

4

Historia de las mujeres

El siglo XIX

Bajo la dirección de
Georges Duby y Michelle Perrot

taurus




4

Historia
de las
mujeres

Bajo la dirección de
Georges Duby y Michelle Perrot

taurus


Tomo 4

El siglo XIX

Bajo la dirección de Geneviève Fraisse y Michelle Perrot

Dominique Godineau
Elisabeth G. Sledziewski
Nicole Arnaud-Duc
Stéphane Michaud
Marie-Claire Hooock-Demarle
Michela de Giorgio
Jean Baubérot
Nancy L. Green
Françoise Mayeur
Anne Higonnet
Yvonne Knibiehler
Judith R. Walkowitz
Joan W. Scott
Cécile Dauphin
Anne-Marie Käppeli
Annelise Mauge

Capítulos españoles bajo la dirección de María José Rodríguez Galdo

Fausto Dopico
Mary Nash
Pilar Ballarín
Marina Mayoral
María del Carmen Simón Palmer
Eni de Mesquita Samara
Horacio Gutiérrez
Graciela Malgesini

Presentación

Georges Duby y Michelle Perrot

Cuando la editorial Laterza nos propuso trabajar en una Historia de las mujeres, aceptamos entusiasmados.

Estamos convencidos de que ha llegado el momento de presentar al gran público el balance de las investigaciones que con tanto vigor se han desarrollado en estos últimos veinte años, primero en el mundo anglosajón y más tarde en Francia, Italia y los otros países europeos.

Durante mucho tiempo, las mujeres quedaron abandonadas en la sombra de la historia. Luego comenzaron a salir de esa sombra, incluso gracias al desarrollo de la antropología, a la atención que se prestó al tema de la familia, a la afirmación de la historia de las “mentalidades”, que se dirige a lo cotidiano, a lo privado, a lo individual. Pero fue sobre todo el movimiento de las mujeres el que las ha llevado al escenario de la historia, con ciertos interrogantes acerca de su pasado y de su futuro. Y las mujeres, en la universidad y fuera de ella, han abordado la investigación sobre sus antepasados, a fin de comprender las raíces del dominio que padecieron y el significado de las relaciones entre los sexos a lo largo del tiempo y a través del espacio.

En efecto, precisamente de esto es de lo que se trata. El título de Historia de las mujeres tiene una indudable capacidad evocadora. Pero es menester cuidarse mucho de creer que las mujeres sean objeto de historia en tanto tales. Lo que intentamos comprender es su lugar en la sociedad, su “condición”, sus papeles y su poder, su silencio y su palabra. La variedad de las representaciones de la mujer, una vez Dios, otra Madona, otra Bruja, he ahí lo que queremos recoger en la permanencia y en las transformaciones.

Una historia de relaciones, que pone sobre el tapete la sociedad entera, que es historia de las relaciones entre los sexos y, en consecuencia, también historia de los hombres.

Una historia de larga duración —de la Antigüedad a nuestros días—, que reproduce en los cinco volúmenes la periodización de la historia de Occidente.

En efecto, nuestra atención se centra en esta zona del mundo: el Mediterráneo y el Atlántico son nuestras orillas. Esperamos que un día se produzca una historia de las mujeres en el mundo oriental o en el continente africano. Es probable que tengan que escribirla las mujeres y los hombres de esos países.

“Feminista” en la medida en que está escrita desde una perspectiva igualitaria, nuestra historia pretende estar abierta a las distintas interpretaciones. No queremos hablar en código ni levantar vallas ideológicas, sino todo lo contrario: nos interesa proponer interrogantes nuevos, a la vez que afirmarnos en una pluralidad de figuras y de temas, con una multiplicidad de puntos de vista. La Historia de las mujeres es el fruto de un trabajo de equipo, que se realizó bajo nuestra dirección. Cada volumen se confió a la responsabilidad de una historiadora que, a su vez, llamó a colaborar a un grupo de autores, según criterios de competencia, deseos y disponibilidad. Setenta personas en total: naturalmente, no es la totalidad de los estudiosos que trabajan en estos temas, pero sí —esperamos— una muestra significativa de ellos.

Auguramos a quienes lean esta Historia de las mujeres que la obra sea para ellos a la vez balance provisional, instrumento de trabajo, placer de la historia y lugar de la memoria.

Introducción

Geneviève Fraisse y Michelle Perrot

La imagen de un siglo XIX sombrío y triste, austero y restrictivo para las mujeres, se presenta de una manera espontánea a la mente. Ciertamente es que ese siglo concibió la vida de las mujeres como el desarrollo de una historia personal sometida a una codificación colectiva precisa y socialmente elaborada. Sin embargo, sería erróneo creer que esta época se caracteriza únicamente por la larga dominación, por la absoluta sumisión de las mujeres. En efecto, el siglo XIX señala el nacimiento del feminismo, palabra emblemática que designa tanto cambios estructurales importantes (trabajo asalariado, autonomía del individuo civil, derecho a la instrucción) como la aparición colectiva de las mujeres en la escena política. Así pues, habría que decir más bien que se trata precisamente del momento histórico en que la vida de las mujeres experimenta un verdadero cambio, o, dicho más exactamente, en que cambia la perspectiva de la vida de las mujeres: tiempos de modernidad, en que le es posible adoptar la actitud de sujeto, de individuo cabal y de protagonista política. De futura ciudadana. A pesar de la extrema codificación de la vida cotidiana femenina, el campo de posibilidades se amplía y la aventura ya no es algo lejano.

El siglo XIX se abre y se clausura con dos acontecimientos: una revolución y una guerra. Los historiadores lo hacen transcurrir entre 1789 y 1914, sin que pueda decirse por ello que de tales acontecimientos emane lo esencial del sentido del periodo. Sin embargo, en lo que respecta a las mujeres, se observará que tanto una revolución como una guerra pueden llamarlas a la tarea y luego, antes o después, quitárselas de encima. Volveremos a referirnos a ese tan sutil juego masculino entre la invitación y el rechazo, entre la exclusión y la participación de las mujeres en las cuestiones que conciernen al Estado y a la nación.

Si la modernidad es una oportunidad para las mujeres, ello se debe a que las consecuencias de los cambios económicos y políticos, sociales y culturales propios del siglo XIX le son favorables. En efecto, no pocos elementos de esos cambios resultan decisivos.

Para empezar, la aparición de una historia de la humanidad supone que las

mujeres también tienen una historia, que su condición de compañera del hombre y de reproductora de la especie es menos inmutable de lo que parecía, que la esencia aparentemente eterna de mujer puede verse sometida a variaciones múltiples, abierta a una vida nueva. Las utopías socialistas, aun cuando no sean terreno histórico, suponen, con todo, un futuro diferente del presente; en ellas se replantean el funcionamiento de la familia, la relación amorosa, la maternidad, así como las actividades sociales femeninas. A la inversa, las teorías evolucionistas reflexionan sobre el origen, sobre el comienzo histórico de las sociedades, y sobre todo de la familia, del patriarcado (o matriarcado). Sin duda, el hecho de que la humanidad tenga una historia (un origen, un pasado, un futuro) es toda una promesa para las mujeres.

Luego, la revolución industrial, lo mismo que el progresivo advenimiento de un espacio político democrático, pese a la violencia con que a veces se trata a las mujeres, resultan ser lugares sociales en que se privilegia al individuo en tanto ser de una sola pieza. En este sentido, el individuo femenino podrá llegar a ser semejante al individuo masculino, al trabajador y al ciudadano, podrá romper los vínculos económicos y simbólicos de dependencia que le atan al padre y al marido. Una imagen: habrá que esperar al siglo xx para que una mujer disponga libremente de su salario. Pero todavía hay que comprender por qué esta ambivalencia, por qué el trabajo de las mujeres es al mismo tiempo lugar de sobreexplotación y de emancipación; y la sociedad política, espacio primero de exclusión y después de reconocimiento.

He aquí el tercer punto: la era democrática no es a priori favorable a las mujeres. En su principio mismo, afirma que hay que excluir de las cosas públicas a las mujeres, circunscribirlas al espacio doméstico. Y esto se puede explicar en dos palabras: el régimen feudal no supone que el derecho, o, mejor, el privilegio, de algunas, implique que éste se convierta en regla para todas las mujeres: el régimen democrático, en cambio, sobreentiende que lo que vale para uno, vale para todos. Así, era preferible no otorgar un derecho a ninguna antes que extenderlo virtualmente a todas, antes que instaurar por esta vía, según se creía, una estúpida rivalidad entre el hombre y la mujer. Pues a partir de ese momento, cuando se debate sobre la mujer en general, se trata de todas y no sólo de algunas de ellas.

No obstante, la democracia no erigió esta exclusión como sistema; y, sobre todo, llevaba en sí misma el elemento contradictorio de este principio de exclusión, al afirmar la igualdad de derechos, al dejar lugar a una vida política republicana. Así nació el feminismo en todo Occidente, con la igualdad de los

sexos como objetivo y un movimiento colectivo, social y político como práctica. Sin duda, ya antes de este siglo se encuentran gestos o escritos feministas, pero el feminismo que en la práctica revolucionaria de 1789 se lee entre líneas surge claramente a la luz precisamente después de 1830.

Este siglo, por tanto, parece constituir un nexo, a modo de bisagra, en la larga historia de las mujeres, como si se redistribuyeran las cartas tradicionales, las que se juegan entre el trabajo —en el taller o en la casa— y la familia. Ideal de vida doméstica y valor útil para el servicio social, entre el mundo de las apariencias, el adorno y el placer, y el mundo de la subsistencia, el aprendizaje o el ejercicio de un oficio, entre el lugar de la práctica religiosa, ejercicio espiritual y regla social, y el nuevo espacio de la educación, la escuela laica... Volvemos a dar las cartas, y entonces se ven nuevos juegos: si la vida de las mujeres se transforma, ¿cómo saber qué es lo que piensan? ¿Se adhieren a las nuevas reglas propuestas, consienten en el orden que se les impone? Es difícil de saber, así como difícil resulta también descubrir siempre las prácticas de resistencia, de rechazo, de trasgresión. De la misma manera, si es cierto que la mujer moderna pierde poderes —los ligados a la categoría social o a la tierra, a la empresa familiar o a la estructura de la vivienda—, si es cierto que la burguesa victoriana puede parecer infinitamente más encerrada que la aristócrata del Siglo de las Luces, cuya libertad era objeto de añoranza por Madame de Staël, también es verdad que conquista otros, y sobre todo el de madre. En efecto, es imposible considerar la sobrevalorización de la maternidad, propia de este siglo, como la mera asignación de una función. Se trata de “hacer hombres”, decía Joseph de Maistre: “El gran parto que no fue maldito, como el otro”. Entonces, lo mismo en la sumisión que en la emancipación, la mujer sabrá asumir esa maternidad como un poder en que refugiarse, o como un medio para obtener otros poderes en el espacio social. La imagen de la institutriz que ofrece a la sociedad sus cualidades maternas es una clara expresión del paso de la madre institutriz a la institutriz madre.

Pero los compromisos cambian a lo largo del siglo. Las normas promulgadas en su comienzo son normas colectivas que definen una función social, la de esposa y la de madre, que reglamentan los derechos de la mujer en función de sus deberes, que designan finalmente a las mujeres como un grupo social cuyo rol, así como su comportamiento, deben uniformarse, esto es, idealizarse. Ahora bien, poco a poco esta representación totalizadora se va evaporando y las identidades femeninas parecen multiplicarse: la madre, la trabajadora, la soltera, la emancipada, etc., son cualidades propias de una u otra mujer, a veces incluso

vividas contradictoriamente, sometidas a tensiones que anuncian la vida de las mujeres del siglo xx. Desde este punto de vista, la diversidad de formas de la soledad femenina es ejemplar de los juegos complejos del azar, de la necesidad y de la libre elección.

En realidad, era impensable que se respetara un modelo único de mujer, que ninguna trasgresión forzara los cerrojos que mantenían cerrado el espacio doméstico, los límites impuestos a la vida civil femenina, las prohibiciones de acceder al mundo político. Con mayor o menor ingenuidad o con mayor o menor consciencia, las mujeres rechazaron la normalización de una existencia que, sin embargo, se presentaba bajo la forma del ideal; y aun cuando creyeron en este ideal y trataron de aproximarse a él, también lo transformaron. Unas cultivaron el espíritu y no solamente para hacer buen papel en sociedad; otras partieron de viaje con un espíritu misionero, o el placer de la aventura; otras incluso fueron a las ciudades en busca de empleo, con lo que perdieron el sostén familiar; finalmente, otras bajaron a la calle o a las reuniones públicas para denunciar las injusticias, las que se cometían contra su sexo, contra su clase, y también contra el esclavo. Además, se puede dudar que el siglo xix haya sido tan pudoroso como lo pretende, y la vida sexual tan simple como lo deseaba. Pues aunque el desorden, incluso organizado, es cuestión de hombres que utilizan mujeres, desde la pequeña obrera embarazada a la prostituta tuberculosa, las mujeres no sólo son víctimas, aun cuando el amor libre sea muchas veces una trampa, aun cuando las vidas sexuales marginales, como la homosexualidad, sean peligrosas de vivir.

Pero no cabe duda de que, con nuestra insistencia en la relación entre el sometimiento y la libertad, no hemos brindado el cuadro exacto de la vida de las mujeres en el siglo xix, no hemos respetado los grupos sociales y profesionales. En efecto, ¿en qué número hay que cifrar la cantidad de campesinas cuya cotidianidad sufre escasa modificación en un centenar de años? Representan por lo menos tres cuartas partes de las mujeres, lo cual no debe olvidarse. Simplemente, la historia de las mujeres que aquí se cuenta no es la de los trabajos y los días, la historia a la que con tanta facilidad suele describirse como historia de la condición de las mujeres. El interés se centra más bien en lo que cambia, en lo que otorga pertinencia a una historia de las mujeres, allí donde éstas se revelan no ya como figurantes, sino como actrices de la historia.

Pero hay otra carencia más difícil de explicar, que a veces se observará al hilo de los textos; llamémosle la realidad concreta, el hecho material o social. Las estructuras económicas, el funcionamiento de las instituciones —por ejemplo,

religiosas—, el juego entre las clases sociales, todo esto se echa muchas veces en falta en el análisis. Estas cosas aparecen en los textos al mismo tiempo que otros factores que pertenecen sin ninguna duda al orden de las representaciones, las imágenes y el discurso. Esto no se debe al azar, ni es fruto de los meros intereses de los investigadores de hoy, más inclinados a reflexionar sobre los mecanismos de la percepción que los hombres tienen de las mujeres y las propias mujeres. Parece inherente a la historia de las mujeres el moverse siempre en el plano de la figura, pues la mujer no existe jamás sin su imagen. De esta manera, las mujeres son símbolos —Marianne, de la República; las Musas, de las Bellas Artes—, ilustraciones, personajes de novela y grabados de moda, reflejo o espejo del otro, dicen los filósofos. Y precisamente a partir de estas imágenes, las mujeres se intercambian, pues saben que se trata de una trampa: no hay feminismo sin su caricatura, sin la denuncia de sus excesos de expresión o de comportamiento, masculinidad, grosería, furia... Por tanto, hemos preferido que el cuaderno de imágenes vaya acompañado por un comentario razonado y lo más alejado posible de la imaginería habitual.

Por esta razón, esta historia de las mujeres, puesto que aspira a tomar distancia respecto de una necesaria historia de las representaciones, deja entender que este título es demasiado simple, que la historia de las mujeres también es la de los hombres, la de la relación entre los sexos, la de la diferencia de los sexos. Se comprobará que esto varía de un texto a otro de acuerdo con el interés del autor, y también según el tema abordado. El cuerpo y el corazón de una mujer se describen en oposición al hombre; el derecho y la filosofía plantean necesariamente la relación sexual. Los códigos religiosos, las representaciones literarias e iconográficas, también son objeto de interrogación desde el punto de vista de la diferencia de los sexos. Lo mismo ocurre con el discurso de la economía política, particularmente sintomático de una confusión entre el orden natural y el orden social, entre la división sexual del trabajo y el mercado del empleo distribuido entre hombres y mujeres, donde se ve con claridad que los oficios de las mujeres, aparentemente definidos por sus cualidades “naturales”, sólo son producto de una elaboración lingüística.

En consecuencia, la desconstrucción del lenguaje resulta ser una operación indispensable, cuando no prioritaria, en la historia de las mujeres. Más que en ninguna otra parte, se impone aquí una reflexión sobre la manera en que se han manejado “los hechos” y los relatos que los ponen en escena. Y ésta podría ser la aportación específica de la *Historia de las mujeres* a una historia general cada vez más interesada en interrogarse a sí misma como proceso cognitivo.

La ambición occidental de esta *Historia* parecerá, para el siglo XIX, particularmente justificada y, sin embargo, especialmente desmesurada en razón de la especificidad de las historias nacionales y de la amplitud de los trabajos recientes a que éstas han dado lugar. Las publicaciones de estas dos últimas décadas alcanzan un número considerable. A decir verdad, todos los días aparece uno. Hay una verdad incuestionable, pero que es menester recordar: no se podría hablar de Occidente sin precisar que está formado por regiones y naciones diferentes, que comprende Europa —del Atlántico a los Urales, del Báltico al Mediterráneo—, pero también el continente norteamericano, que a veces hay desfases históricos o culturales, como entre Inglaterra y Francia, entre Italia y Alemania o entre Estados Unidos y Bélgica o Suiza. Las transformaciones políticas parecen experimentarse primero en Francia con las revoluciones y la república laica; lo mismo ocurre con las grandes evoluciones religiosas en que se redefine particularmente a la mujer católica. A la inversa, las mutaciones culturales aparecen más anglosajonas o germánicas, como, por ejemplo, el feminismo de aquel país, a veces menos político, pero muy innovador en sus prácticas. Un ejemplo más de la diversidad: el código civil francés parece ser un modelo para la legislación moderna, pero quienes durante todo el siglo dan el tono son los filósofos alemanes. La tendencia a la innovación se mueve ya entre Europa y América del Norte: creadores de la Revolución de Independencia, muy pronto Estados Unidos es portador de modelos arraigados en los *revivals* protestantes, inventores de prácticas democráticas; a todo esto se agregan la experiencia de la expansión hacia el Oeste y las aportaciones de los inmigrantes. El continente constituye por sí mismo todo un universo de nuevas relaciones entre los sexos, de lo cual llegará aquí un primer eco. La “Nueva Mujer” nace tanto de las experiencias bostonianas como de las judías de Nueva York. Regresa gloriosamente a Europa y apura las interrogaciones sobre la identidad de ambos sexos.

En este Occidente ampliado, a la vez más homogéneo y más diverso que en los siglos precedentes, hay divergencias de comportamiento o de matices de expresión que la diversidad de feminismos pone en evidencia; de aquí lo sorprendente de su dimensión internacional y de la intensidad de sus comunicaciones. Así comienza una subversión de las relaciones entre los sexos que perdura aún hoy, recomposición incesante, tal vez interminable, que, con toda evidencia, nos cuestiona. Como lo hacían ya los hombres y las mujeres de la *belle époque*, que fue también una época de crisis, un momento de intensa angustia sexual.

La ruptura política y el nuevo orden del discurso

Del acontecimiento, una revolución, al texto, un código civil: estos hechos marcan una ruptura en la historia, e incluso los países en donde el cambio se produce sin una datación tan precisa como en Francia o en Estados Unidos, también llevan la marca de ese paso a la modernidad que es el fin de la realeza y el comienzo de la era democrática, la delimitación de una sociedad civil muy distinta del espacio político.

Ante todo, la ruptura: es múltiple y suscita movimientos contradictorios respecto de las mujeres. Por una parte, es verdad que ambas revoluciones, la francesa y la norteamericana, abren un espacio en que las mujeres se permiten un gesto colectivo, una reunión de personas del mismo sexo al margen de los lugares, casi siempre privados, en los que habitualmente se encuentran; y si bien las intervenciones de las mujeres son más políticas en Francia que en Estados Unidos, no se podría por ello decir que son más radicales. En todo caso, se observa que el acontecimiento produce el encuentro de las mujeres y que en tal encuentro estas últimas se ven como seres del mismo sexo.

Por otra parte, estos signos precursores de prácticas feministas del siglo XIX permanecen sin futuro, y durante unas décadas las seguirá el silencio. Pues la ruptura que se opera alrededor del siglo también es el acto que funda la exclusión de las mujeres de la vida de la ciudad, exclusión, por lo demás, más radical que la de la feudalidad. Cada revolución moderna dejará que las mujeres bajen a la calle y abran los clubes; pero también sabrá cerrar esos clubes y devolver la mujer al hogar doméstico. Más sencillamente, la separación entre el espacio público y el espacio privado se consolida y es también una de las consecuencias de la revolución: se distingue escrupulosamente entre vida privada y vida pública, se separa la sociedad civil de la sociedad política. Finalmente, se pone a las mujeres a distancia de lo político y se las mantiene en la dependencia interior de la sociedad civil.

Aunque con menos evidencia en otros sitios, esta ambivalencia que aporta la Revolución Francesa no está por ello menos presente. Sin embargo, el acontecimiento no basta para mostrar el escasísimo progreso que la modernidad aporta a la vida de las mujeres. Y el texto ha venido a rematar la acción de los hombres: el nacimiento del código civil también es un acontecimiento sin

precedentes, como lo prueba su influencia en toda Europa. Monumento que consagra la dependencia de las mujeres, se ha dicho. Es cierto. Pero también allí hay ambigüedad, puesto que si la mujer, y sobre todo la esposa, está sometida a vínculos concretos de dependencia respecto del padre, del marido e incluso de la familia entera, a la hija, en cambio, se la considera en pie de igualdad con el hijo, pues desaparece el derecho de primogenitura en beneficio de una igualdad ante la herencia. Primera contradicción, a la que seguirán otras, entre la hija mayor, la soltera que escapa un poco a la reglamentación del código civil, y la mujer casada, objeto del interés principal del legislador, aherrrojada por una larga serie de prohibiciones. La evolución de diversas legislaciones muestra a las claras la quiebra de la idea principal del código civil: la dependencia femenina que supone y justifica su inferioridad.

El siglo XIX provoca incesantemente rectificaciones, adaptaciones locales, jurisprudencias inventivas, conquistas feministas, y todo ello es prueba de una imposible inmovilidad de la legislación, de leyes definitivas. A este respecto, el estudio de los filósofos es esclarecedor: cuando se lee a los que se tiene en general por grandes filósofos —entre los cuales, por lo demás, no figura ni una sola mujer— se advierte un cambio fundamental en lo que sus textos producen como norma. En efecto, al comenzar el siglo se piensa que todas las mujeres deben tener idéntica finalidad, una misión única de esposas y madres (vuelve a encontrarse aquí el “todas las mujeres” del pensamiento democrático, pero como reproductoras de la especie, no como ciudadanas); en cambio, el final del siglo, consciente de las transgresiones y de la diversidad de las elecciones femeninas, propone una norma más fina, que convierte cada historia femenina en un destino controlado. Se podría entender que se devuelve la libertad al individuo femenino, a quien se reconoce la elección de un itinerario personal. Sin embargo, nada es menos seguro; su destino se juega en una participación regulada en donde la medicina, la sociología, el psicoanálisis y la estética se dan la mano para volver a enunciar la esencia de su ser femenino.

G. F. y M. P.

Hijas de la libertad y ciudadanas revolucionarias

Dominique Godineau

El final del siglo XVIII está marcado por rupturas en cascada. Aun sin tener todas el mismo sentido ni la misma importancia, las revoluciones se suceden unas a otras. No basta con decir que las mujeres participaron o no participaron en ellas. Tampoco basta con poner en evidencia el peso del factor masculino-femenino. Es preciso interrogar también a la historia para tratar de descubrir la articulación entre la relación de los sexos y el acontecimiento: ¿cómo da aquélla su configuración al segundo y cómo, al mismo tiempo, hace este último evolucionar a la primera? ¿Cómo una ruptura institucional, política, social o ideológica (la económica, cuyo impacto no debe descuidarse, no entra en nuestro enfoque) repercute en el papel y la representación de sí mismo que cada sexo tiene, o desea tener, en la sociedad?

Mujeres y hombres insurrectos

La historia comparativa puede ayudarnos a responder a estas preguntas. Las convulsiones que agitan a Europa y América del Norte se colocan en terrenos diferentes. Ni las situaciones son las mismas, ni son los mismos, a pesar de la herencia común de la Ilustración, los debates a que dan lugar. Los franceses subvierten de cabo a rabo las bases de la sociedad e intentan “regenerar” el mundo; crean un nuevo espacio político en el cual interviene un fuerte movimiento popular mixto. Los norteamericanos, después de haberse batido por la independencia, se niegan a alterar los fundamentos sociales del país. Los belgas se sublevan contra las reformas de un “déspota ilustrado” y apelan a su antigua autonomía. Aun cuando sea imposible la exhaustividad, podemos, eso sí, tratar de encontrar lo que, en las relaciones entre los sexos, parece común a diversos países, y lo que, por el contrario, dista mucho de ello. Esto con el

propósito de precisar mejor la imbricación entre una sociedad, su evolución, sus valores y las relaciones que en ella construyen hombres y mujeres.

Las “agitadoras”

Decir convulsión revolucionaria implica decir multitudes insurrectas. Y se sabe que en la Europa moderna las mujeres tenían en general un papel de amotinadas. Nada hay de asombroso, pues, en encontrarlas a la cabeza de ciertas insurrecciones parisinas. El 5 de octubre de 1789 son ellas las primeras en agruparse y en marchar sobre Versalles, seguidas, en las primeras horas de la tarde, por la guardia nacional. Las sublevaciones de la primavera de 1795 comienzan con sus manifestaciones: son ellas quienes tocan a rebato, quienes redoblan el tambor en las calles de la ciudad, quienes se burlan de las autoridades y de la fuerza armada, quienes arrastran a los viandantes, quienes penetran en tiendas y talleres y se trepan a las plantas altas de las casas para forzar a los recalcitrantes a marchar con ellas a la Convención, adonde llegan en flujos continuos, incluso antes que los hombres en armas que se les unen poco después. Desempeñan “el papel de agitadoras”, escribirán las autoridades un poco más tarde.

En 1795, lo mismo que en 1789, e incluso que en mayo de 1793, en las semanas que preceden a las insurrecciones, ocupan la calle, forman grupos (el 23 de mayo de 1795 los diputados les prohibirán reunirse en grupos de más de cinco, so pena de arresto) y llaman a los hombres a la acción tratándolos de cobardes. Ante la inercia de estos últimos, aseguran que las mujeres deben “comenzar el baile”, pues los hombres “las secundarán”. Antes del estallido de la insurrección de mayo-junio de 1793, un diputado exclama en la Convención: “Las mujeres comenzarán el movimiento, [...] los hombres acudirán en apoyo de las mujeres”. El movimiento no fue desencadenado por las mujeres, pero esta reflexión, que no es en absoluto única, muestra a las claras lo que de ellas se espera: que hagan estallar la insurrección. En situaciones explosivas, un/a militante intenta a veces encender la mecha dirigiéndose a ellas. ¿Afán de protección? No sólo eso. Los múltiples llamamientos de los/as militantes a las mujeres traducen también la concepción de los roles masculino-femenino en el motín: las mujeres que aparecen como la mediación obligada entre el/la militante y los hombres. De sus gestos, de su voz, nacerá la rebelión. Una vez lanzada ésta, la relación entre los sexos se invierte: en la multitud ya compuesta de hombres y mujeres son estas últimas las que, como ellas mismas dicen, “sostienen a los hombres”. Pues los ciudadanos están organizados en la guardia

nacional, armada con cañones. En el corazón de la acción, las mujeres asumen siempre el papel de “agitadoras”: “Son las mujeres las principales agitadoras, las cuales, contagiando su frenesí al espíritu de los hombres, los inflaman con sus opiniones sediciosas y provocan en ellos una violencia sin límites”, observa un policía durante la insurrección de mayo de 1795. Pero si bien las mujeres están allí para vigilar y, llegado el caso, reanimar el ardor de los hombres, son éstos quienes, gracias a sus armas, dirigen el acontecimiento. Hombres que secundan a las mujeres, luego mujeres que sostienen a los hombres: detrás de la espontaneidad de la multitud, detrás de su aparente desorden, se perfila claramente una distribución, no igualitaria, de los roles sexuales, pensada por la población como uno de los datos del movimiento popular.

Tradicición e innovación

La era revolucionaria es fascinante, pues mezcla íntimamente lo antiguo y lo nuevo, reúne en una misma época la herencia de los siglos pasados y los balbuceos de los futuros: por eso mismo nos permite comprender un poco mejor cómo evolucionan o se modifican las relaciones entre los sexos. El esquema que acabamos de trazar es, en este sentido, reflejo de un mundo que no termina de morir: del siglo XVI al XVIII, de Amsterdam a Nápoles, siempre hubo mujeres que incitaban a los hombres a la revuelta. La retórica del motín de las revolucionarias francesas hunde sus raíces en una larga tradición. Redoblar el tambor, ridiculizar a la autoridad mediante ritos carnalescos, legitimar su acción por su rol materno: nada de nuevo hay en ello, procede de prácticas realmente antiguas. Pero a pesar de vestir los mismos harapos, la amotinada no es exactamente la misma: blandir la Declaración de los Derechos del Hombre al frente del cortejo, asegurar que el pueblo, soberano, está “en su casa” en la Convención invadida por los insurrectos, son innovaciones que señalan que, más allá de un rol y una gesticulación tradicionales, las mujeres penetraron el espacio político que la Revolución había abierto. Espacio nuevo, construido por y para los hombres, estructuralmente reservado sólo a ellos. Y a pesar de que, en Francia, las mujeres supieron hacerse ver y oír como ciudadanas chocaron siempre, al igual que en los otros países, con los límites de su no-ciudadanía. Ya se sabía en 1789: una revolución no es una simple revuelta. Supone una estructura organizativa. Ahora bien, en todas partes las mujeres se ven rechazadas de esta organización, excluidas del cuerpo del pueblo armado (guardia nacional francesa, *vrijcorps* báltavo, milicia norteamericana), del pueblo deliberante (asambleas seccionales, *townships*), comités locales y asociaciones políticas. En el curso de la

insurrección, las relaciones de los sexos se modifican: mientras que, en las sublevaciones más o menos espontáneas, las mujeres desempeñan un papel motor, apenas el acontecimiento es dirigido por las asociaciones revolucionarias, se las expulsa a la periferia. En la guerra civil, que de 1748 a 1787 enfrenta en los Países Bajos a orangistas y patriotas, las mujeres aparecen sobre todo junto a los primeros: ¿sería esto consecuencia de aquella famosa tendencia reaccionaria que tan a menudo se ha atribuido a la naturaleza femenina? En realidad, al utilizar formas antiguas de movilización (motines, llamamientos a la multitud), los orangistas les dejan la posibilidad de desempeñar su papel tradicional y de ponerse a la cabeza, como atestigua Kaat Mussel, vendedora de mejillones al frente de la revuelta de Rotterdam en 1784. También hay mujeres entre los patriotas, pero son menos visibles, están relegadas a la sombra de las organizaciones que conducen la revolución. Después de 1787, los orangistas se dotan de una estructura política: con ocasión del segundo episodio revolucionario de 1795, las mujeres no desempeñan ya el mismo papel junto a ellos.



