre Italia y España, podemos extrapolar a nuestro país.

Recorre un itinerario que desglosa en cinco capítulos, realizando en el primero un acercamiento al ámbito de la *ética del cuidado*. Conceptos como cuidado, sentimientos, emotividad, responsabilidad, tradicionalmente han estado relacionados con el rol desempeñado por la mujer, un rol que la ha oprimido y oprime encasillándola en el papel de cuidadora de los otros. Pero para Marsico la ética del cuidado supone la piedra angular para el desarrollo de un discurso que rastrea diferentes voces femeninas que reflexionan y afrontan la situación de la mujer en el ámbito del cuidado.

En el segundo capítulo nos invita a ser partícipes de las dificultades a las que se enfrenta la Bioética cuando la relacionamos con el complejo campo ramificado que supone el feminismo. El nuevo horizonte de diálogo y reflexión que supone la interacción entre ambos ámbitos es para la autora la base para revisar-imaginar-experimentar lenguajes nuevos que sigan deconstruyendo los esquemas tradicionales del pensamiento. Nos muestra una visión de las diferentes aportaciones de la bioética feminista en los noventa.

El contenido del tercer capítulo se centra en la problemática que supone la actual conceptualización del término de «autonomía» y de lo

que de él se deriva. Refleja la necesidad de un cambio social, de estereotipos culturales, en el cual, el *yo* esté constituido como un *yo* entre otros, contextualizado, donde prime la alteridad y el respeto mutuo para superar problemáticas que emergen de esta necesidad (por ejemplo, la autonomía del paciente para elegir) al confrontarse con la tradición, con la actitud paternalista del médico. A la luz del debate feminista sobre los sentidos de la autonomía, se aborda la problemática de la relación médico-paciente para buscar una nueva redefinición conceptual del modelo que se aleje del ya citado paternalismo. El neoliberalismo económico y sus efectos globalizadores, además, limitan los espacios de la autonomía porque constriñen las decisiones sobre políticas sanitarias, poniendo de manifiesto algunas de sus consecuencias negativas, como el incremento de la desigualdad de género en la asistencia sanitaria, desde una concepción participativa de la ciudadanía.

En el cuarto capítulo, de una manera muy perspicaz, la autora nos muestra cómo, desde perspectivas feministas y a través de ejemplos, ciertos problemas inéditos pueden ser y deben ser tratados de forma nueva. Estos acuciantes problemas, desde la bioética feminista, son los relacionados con la autonomía de la mujer en asuntos de salud reproductiva, relacionados con avances tecnológicos como la fecundación asistida, el embarazo o aborto, el diagnóstico prenatal, los tests genéticos, etc. El desarrollo tecno-científico debe estar unido a un desarrollo de estrategias de concienciación y de formación que faciliten los procesos de adquisición de poder: «el conocimiento es poder», debe complementarse con el conocimiento de las dinámicas consecuencias sociales culturales y económicas que comportan los propios descubrimientos para llegar a la democratización de la medicina y de la ciencia. Solo a través de la democratización de estos ámbitos se podrá alcanzar el desarrollo de la autonomía a la hora de elegir, favorecer los cambios sociales para la mejora de la calidad de vida y de ciudadanía y la responsabilidad individual y colectiva.

Finalmente, Gaia Marsico nos presenta en el último capítulo el balance al que llega por medio de la conjunción de críticas, hipótesis, proyectos e interrogantes que plantea en el transcur-



so de su obra. Las reflexiones alumbradas por la Bioética feminista abren espacios para el diálogo y la confrontación de distintas perspectivas. Así, se hace cargo de puntos de vista olvidados, consciente o inconscientemente, por la bioética ajena a la problematización feminista. Nos plantea aceptar el deliberar, desde una perspectiva no dogmática, y poner en discusión los argumentos de autoridad moral, religiosa, económica y política para mantener proyectos de justicia. En suma, no desiste de la lucha —si la lucha significa denunciar lo intolerable— pero no acepta que los conflictos se afronten como una prueba de fuerza, con el lenguaje de la imposición que es incompatible con el *ethos* democrático de la bioética.

Desde mi punto de vista, se trata de una excelente síntesis de reflexiones e interrogantes bioéticos. A pesar de ser una obra densa, posee un estilo claro y diáfano que hace que el lector no pierda en ningún momento el hilo conductor. Su tono eminentemente expositivo no le hace perder ni un ápice de interés, ya que sabe conjugar a la perfección la exposición de las distintas posturas con las contribuciones críticas que alimentan el actual debate bioético sacudido por el necesario embate del feminismo y la perspectiva de género.

Yurena GARCÍA RODRÍGUEZ  
Universidad de La Laguna