A Versailles, 5 de octubre de 1789. París, Museo Carnavalet.

En Francia, la insurrección del 1 al 4 de prarial del año III (10-13 de mayo de

1795) es una elocuente ilustración del peso de las organizaciones políticas en la construcción de las relaciones de los sexos. Mientras que los testigos caracterizan a menudo al 1 prarial por la primacía de la intervención femenina, éstas no figuran para nada en los relatos de la jornada del 2, cuyos principales actores son las asambleas nacionales y la guardia nacional: las mujeres se ven obligadas a abandonar la primera línea de la escena y sólo volverán a ella para desencadenar acciones puntuales (liberar un prisionero, impulsar a la resistencia). En el motín había lugar para ambos sexos, no organizados; pero bastaba con que uno de ellos se dotara de una estructura organizativa — exclusiva, por mucho que pretendiera representar al conjunto del pueblo soberano del cual extraía su legitimidad— para que la nueva economía insurreccional dejara de funcionar sobre la misma relación entre los sexos.

La revolución en la cotidianidad

La participación de las mujeres en las revoluciones de finales del siglo xvii no se reduce únicamente a las conmociones insurreccionales. Su compromiso cotidiano varía según las tradiciones y la situación de cada país. Por cierto que el caso francés es el más pleno, aquel en que las mujeres, que formaban la *sans-culotterie* femenina, invaden el espacio político público y dan sentido nacional a sus actividades. Su práctica militante depende en gran medida de su ambiguo estatus de ciudadanas sin ciudadanía. Ciertos comportamientos femeninos tienden directamente a compensar su exclusión del cuerpo político legal, a afirmarse como miembros del Soberano.

Tribunas, clubes y salones

Al no poder participar en las deliberaciones de las asambleas políticas, las mujeres se vuelcan en gran número en las tribunas abiertas al público. Los contemporáneos pusieron de relieve la superioridad numérica de las mujeres y les reprocharon su “desesperación por correr a las asambleas”. No es para ellas cuestión de permanecer allí calladas. A menudo los gritos, los jaleos y los aplausos del público perturban los debates. Allí es donde se les da el apodo de *tricoteuses* (tejedoras de punto): las que, se dice cuando nace la expresión (1795), “apostadas en las tribunas, influyen, con sus roncas voces, a los legisladores reunidos en asamblea”. La presencia de mujeres en las tribunas constituye para ellas un medio de mezclarse en la esfera política de un modo a la

vez concreto y simbólico. En efecto, estas tribunas tienen una función política esencial en la mentalidad popular: el control de los electos. Al tomar sitio en una tribuna pública, se quiere significar que se pertenece al Soberano, que se ejerce una parte de la soberanía, incluso cuando no se posean los atributos de la misma.

A pesar de eso, y a pesar de la existencia de algunas sociedades populares mixtas, las mujeres no son miembros plenos de las organizaciones revolucionarias. Por lo menos en unas treinta ciudades, algunas se reagrupan en clubes. Quienes se adhieren a estos clubes, a menudo parientes de revolucionarios notables, celebran reuniones regulares, en las que leen leyes y periódicos, discuten problemas políticos locales o nacionales, se ocupan de tareas filantrópicas, defienden el clero constitucional ante sus conciudadanas. Después de 1792, estas sociedades se radicalizan y participan activamente en la vida pública de su región, casi siempre junto a los jacobinos. En París se suceden dos clubes de mujeres. La Sociedad Patriótica y de Beneficencia de las Amigas de la Verdad (1791-1792), fundada por Etta Palm d'Aelders, se ocupó de la educación de las niñas pobres, reclamó el divorcio y defendió los derechos políticos. El Club de Ciudadanas Republicanas Revolucionarias (10 de mayo-30 de octubre de 1793), compuesto por militantes populares (comerciantes, costureras, obreras) y próximo a la *sans-culotterie*, intervino vigorosamente en el conflicto Gironda-Montaña y en el debate político del verano de 1793 antes de ser prohibido por la Convención, junto con todos los clubes de mujeres, el 30 de octubre de 1793. Al relacionar, en el informe introductorio a este decreto, la cuestión de la distribución social y política de los roles entre los sexos, el diputado Amar ofrece una respuesta tajante: “No es posible que las mujeres ejerzan los derechos políticos”. Condena sin apelación posible, que no les impidió seguir cumpliendo su papel político en la calle, en las tribunas, en los conciliábulos organizados contra el poder en 1795, en las insurrecciones, etc.

En tiempos de revolución, la práctica militante es muchas veces heredera de la práctica social. En el siglo XVIII, el paisaje de los barrios populares estaba marcado por una muy fuerte sociabilidad femenina: las mujeres se reunían para charlar, para intercambiar novedades (¡o golpes!), con lo cual trazaban los contornos de un mundo de mujeres, relativamente autónomo del de los hombres. Durante la Revolución, estos encuentros adquieren color político: las lavanderas que, una vez terminada su jornada de trabajo, se reúnen en la taberna, descifran allí en conjunto los discursos de los oradores revolucionarios. Las vecinas, que han sacado sus sillas al umbral de su casa para saborear la suavidad de una noche de estío, llegan a las manos porque una defiende a los girondinos,

mientras que la otra es partidaria de la Montaña. Más que con su marido, muchas veces comparten la vida política con su vecina, con la que van cogidas del brazo a entretenerse alegre o “ferozmente” en las tribunas de la asamblea. Por tanto, las parejas de militantes, a pesar de su abundancia, distan mucho de obrar siempre de mutuo acuerdo. Esta situación, que la guerra amplía, es la traducción, en el dominio político, de las relaciones sociales que tejen hombres y mujeres. Interrogados sobre la conducta política de su cónyuge, los esposos responden que “eso no les incumbe”. A veces, los hombres agregan con desdén que hacen poco caso de “historias de mujeres”. En cuanto a ellas, sus objetivos dejan entrever un cierto interés de independencia: sus asuntos son sus asuntos, y los hombres no tienen por qué mezclarse en ellos. Las frecuentes riñas que enfrentan en la calle a ciudadanas de opiniones diferentes se resuelven entre ellas, pues los hombres se mantienen en calidad de espectadores, sabiendo muy bien que no se espera que se mezclen en una pelea de mujeres, ya sea de orden privado, ya de índole política. La distribución de tareas en la familia influye también en la práctica revolucionaria de cada sexo. Así, mientras que el militante tipo es un padre de familia entre los cuarenta y los cincuenta años, la militante es una mujer que todavía no ha cumplido los treinta o que, por el contrario, ya ha pasado los cincuenta: una mujer que no tiene muchos hijos que criar.

La militancia femenina que tiene lugar en el teatro de la vida urbana es ante todo popular y parisina. Si se abandona la capital revolucionaria, en todo instante encendida de entusiasmo o incluso de furia, para ganar los polvorientos caminos de campaña, ya no se encontrará estos conjuntos de mujeres que discuten de política, ya no se verá mujeres a través de las ventanas de las tabernas llenas de humo. Las aldeanas emprenden vías menos espectaculares para hacer conocer su adhesión revolucionaria: remisión de donaciones, compra de un fusil para la guardia nacional, prestación de juramento con los hombres. A menos que se constituyan en grupos virulentos para proteger a su cura, oponerse al descenso de las campanas o pedir la reapertura de las iglesias.

Respecto a la práctica de las mujeres de los medios dirigentes, se inscribe, por lo demás, en una frontera entre lo privado y lo público: su salón. Espacio privado en la medida en que forma parte de la casa, al que no todo el mundo tiene acceso; espacio público en la medida en que es el sitio de encuentro entre hombres públicos. De la misma manera en que se encuentran en el club de los jacobinos, los diputados se codean allí y allí preparan informalmente las sesiones de la Asamblea. El salón, dirigido por una mujer (madame Roland, madame de Condorcet, por no citar otras), es también lugar de intercambios políticos entre

los sexos. Los hombres políticos de corrientes distintas pueden discutir allí en una atmósfera distendida. Antes de que la división entre girondinos y montañeses llegase a extremos brutales, Robespierre, por ejemplo, frecuentaba el salón de Manon Roland, “la ninfa egeria de los girondinos”. Su carácter semiprivado, semipúblico, puede conducirlo a desempeñar un papel estratégico: en la génesis de la Revolución belga de 1789, el salón de la célebre condesa d’Yves protegió los contactos entre las Guildas y la nobleza, los demócratas y los tradicionalistas.

Hilar para la causa común

El deseo de compromiso de las norteamericanas debe plegarse, lo mismo que en Francia, a las posibilidades que les son permitidas, pero estas posibilidades son distintas. Herederas de la relación masculino-femenino en la sociedad colonial, hacen más evidentes las diferencias ideológicas y formales de ambas revoluciones. En la América anglosajona del siglo XVIII, las mujeres no intervenían en la vida de la ciudad; sólo la religión les ofrecía un espacio de afirmación pública. Particularmente sensibles a la corriente metodista, no vacilaban en expresarse en las reuniones, incluso hasta el límite de crear nuevas sectas. Por otra parte, la ruptura revolucionaria no tuvo las mismas dimensiones que en Francia, ni en el orden popular ni en el político. Las norteamericanas, por tanto, no se encuentran en primera línea de las multitudes, no forman clubes ni asisten, ni siquiera en tanto meras espectadoras, a las asambleas políticas, que no deliberan bajo la mirada de un público con ansia de ejercer control.

En 1765, una voz de orden recorre las colonias en rebeldía: “Boicot a las mercancías importadas de Inglaterra. Fabriquemos y compremos americano”. Los Hijos de la Libertad hacen un llamamiento al civismo de las mujeres, que se encuentran en el centro de esta estrategia: que renuncien a los mercaderes importadores, que no beban té, que desistan de las lujosas elegancias del Viejo Continente, en beneficio de una vestimenta, simple y más tosca, pero, al menos, americana. ¡Y a ellas les toca fabricarlas! Ser norteamericana equivale a hilar para la causa patriótica. Solas o reunidas por decenas en la casa de un patriota, casi siempre un pastor, las mujeres hilan mientras escuchan sermones o entonan cánticos, según la tradición, floreciente en la América colonial del Norte, de grupos femeninos de plegarias. La importante sociabilidad religiosa femenina se carga de sentido cívico. Mientras la práctica militante francesa se expresa en la escena pública en un lenguaje político, el compromiso de las norteamericanas se manifiesta en la esfera privada, pues el espacio público es exclusivamente

masculino. Aprender a hilar, vestir americano o no beber té son decisiones individuales cargadas de sentido militante, actos cívicos que dan a una americana del Norte la conciencia de ser una “Hija de la Libertad” que actúa por la causa común.

Este carácter doméstico también marca una de las principales tareas que asumen las mujeres durante la Guerra de Independencia: mantener y hacer funcionar, como se pudiera, las explotaciones familiares que los hombres habían abandonado para ir a luchar. El compromiso de las que sostienen más directamente la Revolución es ante todo individual: pasar información a los ejércitos patriotas, servir en ellos como cocineras o lavanderas, suscribir empréstitos. Su única ambición colectiva de envergadura es la recolección de fondos para las tropas, lanzada en Filadelfia en 1780 con parientes de hombres políticos, organizadas en la Ladies Association.

Escribir y hablar en femenino

En todos los países que se vieron sacudidos por revoluciones, las mujeres dieron su opinión sobre la marcha de los acontecimientos. Pero también en esto las diferencias nacionales en la distribución de los roles o del espacio entre ambos sexos modularon la expresión femenina.

Correspondencia, panfletos y peticiones

Las norteamericanas, como Mercy Otis Warren, Judith Sargent Murray, la esclava negra Philips Wheatley, etc., optaron por hacerse oír públicamente. Pero la mayor parte de ellas se expresa principalmente entre sus allegados. Las cartas que se intercambian en los medios dirigentes tejen una estrecha red en que se cruzan y se entrecruzan las escritas a un hermano, a un padre o a un esposo diputado y las que se dirigen a una amiga, también parienta de políticos. Abigail Adams, a pesar de dirigir sola la granja familiar, encuentra tiempo para mantener una correspondencia regular con su amiga M. O. Warren o con su marido. Cansada de la descripción de los asuntos locales, a menudo se deja arrastrar a una reflexión política de acentos a veces feministas. En marzo de 1776 pide a Adams, delegado en el Congreso, que no olvide a las mujeres en el nuevo Código de Leyes, so pena de tener que enfrentarse a una rebelión femenina: reclamación que, si bien es cierto que nos suministra indicaciones acerca del estado de ánimo femenino, no saldrá a la escena pública y quedará encerrada en

el plano individual. También serán individuales las peticiones de las viudas o de las mujeres que, después de haber contribuido a sostener la guerra, se encuentran en situación precaria y aspiran a compensaciones. Su estilo es más subordinado e implorante que exigente; las demandas no conciernen a la política general, sino a casos materiales particulares.

En Francia, la mayoría de las mujeres con ansias de expresarse sobre la Revolución lo hacen públicamente. Textos impresos o manuscritos, discursos orales, todos se dirigen a un público más o menos amplio, pero en ningún caso se restringen a las meras siluetas familiares de parientes o de amigos. Colectiva o individual, la expresión raramente se atiene al mero caso particular, ausente o inserto en una visión más amplia que engloba el hecho revolucionario. A partir de 1789, en opúsculos o en peticiones, las mujeres gritan sus esperanzas a la cara de la sociedad revolucionaria, proponen reformas, reivindicaciones, etc. Tímidos o radicales, estos *Adresses* son todos hijos de una misma voluntad: la de no quedar al margen de la vida política y, aun sin poseer la ciudadanía, aportar el respectivo grano de arena a la construcción de la ciudad. Redactados por una o por varias mujeres, estos textos hablan a veces en nombre del sexo femenino. Se afirman como políticos, y lo son, tanto por su contenido (temas y lenguaje) como por sus destinatarios (sus conciudadanos/as, o más a menudo los legisladores). Su inscripción en la ciudad se ve reforzada por su circulación. Muchas veces eran leídos previamente en las organizaciones revolucionarias. Si luego se imprimían, los vendedores los voceaban en la calle y los compraban las militantes, quienes los daban a conocer en su entorno. A menos que —como la solitaria Olympe de Gouges o la “*Démocrate Dubois*” que llama a la insurrección en la primavera de 1795— estas publicistas fijaran sus *Avis* en los muros de las casas: entonces eran leídos en común, en voz alta, por los viandantes reunidos alrededor del cartel.

Durante la Revolución, la petición está a la orden del día. Utilizada tanto por las mujeres como por los hombres, con frecuencia es colectiva y a veces presenta la reclamación en un tono que amenaza con medidas de orden general. Se envía de la provincia a la Asamblea o se lee ante los diputados, si las redactoras se encuentran presentes. La lista es larga: no cabrían en todo un volumen. Detengámonos más bien en algunas de ellas, que desvelan caminos que las mujeres emprendían para entrar en el cuerpo político. A menudo se trata de caminos transversales, que explican sus intentos por superar la desigualdad política entre los sexos. ¿Cómo afirmarse en tanto ciudadanas cuando no se poseen los atributos de la ciudadanía? ¿Qué puertas entreabiertas hay que

derribar para compartir la soberanía? Éstas son las preguntas a las que intentan responder ciertos itinerarios femeninos.

El lenguaje simbólico

El 6 de marzo de 1792, Pauline Léon lee a la tribuna de la Asamblea una petición firmada por más de trescientas parisinas, en la que se reclama el “derecho natural” a organizarse como guardia nacional. Participar en la organización armada del pueblo soberano es uno de los fundamentos de la ciudadanía. La acogida que se brindó a las peticionarias revela el alcance del paso que habían dado: el presidente de la Asamblea les recuerda la diferencia de las funciones a las que está llamado cada sexo. “Cuidémonos de invertir el orden de la naturaleza”, asevera, repitiendo uno de los argumentos básicos de los adversarios de la igualdad política entre los sexos; el mismo argumento que se enuncia en el informe sobre la prohibición de los clubes de mujeres. Con esta reivindicación, recurrente hasta 1793, las militantes entran de lleno en un espacio político, el de la reivindicación de los derechos del ciudadano. Su voluntad de estar armadas no se limita a un sentimiento patriótico, como es el caso para el centenar de mujeres soldados individualmente alistadas en el ejército, sino que supera ese sentimiento para inscribirse en una problemática del poder, de la ciudadanía y de la legalidad de los derechos entre los sexos.



Francisco de Goya (1746-1828). *Desastres de la guerra. Qué valor*. Madrid, Biblioteca Nacional.

La Constitución que la Convención aprobó el 24 de junio de 1793 se sometió luego a sufragio universal masculino. Hubo mujeres que rechazaron esta construcción de una Nación sexuada. Se reunieron para votar, prestar juramento y hacer conocer a los representantes del pueblo (a la Nación) su adhesión al “acto constitucional”. Tales presentaciones femeninas, aunque sin llegar a constituir un movimiento de aplastante amplitud, fueron lo suficientemente numerosas como para cobrar sentido. Nada de feminismo a ultranza: tan sólo dos ciudadanas y tres clubes reprueban la desigualdad política entre los sexos. Sin embargo, esta ola de peticiones no sólo refleja el sostén que las militantes dan a la Montaña, sino que, al reunirse y comunicar su asentimiento a la Convención, transforman un acto privado —la adhesión a la Constitución de un individuo excluido del derecho político— en un acto público cuyas actoras, ciudadanas, se inscriben en el cuerpo político. Su insistencia en informar solemnemente a los legisladores de que, aun cuando “la ley las priva del precioso derecho de voto”, ratifican la Constitución “presentada a la sanción del pueblo soberano”, revela claramente su deseo de ejercer la soberanía popular en contra de la masculinización del cuerpo electoral.

Otro ejemplo del peso de las representaciones colectivas en las relaciones entre los sexos es la “guerra de las escarapelas”. En septiembre de 1793, la *sans-culotterie* femenina lanza una campaña para obtener una ley que obligue a todas las mujeres a llevar la escarapela tricolor. Antes de presentarla ante la Convención, se lee y se aprueba en las asambleas seccionales y en los clubes — el de los Cordeleros reconoce que “las ciudadanas que comparten nuestros trabajos deben compartir también esta ventaja”— una petición redactada por las ciudadanas de una sociedad mixta. En las calles y en los mercados se oponen violentamente las mujeres partidarias del uso obligatorio y las que se oponen a él. Preocupada por la amplitud de la agitación, el 21 de septiembre la Convención cede. Pero desde julio de 1789, la escarapela tricolor había sido una de las prolongaciones simbólicas de la ciudadanía: obligar a las mujeres a llevarlas es considerarlas ciudadanas. Durante el verano de 1793, las militantes adquirieron un peso cada vez mayor en la *sans-culotterie*; en el mismo momento, cada vez más mujeres, y hombres, se interrogan sobre la desigualdad política persistente en un “Estado en el que la ley consagra la igualdad”. En tal contexto, el decreto de 21 de septiembre aparece como un primer cuestionamiento. Como dicen los Cordeleros, la cuestión reside en la *distribución*. En lo inmediato: de un símbolo de la ciudadanía. A largo plazo: ¿del poder? Las reflexiones a que dio lugar el decreto permiten pensar que una mayoría de hombres lo comprendió en estos términos. Después de la escarapela, las mujeres pedirían el gorro frigio, las armas, el derecho de voto. De las opiniones de las tabernas al discurso del diputado Fabre d’Eglantine, el mismo miedo: el de una sociedad desestabilizada por una confusión de sexos que arrastra inexorablemente al caos. Con la igualdad de derechos, las mujeres se convertirían en hombres de pelo corto, pantalones y pipa, que fumarían abiertamente. Por otra parte, ¿puede el poder compartirse entre los sexos? Para algunos, esto es completamente impensable, inimaginable. Sólo pueden concebir, con espanto muy comprensible, un intercambio de roles (“invertir el orden de la naturaleza”, “cambiar el sexo”): si se salieran con la suya, las mujeres degollarían a sus compañeros y dejarían reinar entre ellas a “una Catalina de Médicis que encadenaría a los hombres”. Visión apocalíptica de mujeres que se arman para asesinar a los hombres en el curso de una versión sexual de la noche de San Bartolomé, con la cual los contertulios de una taberna juegan a infundirse miedo tras el decreto sobre la escarapela. Esta visión vuelve periódicamente y pone de relieve la importancia de lo simbólico, de lo imaginario, en la construcción de las relaciones políticas entre los sexos en un

periodo de cuestionamientos radicales. Al batirse por un trocito de tela tricolor a fijar en el gorro, las militantes no estaban rindiendo culto a la cuestión “tan femenina” de la moda, sino que trataban de subvertir, en el seno de lo político, el ordenamiento sexual dado.

Una relación distinta entre los sexos

Cartas, artículos, opúsculos o discursos van dibujando con pequeñas manchas el retrato de una mujer mítica, cubierta por los sueños de aquellas que desean que la quiebra que define el antes y el después, lo antiguo y lo nuevo, se imprima también en la sociedad en lo que a ellas atañe y en sus relaciones con los hombres.

Penélopes norteamericanas

“I expect to see our young women forming a new era in femal history” [“Espero ver a nuestras jóvenes mujeres inaugurar una nueva era en la historia femenina”], escribe Judith Sargent Muray en 1798. Al igual que la joven República de los Estados Unidos de América, la republicana es producto de la guerra civil que ha subvertido las reglas y brutalizado las existencias, a la vez que hizo saltar en pedazos la despreocupación superficial de las mujeres, enfrentadas a la necesidad de asegurar la sobrevivencia de familias destruidas por la ausencia de los hombres. Judith Sargent, figura relevante de la disidencia religiosa, pertenece a esa “generación de supervivientes”, que en la revolución tomaron conciencia de su fuerza y de su valor como individuos. A la luz de su experiencia personal, crea su modelo de nueva mujer americana, a la que se llama Penélope por el nombre de aquella que tuvo que subvenir a sus necesidades y preservar el hogar durante la larga ausencia de su esposo. Con sus ensayos periodísticos publicados en la última década del siglo XVIII, quiere convencer de la capacidad intelectual de las mujeres y de la necesidad de una educación que las prepare para un mundo regido por bruscos cambios de fortuna. Penélope es, pues, una joven pragmática, que desprecia la moda y la frivolidad. No construye su personalidad en función de un futuro esposo: antes que soñar en su lecho con el príncipe azul y cultivar los artificios de la seducción física, prefiere levantarse con el sol y consagrar el día al estudio, fuente de placer y de independencia. Así estará preparada para afrontar todo revés de la fortuna y su matrimonio será aún más armonioso. La guerra y sus sinsabores, vividos de

diferente manera por uno y otro sexo, reforzaron el apego femenino a cualidades típicas de la ética protestante: el cultivo del talento propio, el mantenimiento del “noble afán de independencia” y el respeto a sí mismo. En muchas obras literarias puede hallarse el convencimiento de que únicamente tales Penélopes son capaces de sobrevivir en circunstancias difíciles. Las heroínas de M. O. Warren (*The Ladies of Castille*, 1790) y de C. Brown (*Ormond*, 1799) presentan semejanzas: ignorantes y preocupadas tan sólo por sus amores, se ven conducidas al suicidio por una adversidad que son incapaces de dominar; instruidas, orgullosas, fuertes, con “respeto por sí mismas” y “confianza en sí mismas”, se engrandecen con las desgracias por las que atraviesan. He ahí las mujeres que Norteamérica necesita.

Pero, atención: las necesita en sus casas, en sus familias. Ése es su lugar, que nadie —hombre ni mujer— pretende cambiar. El modelo republicano de la mujer es el de una madre. Sus competencias, la fuerza que extrae del respeto por su propia persona, se ponen al servicio de su familia, no se extienden a las decisiones públicas. La madre republicana tiene un papel no menos importante en la ciudad. Al educar a sus hijos como buenos ciudadanos, “refuerza el orden cívico en el cual vive”. Ausente de la escena política, no deja, sin embargo, de tener en ella una responsabilidad; aun cuando ésta no trascienda el círculo doméstico. Sin reivindicar una función pública, las norteamericanas recuerdan a los hombres que no las tomaban en serio que la ruptura revolucionaria ha dado un nuevo sentido a su rol familiar. Hacen entrar lo político en lo privado, asignan una esencia cívica a una función doméstica.

Pero en la construcción del país hay otra tarea reservada a las mujeres: vigilar la virtud y la moralidad, que le han permitido ganar la guerra y sin las cuales la República no puede sobrevivir. Moral y virtud son aquí cualidades privadas, individuales y religiosas, de las cuales cada uno responde ante Dios, y no las cualidades *políticas* que se ejercen públicamente y hacen a cada individuo responsable ante la comunidad humana, tal como se las comprende en la Francia revolucionaria. Esta función esencial en una sociedad fundada por puritanos es inherente al modelo de madre republicana: su virtud es, para su marido y sus hijos, un constante recuerdo por esta dimensión del buen ciudadano americano. Esta concepción de los papeles es más radical en el panfleto *Women Invited to War* (*Invitación a las mujeres a la guerra*). Este texto, que comienza como un escrito político, adquiere muy rápidamente un estilo religioso para afirmar que el principal enemigo de la joven nación sigue siendo Satán. A las mujeres, menos inclinadas al pecado (bebida y blasfemia) que los hombres, les toca hacer la

guerra. El combate cívico de los hombres es político, público: construyen los cuadros de la ciudad y aseguran el funcionamiento de las instituciones. El de las mujeres es espiritual, entregado al mundo privado: salvar el alma de la ciudad rogando por los pecados de la comunidad, purificando su conducta e invitando a los hombres a hacer lo propio. Este escrito adquiere resonancia religiosa feminista cuando afirma que hombres y mujeres son iguales en Cristo y que Eva no fue creada para ser humillada. Si bien durante la Revolución las norteamericanas no formaron clubes políticos, en la posguerra crean asociaciones estructuradas, a menudo ligadas a las Iglesias y destinadas a socorrer a las viudas y a los huérfanos. Estos grupos, de donde surge una práctica pública, sientan las bases de los movimientos abolicionistas, luego feministas, del siglo XIX. Por otra parte, las norteamericanas justificarán sus intervenciones políticas en nombre de sus responsabilidades religiosas y morales.

Ciudadanas

También el ideal que la sociedad francesa reserva a las mujeres es el de la “madre republicana”: a ellas corresponde educar a sus hijos para convertirlos en buenos republicanos, inculcándoles el amor a la libertad y la igualdad. Así pues, sin participar en las discusiones, pueden asistir a las asambleas políticas para aprender los principios revolucionarios. Ni completamente dentro, ni completamente fuera, se las sitúa en la periferia, como ciudadanas sin derechos políticos a las que no se sabe demasiado bien dónde colocar. Las mujeres juegan con esa indefinición conceptual para justificar sus actividades políticas. La división de los roles sexuales se mantiene incólume, pero la división política de las tareas se hace menos estricta: es verdad que las mujeres son llamadas a garantizar las funciones familiares, pero, en tanto ciudadanas deben trascender dichas funciones para ocuparse de la felicidad común. En abril de 1793, el diputado Guyomar escribe: “[la mujer] se ocupa de las cuestiones del interior mientras que el hombre se encarga de las cuestiones del exterior... *pero* la gran familia debe dominar sobre la pequeña familia de cada particular; de lo contrario, el interés privado socavaría muy pronto el interés general”. La concepción revolucionaria de la subordinación de lo particular a lo general es el fundamento de la afirmación que sostiene que compromiso y derechos políticos, en la nueva sociedad, deben corresponder tanto a un sexo como al otro. Por tanto, se define a las mujeres como miembros de la comunidad tanto humana como social y política. Para demostrar la necesidad de los clubes de mujeres, la

presidenta del club de Dijon asegura que, en una República, “todo individuo forma parte del todo” y, en consecuencia, debe contribuir a “la cosa pública”.

La República implica un nuevo enfoque de las relaciones individuales entre hombres y mujeres, ahora diferenciados. A este respecto, las aspiraciones de las francesas se asemejan a las de las norteamericanas: ha pasado la época en que la mujer estaba “envilecida y degradada por un culto falso y frívolo”, realmente digno de las “cortes de los déspotas”. Se desprendieron de cintas y joyas, signos de su servidumbre, y, sobre todo, de la de todo un pueblo. Los esfuerzos que otrora desarrollaban para seducir al sexo opuesto no tenderán tanto, lo mismo que en Norteamérica, a afirmar sus cualidades personales como a participar activamente en “la cosa pública”. También en esto las francesas se consideran miembros de un conjunto antes que meras individualidades. De esta manera se crea la ficción de la “mujer libre”, miembro de un “pueblo libre”, movida por el interés general y que, con su acción, participa en la conquista de la libertad común. A la “mujer libre” se opone la “mujer esclava”, miembro de un “pueblo esclavo” (sin derechos) destinada únicamente al placer de hombres, “esclavos” también ellos. No se trata de “cambiar de sexo”, sino de desarrollar el abanico de sus cualidades humanas, de evolucionar en un espacio abierto a todos los individuos. La imagen de la “mujer libre” permite, además, jugar con una paradoja: mujeres de un pueblo “libre”, pero sometidas al “despotismo” masculino. Despotismo que se considera paralelo al que, en el Antiguo Régimen, ejercían el rey y los aristócratas contra el pueblo. Las norteamericanas utilizan la misma retórica para rechazar la tiranía a la que un marido puede someter a su mujer, comparándola a la opresión ejercida por Inglaterra en sus colonias. Pero “la esclavitud” que las francesas cuestionan no es sólo privada, sino también política: en la medida en que las mujeres no gocen íntegramente de los derechos del ciudadano, serán “esclavas”. Y “allí donde las mujeres sean esclavas, los hombres se doblegarán bajo el despotismo” (Club de mujeres de Dijon). Pensada en función de la reciprocidad, la cuestión de la opresión masculina se relaciona con la cuestión de la libertad del conjunto de la humanidad y es comprendida siempre como uno de los puntos esenciales de la forma política de la sociedad: democracia para todos o despotismo para todos.

Lugar, rol e imaginario de las mujeres no son, pues, exactamente los mismos a ambos lados del Atlántico, lo cual muestra con toda claridad que las relaciones entre los sexos son reflejos de la sociedad. Pero, en ambos casos, para los que se han interesado en ella, la cuestión se integra en la construcción de la ciudad.

La ideología norteamericana se centra en la independencia de los individuos.

La ciudad es pensada como su agregado y no como su fusión en el seno de la colectividad: la fuerza de cada personalidad asegura la de la República, pero también permite la mejor realización de la vida propia, tanto material como espiritualmente (*self-reliant, self-respect*). Excluidas de la esfera pública por tradición, en la guerra las mujeres toman conciencia de su capacidad individual. Y apoyándose sobre su papel definido durante este periodo de ruptura, de garantía de la virtud y de la moralidad norteamericana, sus descendientes intervendrán en la vida política.

A diferencia de las norteamericanas, las revolucionarias francesas entienden el poder en términos de “apropiación colectiva”. Por tanto, no tiene nada de asombroso el que las mujeres no se conciban como individualidades separadas, sino como miembros de una comunidad en la cual lo general debe dominar sobre lo particular. Esquema de pensamiento propio de su país, para ellas es también medio susceptible de funcionar en su beneficio. Activas en la escena pública del siglo XVIII, no la abandonan cuando ésta se torna política. Se les negaba la ciudadanía y, sin embargo, se las llamó ciudadanas. Esta contradicción del lenguaje, que se engendraba en una relación entre los sexos que iba en desmedro de los principios fundadores, revela la esencia y la originalidad de la Revolución Francesa: era imposible, mientras la nación se afirmaba soberana, asignarle otro título. Y las feministas del siglo XIX se referirán al episodio revolucionario como a un acto fundacional.

Revolución Francesa. El giro

Elisabeth G. Sledziewski

Se ha repetido muchas veces que las mujeres no ganaron nada con la Revolución, ya sea porque ésta no cambió apenas su condición, ya sea, por el contrario, porque la cambió, pero para empeorarla.

Estos dos puntos de vista convergentes y antagónicos descuidan por igual la importancia de la conmoción revolucionaria: conmoción demasiado profunda y demasiado general como para no afectar a todos los sectores, a todos los actores de la sociedad; conmoción demasiado fecunda como para no ser prometedora, pese a sus estragos.

Por tanto, consideraremos que la Revolución Francesa constituye una mutación decisiva en la historia de las mujeres. En primer lugar, pura y simplemente, porque también lo fue en la historia de los hombres (es decir, los individuos del otro sexo y los seres humanos en su conjunto). Además, porque esta mutación fue la ocasión de un cuestionamiento sin precedentes de las relaciones entre los sexos. La condición de las mujeres no sólo cambió porque todo cambiaba entonces y porque la tempestad revolucionaria no debía dejar nada en su lugar. Más profundamente, la condición de las mujeres cambió porque la revolución planteó la cuestión de las mujeres y la inscribió en el corazón mismo de su cuestionamiento *político* de la sociedad.

En esto estriba la gran novedad. Tanto en Francia como en el extranjero, quienes hacen la Revolución, o quienes la combaten, y aun quienes la observan no pueden concebir la ciudad revolucionada y ni siquiera el acto revolucionario, sin definir el rol de las mujeres. Muestra clara de que la mutación tiene una enorme amplitud, de que lo que se quiebra es en verdad toda una civilización y que lo hace hasta en sus cimientos domésticos: la Revolución Francesa se preocupa por la relación entre los sexos de la misma manera en que lo hicieron antes que ella el cristianismo naciente, la reforma o el racionalismo de estado. Pero esta vez se ponen sobre el tapete cuestiones inéditas, tales como la del lugar de las mujeres en la sociedad, y no ya tan sólo en el orden doméstico. La Revolución Francesa es el momento histórico del descubrimiento, por parte de la

civilización occidental, de que las mujeres pueden ocupar un lugar en la ciudad. Ni la Ilustración europea, ni la revolución norteamericana, han tenido ocasión de politizar de esta manera la vieja cuestión de las mujeres, y descubrir al mismo tiempo que no concernía solamente a las costumbres.

Pero, ¿por qué semejante descubrimiento en ese momento preciso? ¿Quién, en la Revolución Francesa, hace que se cuestione el bloqueo sexista de lo político? ¿De qué manera? Y, por cierto, ¿qué resulta de ello?

Este cuestionamiento revolucionario sobre el lugar de las mujeres en la ciudad no ha culminado necesariamente, ni mucho menos, en soluciones revolucionarias. Descubrir que las mujeres pueden tener un lugar no significa dárselo. Incluso podría suceder que el mero hecho de plantear una cuestión tan escandalosa haya provocado en quienes la planteaban más bien reacciones que respuestas, y, en consecuencia, un discurso reaccionario sobre la mujer allí donde era de esperar innovaciones.

Por tanto, es preciso destacar al mismo tiempo la audacia de la Revolución y su renuncia histórica. En efecto, se ha negado a enfrentar la cuestión de la relación entre los sexos en la ciudad, como si se hubiese asustado de haberla puesto sobre el tapete. Pero no hay que olvidar que la ha puesto sobre el tapete.

Hay mujeres en la ciudad

Para todos sus adversarios, tanto los contemporáneos como los del pasado, la Revolución, al emancipar a las mujeres, es particularmente culpable de haber introducido el vicio en el corazón mismo del orden social. Desde la imagen de las tejedoras y de otras furias de la guillotina, hasta la de la ciudadana que se divorcia, coge las armas, discute o escribe, los fantasmas de la subversión de las mujeres se han abierto paso libremente en el discurso contrarrevolucionario. En resumen, es como si esta irrupción del sexo débil en lugares y en papeles impropios resumiera la promoción de todos los débiles, como si esta capacidad que se atribuía a las mujeres bastara para expresar la inversión del mundo.

Subversivas

Bonald, teórico de la monarquía, echa precisamente en cara a los revolucionarios el haber arruinado la “sociedad natural”, en la que la mujer “es súbdito y el hombre es poder”. Los dos términos se entienden aquí como contrarios, y la mujer “súbdito” es un ser *sometido* a otro, incapaz de

comportarse como *sujeto autónomo* de sus actos y, en consecuencia, como *sujeto de derecho*. Según Bonald, todo queda en orden “mientras el hombre, poder de esta sociedad, se mantiene en el sitio que la naturaleza de esta sociedad le asigna; si su debilidad le hace descender de allí, si obedece a aquella a quien debe mandar, desobedece a quien él mismo debe obedecer”. En otros términos, el hombre que deja las riendas a la mujer falta a sus deberes naturales para con Dios y para con el rey. Pero hay algo peor: con ello da la señal para la subversión generalizada. “¡Qué lección dan al universo las deplorables consecuencias de la debilidad del poder y del orgullo del súbdito! Al hacer brillar ante los ojos de la parte más débil de la sociedad los engañosos destellos de la *libertad* y de la *igualdad*, un genio malhechor solivianta a aquélla contra la autoridad legítima”. Así pues, para Bonald las cosas son muy claras: la Revolución no hubiera sido tan revolucionaria si se hubiese mantenido a las mujeres al margen de la misma.



M. Garnier, siglo XVIII. *La marcha del dragón*. París, Museo Carnavalet.

Igual razonamiento encontramos en el inglés Burke, pensador liberal, diputado laborista y enemigo no menos acérrimo de la Revolución. Esta última, escribe en 1796, ha instituido “el más licencioso de los sistemas de costumbres,

el más depravado y al mismo tiempo más grosero, el más salvaje y el más feroz” que pueda concebirse. Un sistema que, de un modo notable, libera a las mujeres, relaja los vínculos del matrimonio y que transgrede las leyes inmutables de la distribución sexual de los roles, a tal punto que hasta “las prostitutas de Londres, que comercian con la infamia”, la encuentran vergonzosa. Los medios que utiliza la Revolución para mejor confundir las señales civilizadoras son “llevar quinientas o seiscientas mujeres ebrias a pedir en la barra de la Asamblea la sangre de sus hijos”, o bien envilecer el matrimonio al darle rango de contrato civil, y facilitar el divorcio. “Entre los jacobinos, la mezcla de sexos se abandona al azar”, se indigna Burke. Y trueno contra la “sucias equidad” a que aspira “este sistema, ¡qué otorga a las mujeres el derecho de ser tan licenciosas como nosotros!”.

Palabras admirables, sin duda, que indican a las claras el fondo del escándalo. La Revolución es el único régimen que se ha atrevido, mediante una decisión política, a reconsiderar la jerarquía de los sexos. Aun cuando, como suponen sus adversarios, sólo se haya tratado de una estratagema “para lograr más fácilmente la desorganización del cuerpo social”, ha cometido la imprudencia de abrir a las mujeres un crédito político ilimitado del que, a partir de ese momento, quieren sacar provecho todos los seres naturalmente destinados al sometimiento. “Se dice que las mujeres han estado demasiado tiempo bajo el yugo del marido. Es inútil extenderme”, agrega Burke, “sobre las funestas consecuencias que puede tener una ley que quite a la mitad inferior de nuestra especie la protección de la otra mitad”. Estas consecuencias no sólo son funestas para la paz de las parejas, sino también para todo el cuerpo social.

Mujeres civiles

Burke tiene razón. La Revolución dio a las mujeres la idea de que no eran niñas. Les reconoció una personalidad civil que el Antiguo Régimen les negaba y las mujeres se convirtieron en seres humanos completos, capaces de gozar de sus derechos y de ejercerlos. ¿Cómo?, convirtiéndose en individuos.

La *Declaración* de 1789 reconoce a todo individuo el derecho imprescriptible a “la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”. En consecuencia, toda mujer, al igual que todo hombre, es libre en sus opiniones y en sus elecciones, y tiene asegurada la integridad de su persona y de sus bienes. En este sentido, las hijas ya no se ven desfavorecidas en las distribuciones sucesorias. “¿Acaso mi madre no me ha llevado en su vientre como a los otros hijos?”, exclamaba la Mère Duchêne en marzo de 1791, mientras que la

Constituyente decreta la igualdad de derechos a las sucesiones *ab intestat* y se dispone a abolir el privilegio de masculinidad. La Constitución de septiembre de 1791 define de idéntica manera para mujeres y hombres el acceso a la mayoría de edad civil. Además, se reconoce a la mujer la suficiente razón y la suficiente independencia como para ser admitida en calidad de testigo en actos civiles y como para contraer libremente obligaciones (1792). Accede al reparto de los bienes comunales (1793). En el primer proyecto del Código Civil presentado a la Convención por Cambacérès en 1793, la madre goza de las mismas prerrogativas que el padre en el ejercicio de la patria potestad.

Pero son sobre todo las grandes leyes de septiembre de 1792 sobre el estado civil y el divorcio las que tratan en pie de igualdad a ambos esposos y establecen la más estricta simetría entre ellos, tanto en el procedimiento como en el enunciado de derechos. El matrimonio como contrato civil, que tanto horroriza a Burke, se basaba en la idea de que ambos contratantes eran igualmente responsables y capaces de verificar por sí mismos si se cumplía correctamente con las obligaciones que su acuerdo creaba. En caso de que así no ocurriera, tenían oportunidad de rescindir el contrato, sin necesidad siquiera de presentarse ante el juez, siempre que logaran entenderse sobre... su desacuerdo. La ley disponía que el matrimonio se disolviera mediante divorcio, ya fuera por simple incompatibilidad de caracteres, ya por mutuo consentimiento, ya, y sólo en tercer lugar, por motivos determinados, es decir, bajo forma contenciosa. La sociedad, pues, no interviene en las discusiones de la pareja, a no ser que las mismas adopten las formas de un litigio que los propios interesados no puedan superar, en cuyo caso sólo lo hace a petición de estos últimos. De esta manera, el matrimonio no es un fin en sí mismo, sino un medio para la felicidad individual. Si deja de serlo, o si se convierte en un obstáculo para esta felicidad, pierde sentido.

¿Por qué son importantes estas disposiciones legislativas? ¿Qué giro imprimen a la historia de las mujeres?

En primer lugar, junto con el advenimiento de la mujer civil que se produce por entonces, se observa una real transformación en la condición de las francesas. En efecto, éstas adquieren, de manera masiva, una auténtica estatura de ciudadanas, es decir, de individuos libres y racionales capaces de gobernarse. La conquista de las libertades civiles no incluye, claro está, la de los derechos cívicos, pero es su clave y hace más inaceptable su ausencia. Por tanto, se puede decir que estas mujeres, convertidas en ciudadanas, en miembros mayores de edad de la sociedad civil y del Estado de derecho, se ven lógicamente llevadas a

pensar que también ellas tienen un lugar en la ciudad, en la sociedad política. Y a actuar como si la tuvieran, por cierto. De ello da prueba la espectacular entrada de los militantes en el debate público de la época revolucionaria, en que el movimiento social y el movimiento político son tan difíciles de separar que las amas de casa que reivindican medidas económicas y las esposas que felicitan al legislador por haber instituido el divorcio intervienen también políticamente, a la vista y a sabiendas de todos.

En este sentido, los antifeministas del siglo siguiente no dejarán de tener razón cuando sostengan que la Revolución, al desestabilizar el matrimonio y el orden doméstico, abrió la caja de Pandora de las reivindicaciones políticas de las mujeres. Quien puede elegir su marido y divorciarse puede pretender, sin duda, en la multitud, elegir su gobernante. La Revolución ha creado malos hábitos en las mujeres. Es lo que, a menos de diez años del estado de gracia de 1792-1793, deploran los redactores del Código Civil. En contrapunto con las parrafadas brutalmente machistas de Bonaparte, la discusión del consejo de estado desarrolla el tema obsesivo del desorden de las costumbres femeninas y de la ruina de la autoridad marital. Así pues, el 5 vendimiario del año X (27 de septiembre de 1801), Portalis insiste en el hecho de que la sumisión de las esposas y las hijas no debe entenderse en términos de sometimiento político, sino en términos de naturaleza. Puesto que su estatus social inferior es una exigencia física, no significa en absoluto que se las oprima o que se las prive de un poder legítimo. Por el contrario, la sociedad retoma sus derechos y restituye a las mujeres una posición específica de la cual la Revolución las había despojado sin consideración alguna. “Así pues, no es en nuestra injusticia”, exclama Portalis, “sino en su vocación natural, donde las mujeres han de buscar el principio de los deberes más austeros que se les impone para su mayor beneficio y en provecho de la sociedad”. Han quedado muy lejos los diputados que abolían el privilegio de masculinidad, revolucionaban el matrimonio y acogían las peticiones de las ciudadanas revolucionarias. Aun cuando tampoco estos últimos fueran feministas, al menos pensaban que las mujeres tenían algo que ganar con la Revolución, y que, en consecuencia, era normal que se comprometieran con ella.

Mujeres cívicas

Con la Revolución comienza la era del todo-política. En el término de unas semanas, durante la primavera de 1789, un pueblo ignorante de los asuntos de la ciudad pasa a apasionarse por ellos. Un viajero alemán, Joachim Campe, que

escribe a sus compatriotas desde París, se asombra del “cálido interés que la gente, que en su mayor parte no sabe leer ni escribir”, muestra por los asuntos públicos, y describe las costumbres sorprendentes de una nación en la cual la “participación de todos” parece requerirse para discutir acerca de todo: aquí y allí, leyendo o haciéndose leer por unas monedas los carteles, los folletos, las octavillas, se reúnen “grupos numerosos [...] de hombres y mujeres de la más variada índole”. Las mujeres también están allí, “pescaderas y damas elegantes”. De entrada ocupan, en el ágora moderna, un lugar que no es específico, pues se mezclan con el pueblo ciudadano del otro sexo, pero que es indudablemente el que les corresponde. Y nuestro observador prusiano no se engaña: en esta escuela de civismo, un pueblo progresa, acrecienta todas sus capacidades. “¡Imaginad por un momento el efecto de [...] esta participación de todos en la cosa pública sobre el desarrollo de las facultades intelectuales, sobre la inteligencia y la razón!”. Si se aplica esta observación a las mujeres —ya pescaderas, ya burguesas— que la Revolución instala como ciudadanas en la plaza pública se puede comprender por qué es ésta una etapa tan decisiva para ellas y, al mismo tiempo, por qué es tan viva la reacción contra la mujer cívica, tan descomunal el deseo de encerrar a las mujeres, ya en tiempos de la Revolución. Pues, puede admitirse que el pueblo se vuelva inteligente y racional; pero, ¿y las mujeres? Muchos de quienes se batían heroicamente a favor de la instrucción, del sufragio universal, a fin de que el último de los campesinos pueda convertirse en un ciudadano ilustrado, se niegan categóricamente a extender a las mujeres los beneficios de esta promoción y se espantan ante la idea de que ésta pudiera conferirles poder. Pues integrar a las ciudadanas en el cuerpo político es hacer de ellas individuos que deciden, *sujetos* activos de la Revolución, en pie de igualdad con los hombres: hipótesis que para muchos, en esa época, era intolerable. En cambio, más tranquilizadora es la idea de que los hombres hacen las leyes civiles emancipadoras para la mujer, pues en este caso la mujer conserva su condición de objeto: objeto de una legislación progresista, pero, de todas maneras, objeto.

Es el caso de la gran mayoría de los revolucionarios y, entre ellos, los jacobinos, que, con algunas excepciones, son masivamente partidarios del retiro de la mujer a la vida doméstica. Más a la izquierda aún, ensalzando al mismo tiempo el divorcio y los encantos de la mujer en el hogar, el agitador Chaumette estigmatiza sin atenuantes los clubes políticos femeninos, prohibidos quince días antes: “¿Desde cuándo se estila que la mujer abandone los piadosos cuidados de su familia, la cuna de sus hijos, para acudir a la plaza pública y ocupar la tribuna

de las arengas?”. Un año y medio antes, el 13 de abril de 1792, Santerre, de condición cervecero y figura muy popular del movimiento democrático, se quejaba en los mismos términos del celo cívico de las parisinas. “Los hombres de este distrito”, dice este orador, “prefieren, al volver de su trabajo, encontrar su casa en orden y no ver llegar a sus mujeres de una asamblea en la que no siempre su espíritu gana en dulzura, de manera que ven con malos ojos estas asambleas que se repiten tres o cuatro veces por semana”... Pero hay que remontarse a septiembre de 1791, al momento de la monarquía constitucional y la moderación triunfante, para descubrir la inspiración común de todos esos partidarios del *statu quo* sexista. Francia acaba de dotarse de un régimen que tiende a la felicidad de todos. ¿Incluso la de las mujeres? Sí, responde Talleyrand, “sobre todo la de las mujeres”, con la condición de que “ellas no aspiren al ejercicio de los derechos y las funciones políticas”. Si “en principio abstracto, parece imposible de explicar” que, en nombre de la libertad y la igualdad, se vea a la “mitad del género humano excluida de toda participación en el gobierno por la otra mitad”, y a todas estas mujeres, revolucionarias de primera hora, privadas de derechos cívicos, “hay un orden de ideas en que las cosas son de otro modo”, asegura Talleyrand. Este orden es el de la naturaleza, o de lo que, bajo este término, invocan incansablemente los hombres de la Revolución Francesa, presas de vértigo ante las consecuencias de una emancipación civil de las mujeres, que casi todos han apoyado con sus votos. La naturaleza, dicen, exige que estas consecuencias sean estrictamente civiles. Allí están para recordar a las ciudadanas demasiado entusiastas que es en el hogar donde gozarán plena y honorablemente de los beneficios de la Revolución.

El advenimiento de la mujer cívica, pues, parece haber al mismo tiempo implicado y excluido a la mujer civil gracias al advenimiento revolucionario. Implicadas, pues nadie se engaña al respecto, estas francesas, que se hacen por fin adultas junto a sus esposos, acceden para siempre a la conciencia histórica y saben que tienen un papel que desempeñar en la ciudad. Por lo demás, nadie sueña siquiera con negárselo. Pero queda por determinar cuál es el papel reservado a las mujeres y si una ciudadanía que se ve limitada, en el plano político, a la información y al consentimiento, es en verdad una ciudadanía. En este sentido, la ampliación de los derechos civiles de la mujer puede ser el medio para hacer aceptable, en la civilización de los derechos del hombre y del ciudadano, su marginación de lo político. Las ciudadanas, dice Talleyrand, deben ser instruidas, escuchadas, respetadas, colocadas “bajo el imperio de la libertad y de la igualdad”. Para eso, tienen que afirmar forzosamente su personalidad civil.

“En el momento en que ellas renuncian a todo derecho político, adquieren la certeza de ver afirmarse, y hasta acrecentarse, sus derechos civiles”.

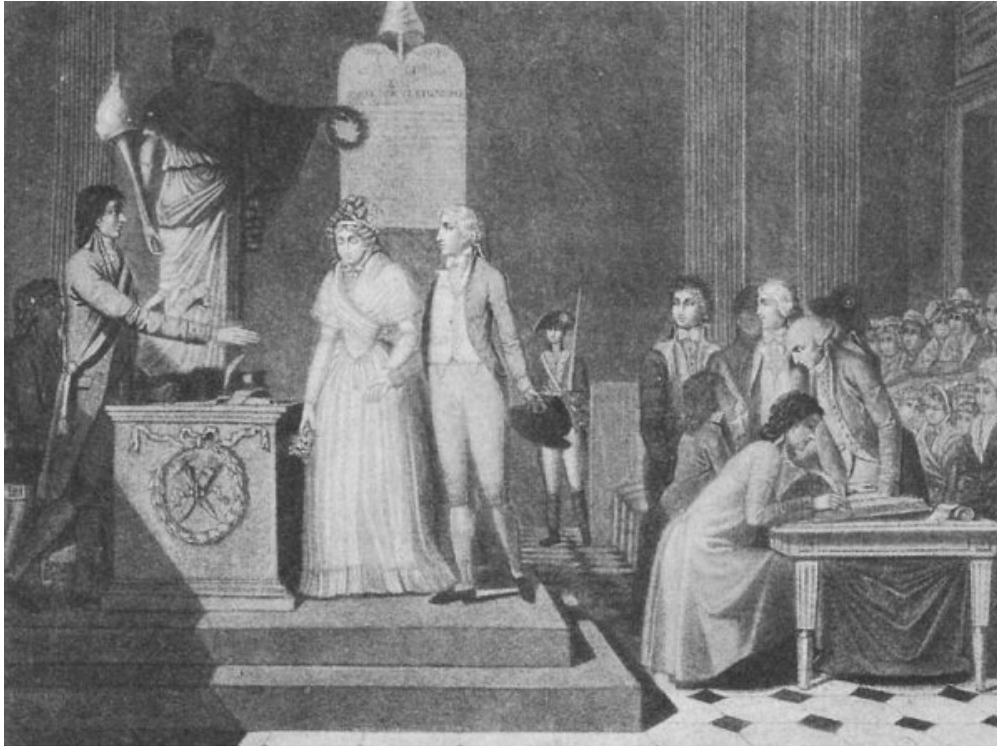
Las ilotas de la República

Precisamente a Talleyrand, en respuesta al *Informe* de septiembre de 1791, dedica la inglesa Mary Wollstonecraft su famosa *Vindicación de los derechos de la mujer*, que vio la luz en 1792. Este “libro imperecedero”, como escribirá Flora Tristán medio siglo después, es el eco de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, redactada en septiembre de 1791 por Olympe de Gouges, y del opúsculo de Condorcet titulado *Sobre la admisión de las mujeres en la ciudadanía*, de julio de 1790. Estos tres textos merecen un examen particularmente minucioso. Desarrollan tres argumentaciones diferentes a favor de los derechos de las mujeres. Estas defensas convergen en su invocación común de los principios de libertad y de igualdad, y en su reprobación de las instituciones que escarnecen estos principios. Pero hacen oír preocupaciones, en el fondo muy distintas, que son otras tantas posiciones respecto de la revolución de la relación entre los sexos. Pues es indudable que, para estos tres autores, la Revolución Francesa también debe revolucionar la relación entre los sexos.

Alegatos a favor de la mujer

Pero, ¿qué es lo que hay que revolucionar prioritariamente en la relación entre los sexos? Si hubiera que caracterizar cada una de estas posiciones ejemplares se podría decir que para Condorcet se trata del estatus jurídico de la mujer; para Gouges, su papel político; y para Wollstonecraft, su ser social. Los tres están de acuerdo acerca de la urgencia de una formulación explícita de los derechos de la mujer. En esto armonizan con el conjunto del discurso revolucionario: ¿no pasa todo, en la Revolución Francesa, por la idea de que hay derechos que conquistar? Pero estos derechos no tienen en absoluto el mismo sentido para los tres autores. Allí donde Condorcet ve una exigencia de la razón política y la corrección de una asimetría perjudicial a la geometría constitucional, Olympe de Gouges ve el objeto de una movilización histórica de las mujeres, mientras que según Mary Wollstonecraft, la reivindicación de los derechos es, para el sexo oprimido, la oportunidad de una verdadera mutación. El punto de vista de Condorcet es teórico, y no lo seguirá ninguna gestión legislativa específicamente destinada a combatir la exclusión política de las mujeres. El punto de vista de

Olympe de Gouges, por el contrario, es el del compromiso militante en una lucha de liberación contra la tiranía de los hombres. El punto de vista de Mary Wollstonecraft se centra más radicalmente, pero también de manera más programática, en la dimensión cultural de la opresión de las mujeres y de la reivindicación de sus derechos, a considerable distancia de la lucha política. Estos tres tipos de enfoque —filosófico, político y ético— pueden distinguirse siempre en el debate sobre los derechos de las mujeres, incluso hoy en día.



Legrand, siglo XVIII. *Matrimonio republicano*. París, Museo Carnavalet.

En su análisis, publicado el 3 de julio de 1790 en el núm. 5 del *Journal de la Société* de 1789, Condorcet plantea el tema de la exclusión de las mujeres de la ciudadanía y lo trata como un caso del problema más general de la desigualdad. “O bien ningún individuo de la especie humana tiene verdaderos derechos, o bien todos tienen los mismos derechos; y quien vota contra el derecho de otro, sea cual fuere su religión, su color o su sexo, reniega en ese mismo momento de los suyos”. La negativa a integrar a las mujeres en la comunidad cívica no se diferencia en nada del ostracismo ideológico o racial y es susceptible a la misma crítica que este último: la de las discriminaciones que, a favor del hábito y de los prejuicios, continuaron floreciendo sin la menor perturbación de quienes trabajaban por convertir la igualdad de derechos en “el fundamento único de las

instituciones políticas”. ¿Acaso el propio Condorcet no fue partidario del sufragio censitario hasta 1789?

Por tanto, la exclusión de las mujeres es un olvido, un retraso de la conciencia. Si hombres ilustrados pudieron atentar contra sus propios principios, “privando tranquilamente a la mitad del género humano” de los derechos que, al mismo tiempo, reconocían a todo ser racional, ello se debe a un defecto de vigilancia, excusable, después de todo, pues “en todos los pueblos conocidos ha habido desigualdad legal entre los hombres y las mujeres” y porque el mundo no se recompone en un día. Pero el filósofo es optimista. No hay ninguna razón para que no se conceda a las mujeres la igualdad de derechos, puesto que no hay ningún razonamiento que pueda justificar el mantenimiento de la desigualdad. En otros términos, una posición intelectualmente insostenible está históricamente condenada al fracaso a corto plazo. Se trata de una abstracción tan ingenua, capaz de provocar la sonrisa si no se recordara que Condorcet pagó con la vida su compromiso político. En todo caso, merece la pena destacar que este discurso, a la vez valiente e idealista, encierra una paradoja: plantea explícitamente una cuestión que todos los fundadores de la civilización de los derechos del hombre han negado sin sombra alguna de remordimiento, pero la plantea para demostrar que esta cuestión no debe separarse de la problemática general de la igualdad de derechos y que, en este sentido, no constituye tema de doctrina específica alguna. El problema de la relación entre los sexos quedará regulada cuando la igualdad de derechos deje de ser un problema. Condorcet, razonando en el plano de los conceptos puros y con desconocimiento de la dimensión tan particular del sexismo real, termina por desactivar la bomba feminista que él mismo ha contribuido a preparar. Sus argumentos a favor de las mujeres son, sobre todo, acusaciones contra la imbecilidad de toda discriminación. “¿Por qué los seres expuestos a embarazos y a indisposiciones pasajeras no podrían ejercer derechos de los que jamás se ha soñado siquiera con privar a quienes padecen de gota todos los inviernos o a quienes se resfrían fácilmente?”. El académico revolucionario se equivoca al ver en esto tan sólo una cuestión de lógica jurídica; pero tiene el mérito de plantear la cuestión.

Completamente distintos son el tono y el proyecto de Olympe de Gouges. Para ella no se trata de armonizar las categorías del derecho político. Se trata de arrastrar a las mujeres al asalto de las injusticias que los hombres se obstinan en perpetrar y que la Revolución sólo ha exacerbado. Mujeres contra hombres: la revelación de los derechos de la humanidad racional hace estallar el escándalo de la lucha de los sexos, que ha dominado el mundo y a la que es hora de poner fin.

Contrariamente a Condorcet, para quien el sexismo sólo es un avatar de la desigualdad, Olympe de Gouges piensa que la tiranía ejercida sobre las mujeres es en verdad la matriz de todas las formas de desigualdad. Así, la Revolución Francesa no pudo eliminar los fundamentos de las cárceles que derribaba. Dejó en su lugar el principio mismo del despotismo. Y como dio el poder a los hombres, éstos utilizaron ese principio para combatir sus consecuencias, que ya no podían soportar. De esta manera recondujeron e incluso reactivaron la guerra de los sexos, mientras lograban romper sus propias cadenas sociales y políticas (no sin la ayuda de las mujeres, por otra parte). Tantas luchas, tantas esperanzas, dice indignada Olympe de Gouges, para terminar, al fin y al cabo, en un mero desplazamiento de la tiranía, que no en su eliminación.

En consecuencia, hay que proseguir el combate revolucionario en el frente de la defensa de las mujeres contra los hombres. Es menester convertir este nuevo frente en la continuación política de la Revolución. Y comenzar con la denuncia de las insuficiencias, de las inconsecuencias de esta Revolución. “¡Oh, mujeres! Mujeres, ¿cuándo dejaréis de estar ciegas? ¿Qué ventajas habéis recibido de la Revolución? Un desprecio más acusado, un desdén más pronunciado. En los siglos de corrupción, sólo habéis reinado sobre la debilidad de los hombres. Vuestro imperio está destruido; ¿qué os queda, pues? La convicción de las injusticias del hombre. La reclamación de vuestro patrimonio, fundado en los sabios decretos de la naturaleza”. No sin cierta analogía con lo que cincuenta años más tarde hará Marx a propósito de la explotación del hombre por el hombre, Olympe de Gouges ve en la Revolución Francesa el fin de las ilusiones sobre la explotación de la mujer por el hombre y destaca al mismo tiempo la brutalidad moral y la salud histórica implícita en el paso del idilio galante a la era del desprecio. Por tanto, ha llegado la hora de la movilización. “¡Mujer, despierta! Las campanadas de la razón se dejan oír en todo el universo; ¡reconoce tus derechos!”. Y en primer lugar, el de pedir cuentas al enemigo. “Hombre, ¿eres capaz de ser justo? [...] ¿Quién te ha dado el poder soberano para oprimir a mi sexo?”. A decir verdad, esta pregunta no espera ninguna respuesta. ¿Cómo podría argumentar el despotismo puesto que la fuerza bruta sustituye al derecho? Las ciudadanas deben dar la respuesta. Declarando los derechos de la mujer y de la ciudadana e imponiéndolos por decreto.

Enmarcados por los llamamientos a la lucha contra los hombres, el Preámbulo y los diecisiete artículos de la *Declaración de la mujer y de la ciudadana* se inspiran fielmente en el modelo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, del 26 de agosto de 1789. Por lo demás, Olympe de Gouges se

limita a trasponer a las mujeres las ventajas del estado de derecho, insistiendo en el carácter bisexuado de la comunidad civil y política. Nada muy original, por tanto, en este texto provocador, a no ser, precisamente, el espíritu de provocación que lo anima. Recordar que los derechos del hombre se declinan en femenino y vigilar que esta declinación sea efectiva equivale a decir con toda claridad que el universalismo de los derechos es una superchería y que, con la ficción de hablar en nombre de la humanidad entera, habla tan sólo del sexo masculino. Al feminizar explícita, casi obsesivamente, la *Declaración* de 1789 Olympe de Gouges pone en jaque la política del macho, desenmascara las exclusiones implícitas y las ambigüedades devastadoras de un universalismo por encima de toda sospecha. “La antorcha de la verdad ha disipado todas las nubes de la estupidez y de la usurpación”, exclama la poetisa mediocre, pero auténtica mujer de la Ilustración. Ya no está permitido dejarse engañar. Pero únicamente la vigilancia política de las mujeres puede impedir que los hombres confisquen la Revolución. A las mujeres corresponde desvelar el sentido liberador de esta Revolución.

Olympe de Gouges afirma, en el artículo X de su *Declaración*: “La mujer tiene derecho a subir al cadalso; también debe tener el derecho de subir a la tribuna”. Dos años más tarde es guillotizada como girondina, unos días antes que Mme. Roland. Hasta el último momento su compromiso es político.

Con Mary Wollstonecraft el tono cambia. En ésta, lo mismo que en el norteamericano Thomas Paine, el entusiasmo que provoca la declaración del 89 es ante todo moral, así como también es moral el rechazo de los valores aristocráticos de la civilización inglesa. A pesar de su sostenido interés por la Revolución Francesa, de la que publica una historia en 1794, a sus ojos, el lugar privilegiado de la emancipación de las mujeres no reside en la esfera política. La exclusión del sexo femenino que pronuncian los constituyentes franceses es inadmisibile, y Mary Wollstonecraft no deja de proclamarlo con elocuencia, interpelando a Talleyrand. Y echándole en cara su “inconsistencia” y su “injusticia” por haber tolerado semejante laguna en la nueva constitución. Pero la incapacidad cívica que afecta a la mujer sólo es un síntoma, en sí mismo menor, de una tendencia mucho más grave: la que convierte al hombre en el único verdadero representante del género humano, y “considera a los seres del sexo femenino como mujeres antes que como criaturas humanas”. A partir de esta segregación se construye toda una civilización de la negación, que no deja de comportarse como si la mujer no perteneciera a la categoría de los seres racionales. En eso estriba el escándalo fundamental, en esa negativa a admitir

que la humanidad puede ser doble, que puede existir bajo dos formas sexuadas, tan humana una como la otra. Y el escándalo prosigue cuando la sociedad en su conjunto se organiza alrededor de la exigencia de que un solo sexo mantenga el monopolio de la razón. Todas las instituciones tienen como función, por tanto, excluir y deshumanizar a las mujeres, probar que carecen de lo esencial.

Vindicación de los derechos de la mujer es más un libro sobre la situación de la diferencia de los sexos en la sociedad occidental en mutación que un programa militante. Su objetivo principal no es conseguir que las mujeres asuman un papel activo en política, en pie de igualdad con los hombres, sino en hacer que se reconozca su responsabilidad en la ciudad. A ellas corresponde elegir su destino, a ellas corresponde asumir, con pleno conocimiento de causa, su contribución a los esfuerzos de la comunidad. Esta contribución es específicamente femenina, de acuerdo con la naturaleza. Pero aun cuando Mary Wollstonecraft opte por una división de los roles y encuentre acentos rousseauianos en la exaltación de las tareas de la madre en el hogar, insiste en la necesidad de un fundamento racional para la aceptación de la especialización en los cuidados de la esfera privada. Por tanto, hay un abismo entre la esclava doméstica, encadenada a las cosas de la casa y con la creencia de que en ello reside la compensación de su memez, y la ciudadana ilustrada ocupada en los deberes de ama de casa y de madre republicana. La maternidad debe vivirse como una tarea cívica y no como la antítesis de la instrucción o del espíritu. Por lo demás, este contrasentido acerca de la misión doméstica de las mujeres es lo que a veces las aleja de su familia. Pero los responsables son los hombres, puesto que jamás han querido asumir el riesgo de confiar a las mujeres la reflexión sobre su propia vocación, y, por el contrario, se la han impuesto como un castigo.

Mary Wollstonecraft puede parecer en retroceso respecto de la posición conquistadora de Olympe de Gouges, pues no reivindica para la mujer sino el derecho de comprender dónde está su lugar, en vez de consentir servilmente a él. El lugar, en sí mismo, no cambia. Pero lo más importante de esta autora es su idea de que la emancipación del sexo oprimido no pasa por la negación de su identidad. Para Mary Wollstonecraft no puede haber auténtica libertad sobre la base del renunciamiento de las mujeres a su ser, es decir, a su calidad de sujeto racional y sexuado. “¿Quién ha erigido al hombre en único juez, si la mujer comparte con él el don de la razón?”. Esta pregunta formulada al comienzo de la *Vindicación* tiene un doble alcance. No cabe duda de que cuestiona la tiranía masculina; pero también abre el horizonte nuevo de una razón femenina, de una

manera femenina de juzgar, en resumen, de una alternativa *racionalista* a la lógica masculina que hasta entonces ha dominado la civilización. Por haber abordado esta apertura, Mary Wollstonecraft es revolucionaria, y por ello le debe tanto al movimiento feminista posterior.

Alegatos en defensa de la democracia

La idea de que la humanidad es doble y de que la palabra “hombre” no puede servir como referente de un verdadero humanismo político a causa de su solapada ambigüedad subyace al análisis que en la primavera de 1793 realiza Guyomar, diputado de la Montaña. *El partidario de la igualdad política entre los individuos o importantísimo problema de la igualdad de derecho y de la desigualdad de hecho*: todo un programa el título de esta admirable requisitoria, que sin duda constituye la reflexión más profunda, y también la más moderna, sobre la necesaria integración de las mujeres en la democracia. Guyomar retoma ante la Convención los principales argumentos que ya adelantaran otros a favor de los derechos cívicos de las mujeres. Lo original en Guyomar, además de hablar en calidad de diputado (Condorcet no lo era en el momento de publicar su *Admisión de las mujeres...*), es que eleva la participación de las ciudadanas en la vida política a la categoría de condición necesaria de la democracia. A la inversa, su exclusión no solamente es una trasgresión a los principios de la *Declaración* de 1789 y a la que se prepara en ese final de abril de 1793. Es la negación misma de la democracia, la obstrucción lisa y llana de su funcionamiento. Las mujeres, dice Guyomar, son los “ilotas de la República”: la existencia de ilotas, esos parias de la sociedad espartana, incompatibles por definición con la democracia, hace impensable que el pueblo que pretende echar las bases de la civilización democrática moderna permita la subsistencia en tal sistema de un motivo tan indudable de mal funcionamiento. ¿Se justifica la exclusión de las mujeres por la presencia necesaria de éstas en sus casas? Entonces, ironiza Guyomar, “también habría que decretar la de todos los hombres cuya presencia es igualmente necesaria en los talleres”. Y concluir que, desde el momento en que hay democracia, es decir, desde el momento en que hay ciudadanía activa, “la gran familia debe predominar sobre la pequeña familia”. Tanto para las mujeres como para los hombres. Pues la democracia no es sólo la igualdad de derechos, predicada por Condorcet, sino algo más, la eficacia en acto del poder del *demos*, el ejercicio más dinámico posible de su *kratos*, de todas sus capacidades. Un pueblo verdaderamente eficaz en democracia debe, por tanto, estar completo. Es menester “duplicar la cantidad de hijos de la patria” con el añadido de las

mujeres, y así “aumentar la masa ilustrada en la ciudad”.

Como se advierte, el punto de vista de Guyomar no es tan formal como el de Condorcet. Tampoco se coloca en el terreno de la reivindicación feminista, como hacen, incluso antes del comienzo de la era del feminismo, los puntos de vista de Olympe de Gouges y de Mary Wollstonecraft. Guyomar razona en términos de demografía política y concibe la democracia como una lucha que requiere el máximo compromiso de los ciudadanos tanto en calidad como en cantidad... Y, por tanto, también el de las ciudadanas. Una democracia hemipléjica no tiene sentido. Ningún humanismo político puede reivindicarla con seriedad. Incluso le prohibirá jugar con las palabras y dar el título de ciudadanas a estas mujeres que, al mismo tiempo, excluye. Así las cosas, “habrá que llamarlas *mujeres* o *hijas* de ciudadanos, pero jamás *ciudadanas*. O elimináis la palabra o acordáis a ella la cosa”. En realidad, el humanismo político luchará contra esa seudodemocracia, y la lucha formará parte del combate democrático... que requerirá lógicamente la participación de las mujeres. En este sentido, la fundación del Club de las ciudadanas revolucionarias, el 10 de mayo de 1793, es la respuesta de las mujeres al discurso de Guyomar del 29 de abril.

Del destino social al destino personal. Historia filosófica de la diferencia de los sexos

Geneviève Fraisse

El discurso filosófico sobre las mujeres y sobre la diferencia de los sexos se halla necesariamente en la encrucijada de la historia —aquí ruptura política, mutación económica de la época moderna— y la eternidad de las cuestiones filosóficas: dualidad de cuerpo y espíritu, división entre naturaleza y civilización, equilibrio entre lo privado y lo público. En este artículo veremos cómo estas cuestiones —antiguas, tradicionales— se especifican en el siglo XIX bajo la pluma de los filósofos que se suceden entre los últimos años de Kant y los primeros escritos de Freud. Precisamente en el siglo XIX interviene la historia de la humanidad en forma de transformación revolucionaria, así como también en forma de devenir de la especie humana. Las antiguas estructuras entre el hombre y el mundo se quiebran, y a pesar de la formidable rigidez de las representaciones de la mujer en el siglo XIX, la ruptura es real y así la sienten los filósofos. De esta suerte, de las necesarias reformulaciones de la relación entre los sexos inducidas por los cambios históricos y la conciencia de una posible emancipación de las mujeres, es decir, de un cuestionamiento de la desigualdad de los sexos, nace una reflexión filosófica que enuncia algunas certezas, o lanza ciertas torpezas, pero que, con todo, accede a un registro metafísico en que lo mismo y lo otro adoptan la figura de la diferencia de los sexos para interrogarse.

El cuestionamiento de la desigualdad de los sexos es una consecuencia del postulado de la nueva era, postulado que funda la libertad del individuo y la autonomía del sujeto. Hay que suponer, pues, que hombres y mujeres son seres racionales, pues lo contrario equivale a negar que sean potencialmente sujetos. Pero si se adopta el punto de vista del sujeto autónomo e individual se replantea en nuevos términos la cuestión de la relación entre un hombre y una mujer, entre el cuerpo y el espíritu de cada sexo. Por esa vía se interroga también acerca del

lugar de la naturaleza en el mundo humano, así como acerca de la importancia de la alteridad en el trabajo del pensamiento.

En términos concretos, tres temas sirven como pivotes de la representación de una mujer sujeto y permiten largos desarrollos a sus autores. Esos temas son: la familia —entendida, por una parte, como emanación del matrimonio, y por otra, como célula primera de la sociedad—, la especie —cuya perpetuación se concibe como finalidad de la vida humana— y la propiedad, con sus corolarios: el trabajo y la libertad.

Una vez dicho que la promesa de la emancipación de las mujeres, consecuencia necesaria del surgimiento del sujeto individual, se plantea con inquietud en los textos filosóficos —todos de varones, por supuesto— queda por especificar el campo en el que se despliegan estas cuestiones, precisamente el campo de la relación entre dos sexos, entre dos sujetos, hombres y mujeres. Y en este campo veremos que los filósofos se dividen en dos bandos: o bien plantearán a priori las relaciones de armonía o, por el contrario, las de conflicto entre ambos sexos; o bien postularán la paz o, a la inversa, la guerra entre los sexos. Aunque adversarios, todos se preguntan, sin embargo, cómo definir el amor, lugar de los goces más elevados y de los peores sufrimientos. Como dice Fichte a propósito del cuestionamiento de la desigualdad de los sexos, en los albores del siglo XIX, la cuestión presenta un carácter apremiante.

De ahí la novedad y la prolijidad de los textos de ese siglo sobre las mujeres y la diferencia entre los sexos (términos que se solapan sin recubrirse por completo). Una vez superada la perplejidad que se espera hacer compartir al lector, los objetivos que siguen obedecen a dos restricciones. La primera atañe a la elección de los autores y consiste en privilegiar a los que se denominan “grandes” filósofos, restricción necesaria, habida cuenta de la cantidad de textos relativos a nuestra cuestión; la segunda obedece a una elección temática que limita aquí la cuestión de la diferencia de sexos a su contenido real (cuestión del sujeto mujer y de su relación con el hombre) al evocar tan sólo —pues de lo contrario la perspectiva sería ilimitada— el lugar y la función de esta cuestión en el conjunto de cada filósofo. Nos atendremos al encuentro, un poco simplificado, de lo político y la metafísica.

La familia, el sujeto y la división sexuada del mundo

Se podría decir que el siglo, apoyándose en los escritos de los últimos años posrevolucionarios del siglo XVIII, plantea ante todo la cuestión del derecho. No directamente la cuestión del derecho de las mujeres, sino, más bien, la tocante a

la situación, jurídica o no, de la relación entre un hombre y una mujer (el matrimonio). En consecuencia, sólo interviene la consideración de la mujer en tanto sujeto de derecho o en tanto sometida al hombre, como ser libre o como ser dependiente. Fichte, Kant y Hegel se dividen las posiciones del debate.

Fichte señala claramente la dificultad: contrariamente a lo que ocurre en el resto del derecho, no se puede establecer una “deducción del matrimonio” a partir del fundamento del derecho natural, pues no se trata de una “asociación jurídica, como es el caso del Estado”, sino de “una asociación natural y moral”. Si, no obstante, conduce a una deducción en el marco de una doctrina del derecho, ello se debe a que es “necesaria”.

El matrimonio es una “unión perfecta”, que descansa en el instinto sexual de ambos sexos, y que no tiene ningún fin fuera de sí mismo; produce un “vínculo” entre dos personas, y eso es todo. Este vínculo es amor, y “el amor es el punto en donde se reúnen del modo más íntimo la naturaleza y la razón”. Es esta relación entre naturaleza y razón la que crea el espacio jurídico. La ley interviene tan sólo cuando el matrimonio existe. Por tanto, con anterioridad a toda ley, la mujer se somete al hombre por un acto de libertad.

En eso se distingue netamente Fichte de la posición kantiana, contemporánea a la suya, y según la cual el matrimonio se da como un “contrato”. Es decir que, en este último caso, no se trata solamente del “comercio natural entre los sexos”, de la expresión de una “simple naturaleza animal”, sino que tiene lugar de acuerdo con la ley. El goce de los órganos sexuales del hombre por la mujer y recíprocamente sólo es aceptable precisamente debido a esta reciprocidad de la relación de posesión jurídica. De allí el contrato. A lo cual se agrega la ley que dice que el hombre manda y la mujer obedece.

Hegel, por su parte, unos años más tarde, expresa su “horror” por la teoría de Kant y afirma que el matrimonio es “un hecho moral inmediato” en el que la vida natural se transforma en unidad espiritual, en “amor consciente”. Ni unión, ni contrato, el matrimonio es la constitución de “una persona” a partir de dos consentimientos. El matrimonio, por tanto, es ante todo un vínculo moral. El derecho sólo interviene en el momento de la descomposición de la familia, también persona única, cuando cada uno de sus miembros se vuelve una “persona independiente”. El matrimonio se despliega esencialmente en el espacio de la moralidad, es “una acción moral y libre y no una unión inmediata de individuos naturales y de sus instintos”. El jefe de familia, el hombre, es la persona jurídica.

Estas tres posiciones difieren y no otorgan el mismo lugar a la naturaleza

sexual, a la intervención de lo jurídico en la relación entre un hombre y una mujer, ni a la moralidad que se desliza en esta relación. Sin embargo, coinciden en una misma acepción de la dependencia femenina, de su abandono de sí misma en el matrimonio y la familia. Al mismo tiempo, Kant y Fichte, sobre todo, fundamentan su argumento en un enunciado esencial, el de la libertad igual de la mujer y el hombre, de la igual razón en ambos sexos. Para Kant, esto está garantizado por la reciprocidad de la posesión jurídica, que se basa en el consentimiento de cada uno, otra prueba de su libertad. Un ser libre es necesariamente un ser de razón. En otra parte, la *Antropología* dice que, en la mujer, el ser de razón es el que la destina a su única tarea de reproductora de la especie. Así pues, la dependencia conyugal, así como la sumisión a la vida de la especie, no son en absoluto incompatibles con la libertad y la razón de una mujer y, por tanto, son compatibles con la igualdad de todos los seres humanos, precisamente con la igualdad entre el hombre y la mujer.

Fichte prosigue la demostración con el rigor de quien aborda de lleno el problema y no se contenta, como otros filósofos, con regularlo de paso: la mujer afirma (y conserva) su dignidad de ser humano convirtiéndose en un medio (el medio de satisfacción del varón), dejando de ser su propio fin, lo que hace con toda libertad. Si a esto se llama amor, “forma en que se manifiesta el instinto sexual en la mujer”, es porque, contrariamente al hombre, la mujer no puede confesarse a sí misma su instinto sexual, pues tal cosa equivaldría a renunciar a su dignidad. Esta dignidad de la razón impone precisamente a la mujer el convertirse en medio, en “el medio de su propio fin”. Sería un error ver en ello un razonamiento en círculo: a través de la sexualidad, y sólo a través de ella, la “única diferencia”, fundamenta Fichte “todo lo que distingue a ambos sexos”.

Fácilmente se deducirá de todo esto que la dependencia de la mujer le impide ser una “personalidad civil” (Kant), y que si bien es “ciudadana” (Fichte lo sostiene), confía necesariamente al hombre la representación común de esta ciudadanía. No obstante, los dos filósofos tienen en cuenta a las mujeres solas, ya solteras, ya viudas. Si bien, pues, por una parte, Fichte les reconoce una ciudadanía sin delegación, por otra parte se niega a que ejerzan un empleo público. La publicidad de una existencia femenina es peor que la participación en la vida del Estado. Con la inscripción de las mujeres en la familia se las destina muy exactamente al espacio doméstico. Hegel se detiene largamente en esta división del espacio doméstico y el espacio público, división entre dos “racionalidades”. Una que tiende a la autonomía y la actividad universal; la otra, cogida en la pasividad y la individualidad concreta. Una, dirigida al Estado, la

ciencia y el trabajo; la otra, vuelta hacia la familia y la creación de la moralidad. Antígona, figura privilegiada para Hegel, expresa esta distribución entre la ley del hombre y la ley de la mujer, la ley manifiesta del Estado y la ley eterna de la piedad familiar, la ley humana y la ley divina. Según el momento dialéctico, esta distribución es armoniosa o conflictiva, en todo caso, es necesariamente un juego de interacción entre una y otra ley, allí donde se juega la relación entre la familia y la ciudad en el todo de la sociedad, allí donde se dibuja el surgimiento de la persona, más allá del individuo contingente.

En cuanto a la relación de igualdad o de desigualdad entre los sexos, se harán las siguientes observaciones: la mujer puede ser hija, esposa y madre, y hermana; sólo esta última relación con el hombre (recuérdese a Antígona) es portadora de una relación de igualdad. En la división entre la familia y la ciudad, sólo el hombre circula entre ambas. De esta suerte, puede disociar en sí mismo entre la universalidad de su ciudadanía y la singularidad de su deseo y, en consecuencia, beneficiarse de la realización de una y otra. En ello reside una libertad, un reconocimiento de sí mismo, a lo que la mujer no tiene acceso. Sólo tiene la universalidad de su situación familiar (esposa, madre), pero carece de la singularidad de su deseo. Por último, en la dialéctica entre la familia y la ciudad, esta última, con el nombre de comunidad, se basa en una represión positiva de la feminidad que, sin embargo, no podría desaparecer; la feminidad se convierte en “la eterna ironía de la comunidad”.

A través de la reflexión sobre la división de los espacios entre hombres y mujeres se diseña la distinción entre lo masculino y lo femenino, la “ley de la separación de los dos sexos”, dice Fichte, el fundamento natural que, en ciertos filósofos, le confiere un destino metafísico. Así, es posible imaginar cómo Hegel utiliza filosóficamente la diferencia de los sexos. A partir de la relación sexual, la copulación y la reproducción, elabora un juego de reconocimiento de sí mismo en el otro, del hombre en la mujer y recíprocamente, trabaja la lógica de la diferencia, indica el sentido como producción en la unidad a través de la diferencia. Todas las filosofías de la naturaleza, y sobre todo la de Schelling, contemporáneo de Hegel, se fundan en un pensamiento de la dualidad y de su resolución en la unidad, particularmente la de la tensión entre lo finito y lo infinito. La escisión de la naturaleza en dos sexos recuerda que el individuo (finito) está al servicio de la especie (infinita); esta separación participa de un cuestionamiento filosófico más amplio, en el que se la reconoce como necesaria para la vida de la naturaleza y, al mismo tiempo, se la percibe como escandalosa para la mirada idealista; de allí el trabajo de la dialéctica. La metafísica del siglo

XIX se alimenta de los conceptos de dualidad, relación y unidad de polos opuestos, cuya diferencia de sexos es una de sus representaciones, incluso, tal vez, una metáfora fundamental.

En la Alemania de estos años, alrededor de 1800, es como si, frente a los filósofos a los que nos hemos referido hasta ahora, los románticos, y sobre todo Friedrich Schlegel, se vieran barridos por un viento de libertad. La *Carta sobre la filosofía*, dirigida a su mujer, Dorothea, así como su novela *Lucinda*, parecen ir a contrapelo del pensamiento normativo. La denuncia de los prejuicios sobre las mujeres con relación al matrimonio, pero también respecto al lugar que el espíritu tiene en una mujer, permite plantear tanto la cuestión del goce femenino (el de la carne y el del intelecto) como el de la libertad igual en uno y otro sexo. Discurso moderno en ambos casos que escandalizó en su momento y después. El filósofo y teólogo Schleiermacher defiende esa opinión con el deseo de que la mujer sea “independiente de los límites del sexo”; en cambio, Kierkegaard, cuarenta años más tarde, todavía ataca la inmoralidad de este rasgo romántico siempre susceptible de entusiasmar. Pero no hay que creer que al filósofo danés sólo le ofusca “la rehabilitación de la carne”. No cabe duda de que el peligro más grave reside en la reivindicación del carácter poético de este impulso romántico; en efecto, pone claramente al descubierto la importancia que se da al intercambio intelectual entre los sexos que enturbia la división entre sensualidad y pensamiento, y vuelve inmoral e irreligioso al matrimonio.



Berthe Morisot, siglo XIX. *La cuna*. París, Museo de Orsay.

Soslayar la contradicción entre la carne y el espíritu y aspirar a que el hombre y la mujer recorran juntos “todos los grados de la humanidad, de la sensualidad más exuberante a la espiritualidad más espiritualizada”, es mucho más grave que la exaltación de la carne, por un lado, y el entusiasmo por el espíritu, por otro. Decir que la igualdad del intercambio entre un hombre y una mujer se realiza en nombre de su diferencia sexual (dar o recibir una forma, hacer poesía o filosofía) es más vertiginoso que afirmar la identidad absoluta e igualitaria de los sexos. Por último, afirmar que “la diferencia de los sexos no es un carácter exterior”, una “profesión innata, natural”, y que es menester jugar con una relación de inversión (“sólo son justas, verdaderas y bellas una dulce masculinidad o una feminidad autónoma”) corona el escándalo.

En Francia, el escándalo llega con los escritos de Charles Fourier, aunque con menos publicidad: hasta 1830 sus escritos se mantienen en el plano confidencial, incluso desconocidos. Luego serán la fuente de toda teoría libertaria relativa a

las mujeres. Más que pensamiento de la igualdad, el de Fourier es pensamiento de la libertad, más que de la emancipación, lo es de la liberación. Se niega a partir de los derechos del hombre, de una realidad contractual de la sociedad como de una protección del individuo moderno. Pues detrás de los derechos del hombre se juegan a su respecto las cosas decisivas, la economía, seguramente, y el derecho al trabajo, sin ninguna duda. La “opresión y el envilecimiento” de las mujeres en la civilización se condensan en la imagen del matrimonio, del que Fourier es un crítico virulento. Antes que lanzar una denuncia moral del matrimonio, de los prejuicios de las costumbres actuales que en él se cobijan, Fourier insiste en su realidad mercantil, en su fundamento económico (dinero y propiedad). Y en esto realiza una profunda innovación, de la que el propio Marx le estará reconocido. De paso, nunca se priva de denunciar la responsabilidad de los filósofos “que sólo se ocupan del Orden doméstico para apretar las cadenas que oprimen al sexo débil”. Los filósofos del derecho ya citados no podrían desmentirlo; pero tampoco otros, como los ideólogos, tales como Cabanis, que desarrollan toda una teoría científica de la diferencia no igualitaria de los sexos (la relación de influencia de lo físico sobre lo moral condiciona estrictamente el papel social de la mujer).

Su utopía, por tanto, es la de la libertad, libertad del individuo mujer (sólo la cuarta parte de las mujeres es apta para la vida doméstica), libertad de emulación con el hombre (sana rivalidad —dice—, contrariamente a sus contemporáneos), libertad que se realiza en la “atracción pasional” y la “asociación” entre hombres y mujeres: en lo que se ve que la relación sexual no culmina en un contrato, ni en una unión, y que, si está presente la naturaleza, lo está en la espontaneidad de la pulsión, pero no como fundamento de la familia.

Su utopía también es social, pues el progreso y la felicidad de la humanidad entera están en relación con el grado de libertad de las mujeres. Fórmula importante para el siglo: toda la cuestión consiste en saber si la modernidad se desarrollará con o sin las mujeres. La era posrevolucionaria las excluye, sin dejar por eso de indicar el lugar donde incluirlas (y allí comienza la historia de la emancipación de las mujeres).

De ahí las posiciones contradictorias de los filósofos ingleses. Jeremy Bentham, filósofo del utilitarismo, vacila al definir la ciudadanía de las mujeres. Efectivamente, a partir del momento en que la identidad de intereses de los individuos parece más fundamental que la identidad de los derechos del hombre, el sufragio universal (nudo de la discusión) no es una evidencia: los intereses de muchos pueden estar representados por una sola persona: la subordinación

natural de las mujeres es tanto una razón para negarles como para conferirles la igualdad política. Pero si bien Bentham vacila, y da pruebas, por otra parte, de una lenta adhesión al principio democrático del sufragio universal, James Mill, al comienzo más demócrata que Bentham, dice en un artículo de 1820 que quedan excluidos del sufragio aquellos cuyos intereses están indiscutiblemente comprendidos en los de otros individuos. El interés de la mujer (del niño...) participa del interés del hombre y no necesita el derecho de voto. Y en ello precisamente se advierte que, a la hora de negar la igualdad de los sexos, el pensamiento fundado en la utilidad y el interés tiene más flexibilidad que el pensamiento que se basa en el derecho. Sin embargo, William Thompson, amigo de Bentham y de Owen, reacciona con un *Appeal of One Half the Human Race, Women, against the Pretensions of the Other Half, Men, to retain them in political, and thence in civil and domestic slavery (Llamamiento de una mitad de la raza humana, las mujeres, contra las pretensiones de la otra mitad, los hombres, de mantenerlas en la esclavitud política y, en consecuencia, civil y doméstica)*. La era del feminismo comienza con los utopistas, pero también con el propio hijo de James Mill, John Stuart Mill, cuyo compromiso filosófico por la igualdad de los sexos veremos más adelante.

El amor, el conflicto y la metafísica del sexo

Antes de que los filósofos se ocupen explícitamente de la emancipación de las mujeres, al tiempo que experimentan la necesidad de negarla por la retórica del humor o del argumento, o bien, a la inversa, la necesidad de sostenerla mediante la aportación de justificaciones teóricas, la época constituye un compás de espera y habla del amor, la seducción, la castidad, la metafísica de la sexualidad y la dualidad de los sexos, así como de una complementariedad ontológica arraigada tanto en la vida social como en la vida de la especie. Pero nadie ignora la cuestión feminista. Schopenhauer, Kierkegaard o Auguste Comte consideran útil, por tanto, escribir un parágrafo o dos sobre lo absurdo e inútil de la cuestión feminista. Para ellos, el problema reside aparentemente en otra parte.

Si, ante todo, se tiene en cuenta la personalidad de estos filósofos, resulta sorprendente la novedad de su intervención en el campo filosófico, más exactamente su aparición como individuo sexuado. En efecto, el elemento biográfico de su conflictividad con las mujeres se integra por lo general en la lectura de algunos de sus textos; Schopenhauer se enfada definitivamente con su madre después de la muerte de su padre, Kierkegaard rompe aparatosamente su noviazgo. Sin embargo, anécdota aparte, es interesante el lugar que ocupa esta

presencia de lo privado en lo filosófico: en efecto, fuera del interés que estos elementos biográficos tienen para la comprensión del pensamiento de estos autores, lo asombroso es que el filósofo existe como ser sexuado, y más aún, que el filósofo pone él mismo al descubierto su vida como ser sexuado. Esta cuestión es incluso paradigmática en Auguste Comte, puesto que, una tras otra, su mujer —Clotilde de Vaux— y su criada alimentan explícitamente no ya sólo su opinión sobre las mujeres, sino también el conjunto de su sistema filosófico. ¿Interviene la relación sexual en la interrogación filosófica?

Los múltiples textos de Kierkegaard sobre el amor, el noviazgo, el matrimonio, la vida conyugal, etc., sugerirían una respuesta positiva; y lo mismo podría decirse del hecho de que el discurso sobre estos temas no se pronuncie tan sólo desde el punto de vista de la especie o de la humanidad toda, sino también a partir de la posición subjetiva del individuo considerado en su singularidad en una relación sexual. A esto se podría denominar la dimensión existencial de una filosofía que no volverá a ser nunca más la del absoluto hegeliano. En cuanto a Schopenhauer, tiene plena conciencia de la novedad: “En lugar de asombrar el que también un filósofo haga suyo por una vez este tema, constante en todos los poetas, debería sorprender más bien el que un objeto que desempeña en general un papel tan importante en la vida humana no haya sido nunca, por así decir, tomado en consideración por los filósofos hasta ahora”. Veamos, pues, sus posiciones filosóficas.

Schopenhauer escribe una metafísica del amor. A partir del instinto sexual, el amor se desarrolla y se expresa en la conciencia individual; se despliega entre dos extremos: la frivolidad de la relación, del asunto amoroso, y el imperativo interés de la especie, la voluntad imperturbable de la naturaleza. Más exactamente, el amor es la máscara del instinto sexual y la estratagema, la astucia de la naturaleza por la cual ésta consigue sus fines. Y el individuo es el engañado en esta historia, cogido en la ilusión. Por otra parte, en este texto metafísico, el conocido pesimismo de Schopenhauer deja en suspenso la cuestión del individuo; sólo se sabe que este último, sin duda, quedará insatisfecho. En otros textos, se ve al individuo, hombre y mujer, tratado de otra manera: si bien el hombre puede ir más allá de la voluntad de la naturaleza para acceder a un ascetismo en que la castidad es rica en potencialidades, la mujer, por su parte, sólo fue creada para la propagación de la especie.

Sin embargo, la metafísica del amor es una reflexión sobre la relación entre ambos sexos, sobre la relación de correspondencia, de plenitud entre el hombre y la mujer. Al margen de la astucia de la naturaleza que perpetúa el querer vivir,

principio fundamental de la metafísica schopenhaueriana en general, a cada sexo le corresponde una función en lo tocante a la transmisión: al padre, el carácter o la voluntad; a la madre, el intelecto. Es evidente que sorprende el hecho de que se atribuya lo racional a la mujer, cuando se sabe hasta qué punto los filósofos acostumbran a poner en tela de juicio la razón de las mujeres, a justificar su inferioridad con la debilidad de su razón. El propio Schopenhauer observa lo siguiente: “Todos los filósofos se equivocaron cuando colocaron en el intelecto el principio metafísico, lo que en el hombre hay de indestructible, de eterno”. En efecto, el intelecto, puesto que está condicionado por el cerebro, nace y muere con este último; la voluntad, tal como la voluntad de la naturaleza, la voluntad de vivir, es lo único transmisible, lo único a lo que la muerte no alcanza. Así, la propia filosofía del autor, para quien la metafísica no ha de buscarse en el cielo de las ideas, sino en el principio de la vida eterna por la reproducción, confiere un carácter sorprendente a su pensamiento sobre la diferencia entre los sexos, al atribuir a la mujer lo que muchos otros le niegan.

Sin embargo, cuando ya no diserta sobre el amor —esto es, sobre la diferencia de los sexos, sobre la metafísica de la sexuación del mundo—, sino cuando habla de las mujeres, objeto del discurso del hombre, el tono cambia, ganado por la misoginia. Así, la mujer, situada entre el hombre y el niño, sólo tiene una belleza efímera, también ardid de la naturaleza para seducir al hombre y propagar la especie. Pero no puede ser el bello sexo: queda excluido el que mantenga nexos alguno con lo Bello en sí. Es el segundo sexo, sin parangón con el primero; y su razón, débil, vive en la inmediatez, entre frivolidad y pertinencia. Mal ha hecho el “germano-cristiano” al poner a la mujer en posición de “Señora”, cuando habría que darle un amo y establecer la poligamia... Volveremos sobre esta disociación entre la metafísica del sexo y la opinión acerca de las mujeres, que los filósofos posteriores recogerán abundantemente. Al remitir la mujer a la perpetuación de la especie en el seno del lenguaje metafísico se arrebató a la filosofía del derecho su análisis de la diferencia de los sexos. Ahora bien, al despolitizar el problema desaparecen ciertos parapetos, sobre todo la afirmación abstracta de la igualdad entre los sexos, que tan fácilmente emplea el lenguaje del derecho, y entonces se despliega sin obstáculo el crudo discurso de la misoginia (eventualmente impregnado de ideología).

Kierkegaard centra su pregunta en el matrimonio. De ahí que su reflexión recaiga en el amor al otro, luego el amor a lo verdadero (y más allá aún, amor de Dios), erotismo carnal y erotismo filosófico. Con notable insistencia interroga el deseo —deseo sexuado y sexual—, lo describe, lo ilumina. Si bien Kierkegaard

asume una posición subjetiva en el seno del discurso filosófico transponiendo su propia historia, poniendo en escena otras subjetividades (para sus escritos usa muchos seudónimos), esto debe comprenderse ante todo como el reconocimiento del deseo en el hombre. A este respecto, el texto de Kierkegaard es enormemente innovador, tanto en la enunciación como en el objeto filosófico.

Se ha visto que criticaba el amor romántico exaltado en *Lucinda*, amor fundado en la sensualidad, fuente de una eternidad falsa, amor engañoso en que las mujeres hundirán las raíces de un mal deseo de emancipación. Pero si este amor se halla en la ilusión es porque quiere ignorar el impacto fundamental del cristianismo en nuestra civilización, es decir, la enemistad entre la carne y el espíritu. Esta tensión entre lo sensual y lo espiritual condiciona definitivamente nuestra relación con el amor y sería inútil ignorarla. De ahí que en los largos análisis kierkegaardianos del noviazgo y del matrimonio se distingan tres registros en los que puede desplegarse el amor: el plano estético, en que el amor va ligado al instante; el plano ético, en que va ligado al tiempo, y el plano religioso, en que va ligado a la eternidad. Es evidente que el hombre no podría renunciar sin perjuicio a la relación con la eternidad; su finitud sólo se sostiene gracias al infinito, paradoja que se expresa concretamente en el conflicto entre la carne y el espíritu. Por tanto, se encontrará eternidad en la estética y en la ética (a menudo el estadio del matrimonio), así como estética en lo religioso, pero únicamente al precio de interminables consideraciones que hacen del *Diario de un seductor*, por ejemplo, un texto excesivamente detallado sobre la estrategia amorosa. No es de asombrar que una de las soluciones para acceder a la reconciliación entre pulsiones contradictorias consista en optar por la castidad.

¿Y la diferencia entre el hombre y la mujer? Si se la aprehende en un discurso sobre el deseo (a diferencia de la enunciación de una regla) se percibe más fácilmente su cambiante realidad. Así, la presencia de la mujer en el hombre o de una bisexualidad en el ser humano forman parte del juego entre los dos sexos; y del mismo modo, no podría haber en él seducción sin libertad recíproca, ni posesión del otro sin reconocimiento. Sin embargo, esta dialéctica amorosa no rompe con la tradicional representación de la mujer, excepción hecha de un punto: la supervivencia de la especie. Esta última sólo es una de las finalidades del matrimonio entre otras, y la mujer, por tanto, no se reduce a su papel de reproductora. Es más bien “el sueño del hombre”, es “la perfección en la imperfección”, es naturaleza, apariencia, inmediatez... todo lo que le impide una relación directa con el absoluto: “La mujer explica lo finito, el hombre corre tras lo infinito”. Entonces —diría el hombre, si la serpiente de la emancipación

atacara a su mujer—, “se me quebraría el coraje, mientras que en el alma se me agotaría la pasión por la libertad; pero yo sé muy bien lo que haría: me instalaría en la plaza pública y lloraría, lloraría como el artista cuya obra hubiera sido destruida y que ni siquiera pudiera recordar qué representaba”. La diferencia de los sexos implica lo otro, y puesto que el hombre es el sujeto del discurso filosófico, el objeto de ese discurso —lo otro— será necesariamente la mujer.

Así pues, en el trabajo del pensamiento metafísico se otorga un lugar esencial a esta pareja del uno y del otro, del hombre y la mujer. Y, en consecuencia, no debería asombrar el hecho de que el pensamiento de ambos dualismos —en el hombre, del espíritu y la carne fuera del hombre, de la naturaleza y Dios— hunda sus raíces en el pensamiento de la diferencia sexual. Ya lo subrayaba la dialéctica hegeliana.

Con Ludwig Feuerbach y Auguste Comte, en cuyos respectivos sistemas filosóficos la diferencia sexual desempeña un papel fundamental, nos encontramos, un poco antes de mediados del siglo XIX, con un movimiento de crítica de la metafísica; y en esta crítica, también la diferencia sexual desempeña un papel activo. Feuerbach es el pensador crítico del cristianismo; Auguste Comte, el profeta de una nueva religión. Pero ambos se basan precisamente en la pareja del hombre y la mujer para llevar esta crítica a buen puerto.

En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach opone el ser humano, necesariamente sexuado, al hombre del cristianismo, siempre asexuado, castrado, dice; critica la religión como una producción del hombre en que Dios sólo es la imagen temible del hombre, imagen en que las particularidades, sobre todo la diferencia sexual, fueron suprimidas en beneficio de un vacío universal: “La vida de célibe, la vida ascética en general, es la vía directa hacia la vida inmortal del cielo, pues el cielo no es otra cosa que la vida absolutamente subjetiva, sobrenatural, liberada del género y del sexo. En el fondo de la creencia en la inmortalidad personal está la creencia en que la distinción de los sexos sólo es un epifenómeno exterior de la individualidad, pues el individuo es *en sí* un ser asexuado, *absoluto* y completo para sí mismo”. Pero la determinación sexual es “un constituyente íntimo, químico”, de la esencia del hombre. De la misma manera, el ser humano no es nada sin su cuerpo, que es “el fundamento, el sujeto de la personalidad [...] Pero el cuerpo no es nada *sin la carne y la sangre* [...] Pero la carne y la sangre no son nada *sin el oxígeno de la diferencia sexual*. La diferencia sexual no es superficial ni se limita a ciertas partes del cuerpo, sino que atraviesa la *médula y los huesos*... La personalidad se divide de *manera esencial* en personalidad masculina y femenina. Allí donde no hay Tú, no hay

tampoco Yo”.

Es fácil de calibrar, pues, la distancia entre el cristianismo, atemorizado por la diferencia sexual lo mismo que por la carne, y la crítica de Feuerbach, convencido de la “verdadera diferencia” y de su correlato, la complementariedad entre el Yo y el Tú, lo masculino y lo femenino. Es fácil de imaginar que la castidad, con la que ya nos hemos encontrado, no podría ser una virtud para Feuerbach, quien se burla del celibato para algunos, los sacerdotes, y luego del matrimonio para todos, que se encuentra en la religión cristiana: el matrimonio permite negar la naturaleza sin dejar por ello de satisfacerla, y ésta es la razón por la cual “el misterio del pecado original es el misterio del placer sexual. Todos los hombres son concebidos en el pecado porque fueron concebidos en medio del placer y del goce de los sentidos”. Únicamente el matrimonio permite al cristiano soportar esta contradicción. Estamos muy lejos de la función reproductora del amor y del matrimonio. Es posible destacar la importancia que se atribuye a la sensualidad y al goce, y, sin embargo, insistir en la complementariedad de los dos sexos, que machaconamente supone el pensamiento de Feuerbach. Recoge la oposición habitual entre lo masculino y lo femenino, lo activo y lo pasivo, el pensamiento y la intuición sensible, pero sobre todo para mostrar que la diferencia no podría subsistir sin unirse y complementarse en vistas a una armonía futura. El pensamiento de la dualidad se aprehende en una globalidad tal que la libertad de uno y otro sexo parece limitarse a un juego perfectamente regulado.

En Auguste Comte volvemos a hallar este pensamiento del dos complementario, que se despliega al mismo tiempo en el registro social y religioso, donde la biología sirve imperativamente como fundamento de la demostración. Esta apelación a la ciencia no tiene nada de asombroso en la filosofía del positivismo, pero se observará, sin embargo, que la biología se constituye efectivamente como ciencia en los años cuarenta del siglo XIX. En una palabra, la biología afirma definitivamente la “jerarquía de los sexos”, escribe Comte a Stuart Mill en 1843. Sobre el fondo de esta inmutabilidad de la naturaleza en que el afecto es dado a la mujer y el intelecto al hombre, Auguste Comte imprime variaciones a la pareja masculino-femenino en las diferentes etapas de su pensamiento; precisamente, se ve llevado a dar diversas definiciones de la mujer sin que por ello su sistema diferencial sufra reales modificaciones: “En su proyecto final de sociedad, en lugar de tratarlas como niñas grandes, se las erigió en diosas”, dice Stuart Mill en el momento de redactar su libro sobre el sometimiento de las mujeres; y veinticinco años

después, la importante correspondencia entre ambos pensadores se ve interrumpida por un desacuerdo sobre la cuestión de la igualdad de los sexos.

Las mujeres se encuentran en un “estado infantil radical”, correspondiente a la familia, a la vida doméstica fundada sobre la jerarquía de los sexos; no son las iguales del hombre, sino sus compañeras. En efecto, al margen de sus funciones maternas, son la fuente de los sentimientos sociales, tienen una misión que cumplir en el advenimiento del positivismo: la de auxiliares de lo espiritual. Representan “el sexo afectivo”. En esto no viven sólo encerradas en el espacio familiar, pues se les confiere un papel en la religión. Efectivamente, el positivismo puede abordarse tanto con la cabeza como con el corazón.

El encuentro con Clotilde de Vaux, su muerte y el culto posterior erigido a su memoria no modifica fundamentalmente esta estructura, sino que le confiere, de hecho, una nueva amplitud. El cambio se opera esencialmente en el lenguaje, en el que mujer, hija, madre y hermana se convierten en un “ángel” para el hombre, en una diosa para la humanidad. La nueva religión que destrona a la antigua, el cristianismo, pone a la mujer, la virgen-madre, en el primer plano. El pensamiento de la complementariedad sexual puede producir también una hipertrofia de la representación femenina.

Auguste Comte hace intervenir su vida privada en sus escritos y no tiene ninguna necesidad de esperar las interpretaciones *post mortem*: las mujeres están en el centro mismo de su reflexión filosófica. Esto, una vez más, no sólo es notable por la anécdota sino por el nivel de sus afirmaciones; él mismo habla de “el vínculo fundamental entre mi vida privada y mi vida pública”. Más allá de la presencia de la mujer y de lo femenino en una filosofía, se trasluce en el pensamiento de la unión del hombre y la mujer. Es menester subrayarlo: “El hombre y la mujer, he aquí el individuo social”, dijo Saint-Simon, adelantándose a las representaciones utópicas de los socialistas de los años treinta del siglo XIX (en particular los saintsimonianos) y a las del propio Auguste Comte, a la sazón su secretario. Pero esta pareja obedece a representaciones tan reguladas como lo estaban en los sistemas de la dualidad sexual, y cualquier modificación resulta impensable: de esta suerte, encontramos en Comte la apología del matrimonio, la prohibición absoluta, para las mujeres, de dirigir o de ejecutar nada en la vida pública, la satisfacción de su “saludable exclusión” de la vida social y política, accesible tan sólo mediante una “participación indirecta”, el reconocimiento respecto de Molière, que tan bien supo expresar la necesidad de limitar la educación de las mujeres, y, por último, la denuncia del feminismo naciente como “motín” sin futuro.

Autonomía, emancipación y justicia

Al parecer, a mediados del siglo XIX se asiste a una clarificación de los compromisos: la historia política y la historia filosófica modifican la problemática. Inmediatamente después de la Revolución, la reflexión sobre las mujeres atraviesa, por una parte, el espacio del derecho, y por otra parte, el de la naturaleza; luego se presenta como un discurso sobre el amor, el deseo humano y la trascendencia, y al mismo tiempo como la metafísica de la diferencia; se produce entonces el retorno a las preguntas por la familia y la sociedad civil y por la inmanencia en general. La presión social y la crítica de la religión aparecen en primer plano, mientras que las opiniones sobre la reproducción de la especie quedan a distancia.

Del mismo modo, la misoginia de los filósofos cambia de naturaleza; sin duda, esto se debe a que la emancipación de las mujeres se deja entrever concretamente y que el feminismo, como movimiento social y político, se convierte decididamente en una realidad pública. Mientras ciertos filósofos — Pierre Leroux, Marx o Stuart Mill— hablan con benevolencia acerca de las mujeres, otros se inscriben en la tradición de Kant y de Schopenhauer (y la ideología revolucionaria francesa), como, sobre todo, Proudhon, y vacilan entre la exclusión social y política del sexo femenino y su designación como fuerza maléfica. El cuestionamiento de la metafísica tiene consecuencias ambivalentes y contradictorias en materia de representación de la diferencia sexual.

Pierre Leroux, uno de los teóricos de la emancipación, sostiene un doble discurso, al mismo tiempo sobre el derecho y sobre el amor, sobre la identidad y sobre la diferencia de los sexos. Hace las veces de bisagra entre los utopistas precedentes, saint simonianos y fourieristas, y los teóricos de la Revolución futura: Marx y Proudhon. Su apoyo en la religión lo mantiene todavía como un hombre de comienzos de siglo, mientras que su llamamiento a la justicia lo une estrechamente a los militantes efectivos. Bajo el término “amor” se organizan verosímilmente los elementos nuevos que trata de introducir en la discusión.

El amor no se piensa en su realidad sexual y reproductiva, ni como una relación de deseo y de seducción; se lo define como “la justicia en su grado más divino”. Ahora bien, la justicia en Dios no podría darse como los dos platillos iguales de una balanza, sino que debería unirse en un tercer término, precisamente el amor: Dios no es ni hombre ni mujer, como podían dejar entender los santosimonianos, “Dios sólo se manifiesta cuando el *él* y el *ella*, que en Él se hallan virtualmente, se unen a través de un tercer principio, el amor; y

entonces, sólo entonces, se desvelan los dos principios que vosotros distinguís. Y de la misma manera, el hombre y la mujer sólo se manifiestan como sexos cuando los une el amor. Antes del amor y la pareja, la mujer no es, por así decirlo; pues no existe en tanto mujer, es meramente una persona humana”. Retomemos estos diferentes puntos:

No es la metafísica del dos, sino la del tres, de la tríada —como él dice—, lo que este autor considera pertinente. He aquí la respuesta a la cuestión del siglo, la de la dialéctica, del dos que se subsume eventualmente en un tercer término. Con la tríada, puede pesar a la vez la identidad y la diferencia de ambos sexos; y además puede afirmar la posibilidad de la igualdad real entre el hombre y la mujer. En eso residen la novedad y el interés del pensamiento de Pierre Leroux, quien distingue dos esferas de la relación hombre-mujer: por una parte, la relación sexual y amorosa; por la otra, la condición social de los individuos mujeres. La primera está marcada por la diferencia sexual; la segunda, no. La feminidad es una virtualidad, una particularidad como otra cualquiera en un individuo; la mujer la realiza, o no, y eventualmente la expresa hasta convertirse en esposa y madre. En consecuencia, se distinguirá entre la mujer, la esposa y la persona humana: la primera está marcada por la diferencia sexual en una complementariedad clásica de la relación amorosa; la segunda manifiesta la realidad social de esa relación de completamiento que, sin embargo, respeta la “paridad” entre el hombre y la mujer; la tercera sólo tiene en cuenta la analogía entre los dos sexos, su mera condición de personas.

Estas sutiles distinciones presentan un doble interés: por una parte, se denuncia las falsas igualdades del siglo, tanto aquella formal, la del Código civil, que consagra la dependencia de la esposa, como también la otra, real, la del saintsimonismo, que predica el amor libre y que, por ello mismo, reduce a las mujeres a una situación de servidumbre. La verdadera igualdad es una relación de justicia y la equidad no surge de abstracciones vacías. La diferencia sexual y el peso de la servidumbre tradicional de las mujeres impiden las afirmaciones simplistas y exigen estas precisiones.

Puesto que el amor es el tercer término que trasciende la dualidad sexual, sería imposible aceptar la guerra de los sexos tal como por entonces se exacerba bajo la forma de “la insurrección”. La mujer emancipará al hombre y a la inversa; tal es el horizonte igualitario en el que se despliega la relación entre sexos. Igualdad sin importancia por el ser sexuado mujer, pero necesaria para la esposa y para la persona humana.

Max Stirner declara la guerra al postulado de Pierre Leroux que descubre

también en su compatriota e interlocutor Feuerbach, a saber, la sacralización del amor, la restauración de lo divino a pesar de la crítica a Dios y a la religión; en resumen, un humanismo que se ha limitado a devolver al hombre los valores que se habían puesto en Dios. Así ocurre especialmente con el amor, la familia, el hombre, la virilidad y la feminidad: si se piensa ante todo en el individuo, que es lo que propone Stirner, el individuo es a la vez único y egoísta, es decir, que se define por sí mismo antes de ser definido por los valores de la masculinidad y la feminidad. El ser humano es asexuado, pero el hombre o la mujer no obedecen siempre a la “verdadera virilidad” o a la “verdadera feminidad”; la sexuación es una igualdad dada por la naturaleza, no un ideal obligatorio a alcanzar; es simplemente única e incomparable en cada uno y es eso lo que, en su diálogo, Feuerbach no comprende: al Yo que Stirner pone por delante, Feuerbach lo trata de “Yo, en consecuencia, asexuado”. En cambio, Stirner sabe muy bien a dónde se dirige cuando rechaza pretendidos valores y privilegia la voluntad única del individuo: ni la especie, ni la familia, ordenan al individuo con arreglo a su finalidad propia; los seres se pertenecen más de lo que pertenecen a entidades que los trasciendan. Los seres humanos no forman sociedad, ni del matrimonio, ni de la familia, ni del Estado; y puesto que toda sociedad provoca relaciones de dependencia, Stirner propone la “asociación”, que es lo único que permite una unión interesante de los individuos.

Esta promoción del individuo sin dependencia desplaza el campo del discurso sobre la diferencia de los sexos: es cierto que hay seres sexuados incluso en el ejercicio del pensamiento, pero esto no se da en la modalidad de la complementariedad, de la asignación de lugares; la representación de la dualidad ya no es adecuada, pero tampoco se aspira por ello al hombre abstracto del humanismo. Así se explica cómo la pregunta por la relación entre los sexos cambia otra vez de registro y vuelve a partir de otra tradición: entre el individuo y la sociedad, la familia —más que la pareja, más que el matrimonio— vuelve a ser elemento central del problema. En realidad, ya sea el individuo autónomo, ya sea el individuo que a través de la familia forma la sociedad, sirven por igual para la formulación de la cuestión entre los sexos.

Se sabe que en sus primeros textos Marx recusa el esencialismo de Feuerbach y el individualismo de Max Stirner. Éstos se mueven en el plano del concepto, cuando sería menester volver al hecho, y precisamente al hecho social. Al hecho de la familia, por ejemplo: la familia de la burguesía no es igual a la del proletariado; la familia que critica Stirner es la familia burguesa dominante, pero existe otra familia, en vías de disolución a causa del capitalismo, la familia

proletaria. En ésta son perceptibles otras relaciones, menos mercantiles. En efecto, en la familia burguesa la propiedad y el comercio son los elementos motores, lo cual afecta tanto a las mujeres (y a los hijos) como a los bienes. Marx saluda en Fourier a aquel que ha sabido denunciar el matrimonio y la familia como un sistema de propiedad y a la mujer como una mercancía. Por tanto, la familia es siempre una realidad histórica. Así lo afirma en *La ideología alemana*, al criticar a Stirner y su concepción abstracta de la familia. La familia evoluciona con las épocas y, en consecuencia, sería absurdo creer que hay que abolirla. Ya desde sus primeros artículos, en 1842, Marx se pronuncia a favor de la monogamia y el divorcio (nada de “sacralización” de la familia, como en Hegel) y refuta en diversas oportunidades el comunismo primitivo que lleva a la “comunidad de mujeres”. Esta comunidad ya existe y tiene por nombre “prostitución”, forma mercantil de la circulación de mujeres entre los hombres que las poseen como objetos.

El capitalismo moderno, al disolver la familia proletaria, al llevar las mujeres al mercado de trabajo (como productoras, más allá de su función de reproductoras) las arranca del lugar de la propiedad privada familiar; y con esto, sin saberlo, da comienzo a un proceso de liberación de las mujeres. En efecto, el trabajo asalariado es el primer paso hacia una autonomía de las mujeres, que el comunismo llevará a su punto culminante con el fin de la propiedad privada y el cambio del sistema de producción. De este modo, el fundamento de una emancipación de las mujeres, así como de una nueva estructura familiar, no es el derecho, sino la economía.

En los *Manuscritos de 1844*, Marx trata de definir filosóficamente la familia como primera relación social, y la mujer como el ser natural que permite al hombre crear esa primera relación social; así se desarrolla una relación humana más allá de la relación natural, así la familia es el tránsito de la naturaleza a la sociedad, el elemento primero de toda sociedad. En este movimiento, la mujer se convierte en la primera propiedad del hombre (su esclava, al igual que los hijos). Por tanto, es lógico que en la sociedad capitalista se la reduzca a una mercancía. Originariamente, la mujer es un ser natural y luego se convierte en un objeto mercantil: únicamente la evolución de la familia y del conjunto de las relaciones sociales estará en condiciones de restituírle su humanidad.



Grabado del siglo XIX. *El niño pobre y el niño rico*. Archivo Santillana.

Engels retomará este tema de la evolución de la familia, de su origen y su futuro, cuando la historicidad de la representación de esta célula social quede completamente comprobada. Pero a esta altura del siglo XIX, la familia todavía parece, a pesar de todo, una esencia inmutable, y tan sólo la imaginación de Fourier puede verla en descomposición. En cambio, allí donde Fourier también innovaba, en el análisis económico del matrimonio y de la familia, Marx imprime un tono muy concreto al debate cuando anuncia que la mujer puede dejar de ser un instrumento de producción (familiar y social) para convertirse en una trabajadora en el sistema de producción y en un ser autónomo en la vida privada.

En efecto, no ha llegado aún el momento de hacer una historia de la familia. Proudhon, contemporáneo de Marx (y su oponente) trata el tema de la familia y del matrimonio como el lugar propio de una inmutabilidad de las relaciones entre el hombre y la mujer. Al mismo tiempo, son argumentos económicos, y no

solamente metafísicos, los que sirven para reafirmar la inmovilidad de la realidad familiar y de la relación entre los sexos. Por tanto, es menester volver a comenzar a partir del vínculo existente entre familia y sociedad.

Si la finalidad de Proudhon estriba en poner término a la injusticia económica y social, su primer objetivo consiste en definir el lugar de la justicia. Ahora bien, la justicia tiene como condición orgánica el dualismo, y el dualismo tiene como forma primaria la pareja del hombre y la mujer tal como se manifiesta en la familia. Así se comprenderá el dualismo económico, producción por un lado y consumo por el otro, y el dualismo del trabajo mismo, con la delegación de la reproducción (hogar, consumo, ahorro) a la mujer y el mantenimiento de la producción (el taller, la producción, el intercambio) en manos del hombre.

La familia es el lugar de la encarnación de la justicia, no la figura primaria de la sociedad, su microcosmos fundamental; contrariamente a Marx y a Bonald (en quienes se inspira en gran medida, a pesar de su divergencia política) Proudhon considera que la célula básica de la sociedad no es la familia, sino el taller. La familia, entonces, es un lugar heterogéneo en relación al resto de la vida social. Reina allí una paz basada en la desigualdad, una ausencia de conflicto y de antagonismo fundada en el respeto a la dualidad de los sexos. El conflicto y la competencia corresponden al espacio económico y político y sólo pueden desaparecer si en otro sitio, en la dualidad sexual, se abre camino la justicia. La pareja es, por tanto, una unión de dos personas (sobre todo no una asociación), expresión de un solo individuo (social) que bien podría ser andrógino...

La justicia también reúne lo que no podría oponerse, pero en una modalidad distinta del amor, forzosamente peligrosa: “Cambiad, modificad o subvertid, por cualquier medio, esta relación de los sexos, y destruiréis el matrimonio en su esencia; de una sociedad con predominio de la justicia haréis una sociedad con predominio del amor”. Contrariamente a Pierre Leroux, Proudhon disocia amor y justicia. Y teje sutilmente los lazos entre la economía y la metafísica, para sostener su tesis sobre la inferioridad del sexo femenino.

Nos cuidaremos de obrar como los comentaristas y de deslizar una o dos observaciones sobre las mujeres de Proudhon (madre, esposa, hijas), para recordar más bien que las largas polémicas que tuvo con las feministas de su época (Jeanne Deroin, Juliette Lamber, y sobre todo Jenny d’Héricourt). Pues las consecuencias de su teoría de la justicia sobre su representación de las mujeres es catastrófica. “Ama de casa o cortesana [y no criada]”, tal es la voz de orden que hace fortuna en el movimiento obrero francés, tan antifeminista, palabras que hay que comprender de esta manera: en la vida doméstica, el ama de casa

efectúa un trabajo no asalariado, pero no servil; en el espacio público, la mujer es cogida en una red mercantil, casi convertida ella misma en mercancía. En cambio, el dualismo sexual de la pareja matrimonial, a pesar de la desigualdad, se funda en un respeto recíproco.

Y, sin embargo, en lugar de atenerse a ese discurso sobre la complementariedad y la equivalencia de los sexos, en el cual en general el sexo femenino resulta perdedor (en igualdad y en libertad), pero en el que está animado por una apariencia de equidad, Proudhon se desliza progresivamente hacia una misoginia aparentemente ilimitada. La mujer es el “complemento” del hombre y aporta su belleza a la fuerza masculina; pero, en la mujer, la belleza es un estancamiento del desarrollo que la pone junto a los niños; por tanto, será una menor, un ser inferior, la materia que, según la tesis aristotélica, atrae a la forma, así como la hembra busca al macho. Por último, la mujer es un término medio entre el hombre y el animal, variante de su lugar habitual entre naturaleza y sociedad, pero, en este punto, hace su aparición una variante preñada de esperanza: “Entre la mujer y el hombre puede haber amor, pasión, vínculo habitual y todo lo que se quiera, pero no verdadera sociedad. El hombre y la mujer no se hacen compañía. La diferencia de sexo abre entre ellos un abismo de la misma naturaleza que el que la diferencia de razas crea entre los animales. De tal suerte, lejos de aplaudir a lo que hoy en día se llama emancipación de la mujer, me inclinaría más bien, si me viera obligado a tal extremo, a recluir a la mujer”.

Stuart Mill, como sabemos, se halla en las antípodas de Proudhon. Prueba de ello es su correspondencia con Auguste Comte, ya que el antifeminismo de este último es precisamente una de las causas de su ruptura; pero hay en su biografía otros elementos igualmente esclarecedores. En su *Autobiografía* cuenta cómo discrepó de su padre en el interés de éste por excluir a las mujeres del derecho a votar, así como lo decisivo de su encuentro con Harriet Taylor. Mantuvieron relaciones íntimas durante veinte años, hasta que la muerte del marido de Harriet hizo posible el casamiento; el matrimonio brinda a Stuart Mill la ocasión de hacer una declaración en la que se compromete a no utilizar los “derechos injustos” del marido sobre la mujer. Pero lo más notable es su colaboración intelectual: tres textos se suceden, sobre el matrimonio y el divorcio (1832), sobre la liberación de las mujeres (1851) y sobre el sometimiento de las mujeres (1869). Los escriben uno u otra indistintamente, y siempre bajo influencia recíproca, incluso más allá de la muerte. Más notable es, sin embargo, lo que Stuart Mill reivindica de su colaboración: no tanto el interés compartido, en sus

respectivos escritos por probar una posible igualdad de los sexos, cuanto la participación de su mujer en la elaboración global de su obra filosófica (salvo su trabajo sobre la lógica); en resumen, una comunión intelectual de tal naturaleza que supera el compromiso común en cuanto a las ideas y se vuelve activa en el proceso mismo de la creación.

A pesar del interés y la importancia de la cuestión de la producción intelectual con relación a la diferencia de los sexos nos atendremos aquí a las “ideas” sobre la igualdad de los sexos, sobre todo a las que se conocen con la firma de Stuart Mill. Se distinguen tres registros: el de la historicidad de la relación entre los sexos y, en consecuencia, de su desigualdad actual; el de la política moderna con la cuestión del sufragio y la autodeterminación del ciudadano, hombre o mujer, y el del derecho conyugal, es decir, el derecho del individuo en el matrimonio.

Su desacuerdo con Auguste Comte recae en el primer punto: la biología no podría ser la última verdad de la relación entre los sexos; las mujeres actuales son producto de la educación, que es modificable. Argumento clásico (Condorcet, por ejemplo, tras muchos otros) que opone la historia de las mujeres a su pretendida naturaleza definitiva. Lo único que varía es la tonalidad del argumento, que se hace más insistente: al emplear palabras como “sometimiento” y “liberación” se analiza la condición de las mujeres como la de una “esclavitud”. Término común a Fourier y a Marx, pero que horroriza a Auguste Comte y más tarde a Freud (joven traductor de algunos textos de Stuart Mill). No olvidemos que lo contrario de la esclavitud es la libertad. Stuart Mill es un filósofo de la libertad. Por eso critica a su padre y a la afirmación de este último, según la cual el interés de una mujer se confunde con el del hombre, único capacitado para intervenir en la cosa pública, sobre todo a través del derecho de voto. Si hay libertad, no se delega, y todo individuo hace uso de ella. Tanto la mujer como el hombre; en derecho político, lo mismo que en derecho civil, así en la ciudad como en el espacio doméstico. El matrimonio, por tanto, no podría anular el derecho de la mujer. El final de la esclavitud anuncia la libertad y la emancipación del sujeto. Al consagrarse así a la defensa de la libertad individual, Stuart Mill toma considerable distancia de la mayoría de los contemporáneos, metafísicos del amor o analistas de la familia concebida como microcosmos social. El amor sexuado y la maternidad reproductora no presentan casi interés para el filósofo, quien piensa en el individuo (como Stirner) y en el ciudadano. Ahora bien, este defensor de la libertad también es lógico: en consecuencia, tiene que probar la igualdad y la tarea le parece difícil. En efecto, ¿puede acaso hacer pruebas en materia de igualdad, y sobre todo de igualdad de

los sexos? Nada menos seguro; y con enorme rigurosidad se confía al lector.

Charles Secrétan, en Suiza, sostiene idénticas opiniones un poco más tarde, a partir de una filosofía moral próxima al *Réveil* protestante: “La mujer es una persona, pues tiene deberes”. Y si bien la “noción de personalidad” todavía es confusa, no cabe duda de que se opone a la actual “esclavitud de la mujer”. Y la diferencia evidente de los sexos (que los teóricos del derecho de las mujeres jamás negaron después de Condorcet) no constituye un obstáculo definitivo: “Por tanto, la inferioridad cerebral no es motivo más válido que la inferioridad muscular para separar la personalidad jurídica de la personalidad moral, para negar la primera a seres a los que la naturaleza ha otorgado la segunda. Si la mujer es una persona, es jurídicamente su propio fin: la ley debe tratarla como tal y reconocerle derechos”. Si es una persona, es una ciudadana: “Reclamamos el sufragio para la mujer, a fin de que termine por obtener Justicia”.

El individuo, la historia de la familia y el mal femenino

La última parte del siglo ve afirmarse un pensamiento del individuo, múltiple en sus manifestaciones: actor social, persona moral y política, hombre nietzscheano, sujeto psicológico. De diferente manera, hombres y mujeres son todas esas cosas. La diferencia de los sexos se ve menos como relación de completamiento, aun cuando lo masculino-femenino subsista evidentemente como obligada bipolaridad. La cuestión de la familia, tan fuertemente presente en el siglo, sufre profundas modificaciones debido a la historicidad que se le reconoce; las certezas relativas a la esencia del hombre y de la mujer acaban por destruirse, aun cuando cada vez se analiza con mayor sutileza a hombres y mujeres reales. El psicoanálisis realiza precisamente una ruptura considerable, puesto que los sexos y la sexualidad se colocan en el centro de un sistema de pensamiento. Pero al hacerse más visible, la diferencia entre los sexos provoca interpretaciones más fantasmáticas y también más angustiadas: las mujeres podrían ser portadoras de lo negativo de la sociedad, como, por ejemplo, la decadencia. La misoginia se reviste entonces de una visión violenta del mundo para las mujeres.

La “destinación” —en el sentido de “finalidad” o “misión”— que se les proponía al comienzo del siglo era más opaca, pero menos ambigua que el “destino” que se les ofrece en vísperas del siglo xx.

Paradójicamente, la afirmación del individuo se articula con una reflexión nueva acerca de la familia. Se da de ella una representación histórica que otorga a cada sexo una libertad mayor. Hasta ese momento, el discurso sobre el origen

de la familia se basaba en el relato bíblico, y la forma patriarcal parecía inmutable. Friedrich Engels lo destaca en *El origen de la familia*, obra en la que indica el año 1861, fecha de aparición del libro de Bachofen titulado *El matriarcado*, como el momento en que surgió esta historia de la familia. Dar una historia a la familia permite una visión alternativa, la imaginación de un momento matriarcal, incluso de una ginecocracia. Esta historia se inscribe, pues, en la problemática de una relación de fuerzas entre los hombres y las mujeres.

Pero más que una alternativa (que sí lo será la utilización posterior del libro de Bachofen), el matriarcado es un origen, a la vez real y mítico, una época primitiva sobre la cual triunfará el patriarcado: “Antes del patriarcado y después del hetairismo caótico, la ginecocracia demétrica ocupa una posición intermedia entre la organización más primitiva y la organización más elevada de la sociedad humana”. El paso de uno a lo otro lo da el mito, la *Orestíada* de Esquilo, en el que se enfrentan el derecho de Orestes a matar a su madre, Clitemnestra, y el derecho de Clitemnestra a matar a su esposo, Agamenón; es decir, que se enfrentan el derecho de un hombre y el derecho de una mujer.

Lo que retiene la atención de Bachofen, más que la ginecocracia, poder de las mujeres, es el derecho materno. Más el derecho que el poder: la dominación de las mujeres es un paso al límite, mientras que el derecho materno fundado en la evidencia de la filiación femenina es simplemente la primera regla aplicada a un desorden primitivo. El matrimonio que le sucede convalida la paternidad y en ella las mujeres pierden consideración. Pero a partir del momento en que el derecho materno se inscribe en la historia, el derecho de las mujeres en general (autonomía individual y emancipación social) puede referirse a él.



Honoré Daumier, siglo XIX. *El vagón de tercera*. Nueva York, Metropolitan Museum of Art.

Engels no se equivoca: al relativizar el derecho patriarcal se quiebra su fundamento mismo; si no existe desde siempre, puede dejar de existir. Evidentemente, la visión de Engels es más realista, más “materialista” que la de Bachofen, de quien toma los “hechos” y también los primeros elementos de interpretación: “Una de las ideas más absurdas que nos ha transmitido el Siglo de las Luces es la idea según la cual la mujer, en el origen de la sociedad, fue esclava del hombre. En todos los salvajes y en todos los bárbaros del estadio inferior y del estadio medio, e incluso parcialmente en los del estadio superior, la mujer tiene una posición no sólo libre, sino de enorme consideración”. Entonces comienza un progreso cuya linealidad no impide ciertos retrocesos. Es cierto que el derecho materno da a las mujeres una posición social fuerte. Pero la división sexual del trabajo entre producción y reproducción, por una parte, y la voluntad de monogamia de las mujeres, por otra, destruyen esta situación. Así, lo económico y el derecho se mezclan para instaurar este “matrimonio conyugal” que sella el paso al patriarcado. En efecto, este último une la certeza de la filiación masculina con la posibilidad de transmitir las riquezas acumuladas por el hombre en su descendencia. Se ignora la fecha de esta revolución, pero fue

“la gran derrota histórica del sexo femenino”. El matrimonio conyugal, por tanto, no es un ideal, “no entra en la historia como la reconciliación del hombre y la mujer, y mucho menos aún, como forma suprema del matrimonio. Por el contrario: aparece como el sometimiento de un sexo por el otro, como la proclamación de un conflicto de los dos sexos, desconocido hasta entonces en toda la prehistoria”. El trabajo de disolución de la familia por el capitalismo confiere una última figura a este conflicto, al mismo tiempo que la posibilidad de su resolución, gracias a las conquistas jurídicas y al trabajo asalariado. Engels recoge así las tesis que compartía con Marx y otros socialistas, August Bebel, por ejemplo (*La mujer y el socialismo*, 1883). Culmina en la imagen de una familia nueva creada por la revolución, de la que no sabe casi nada, salvo que en ella el amor sexual será lo esencial.

La historia de la familia y de la relación entre los sexos introduce dos ideas importantes: la representación de un origen y de un futuro distintos del presente, y la tesis del conflicto entre los sexos como problema a resolver. Así, el discurso sobre la complementariedad de los sexos fracasa, sin duda, porque ignora los movimientos entre los deseos y los poderes, la dinámica de la relación entre hombres y mujeres. Por otra parte, los análisis de la historia conflictual de los sexos se diversifica rápidamente; en efecto, se cruzan con las teorías nuevas, la de la evolución de la humanidad, por una parte, de la selección natural y sexual, por otra. Ni Spencer, filósofo del evolucionismo, ni Darwin, teórico de *El origen de las especies*, conceden al parecer demasiada atención a la cuestión de los sexos. Sin embargo, sus tesis abrirán paso a todo un pensamiento decidido a justificar científicamente la imposible igualdad de ambos sexos. Un discurso antiguo, especialmente apropiado para los médicos filósofos de comienzos del siglo, encuentra en ellas un instrumento útil para demostrar de nuevo que la vocación de las mujeres por perpetuar la especie dificulta, e incluso llega a impedir por completo, su acceso a funciones superiores. Según Herbert Spencer, las leyes de la evolución, el evolucionismo, consisten en percibir el mecanismo del progreso, del progreso hacia el equilibrio de la cantidad de habitantes y la cantidad de bienes de subsistencia; se podría decir, hacia el equilibrio entre la reproducción y la producción. Pero esta evolución obedece a reglas válidas también para la relación entre los sexos: hay un antagonismo entre la génesis, la reproducción, y la individuación, la realización de sí; y de la misma manera, hay una contradicción entre la fertilidad de las mujeres y su actividad mental. De ahí la evidencia: la mujer, como toda hembra, está dominada por su papel en la especie; no desarrollará ni su yo ni su cerebro. Pero a pesar de su consagración al

trabajo de la especie, puede mejorar: la educación hará posible un día el derecho de sufragio. Favorable a la igualdad de los sexos al comienzo de su vida, y amigo de Stuart Mill, Spencer cambió de parecer respecto de los movimientos de emancipación.

En *La descendencia humana*, Darwin no se siente cómodo ante esta cuestión, pero finalmente se decide: la selección natural, acompañada de la selección sexual, ha privilegiado al hombre, “que se ha vuelto superior a la mujer”. Y sobre la cuestión de saber si esta desigualdad puede resolverse en el desarrollo de la humanidad, la respuesta es negativa: su teoría de la herencia de los caracteres adquiridos (falsa, por otra parte) afirma que los progresos realizados en edad adulta se transmiten únicamente a la descendencia del mismo sexo. Por tanto, las mujeres irán siempre por detrás del hombre y la desigualdad se mantendrá.

Vemos, pues, que la garantía que ofrece el nuevo pensamiento, introductor de la historia, no es mayor que la del pensamiento que se fundaba en el derecho. Cada uno de estos espacios de significación parece a priori una oportunidad para las mujeres, una apertura hacia la igualdad de los sexos; pero, finalmente, resultan impertinentes. El derecho y la historia son los dos grandes polos de reflexión del siglo XIX, pero no se dividen entre las tesis a favor o en contra de la igualdad de los sexos.

El final del siglo deja en suspenso esa cuestión de la igualdad, pero confiere un sitio de honor a la diferencia de los sexos. Esta cuestión atraviesa íntegramente la obra de un filósofo como Nietzsche. Y Freud, si se lo considera desde el punto de vista de la historia de la filosofía, es el primero en plantearse la diferencia de sexo como objeto, como filosofema. Al mismo tiempo, el psicoanálisis, puesto que es una práctica, opera un notable retorno a lo real. Pero el tener en cuenta la prueba de los hechos es el tema principal de las nuevas ciencias humanas, tales como la sociología, que funda Durkheim. Comienza de este modo la era del siglo XX, la era de un “saber” sobre los sexos. Y, sin determinar si se trata de un rasgo del pasado o del futuro, el antifeminismo encuentra su pensador en la persona de Otto Weininger.

En el estilo nietzscheano, la metáfora sexual teje una buena cantidad de sus discursos. Más que una metáfora, la diferencia de los sexos, bajo la imagen de lo masculino y de lo femenino o del hombre y la mujer, es un modo de pensamiento: llama “viril” a la época, y dice que la verdad es “mujer”, aunque no es posible definir simplemente la virilidad o la mujer.

Dificultad de definición que, sin embargo, no es dificultad de calificación: por

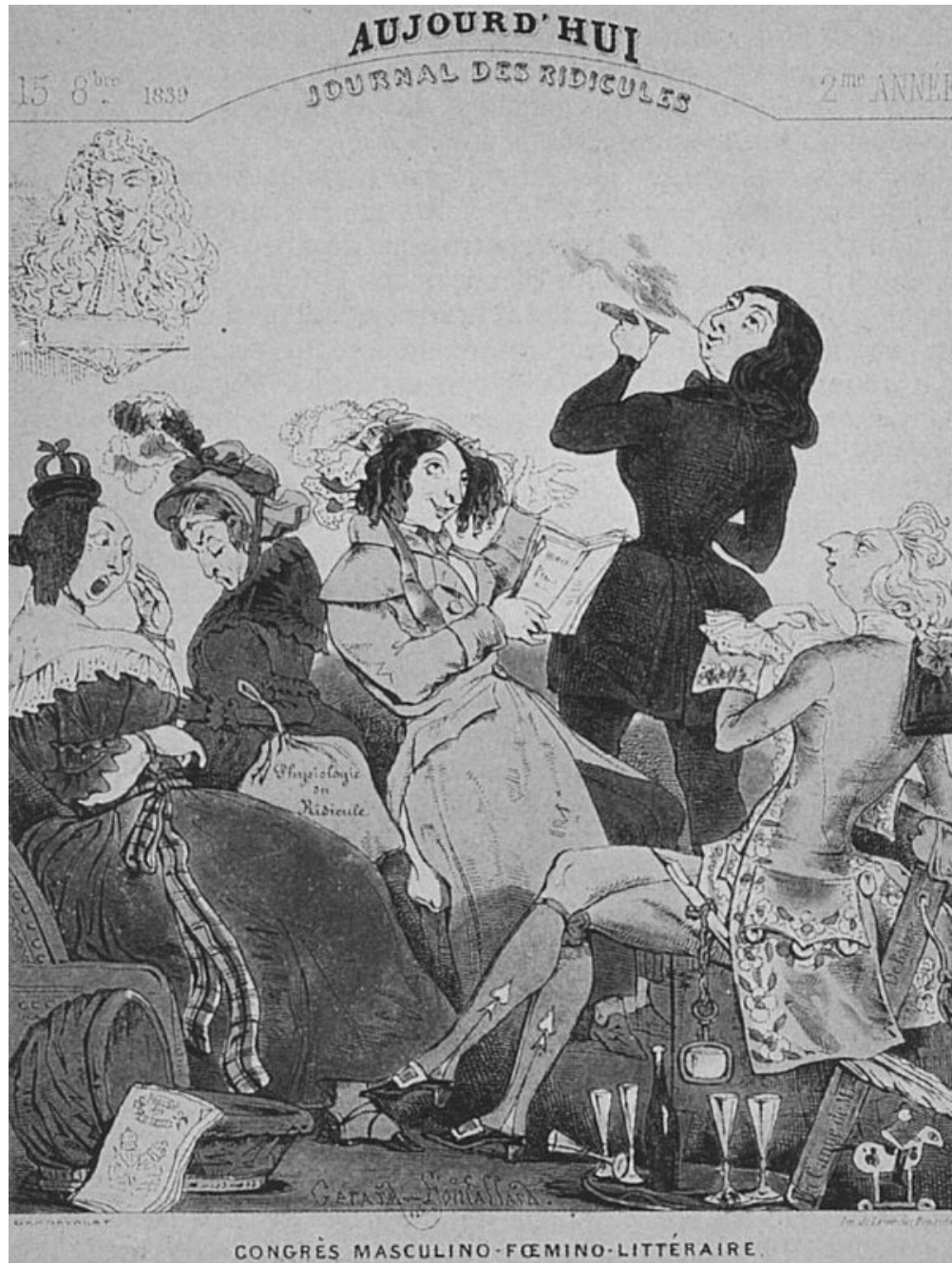
ejemplo, sabe hablar de la belleza y de la inteligencia, cuya antigua división entre hombres y mujeres es de sobra conocida; pero la esencia propia de cada sexo se hace más confusa. Se podría decir también que ya no hay hombres y mujeres, sino ciertos hombres y ciertas mujeres. El sistema binario de la sexualidad se flexibiliza cuando el razonamiento rechaza las categorías para seguir al individuo: “Esta mujer es bella e inteligente. ¡Ay! ¡Cuánto más inteligente habría podido llegar a ser, de no haber sido bella!” (*Aurora*, § 282). Un individuo es tan verdadero como otro; y una mujer es tanto LA mujer como las mujeres. Pues siempre se puede ir más allá: “He aquí cómo quiero al hombre y a la mujer: el primero, un guerrero; la segunda, buena genitora. Pero ambos buenos bailarines, de la cabeza y las piernas” (*Así habló Zarathustra*, III, § 23).

Pero la “ley de los sexos” existe, pese a todo, y es una “ley dura para la mujer” (*El gay saber*, § 68). Nietzsche prefiere la lucidez a la ilusión, el reconocimiento de la desigualdad de los sexos a la imposible identidad: “La pasión de la mujer, en su renunciamiento absoluto a sus propios derechos, supone precisamente que no existe, del otro lado, un sentimiento semejante una semejante necesidad de renunciamiento; pues si ambos renunciasen a sí mismos por amor, de aquí resultaría yo no sé qué: el horror del vacío” (§ 363). Tal es la ley del amor que, como el hecho mismo del conflicto entre los sexos, hace impensable e improbable toda igualdad. Queda aún “la indulgencia” para esas mujeres engañadas por el juego del amor, y la desconfianza ante la emancipación: “En los tres o cuatro países civilizados de Europa será posible, gracias a unos siglos de educación, transformar a las mujeres en lo que se quiera, incluso en hombres, naturalmente que no desde el punto de vista sexual, pero en cualquier otro sentido... Será la época en que la cólera constituirá la pasión propiamente viril, la cólera de ver todas las artes y todas las ciencias sumergidas y hundidas en el fango por un diletantismo inaudito; la filosofía, asesinada bajo la enloquecedora verbosidad de los charlatanes; la política, más delirante y partidista que nunca; la sociedad, en plena disolución” (*Humano, demasiado humano*, § 425). Y Nietzsche explica por qué: las mujeres tienen un gran poder “en los límites de las conveniencias”; si renuncian a éstas, ¿qué no harán para recuperar un poder idéntico? La identidad de los sexos y el poder de uno y otro son las dos claves del pensamiento sobre los sexos; Nietzsche se enfrenta a ello con rara conciencia, gracias, sin duda, a la multiplicidad de sus miradas a las mujeres. Como si no les tuviera miedo.

La verdad es mujer. La verdad, pero también la naturaleza y la vida son mujeres. No cabe duda, puesto que el hombre discurre, que la mujer desempeña

el papel del otro en el discurso. Pero no por eso la mujer es objeto o, mejor dicho, ocupa el lugar del objeto inaccesible para siempre: la verdad. Por otra parte, la inteligencia de las mujeres interesa a Nietzsche. Interviene en la relación amorosa y el matrimonio podría ser una “larga conversación” (*Humano, demasiado humano*, § 406). Nietzsche recoge la división de Schopenhauer entre el entendimiento femenino y el querer masculino (§ 411) y confunde incesantemente las cualidades de uno y otro sexo. Siempre está más allá, tal vez fascinado por la imagen del embarazo (véase el “embarazo intelectual”), representación violenta de la superación del ser. La virilización de Europa, de la acción de Napoleón a las guerras del futuro, se opone a “la peligrosa noción de ‘el artista’”, en que comediantes, judíos y mujeres se encuentran en una misma debilidad, en una misma falsedad. Esta proximidad conceptual del judío y la mujer es una marca típica del pensamiento alemán, sobre todo en el caso del austriaco Weininger. Uno y otra se vuelven algo más que sí mismos para encarnar un mal al mismo tiempo preciso y difuso, realidad futura, trágica para el judío e imaginaria para la mujer.

Aparentemente, la existencia de las mujeres nos aleja de estos vértigos. Y las ciencias nuevas, la sociología y el psicoanálisis, se preocupan por hechos e individuos concretos. Es conocida la insistencia de Durkheim por dar rigor a la elaboración de los hechos sociales; encontramos esa misma exigencia en su reflexión sobre la familia y el divorcio, sobre la “crisis” de la familia. Puesto que la historicidad de la familia era algo ya establecido, Durkheim analiza la célula contemporánea o “familia conyugal”, en que el “matrimonio” se ha convertido en elemento principal. La antigua familia era una “sociedad doméstica”, lugar de producción y de transmisión de bienes; hoy en día, el matrimonio y la “sociedad matrimonial” destacan el carácter “público” de la unión, la igualdad posible de los esposos por la “comunidad de bienes”, pero también su carácter efímero y sin perspectivas. La familia ya no cumple su función económica y moral; así, el grupo profesional será un lugar de sustitución. De la misma manera, la igualdad de ambos sexos supondría una vida exterior mayor para las mujeres.



Gérard Fontellard, siglo XIX. Congreso Literario.

“El matrimonio fundamenta la familia y al mismo tiempo deriva de ella”: únicamente el vínculo matrimonial permite una sociedad moral. Durkheim rechaza el divorcio por mutuo consentimiento, tan diferente del divorcio “por causas determinadas”, el único legal. Este último apela al derecho y a la justicia, mientras que el primero descansa solamente en “la voluntad de las partes”, en una simple solicitud. Ataque a la institución matrimonial y a la moral social, este

divorcio desencadenaría “una grave enfermedad social”. Contemporáneo del de Engels, este análisis es su inversa, a imagen de los proyectos de sociedad de los respectivos autores. Pero sería un error creer que hay que oponer el hombre de ciencia al revolucionario. La sociología sabe a veces pensar la utopía más allá de la regla social; en la persona de Simmel, por ejemplo, que, en el inicio mismo del siglo xx se pregunta por una eventual “cultura femenina” en el mundo moderno.

El psicoanálisis tiene su origen en la enfermedad. La histeria, enfermedad de mujeres y sexual, por cierto, pero también enfermedad de la relación entre el cuerpo y el espíritu. El psicoanálisis opera una doble ruptura filosófica: propone una teoría de la sexualidad, un conjunto coherente de tesis sobre la diferencia de los sexos, y una nueva teoría del conocimiento fundada en la noción de inconsciente. No cabe duda de que esto último subvierte profundamente la representación que el hombre tiene del conocimiento de sí mismo y del mundo. En cambio, la teoría de la sexualidad tal vez sea menos original de lo que parece; en efecto, algunas de sus afirmaciones recuerdan extrañamente la medicina filosófica de comienzos del siglo y todo intento de decir a las mujeres cuál era su razón de ser, cuál era su “destinación”. Sin embargo, con el paso del “sexo” a la “sexualidad”, aporta elementos importantes al debate: sobre la sexualidad de todos, hombres y mujeres, adultos y niños; sobre la separación, en la mujer, entre sexualidad y reproducción; sobre la bisexualidad de todo el mundo; sobre una vida sexual no biológica en que el instinto se denomina pulsión. Todo ello se esboza apenas en 1900, pero las apuestas ya son claras: la historia de la humanidad se extiende a la historia individual, el análisis de la familia se despliega y deja ver seres distintos, tan personales que, en conjunto, constituyen una “novela familiar”. En este relato, aparentemente la mujer deja de ser el “Sexo”, el “Bello Sexo”, tan caro a la época clásica. Tiene una historia, pero también un “destino” dado por la anatomía de su sexo, dirá Freud. El término es ambiguo: ¿es más rico que la “destinación” social propuesta cien años antes? ¿Tiene la riqueza de la excepcionalidad de cada uno? ¿Es más pobre que la realidad social que supone recoger, visión de una vida femenina sin entera libertad?

La igualdad o la libertad de las mujeres: he aquí temas sobre los cuales todo el saber anunciado acerca de ellas sería insuficiente para decir nada definitivo. Es lo que Otto Weininger aprendió a sus expensas; y su suicidio, tan cercano a la publicación de *Sexo y carácter*, permite imaginar los riesgos de su empresa filosófica. En efecto, declara hacer filosofía: “No estudio hechos, sino

principios”, una filosofía cuya finalidad es negar “la existencia” de las mujeres, una filosofía “antifeminista”. Pero a contrapelo de todo el mundo: “Los hombres nunca se unirán de buen grado en tesis antifeministas: su egoísmo sexual les hace ver a la mujer tal como les gustaría que fuese”. En esta paradoja —la de creer feministas a los hombres— se esconde su pensamiento: es mejor reconocer que negar la castración de la mujer (y del judío). “¿Se puede pedir a la mujer que deje de ser esclava para volverse *desdichada?*”, concluye Weininger. Ciertamente, no; salvo que la emancipación de las mujeres, de la que principalmente habla, suscite un retorno kantiano al imperativo categórico del hombre, rechazo del sexo, castidad: puesto que la mujer no es más que sexo, no podría escapar a ello; el hombre, sí. El sexo o la sexualidad: esta distinción existe en el pensamiento de Weininger en la medida en que, en general, es necesaria; y distinguirlos permite hablar del uno o de la otra, no de uno solo para los dos ni de uno en lugar del otro. De donde su afirmación, rara, de filosofar sobre la diferencia de los sexos.

Su teoría de la sexualidad es una teoría de la bisexualidad, cercana a la del primer interlocutor de Freud, W. Fliess. La bisexualidad no es una excepción, sino una regla. En otros términos, “*la experiencia no nos muestra ni hombres, ni mujeres, sino siempre lo masculino y lo femenino*” en cada hombre y en cada mujer. Así se comprenden “las leyes de la atracción sexual”, leyes de proporción en una pareja entre H y M distribuidos en cada individuo (incluso en una relación homosexual). De esa manera explica la emancipación, parte masculina en la mujer.

Explica y no se contenta con rechazarla, con formular una teoría en contra. Sin duda, la fascinación que ejerció en sus contemporáneos viene de ahí, de ese intento de dar razones a lo que con excesiva facilidad se trata de sinrazón.

Su antifeminismo parece matizado: “No pienso en el deseo, en la mujer, de ser *tratada exteriormente* en pie de igualdad con el hombre, sino más bien en *la voluntad* que puede abrigar de *parecerse interiormente* a él, de alcanzar un mismo interés por las mismas cosas, de mostrar la misma fuerza creadora”. O incluso: la igualdad jurídica es tan necesaria como insoportable es la igualdad moral e intelectual. Es menester mantener a toda costa una irreductible diferencia entre los sexos; a costa de pasar de la misoginia al antifeminismo. Las mujeres “masculinas” son un progreso y no, como cree Moebius (*De la imbecilidad fisiológica de la mujer*), un signo de degeneración de la sociedad; el mal es femenino, proviene de lo femenino en la mujer: la mujer es un ser sin capacidad moral. “La mujer es la FALTA del hombre”.



Grabado del siglo XIX. *Suicidio por amor.*

Del destino social como responsabilidad ante la especie, al destino individual elaborado en la vida sexual y familiar: tal es el camino recorrido para representar a la mujer en una época que vive la invención del feminismo. Este paso sigue la evolución general del siglo, pero también está marcado por las reacciones ante la posible autonomía del sujeto femenino.

Textos de filósofos, por orden de cita:

Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, 1796-1797.

Kant, E., *Metafísica de las costumbres* (primera parte, “Doctrina del derecho”), 1796; *Antropología desde el punto de vista pragmático*, 1798.

Hegel, G. W. F., *La fenomenología del espíritu*, 1807; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1817; *Los principios de la filosofía del derecho*, 1821.

Schlegel, F., *Lucinda*, 1799; *Sobre la filosofía (a Dorotea)*, 1799.
Schleiermacher, F., *Cartas confidenciales sobre "Lucinda"*, 1800.
Fourier, Ch., *Obras completas*.
Cabanis, P. J. G., *Relaciones de lo físico y lo moral del hombre*, 1802.
Bentham, J., *Código constitucional*, 1830.
Mill, J., "Sobre el gobierno", 1820; *Encyclopedia Britannica*, 1824.
Thompson, W., *Appeal of one-half the human race, Women, against the pretensions of the other half, Men*, 1825.
Schopenhauer, A., "Metafísica del amor", *El mundo como voluntad y representación*, 1819; "Sobre las mujeres", *Parerga y Paralipomena*, 1850.
Kierkegaard, S., *Obras completas*.
Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, 1841.
Comte, A., *Obras completas*.
Leroux, P., *De la igualdad*, 1848.
Stirner, M., *El único y su propiedad*, 1844.
Marx, K., *Manuscritos de 1844*; *La ideología alemana*, 1845-1846; *El capital*, 1867, libro I.
Proudhon, P. J., *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria*, 1846; *De la justicia en la Revolución y en la Iglesia*, 1858; *La pornocracia o las mujeres en los tiempos modernos*, 1875.
Mill, J. S., *Cartas inéditas de J. S. Mills a "A. Comte*, 1899; "Enfranchisement of Women", *The Westminster Review*, 1851 (en colaboración con Harriet Taylor); *Subjection of Women*, 1869.
Secrétan, Ch., *El derecho de la mujer*, 1886.
Bachofen, J. J., *El matriarcado*, 1861.
Engels, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, 1884.
Spencer, H., *The Principles of Sociology*, 1869; *The Principles of Ethics*, 1891.
Darwin, Ch., *El origen del hombre y la selección sexual*, 1871.
Nietzsche, F., *Obras completas*.
Durkheim, E., *Textos*, tomos 2 y 3.
Freud, S., *Obras completas*.
Weininger, O., *Sexo y carácter*, 1903.

Las contradicciones del derecho

Nicole Arnaud-Duc

Discurso jurídico y discurso moral se unen para delimitar racionalmente el espacio masculino y el espacio femenino. Por su papel simbólico de regulación, el derecho fija la *norma* de una sociedad y determina los roles sociales. ¿Pueden las conquistas femeninas logradas en este privilegiado terreno de lucha entenderse como una ruptura en la historia de las relaciones entre los sexos? Lugar de conflictos internos, el derecho, en su operación, choca también con la resistencia de las mentalidades, con la ignorancia o con el desinterés de la mayoría para lo jurídico, de modo que convierte este dominio tan importante en coto privado de los técnicos. Las relaciones de fuerza masculino/femenino forman parte de un juego de intercambios y de interpenetraciones entre el sistema social y el sistema jurídico en el corazón mismo de las contradicciones.

Desde Aristóteles, la igualdad jurídica se plantea en términos de desigualdades consideradas *naturales* porque derivan de la *naturaleza de las cosas*, lo cual, para las mujeres, implica inferioridad física y debilidad de razonamiento. Teóricamente, el derecho entonces dominante se funda en la libre voluntad del individuo. Pero, en Francia, lo que caracteriza la legislación es el autoritarismo. La ficción de la autonomía de la voluntad, exaltada por el liberalismo individualista, engendra la idea de la adhesión de la mujer al estatus que hace de ella un ser relativo, sólo existente como hija, esposa y madre, figura secundaria que se define en relación con el hombre, único verdadero sujeto de derecho. Pero el derecho debe adaptar su discurso, cuando no su contenido, a la evolución de las costumbres, ligada a las conmociones económicas y políticas. Así pues, los juristas tratarán de legitimar la desigualdad de tratamiento según el sexo con la afirmación de que las mujeres, en el fondo, desean ser protegidas contra sí mismas, y dejarán entrever la posibilidad de reformas cuando las mujeres estén en condiciones de registrar asuntos... de los cuales se las margina de entrada: una incoherencia más. Se comprende que las que reivindican derechos aseguren que lo hacen únicamente para ser mejores esposas y madres.

Entonces aparece una nueva contradicción. Es cierto que la mayor parte de las

mujeres se mantenían fijadas a la imagen ideal que de sí mismas se les ofrecía, imagen de dulzura y de compasión, construida de acuerdo con el modelo de la madre de familia “burguesa”, persuadida de que el derecho no era asunto suyo. Para las mujeres más favorecidas, el peso del hábito no era precisamente un impulso para abandonar un estatus que daba seguridad y del cual sólo rechazarán ciertas obligaciones cuando, a finales del siglo, se emancipen en el plano de las costumbres. En cuanto a la mayoría de las mujeres, las del pueblo, su desinterés por el derecho, que, por otra parte, no está concebido para ellas, les viene de su condición social. Agobiadas por el peso de su tarea, gastadas demasiado pronto, se hallan en el centro de una formidable mutación económica que a menudo necesita de ellas para realizarse y que incluso las convierte en víctimas. ¿Es problema de las mujeres el no ser electoras o el no poder administrar bienes que no poseen? Objeto de poder, arbitrariamente sobreprotegidas por el derecho en caso de estar casada, la mujer se convierte muy pronto en una solitaria desamparada cuando vive fuera de la célula familiar. De esta manera se coloca en el centro de las ambivalencias del derecho, consecuencia del hiato existente entre el discurso jurídico y la realidad social que pretende ordenar. ¿Qué derecho(s) hay para las mujeres en el siglo XIX? ¿Cómo ejercerlos en el marco de esta encrucijada de la esfera pública y la esfera privada que constituye la familia, lugar privilegiado de las relaciones de sexo y fundamento del orden social?

La ciudad prohibida

Ocupar su lugar en la ciudad es participar en la soberanía colectiva por el ejercicio del derecho de voto, pero también es tener derecho a instruirse, a trabajar y a contar con la protección de las leyes.

¿Ciudadana o mujer e hija de ciudadano?

Los derechos políticos permiten a los ciudadanos designar los poderes del Estado y ejercer funciones públicas. El sufragio puede ser nacional (federal), local o especial para determinados cargos. La existencia de esta jerarquía permite a las mujeres conquistar poco a poco su plena ciudadanía. A finales del siglo XVIII, ninguna mujer goza de igualdad política. Ya finalizada la Primera Guerra Mundial, América Central y América del Sur, Grecia, Austria, Italia, España y Quebec aún no conocen la emancipación; Francia esperará a 1946 y

Suiza a 1971. En este último país, ¿serán necesarios cien años de lucha y más de ochenta y dos “votaciones”!

La Revolución Francesa planteó el problema de la mujer en la ciudad, reconocida como individuo. Históricamente, el comportamiento de los hombres en el poder es decepcionante, pero el traumatismo que provoca la apertura de una brecha en el monopolio masculino continuará agitando y alimentando el discurso reaccionario del siglo XIX y, sobre todo, el discurso jurídico. Las mujeres, a las que se reconoció una personalidad jurídica civil, parecen haber pagado el precio, sobre todo, de la imagen subversiva de la mujer cívica que, en París, ocupó por fractura un espacio que se pensaba masculino. La exclusión de la vida política del sexo femenino es contemporánea de la exclusión del pueblo: ambos molestan al nuevo orden burgués que se instala. El discurso médico y religioso desarrolla este miedo, que volvemos a encontrar en los textos jurídicos, a que las mujeres se vuelvan incontrolables si acceden al poder de decisión. Preguntarse por qué se excluye de la política a las mujeres obliga a dar una respuesta compleja que afecta a lo más profundo de las relaciones de sexo. El mismo discurso puede mostrarse protector respecto de criaturas a las que voluntariamente se tiende a considerar frágiles y, al mismo tiempo, delatar el vértigo que se experimenta ante la fuerza que se presiente en ellas. En los países laicos también se teme que las mujeres alimenten el voto conservador como consecuencia de su postergación al campo de lo privado y de la iglesia. Aun cuando el derecho intente fundar racionalmente la diferencia de tratamiento, la exclusión de las mujeres, que se ve acompañada de la imagen magnificada de la madre —musa o madona— debe volver a colocarse en el marco de instauración y mantenimiento del orden público.

Si bien en Europa, y en tanto subsistió el feudalismo, las mujeres podían designar representantes en el orden de la nobleza, no se podría hablar en este caso de derecho político, sino tan sólo de uno de los efectos del derecho de propiedad. Las reivindicaciones feministas fueron en todas partes las de una vanguardia, más o menos atrevida, de mujeres comprometidas en la vida activa, instruidas, originarias de la mediana o de la pequeña burguesía. Las obreras sólo veían en el trabajo asalariado una explotación suplementaria, tanto más cuanto que el socialismo naciente luchaba ante todo por la revolución social y la instauración del sufragio universal. Las mujeres, puesto que no participan en la confección de las leyes, han de limitarse a tratar de convencer a quienes las aprueban, mediante manifestaciones, peticiones, periódicos. Buscan aliados entre los que se definen en relación con el debate político y religioso. En Francia

militan con los librepensadores, los masones y los republicanos. En Alemania, las iglesias libres desempeñan un papel muy importante. En general, los demócratas laicos, los republicanos y los liberales de izquierda europeos les brindan apoyo en sus reivindicaciones.

En Francia, las primeras reclamaciones femeninas son contemporáneas de la instauración del sufragio universal en 1848. No se las escucha, y se abuchea a Pierre Leroux porque pide el derecho de voto municipal para las mujeres. Cuando se instala definitivamente la república, en 1879, las demandas femeninas se ven rechazadas en nombre de la fragilidad del régimen. Hacia finales del siglo, las mujeres sólo cuentan consigo mismas, y entonces se dividen entre radicales, que aspiran a la igualdad total, y moderadas, que, en nombre de la “complementariedad” de los sexos, consideran que es menester preparar a las mujeres para el ejercicio de los derechos públicos, lo cual no se exige en absoluto a los hombres. El sufragismo nunca fue popular, y Hubertine Auclert no tuvo en realidad ningún éxito. Igualmente escasa fue la simpatía con que se acogieron los intentos de inscripción en las listas electorales. Tras su fracaso ante las Cámaras, las mujeres tratan de convencer a los tribunales apoyándose en la utilización de textos legislativos, que emplean el masculino neutro en derecho civil, proponiendo extenderlo a la palabra “ciudadano”. Absolutamente en vano. Sin embargo, los magistrados no vacilan en condenar a una mujer “*souteneur*”^[1], o a una vendedora de periódicos que no ha declarado haber sido privada, por una condena, de derechos políticos que no posee. Un célebre profesor de derecho aplicó a la solución de este problema una construcción jurídica imaginada por civilistas para distinguir los actos jurídicos *nulos* de los *inexistentes*, lo que separa los casos en que la desigualdad es discutible de aquellos en que es de una evidencia brutal: la mujer es ese “ciudadano inexistente que no tiene ni siquiera la sustancia de ciudadano... [puesto que] en nuestras costumbres, el sexo de un candidato es un hecho cuya comprobación no se presta a discusión alguna”. Sin embargo, el año 1914 parece lleno de promesas. Los movimientos feministas se reagrupan tácticamente, mientras que 300 diputados los apoyan. Como es evidente, los parlamentarios tenían otras cosas de que ocuparse. Sólo al final de la Segunda Guerra Mundial se acordó ese derecho a las francesas, sin que el poder legislativo tuviera que dar su opinión.

El conjunto de los países latinos, de tradición católica, mostró particular oposición al reconocimiento de derechos políticos para las mujeres. Por el contrario, en los países donde reinaba un liberalismo reformista y moralista de esencia protestante, y sobre todo de espíritu cuáquero, las mujeres pudieron

obtener mucho más rápidamente los poderes políticos locales: éste fue el caso de Inglaterra y, más aún, el de sus antiguas colonias. En Inglaterra, el *Reform Bill* de 1832 puede considerarse como el punto de partida de la agitación sufragista. En esta ley se utiliza el término *person* (persona) en lugar de *mâle* (varón) para crear nuevas categorías de electores con sufragio censitario. En 1835 se habla de *mâles* en un texto que establece el régimen electoral de los concejeros municipales, que despoja a las mujeres de los derechos que ciertos estatutos locales contenían en favor de ellas. En 1851, en su *Westminster Review*, John Stuart Mill informa de la convención de Worcester, que sobre ese problema se celebró en Estados Unidos en 1850. El mismo año, la asociación femenina de Sheffield dirige a la Cámara de los Lores la primera petición que hace referencia al sufragio femenino. Una gran agitación reina en el Parlamento hasta que en 1873 el movimiento cristaliza en torno a *Subjection of Women*, de Mill, del año 1869. Elegido diputado, el autor se convierte en su propio portavoz en los Comunes y la agitación aumenta cuando se rechaza su enmienda. Si son contribuyentes, en el nivel local las mujeres ejercen idénticas funciones a las de los hombres en las áreas de higiene, asistencia, escuela, cuestiones parroquiales. Están autorizadas a redactar actas de estado civil y ocupan puestos de responsabilidad, sobre todo en la Comisión de los Hospicios de Londres. Pero en lo que concierne al derecho de voto en el nivel nacional, el Parlamento practica una oposición sistemática. Además, cuando el derecho a votar —reservado hasta entonces en los burgos a los jefes de familia y los colonos— se extiende a los condados, las mujeres se sienten insultadas por una ley que convierte en electores a obreros agrícolas analfabetos. Sin embargo, las inglesas continúan conquistando derechos importantes: el sufragio municipal (1869, 1882 en Escocia), el derecho de voto y de elegibilidad en las School Boards y las Boards of Guardians, así como el derecho de voto en los County Councils, donde son elegibles en 1907. Exasperadas por los reiterados rechazos relativos al voto nacional, las feministas, sobre todo las burguesas, adoptan una táctica violenta. En 1903, Mrs. Pankhurst funda la Women's Social and Political Union. En 1906, cuando se constituye el Partido Laborista, éste, como todos los partidos socialistas, vuelca su principal interés en otros objetivos sociales.

Los conservadores vuelven al Parlamento y acentúan la represión contra las sufragistas (*Black Friday*, 1911). Hasta 1914, las militantes son permanentemente encarceladas (*Cat and Mouse Act*). En 1913, y por última vez, se rechaza un proyecto: el quincuagésimo. En las colonias inglesas, el sufragio municipal se acuerda en 1867 en los territorios que en 1900 habrán de constituir

la confederación de Australia. Hacia 1895, las mujeres votan en muchos parlamentos locales y en 1902 son electoras y elegibles al Parlamento federal. Las mismas prerrogativas corresponden a las propietarias en Nueva Zelanda en 1886 y 1893. En Canadá, las mujeres desarrollan una intensa actividad filantrópica, pero el sufragismo está poco desarrollado. No obstante, votan en el nivel municipal y escolar y en ellos, aunque con ciertas restricciones, son elegibles.



A. Beltrame, 1913. Ilustración de *La Domenica del Corriere*: *Sufragistas inglesas son alimentadas a la fuerza durante una huelga de hambre en la cárcel.*

El ejemplo norteamericano, que fue seguido muy de cerca en Europa, sobre todo por las inglesas, no responde a las mismas estrategias. En el oeste, el espíritu pionero confiere necesariamente un lugar privilegiado a las mujeres.

Hacia 1850, un feminismo reformista quiere ayudar a reconstruir las instituciones sobre bases igualitarias y cooperativas.

La cultura de los clubes de clase media tendrá como consecuencia la promoción de la ciudadanía de las mujeres sin eliminar por ello la separación de los sexos. Desde el comienzo de la Unión, las mujeres habían reclamado el derecho de voto, pero éste se reservó para el sexo masculino en 1808, si bien cada estado era dueño de su propia legislación. El movimiento nace y se desarrolla en el Estado de Nueva York. Hacia 1833, las feministas unen la causa de las mujeres y la de los negros, pero en la conferencia antiesclavista que se reúne en Londres se rechaza a las norteamericanas, a causa de su sexo. Entonces la prensa se abre a ellas y, en 1850, se reúne en Worcester (Mass.) el primer Congreso Internacional de mujeres. A finales de la Guerra de Secesión, las que se habían batido por los derechos de los esclavos sienten en carne viva la injusticia que entraña el conceder la libertad política a esos nuevos ciudadanos y mantener la exclusión del sexo femenino. No se conforman con los poderes que ostentan en los consejos locales, en materia de asistencia y de escuela y en ciertos dominios fiscales (en particular el de la concesión de licencia para la venta de bebidas alcohólicas). A partir de 1870 intervienen con constancia en las asambleas locales y en el Congreso: ambigua pero sustanciosa, *Las bostonianas*, de Henry James, ilustra maravillosamente las reacciones masculinas ante la determinación feminista.

Para reformar la constitución hay dos vías posibles: ya sea el nivel federal (adopción por ambas cámaras y 3/4 de las asambleas locales o de los representantes de los Estados), ya sea el nivel local (adhesión de los legisladores locales con mayoría de 2/3 y ratificación popular por referéndum). Todos los intentos fracasan por diversas razones, pero por doquier el voto popular es negativo, pese a imponentes mayorías a favor. Hay una masa antifeminista excitada por los taberneros y los destiladores, exasperados por las luchas feroces que las mujeres libran contra los estragos del alcoholismo. Las verdaderas cruzadas sociales que emprenden las sociedades de temperancia tienen un gran eco en Europa. Las mujeres cuentan con más aliados entre los *representantes*, surgidos de clases instaladas en el país desde antiguo. El estado de Wyoming abre la primera brecha: es uno de los medios de obtener el quórum necesario para convertirse en un Estado. A partir de 1869, este territorio es presentado como modelo, como laboratorio y curiosidad para los lectores de periódicos europeos.

En vísperas de la guerra, las mujeres han conquistado sus derechos políticos

en muchos Estados, sobre todo en el Oeste. En casi todos los órdenes de las funciones públicas se reconocen el electorado y la elegibilidad. En el nivel municipal, su participación es activa y se halla en el origen de casi todas las leyes humanitarias. En 1889, sólo doce Estados siguen excluyéndolas del voto escolar. Puesto que no había ninguna ley que prohibiera ser presidente, la alegría de los comentaristas franceses no tiene límite cuando, en 1884, “una bonita viuda de cuarenta años, abogada, montada en un velocípedo, con un cartapacio y una tabaquera en las manos... cabellos de plata y gafas de oro”, conduce una dinámica campaña electoral. Los comentarios resultan elocuentes respecto del estado de ánimo de los hombres franceses: se burlan, pero sienten brotar la inquietud ante la aparición, en estos nuevos papeles, no ya de monstruos masculinizados, sino de mujeres dotadas de todas las cualidades femeninas requeridas: ¿no habría “aprendido la dama a coser, tejer, lavar, zurcir, hacer pan y peinarse por sí misma después de conocer su alfabeto?”. Hacia 1890 se inicia un tercer periodo, que culmina con la admisión de las mujeres en los comités legislativos e incluso ante los legisladores reunidos en asamblea, o para exponer sus quejas (*addresses*). Allí se destacan célebres oradoras, sobre todo Mrs. Stanton, que por entonces contaba con setenta y cinco años de edad, una no despreciable cantidad de los cuales habían sido de lucha. La decimonovena enmienda les acordará la integridad de los derechos cívicos en 1919.

En Europa del norte, las mujeres irlandesas hacen de su isla uno de los primeros sitios del feminismo, ligado a la conquista de la independencia del país (1872). Electoras municipales en 1882, elegibles en 1902, obtienen la plenitud de derechos, en 1915, las mayores de cuarenta años, y en 1920, todas. En Suecia, desde mediados del siglo XIX, se les abren los municipios. Allí son elegibles en 1909; y en 1924 adquieren la plena capacidad política. En Dinamarca, intelectualmente muy desarrollada incluso en el campo, las mujeres votan en elecciones municipales en 1883, y para el Parlamento en 1915. Noruega fue la primera nación europea que consagró la igualdad política. Aquí, el movimiento había comenzado en 1830. En el año 1910 se establece el sufragio universal y las mujeres gozan de todos sus derechos cívicos. A partir de 1912 son elegibles para todas las funciones del Estado, con excepción del Consejo, el cuerpo de dignatarios de la Iglesia, la diplomacia y ciertos cargos exclusivamente masculinos. En Finlandia, anexionada a Rusia a mediados del siglo XVIII, las mujeres luchan contra el zar. La Dieta se elige por sufragio universal de ambos sexos en 1906. Es cierto que los poderes de esta asamblea son reducidos, pero en 1910 incluye diecinueve mujeres.

Como se ha visto, en los países latinos y en los países germánicos las conquistas femeninas son magras y el derecho romano dejó hondas huellas. Si se toma el ejemplo francés, que no tiene nada de excepcional, se puede trazar el siguiente resumen: las mujeres eligen a los miembros del Consejo Superior de la Instrucción Pública (1880), son electoras y elegibles a los Consejos departamentales de la enseñanza primaria (1886), al Consejo Superior de la Mutualidad (1898), al del Trabajo (1903), a las Comisiones Comunales de Asistencia (1905), al Consejo Superior del Conservatorio (1905), a los Consejos de jueces del trabajo (electoras en 1907, elegibles en 1908), a las Cámaras Consultivas de Artes y Manufacturas (1908). Por el contrario, la mujer comerciante habría de esperar hasta 1898 para ser sólo electora de los Tribunales de Comercio. Agreguemos que, en lo que respecta a la Europa continental y sobre todo a los países que habían sufrido la dominación romana, había otra incapacidad que recaía en los *cargos* llamados *viriles*. Se trataba de funciones que podían llevar a su titular, si no a la vida pública, por lo menos a la vida del mundo externo. En Francia, en 1792 se admite el testimonio de las mujeres, pero en 1803 se les vuelve a retirar este derecho. Por una flagrante contradicción prestan testimonio ante la justicia. De la misma manera, a falta de partida de nacimiento, se puede producir un acta notarial, redactada por un juez y corroborada por siete testimonios de uno u otro sexo. En 1897, al término de una campaña de diez años, la petición es satisfecha. En el mismo sentido modifican su derecho Italia en 1877, Ginebra en 1897 y Alemania en 1900. Austria acepta el testimonio femenino para redactar testamentos en alta mar y España, en periodo de epidemia...

Durante mucho tiempo, con excepción de algunos estados americanos, se excluye de los jurados criminales a las mujeres. Éstas tampoco pueden ser elegidas como tutor o curador. En Francia se les reconoce el derecho sobre los hijos naturales en 1907, ocasión en que se precisa que las mujeres están destinadas a esta tarea por la *naturaleza*: para bastardos, una incapaz. En 1917, una ley circunstancial les otorga capacidades para ejercer una tutela distinta de la legal. Alemania había eliminado la incapacidad en 1900; Bélgica en 1909; los Países Bajos y Suiza en 1901. La prohibición va acompañada de la de formar parte de los consejos de familia.

Una doble opresión: la desigualdad en la educación y en el trabajo

Sería un anacronismo hablar de este problema en términos de derecho al trabajo o a la educación. Sin embargo, en todas partes la educación de las niñas

es una de las reivindicaciones fundamentales del feminismo. En Francia, las revolucionarias no habían podido aplicar su programa igualitario. El 28 de junio de 1836 una ley facultativa pide a los municipios que abran escuelas para niñas. Pero los alcaldes prefieren atenerse a la tradición y se contentan con las escuelas parroquiales, donde no tienen que pagar al personal. Habrá que esperar a la ley Falloux del 15 de marzo de 1850, pero sobre todo a la ley Duruy del 10 de abril de 1867, para que todo municipio de más de quinientos habitantes se vea obligado a abrir una escuela primaria para niñas. A partir de 1863 se intenta organizar la enseñanza secundaria. La ley del 8 de agosto de 1879 crea sesenta y siete escuelas normales femeninas, y la ley C. Sée del 21 de diciembre de 1881 decide la instalación de liceos y colegios femeninos, a lo que sigue la Escuela normal superior de Sèvres en 1883. Habrá que esperar hasta 1925 para que se proclame la igualdad de las enseñanzas.

En la Europa latina, la educación también fue un pulso por el poder entre la Iglesia y el Estado. En Alemania y en Inglaterra la educación primaria está poco extendida, mientras que la enseñanza superior y la secundaria son esencialmente privadas, como en Estados Unidos, donde, por el contrario, muy pronto se organiza la enseñanza primaria mixta. Rusia desarrolla la educación de las clases burguesas. Cuando se les cierran las universidades por razones políticas, las mujeres rusas, al igual que otras europeas acomodadas, acuden a la Universidad de Zúrich. En realidad, no se sintió, o al menos no se materializó, y en parte se negó, la necesidad de que las mujeres fueran competitivas en el mercado de trabajo gracias a la reducción de su ignorancia. En efecto, el acceso a los concursos, a las facultades, produjo una cierta agitación en el medio burgués europeo más esclarecido.



Albert Edelfelt, siglo XIX. *Aldeanas fuera de la Iglesia*. Helsinki, Galería del Ateneo.

En lo tocante a la legislación del trabajo, hay que tener presente que una de las reglas de oro del estado liberal, tal como se desarrolló a lo largo del siglo, estriba en no inmiscuirse en las relaciones entre patronos y trabajadores. Sin embargo, en el último tercio del siglo, cuando Europa descubre el “Estado asistencial”, se producen campañas que denuncian la explotación de las mujeres y de los niños en la industria, con el propósito de hacer adoptar una legislación protectora. Las feministas, en nombre de la igualdad, impugnan esas medidas discriminatorias, que insisten en la diferencia, favorecen el mantenimiento de la mujer en su condición histórica de incapaz y limitan las posibilidades de empleo, tranquilizando a los obreros con la idea de que las mujeres son competidoras que conviene mantener alejadas del mercado de trabajo. Es cierto que, con ello, los hombres dejan ver su deseo de tener a las mujeres en el hogar. Pero también es verdad que de esa manera luchan contra la política de los patronos que explotan

al proletariado femenino, al que pagan salarios más bajos, a la vez que lo utilizan como instrumentos de chantaje a los trabajadores varones. Vale la pena leer, en obras jurídicas y muy serias, la demostración casi matemática de que las mujeres tienen menores necesidades de alimento y de que son *naturalmente* ineptas para trabajar fuera de la casa, a pesar de que los autores conocen muy bien la realidad del trabajo femenino. Por tanto, más en nombre de la filantropía que de la justicia, algunos se conmueven e instan al legislador a que tome algunas medidas protectoras. En un estadio ulterior se extenderá la misma legislación a los hombres, sobre todo en Francia, bajo la influencia de los movimientos de solidaridad. Estas medidas, si bien no son desdeñables, resultan al comienzo un remedio para salir del paso: no se trata de consagrar la igualdad en el trabajo. Por eso llevan en sí mismas sus propios límites. Sólo se tiene en cuenta la fábrica, que es donde se encuentran las “clases peligrosas”. En cambio, se ignora el mundo campesino, con mucho el más amplio, así como el trabajo a domicilio, en talleres, en los grandes almacenes o en el servicio doméstico.

La ley del 3 de junio de 1874 excluye a las mujeres y a los niños de los trabajos subterráneos, pero la del 2 de noviembre de 1892 es la primera que realiza una discriminación entre los sexos en el dominio del trabajo, puesto que se aplica a todos los niños de menos de dieciocho años y, sobre todo, a todas las mujeres obreras de industria. Si bien se prevé, que, en principio, se mantenga a las mujeres y a los niños apartados de establecimientos insalubres y de trabajos peligrosos, o que no tengan acceso a textos y dibujos licenciosos (en las imprentas), la nueva ley adopta medidas para organizar jornadas de trabajo totalmente diferentes según el sexo. En interés de la familia se “favorece” de esta manera a las mujeres, con lo cual se les impide al mismo tiempo el acceso a los trabajos cualificados. El trabajo nocturno les está prohibido en principio, y leyes posteriores, particularmente la del 15 de julio de 1908 que ratifica las decisiones de la Convención Internacional de Berna del 26 de septiembre de 1906 y la del 22 de diciembre de 1911, regulan dicho principio.

Una campaña del periódico *La Fronde*, que aspira a una legislación mejor, pero uniforme para ambos sexos, no contará con el apoyo de las obreras, que reclaman únicamente una mejor aplicación de la ley. Es verdad que hay obstáculos importantes para la correcta puesta en práctica de los textos. Se prevé excepciones, especialmente en lo que concierne a las “veladas”, trabajo suplementario de las mujeres, en particular en el campo de la moda. La ley de 1911 las prohíbe teóricamente después de las diez de la noche. Los controles, evidentemente, no son suficientes, sobre todo en los establecimientos de

beneficencia como el Buen Pastor, poco vigilados antes de 1902. Se crean cuerpos de inspectores y de inspectoras, pero en número muy escaso. Además, la complicidad de las trabajadoras con los patronos, por temor al desempleo, y el trabajo que se entregaba a domicilio después de la jornada laboral, hacen ilusorio este procedimiento. A partir de 1892, las inspectoras sólo pueden visitar los talleres que emplean únicamente mujeres y en los que no haya ningún motor mecánico (esto se amplió en 1908). La ley del 2 de noviembre de 1892 extiende el descanso semanal y el de los días de fiesta ya existente para los niños. Por el contrario, la del 13 de julio de 1906, que dicta la obligatoriedad del descanso dominical, es el primer texto no discriminatorio del derecho laboral. Sin embargo, contiene muchas excepciones. En lo que respecta a la disposición del tiempo de trabajo, una reglamentación adoptada en 1848 abarca en principio a todos los adultos: la duración de la jornada de trabajo se fija en diez horas para París, en once para la provincia y luego se extiende a doce horas para todos. La ley del 2 de noviembre de 1892 prohíbe a las mujeres trabajar más de once horas diarias, con una de descanso. La organización del trabajo se ve perturbada y el salario femenino amputado, pues, en general, se paga a destajo. A menudo las obreras son sustituidas por trabajadoras a domicilio, no protegidas y bien vistas por los maridos. La ley del 30 de marzo de 1900 refuerza aún más la sujeción de la mujer a su familia, al organizar el trabajo de tal manera que tenga libertad (¡tiempo de descanso!) para ir a preparar la comida. Citemos aún una disposición del 29 de diciembre de 1900, llamada “ley de asientos”, que obliga a los patronos a poner asientos a disposición de sus empleadas.

Entre las otras medidas de aplicación exclusiva a las mujeres, hay que recordar las que apuntan a la maternidad. Francia muestra un notable retraso con respecto al resto de Europa en lo tocante al reconocimiento del permiso de cuatro semanas por maternidad, recomendado por los quince países reunidos en la Conferencia Internacional de Berlín de 15 de marzo de 1890. Y, sin embargo, la situación de las mujeres y de los recién nacidos era dramática. En 1886, las feministas emprenden una campaña. En Francia, finalmente, la ley del 27 de noviembre de 1909 admite que el contrato de trabajo no queda roto si la mujer toma una excedencia sin sueldo durante las ocho semanas anteriores o posteriores al parto. En 1910 y en 1911, el Estado otorga permisos por maternidad con salarios a las maestras, al personal de los arsenales y a las empleadas de correos. El 27 de marzo de 1913, el tribunal de casación estipula que las medidas se apliquen también a las madres solteras. Pero la justicia recuerda que el empleador conserva, evidentemente, el derecho de rescindir el

contrato por embarazo de la empleada, cuando la “falta” de ésta ponga en peligro la “honestidad” de la casa. Las leyes del 17 de junio y del 30 de julio de 1913 autorizan a las madres a dejar de trabajar antes del parto y las obliga a hacerlo durante cuatro semanas después, aun cuando se trate de trabajadoras a domicilio. Únicamente el 30 de julio de 1915 se prevé una asignación económica, que no se hace efectiva en caso de aborto y que es muy inferior al salario.

Como se ha visto, el legislador nunca habla de excluir a las mujeres del mundo del trabajo, sino que, en nombre de la protección de la familia, se arregla un horario de trabajo específico que tiende a encerrar la mano de obra femenina en verdaderos *guetos*, demasiado poco vigilados. Creadoras de desempleo y de discriminación en la contratación laboral, estas medidas penalizan muy particularmente a las trabajadoras solteras, para las cuales no se podía hacer valer la excusa del salario de apoyo. A pesar de las críticas, esta legislación es famosa por haber roto con el principio de no injerencia del Estado en las convenciones privadas.

Hay que agregar todavía que para ejercer una auténtica profesión las mujeres tuvieron que pelear oficio por oficio, dirigiéndose a los tribunales y al legislador a fin de vencer la resistencia masculina. Sólo daremos dos ejemplos. En 1908 se deniega a los estudiantes de medicina su petición de anulación de una decisión de la Asistencia Pública de París que abría a las mujeres el concurso del externado. En cuanto al acceso a la abogacía, hubo al respecto una gran agitación en el mundillo jurídico europeo. La polémica reunió todos los argumentos hostiles al trabajo femenino, desde la “*pudicitia* impuesta por la *naturaleza*”, hasta la *imposible discreción* de la mujer, a la que ningún magistrado podrá interrumpir cuando sus declaraciones dejen de serle útiles. Aquí entra todo: la falta de fuerza física, la extremada dificultad que tiene una mujer de argumentar “a la latina”, lo que no tendría nada que ver con el arte norteamericano de la defensa (en EEUU se admitía a mujeres en la profesión) y el peligro que corrían los magistrados expuestos a los ardides de la seducción femenina, pues la *naturaleza* lleva a las mujeres a emplear la coquetería (!). Es asombroso, pues, que, en Francia, la ley del 1 de diciembre de 1900 admitiera a las mujeres en la profesión. Es verdad que en la ocasión se hicieron valer muchos antecedentes de todo el mundo: Rusia, Japón, Rumania, Suiza, Finlandia, Noruega, Nueva Zelanda, Estados Unidos, donde en 1869 se establecía en Iowa la primera abogada, y en 1879 las mujeres obtenían el derecho de ejercer la defensa ante el tribunal federal. En algunos estados de los Estados Unidos, son jueces de paz, mientras que las *clerk-women* ocupan, en

calidad de notarias y de notarios forenses, empleos judiciales y administrativos.

La mujer y el derecho penal

Si bien se duda de la capacidad de las mujeres en multitud de campos, en general no se las considera incapaces de cometer delitos y de responder de ellos ante la justicia. No obstante, en Inglaterra, hasta que se reconoce a la mujer como persona jurídica, en el año 1870, el responsable de sus delitos es el marido. Sin llegar a pensar con Michelet que la mujer, demasiado frágil, debe ser considerada penalmente irresponsable, se admite ciertas infracciones al derecho común. Las condenas a muerte rara vez se ejecutan, y la mujer embarazada sólo sufre la pena después del parto. En Francia, el Código Penal de 1791 cambia la degradación cívica, que ya no reviste interés, por la picota, y reemplaza los grilletes por la reclusión. Ya en el derecho antiguo, las condenas femeninas se cumplían de una manera disimulada en casas de internamiento. La ley del 19 de julio de 1907 modifica la del 27 de mayo de 1885, y exime a las mujeres reincidentes de la aplicación de la relegación (deportación a las colonias penitenciarias de la Guyana y de Nueva Caledonia). En general, las mujeres francesas, lo mismo que los menores y los septuagenarios, se ven exentas de represión corporal, es decir, que no se las encarcela para la ejecución de las condenas (ley del 15 germinal del año IV). No se exceptúan la mujer comerciante o la culpable de estelionato (venta o hipoteca de un inmueble del que, a sabiendas, no se tiene la propiedad o que se presenta como libre de hipotecas). En la práctica, esto afecta gravemente al crédito de la mujer y a su capacidad para obligarse. Además, hasta la ley del 17 de abril de 1832, y más en general hasta la del 22 de julio de 1867 no puede manejar dinero público, lo cual la excluye de muchos empleos.

Corresponde hablar ahora de la prostitución. Si bien es cierto que su práctica es universal entre la gran cantidad de países que reprimen su libre ejercicio, Francia aplica un tratamiento particularmente hipócrita. En efecto, a partir del Consulado y el retorno a los valores posrevolucionarios y, de una manera inmutable, hasta 1946, la prostitución no está prohibida, sino que es *tolerada*, lo que no quiere decir que no esté reglamentada, sino todo lo contrario. Aunque se la considere indispensable para los hombres y factor de orden público y de protección para las muchachas, debe contenérsela en un medio cerrado, fuera de la mirada de las mujeres honestas, bajo la vigilancia panóptica de la administración. Oficializadas en su condición de *mujeres públicas* (en oposición a las clandestinas), las prostitutas ejercen su oficio a título individual (*filles en*

carte^[2]) o en una casa de tolerancia. El Estado no se inmiscuye en la legislación de las prohibiciones, como la de tener paradero en determinados lugares públicos. La prostitución debe vivirse de manera disimulada y con vergüenza. Este “sistema francés” constituye un verdadero ataque al sexo femenino, que sufre en exclusiva las consecuencias del “desenfreno” que practican ambos sexos en común. Incluso en Inglaterra y en Estados Unidos, en donde se producen campañas muy activas de protesta contra la prostitución, no se advierte una reglamentación tan minuciosa y humillante para con las mujeres. Precisamente este aspecto reglamentarista, hipócrita y despreciativo es lo que caracteriza el tratamiento francés de este problema social. En los hospitales, las prisiones, los “refugios de arrepentimiento” y los lugares de prostitución reina la arbitrariedad policial, médica y religiosa. Las mujeres *sumisas* sufren las medidas más vejatorias, con toda impunidad para los representantes del orden, aun cuando se mantenga en vigencia el derecho de no admitir la validez de las transacciones que versen sobre las “casas de libertinaje”, que, por otra parte, estaban oficialmente reglamentadas.

El desarrollo de la prostitución salvaje, la multiplicación de las publicaciones relativas a las enfermedades que transmitían las mujeres y a su comportamiento sexual, a menudo fantaseado, desencadenan, entre 1876 y 1884, un movimiento de compasión por las prostitutas víctimas de la miseria, lo cual da lugar a una serie de investigaciones y a un esfuerzo de reflexión sobre la política social. Entonces coexisten diversos discursos abolicionistas. La impugnación del sistema francés tiene su origen en los medios protestantes ingleses y suizos (Ginebra y Neuchâtel). En efecto, las *Contagious Diseases Acts* de 1866, 1867 y 1869 introdujeron en Inglaterra una reglamentación mínima, con la creación de ciudades y puertos donde la prostitución es oficialmente controlada. Josephine Butler, médicos y cuáqueros lanzaron entonces una lucha en el plano internacional inspirados por lo que sucedía en Estados Unidos. En realidad, el movimiento era moralista y tendía a reprimir toda sexualidad extramatrimonial. De 1870 a 1879, 9.667 peticiones reunieron 2.150.941 firmas. En el otro extremo, las feministas y los radicales, sobre todo en París, luchan en nombre de la libertad, de los derechos del hombre, contra la policía de costumbres y el encierro de las prostitutas que escapan al derecho común. Las peticiones son rechazadas por la Cámara. Cuando, en las elecciones de 1902, toma el poder el Bloque de Izquierdas, el interés sanitario duplicó al interés policial y la reglamentación se vio así reforzada. Una ley del 11 de abril de 1908 ordena el internamiento en asilos de las prostitutas menores de dieciocho años.

Al final del siglo, el problema que plantea la trata de blancas constituye un medio formidable de publicidad para la prensa, que alimenta el imaginario de los lectores. Entonces se realizan serias investigaciones de nivel parlamentario, sobre todo en Inglaterra y en Bélgica. También hay inquietud en Hungría y en Austria. En 1881, en Ginebra, se denuncia oficialmente el tráfico. En 1895 el Senado francés aprueba una proposición de ley contra quienes obligan a las mujeres a prostituirse, pero los diputados no la discuten. Únicamente Alemania adopta medidas concretas. En 1897, los traficantes se exponen a la cárcel y a multas, a la vez que se firman tratados de extradición. Un congreso reúne a los europeos en 1899 (España e Italia están ausentes). De estos trabajos se desprende que se ha constituido un verdadero mito, alimentado por la prensa, que pone de manifiesto al mismo tiempo la ansiedad provocada por la toma de conciencia de una cierta liberación sexual de la mujer, la xenofobia y el racismo más virulentos. El tráfico internacional no reviste la amplitud que se le atribuye y a muchas mujeres se les advierte acerca de la naturaleza del “contrato” que acuerdan, que las llevará a América, Australia, Oriente y África del Sur en el momento de la guerra del Transvaal. Únicamente Suecia parece haber escapado a este comercio. Esta puntualización, evidentemente, no pretende borrar el aspecto social del problema, ni ignorar sus causas. El congreso celebrado en 1902 en París no condena el reglamentarismo francés. El 3 de abril de 1903, el Parlamento aprueba una ley que condena únicamente el comercio de mujeres vendidas con violencia, fraude o amenaza y castiga a los que obligaran a una mujer a prostituirse. La Convención Internacional del 4 de mayo de 1910 recoge los términos de la ley francesa, mientras que el acuerdo internacional del 8 de mayo de 1904, que se promulga en Francia el 7 de febrero de 1905, organiza la defensa y la repatriación.

Ser una víctima margina a la mujer: decir sin razón que una mujer ha sido violada se considera una afrenta al honor, que da derecho a una reparación pecuniaria. La expresión “atentado a las costumbres” demuestra que se presta más atención al orden público que a la víctima. El Código Penal francés de 1791 sólo menciona la violación simple (castigada con seis años de cadena) y la que implica circunstancias agravantes en razón de la edad de la víctima, la violencia o la presencia de coautores (hasta doce años de cadena). El rapto de una menor de quince años para violarla o prostituirla es castigado con la misma pena. El Código Penal de 1810 no distingue entre violación y atentado al pudor cometido con violencia y castigado con la reclusión (art. 330). Si la víctima no tiene aún 15 años cumplidos, el culpable se arriesga a que se le condene a trabajos

forzados temporalmente, o a perpetuidad si tenía autoridad sobre la víctima o si había algún cómplice (art. 332). Quien facilite la prostitución de una menor de 21 años es castigado con una pena de 6 meses a 2 años de prisión y una multa, pero la primera podía llegar a los 5 años si el culpable tenía la patria potestad sobre la víctima (arts. 332-334). La ley del 28 de abril de 1832, que no sufrió ninguna o casi ninguna modificación hasta la del 23 de diciembre de 1984, modifica el art. 331: todo atentado al pudor contra un niño menor de 11 años es castigado con la reclusión (13 años a partir del 13 de mayo de 1863). Pero, aunque no se define, se prevé sobre todo el delito de violación. Para la jurisprudencia, se trata de un acto de violencia masculina que se reduce al coito vaginal, y los tribunales se muestran particularmente interesados por la real gravedad de la violencia, pues suponen que las mujeres consienten aun cuando afirman haber tenido que ceder a la fuerza. La pena prevista es la de trabajos forzados temporalmente, con agravante si la víctima tiene menos de 15 años.

Otra forma de delincuencia que afecta en particular a las mujeres es la relativa al aborto y al infanticidio. Si el movimiento neomaltusiano que se desarrolla a finales del siglo XIX, sobre todo en Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, país de tradición protestante, fue bastante mal visto en Francia por las mujeres, se debe particularmente a que, al margen de la moral y del derecho, existe por doquier una complicidad femenina, una transmisión de boca a oído, un coto privado que une a vecinas, amigas, mujeres de la familia, que intercambian prácticas y direcciones para salvar algún "honor" comprometido o para llevar a cabo un secreto control de nacimientos, sobre todo entre las multíparas. Hacia el final del siglo, en un momento en que Estados Unidos tiene problemas respecto de la natalidad, el número de abortos se acrecienta, lo que viene a traducir una forma de feminismo popular. El Código Penal de 1791 prevé veinte años de cadena para el autor de un aborto. El de 1810 define el infanticidio como el asesinato de un recién nacido y lo sanciona con la pena de muerte. El art. 317 castiga con la reclusión al responsable de un aborto y a la mujer, haya o no consentido en ello. En realidad, los jurados populares se niegan a aplicar penas que se consideran demasiado severas. Como reacción, la ley del 21 de noviembre de 1901 extiende la represión al sacar el infanticidio del ámbito criminal, lo que pone a los culpables ante magistrados profesionales, y no ya ante jurados. El legislador entendía que de esta manera se evitaban las absoluciones o el recurso, demasiado frecuente, a circunstancias atenuantes para evitar la pena capital. En Francia no hay ninguna diferencia entre la maternidad legítima y la natural, mientras que la mayor parte de los códigos europeos

modernos prevé una atenuación de la pena cuando el infanticidio pudo haber tenido como causa el deseo de salvar el *honor* de la madre. En verdad, el núcleo sustancial de las acusadas está constituido por solteras pobres, a menudo criadas.

La trampa de la familia

A finales del siglo XIX, la cuestión de la capacidad jurídica civil de las mujeres agita mucho más los escaños parlamentarios, la literatura, el teatro y las feministas, que la calle o la fábrica. Por doquier, en el mundo occidental, la mujer está sometida al marido. ¿Cómo explicar esta contradicción que convierte a una muchacha mayor de edad y capaz, en un ser excluido de la vida jurídica, que se ha de colocar entre los locos y los menores apenas se une a la multitud de las mujeres casadas? ¿Cómo justificar el papel que adopta el Estado en este campo del derecho que regula las relaciones entre los individuos? Es indudable la importancia que se le otorga a la familia como fundamento del orden social: “Por esa patria chica que es la familia se vincula uno a la grande. Los buenos padres, los buenos maridos, los buenos hijos son quienes forman buenos ciudadanos”. En Francia es imposible dejar de lado las reglas que organizan el matrimonio y la familia, pues son de orden público.

Vale la pena distinguir claramente entre la posesión de un derecho y su ejercicio: la mujer sólo es incapaz de *ejercerlo*, sutileza jurídica importante. El discurso jurídico sobre el fundamento de la autoridad del marido merece figurar entre las más bellas páginas jamás escritas en el mundo entero por la doctrina jurídica. La autoridad del marido tiene un fin práctico: administrar la sociedad conyugal y dirigir a la mujer y a los hijos, dentro de una distribución de roles conforme a la tradición. A finales del siglo XVIII, los filósofos consideran esta potestad conforme al *derecho de la naturaleza*, pero algunos aspiran a moderarla mediante la equidad natural (Burlamaqui). Por el contrario, Rousseau sólo puede imaginar a la mujer en dependencia del hombre. También en este dominio, las conquistas revolucionarias son ambiguas: reconocimiento de la mujer en tanto individuo, abolición del principio de la potestad marital tiránica, sin reconocimiento de la igualdad entre esposos. La solución francesa puede tomarse como modelo hasta la aparición de los códigos modernos que sólo en parte se separan de aquél, pues el rol que se otorga a la esposa es notablemente similar en todas las sociedades de tipo patriarcal. Tanto más cuanto que el

sistema jurídico francés tiene un origen mixto aun cuando el código de 1804 dedica su mayor parte al derecho consuetudinario prerrevolucionario de París. Por tanto, lo que organiza la dependencia de la mujer y su incapacidad son máximas romanas rescatadas por los juristas del siglo XVIII y máximas consuetudinarias de inspiración germánica. La mujer casada (el modelo) sólo existe en y por la familia, por doquier el derecho está pensado para mujeres burguesas. Y este derecho regirá *la persona* de la mujer y sus *bienes* incluso *después del matrimonio*.

La sumisión a los fines del matrimonio

La supremacía del marido “es un homenaje que rinde la mujer al poder que la protege”. En efecto, el marido extrae su superioridad de la idea de *fragilidad* del sexo femenino. Originaria del derecho romano, la *fragilitas* no es en verdad una invalidez natural, sino más bien el motivo de protección de un menor. Esto hace todavía más manifiestas las incoherencias del derecho que se niega a afirmar sin ambages la supremacía marital y la justifica por una inferioridad física que ¡sólo existe en las mujeres casadas! El marido debe ser “considerado juez soberano y absoluto del honor de la familia”. Así, por ejemplo, puede tenerse por injuria grave constitutiva de causa de divorcio todo contagio de sífilis por la esposa, si se prueba (?) que ésta fue la primera afectada, pues en este caso es *forzosamente* adúltera. Por el contrario, al marido sólo se le considerará culpable si ha transmitido la enfermedad a sabiendas y repetidamente a una mujer irreprochable. Así también se hacen valer contra la mujer los hechos que se le imputen antes del matrimonio, pero no revelados (embarazo, inscripción en los registros de la policía como prostituta).

El deber de obediencia

“El marido debe protección a su mujer y la mujer debe obediencia a su marido”, dice el artículo 213 del Código civil francés. ¡Y no es el único en Occidente! Hay derechos que tienen un estilo menos directo, como el de Noruega, o los códigos italianos y alemanes de finales del siglo. Pero, explícita o no, esta idea es la base de todas las legislaciones. Uno de los redactores del Código civil estima: “Estos términos son duros, pero, sin embargo, han sido tomados de san Pablo, y esta autoridad es tan válida como cualquier otra”. En los países de tradición judeocristiana, la concepción fundada sobre la primacía de la creación del hombre y la culpabilidad de la mujer en el pecado original ha sido nefasta. Bonaparte decía que en el momento de realizarse el matrimonio era

necesaria una lectura pública de este texto porque es importante que en un siglo en que las mujeres “olvidan el sentimiento de su inferioridad, se les recuerde con franqueza la sumisión que deben al hombre que se convertirá en el árbitro de su destino”. Es bien conocido el antifeminismo del Primer Cónsul. Pero sería un error ver en estas palabras simplemente el capricho y la venganza de un general vanidoso y engañado por su mujer, y nada más que eso. Por el contrario, estamos frente a una manera absolutamente militar de formular lo que piensan los hombres y casi todas las mujeres aceptan.

En principio, la mujer toma la nacionalidad del marido, salvo interés contrario del Estado. Como es el caso de Francia a partir de 1899, cuando se teme por la pureza de la raza. En Inglaterra, la legislación cambia también a causa de “abusos” relacionados con la prostitución. La mujer francesa pierde su apellido sin que ningún texto jurídico la obligue expresamente a ello. Después del divorcio, el marido puede prohibirle el uso de su apellido: se trata, pues, de una especie de préstamo de nombre. Lo contrario prevalece en los países anglosajones. En otros, existe la práctica del apellido doble.

El marido está investido del noble deber de vigilar la conducta de su esposa. El “magistrado doméstico [debe poder] aunar, con moderación, la fuerza a la autoridad para hacerse respetar” Y tampoco se pueden condenar “los actos de castigo o de vivacidad marital... La autoridad que la naturaleza y la ley otorgan al marido tiene como finalidad dirigir la conducta de la mujer”. Hasta 1870, si bien los maridos ingleses no son más crueles que los otros, gozan, en cambio, de una impunidad nacida de la impotencia absoluta de la mujer casada. En 1840, un juez cita a Bacon para autorizar a un marido a golpear y secuestrar a su esposa sin crueldad. Después de la publicación del artículo “Wife Torture in England” y de varios años de propaganda de la *English Women’s Revue*, una *Act* de 1878 permite a la mujer inglesa solicitar la separación de cuerpos por sevicias graves (*assaulting his wife*). Otra *Act* de 1893 extiende esta facultad a la *crueldad persistente*, causa de divorcio que los tribunales interpretan con bastante amplitud, como la *injure grave* en Francia y las “faltas” en España. El marido debe “estar al tanto del espíritu general de las conversaciones habidas y de las influencias que se ejerzan al margen e independientemente de él. De esta manera, un intercambio de cartas es ‘una infracción al contrato, una suerte de infidelidad moral [y el marido puede] obstaculizar los actos de particularismo’”. Así, puede interceptar las cartas que su mujer escriba o reciba, prohibir a la administración que se las entregue y hacérselas remitir. Ya sea que el marido se haya apoderado de esta correspondencia mediante el uso de su autoridad, ya sea

que la haya sustraído con astucia, puede servirse de ella en una instancia de divorcio, cosa que a la esposa le está vedada. Esta última no tiene derecho de hacerse remitir una carta por un criado ni de utilizar una correspondencia entre el marido y una tercera persona. Sin embargo, la jurisprudencia francesa ha evolucionado de manera tal que se niega particularmente a tomar en cuenta cartas escritas por la mujer a una amiga que las había solicitado para remitirlas al marido, procedimiento que se considera falto de delicadeza. El secreto de la correspondencia se afirma para los abogados, los médicos, los comerciantes, los funcionarios. Sin embargo, el derecho francés se mantiene muy alejado de los principios anglosajones que, en Inglaterra, reconocen la individualidad de la esposa al menos desde la década de 1870-1880. Muchos juristas consideran que estas reglas niegan la autoridad y socavan el fundamento de la unidad de la familia.



Grabado del siglo XIX. *El desarrollo del sexo débil.*

Los esposos se deben mutua asistencia y socorro, pero la sumisión de la mujer tiene como consecuencia que el marido contraiga la deuda de lo esencial de la obligación: el deber de proveer a las *necesidades* de la esposa (alimento, vivienda, vestimenta, remedios). Debe incluirse también el dinero de bolsillo, lo mismo que al hijo (*nadelgeld*, *épingles* en Suiza). Si hay separación de bienes, la mujer contribuye con parte de sus rentas a los gastos de la casa. En Inglaterra se le impide iniciar ninguna acción civil contra el marido hasta que, en 1857, se le reconozca la posibilidad de solicitar una *Protection Order* a la justicia, que le permita disponer, para alimentarse, de los bienes que eventualmente hubiera adquirido después del abandono. A partir de 1886, el marido puede ser condenado al pago de una magra pensión semanal. A partir de 1895, en caso de “crueldad persistente” o de ausencia de manutención, una jurisdicción rápida dispone del mismo poder. Idéntica práctica se da en Estados Unidos. En Francia, el abandono de la familia no fue objeto de sanción penal hasta 1924.

La esposa debe vivir en el domicilio elegido por el marido, a condición de que la vivienda sea acorde al estatus social de la pareja. Esto debe permitirle “mantener por lo menos su dignidad exterior cuando perdiera toda su felicidad interna”. El marido puede emplear la coerción para hacer volver a su mujer al domicilio. Muchos juicios ordenan que se la reduzca *manu militari*, acompañada por un ujier que puede hacer uso de la fuerza armada, “a fin de no hacer depender de los caprichos, e incluso del delito de la esposa, un nuevo tipo de separación de cuerpos, subversivo de los derechos generales del cuerpo social”. El juez, que no tiene que analizar los motivos, puede ordenar el secuestro de los ingresos de la mujer, incluso la de sus ropas. En cuanto al marido, está autorizado, en ese caso, a rehusarle “alimentos”. En Alemania, la ejecución por la fuerza, que se autorizó hasta el año 1900, es reemplazada entonces por una acción tendente a restablecer la vida conyugal. Bajo diversas formas, en todas partes los maridos tienen armas para obligar a las mujeres a residir en el domicilio que ellos han escogido.

El deber de reproducción

La valorización de la familia legítima. El “deber conyugal” autoriza al marido a hacer uso de violencias, en los límites trazados por la “naturaleza”, por las costumbres y por las leyes, siempre que no se trate de actos contrarios al *fin legítimo del matrimonio*. Por tanto, no puede hablarse de violencia carnal, atentado al pudor o a las costumbres cuando el marido fuerza, sin caer en graves sevicias, a la propia mujer a tener relaciones sexuales. Al final del siglo, los

tribunales insisten en que el marido no debe tratar a su mujer “como a una prostituta”, deshonrándola con “contactos contra natura”. De esta suerte, se considera deshonrosa la utilización de preservativos contra la voluntad de la mujer y durante muchos años.

Para asegurarse de que la reproducción sea *buena*, se pena severamente la infidelidad femenina. Por otra parte, el derecho desconfía de los *afectos* extramatrimoniales: la amistad apasionada de un marido con un hombre con el que sólo existiera “comunidad espiritual”, pero en la que el amigo diera prueba de una “sensibilidad enfermiza”, “de una suerte de histeria del cerebro”, es una *injure grave*. Como se advierte, el derecho también desconfía de la sexualidad masculina *perversa*. Sin embargo, la infidelidad de la mujer corre el riesgo de hacer entrar un extraño en la familia y perturbar así la justa distribución de los bienes. Por tanto, se la castiga mucho más severamente que al marido. El adulterio es un delito tal que la iniciativa de acciones legales contra él no corresponde a los cónyuges. Ya sea que se presente el adulterio como causa de divorcio o de separación de cuerpos, el castigo que dictamina el magistrado civil francés constituye un caso absolutamente único en el procedimiento. El adulterio es acogido prácticamente por doquier como causa de separación ante la justicia, pero sólo en algunos países constituye delito, sobre todo en los países latinos. Los códigos modernos (Alemania, 1900), los países anglosajones y escandinavos tienen tendencia a despenalizarlo.

Las diferencias de tratamiento referentes al sexo existen en cuanto al modo de la prueba, a la desigualdad de las penas que recaen en el autor y en su cómplice y a la existencia de derechos reconocidos únicamente al marido. Así, en Francia, hasta 1884 el adulterio de la mujer es un acto instantáneo, que se puede probar por todos los medios (sobre todo, con cartas secuestradas). El delito del marido debe ser continuado, pues sólo es punible si la concubina es mantenida en el domicilio conyugal: ¡una casi bigamia en ese lugar sagrado! Las únicas pruebas son el delito flagrante o la producción de una correspondencia que por azar haya caído en manos de la esposa. Se discute acerca de si el hecho de mantener una concubina debe ser o no contemporáneo de la demanda interpuesta por la esposa legítima. Por domicilio conyugal se entiende el domicilio común en sentido estricto. El hecho de mantener a una mujer en un sitio secreto no es, pues, punible, pero la jurisprudencia considerará tal comportamiento una *injure grave*. En todos los países latinos, el derecho no toma en cuenta la falta del marido, a no ser que constituya un escándalo público o que haya una circunstancia agravante. En Inglaterra, al adulterio masculino debe agregarse la bigamia, el incesto, un

“crimen contra natura”, un rapto, una violación.

El artículo 337 del Código Penal francés prevé una pena de tres meses a dos años de prisión para la mujer adúltera. Si bien durante gran parte del siglo XIX es muy frecuente que se pronuncie la pena máxima la media se sitúa entre 15 días y 4 meses hasta 1880, en 15 días hacia 1890 y en una simple multa en 1910. Hasta 1870, año en que modifica el artículo 463 del Código penal, se considera que el mínimo de 3 meses es irreductible, pues no se pueden aplicar circunstancias atenuantes a un delito que ultraja la ley, la moral pública y la religión. Lo mismo que para cualquier delito, el fiscal está habilitado para presentar apelación si considera que la sentencia es demasiado benigna. El marido sólo corre el riesgo de pagar una multa de 100 a 1.000 francos (art. 339), y el cómplice de la mujer, cogido en delito flagrante o señalado por escritos de su puño y letra, es susceptible de la misma prisión que la mujer y una multa de 100 a 2.000 francos (art. 338). El fiscal, en principio, no está autorizado a iniciar acción si el marido no presenta una demanda contra su esposa, pero el problema se discute arduamente. Además, en ausencia de textos, muchos autores consideran que la concubina no puede ser castigada, contra la opinión de la jurisprudencia, que establece, mediante un cálculo sabio, cuál es el honor más escarnecido, si el del marido de la concubina o el de la esposa traicionada, en el caso de que el esposo de la mujer adúltera se oponga a las acciones dirigidas contra su mujer. Se decide a favor de la esposa ultrajada: la concubina no tiene, “como de ordinario la mujer adúltera, la excusa de una seducción o de una falta aislada. Pues su vida transcurre abiertamente en el olvido de sus deberes”. Al marido se delega “el poder soberano de conceder gracia, puesto que él puede detener el efecto de la condena aceptando nuevamente a su mujer junto a él. Este peón no se extiende al cómplice.

A todas estas desigualdades se agrega un escándalo. Es *excusable*, dice el “*artículo rojo*” del Código penal francés (art. 324), el asesinato de esposa y/o cómplice cometido por el marido si los sorprende en flagrante delito en el domicilio conyugal (que los tribunales extienden al domicilio de hecho). Esto significa que, legalmente, el marido no arriesga nada. Este asesinato “más desgraciado que culpable” no debe sancionarse sino con un “ligero castigo”, lo que se corresponde perfectamente con la mentalidad de los países mediterráneos. En Colombia, en el Código civil de 1893, el padre de la esposa o el marido no son culpables en un caso semejante. Es conocida la historia que cuenta Gabriel García Márquez en *Crónica de una muerte anunciada*. Cuando los países europeos aprueban nuevos códigos, Francia es el único que conserva esta

desigualdad, y eso hasta 1975.

La excusa legal beneficia a ambos esposos en Bélgica, Italia, España, Portugal y el Tesino. En la medida en que muchas legislaciones prohíben el nuevo casamiento entre cómplices, las facilidades acordadas a los maridos en la administración de la prueba constituyen una penalidad suplementaria para las mujeres. La medida se suprimió en Francia en 1904.

Los derechos sobre el hijo

Si bien en vísperas de la guerra, los medios libertarios preconizan la unión libre, este modelo sólo goza de los favores de una élite intelectual y artística y de la burguesía liberada. El derecho, por el contrario, ignora por completo el concubinato. Puesto que debe presumirse la fidelidad de las esposas, se presupone la legítima paternidad del marido de la madre. La acción de repudio, que corresponde al padre y a sus herederos, está restringida y reservada al caso en que la imposibilidad de la paternidad sea evidente, incluso pública. Así pues, el *pater familias* es “propietario” del hijo por nacer de su esposa. Hasta 1964 se conoció en Francia, junto con algunos otros países, el *curateur au ventre*, institución destinada a proteger de la madre al hijo póstumo. El marido puede abstenerse de intentar una acción de repudio para impedir a su mujer y al padre verdadero la legitimación del hijo después del divorcio y nuevo casamiento. La presunción es tan fuerte que si el amante reconoce oficialmente a su hijo nacido de una madre adúltera, la confesión se considera como una prueba de culpabilidad de adulterio, no de paternidad. En tanto consecuencia de los derechos que se reconocen al jefe de familia, e incluso si se quiere atribuirla a ambos progenitores, la patria potestad es *ejercida* únicamente por el padre durante el matrimonio: siempre la sutil distinción jurídica. Si está ausente, interdicto o despojado de sus derechos, lo sustituye la madre. Si muere, ésta es en principio la tutora legal, en ausencia de toda disposición del difunto en sentido contrario. En Italia, la tutela sólo se abre el día del deceso de ambos progenitores. En Francia, como en muchas legislaciones, el padre puede designar un consejo para su viuda, y si ésta vuelve a casarse, el consejo de familia (masculino) deberá autorizarla a conservar su carga, para lo cual nombrará tutor subrogado al nuevo marido. El derecho francés limita los poderes de la madre, que sólo goza de una potestad reducida. Si bien se le confía la custodia después del divorcio, el padre conserva un derecho de vigilancia sobre la educación y su consentimiento es decisivo a la hora de autorizar el matrimonio de los hijos. En Alemania, el padre culpable en un divorcio no pierde el derecho de administrar

los bienes del menor. En Inglaterra, antes de 1870, el poder omnímoto del padre hace dramática la situación de las mujeres, pues se ven despojadas de todo derecho sobre sus hijos y sometidas al chantaje de sus esposos (Thackeray, *Las aventuras de Barry Lindon*). El padre tiene el derecho absoluto de llevarse los hijos y confiarlos a quien mejor le parezca. La primera y tímida medida de 1839, que autoriza al juez a ordenar una investigación provocó un escándalo.

La filiación natural, contrapartida de esta exaltación de la familia surgida del matrimonio, es objeto de un marcado descrédito. Las feministas reclaman una protección penal y civil para las jóvenes seducidas y la libre búsqueda de la paternidad. En Estados Unidos, gracias a la acción política de las mujeres, que fue posible merced a la obtención de derechos cívicos, se castiga severamente la “seducción” y el hombre tiene el deber, en caso de adulterio de casarse con su cómplice. En Francia, una lectura muy parcial de la práctica judicial del antiguo derecho manda prohibir, a partir del periodo revolucionario, la investigación de la paternidad natural. En efecto, antes de 1789, a pesar de que la joven seducida señalara al “padre”, el juez no reconocía una filiación completa y el hijo no entraba en la familia paterna; sólo se trataba de una fase preliminar. Cuando había presunciones, se otorgaba una pensión mínima, pero difícilmente percibible. En el siglo XIX, en caso de contar con pruebas serias, los tribunales autorizan poco a poco a la mujer seducida a reclamar de su seductor la reparación del perjuicio, sobre la base del artículo 1.382 del Código civil. Al final del siglo, la prueba de la filiación natural y la investigación de paternidad son posibles en la mayor parte de los países de Europa, incluso en España. Francia debe esperar hasta el 16 de noviembre de 1912 para que una ley muy restrictiva modifique el derecho en vigencia. El embarazo ha de ser el resultado de una violación o de un rapto, de un concubinato manifiesto, de un engaño o de un abuso de autoridad evidente, de un reconocimiento, sin equívoco y por escrito, de la paternidad o de la manutención del hijo. Esta ley no se aplica en las colonias, lo que resulta muy elocuente acerca del tratamiento que se dispensa a las *petites épouses*; en caso de que la moralidad de la madre no sea irreprochable, la acción es rechazada.

La incapacidad civil de la mujer casada

En general, hasta la víspera de la guerra (y hasta 1965 en Francia), la mujer debe solicitar el acuerdo del marido para ejercer una profesión, “porque nadie en el mundo puede conocer mejor el alcance de su inteligencia”. Hacia 1900, con autorización expresa, como en Francia, o con autorización tácita, como en los

códigos más modernos (el marido debe oponerse), la mujer puede recurrir a la justicia o a una autoridad tutelar, pero los tribunales invocan rápidamente el interés de la familia. La esposa no puede presentarse a un examen, inscribirse en una universidad, abrir una cuenta bancaria, solicitar un pasaporte, aprobar un permiso de conducir o hacerse curar en un establecimiento. La lista no es limitativa. Tampoco puede actuar ante la justicia. En el derecho francés se llega a exigir que ni siquiera la mujer que quiere hacer anular su matrimonio se vea exenta de “ese acto de deferencia y de sumisión”. Tampoco puede citar a su marido ante un tribunal correccional. Para iniciar una acción jurídica ha de solicitar una autorización especial, excepto en el caso de que ejerza un comercio separado y autorizado. A partir de 1896, en Italia y en las legislaciones modernas esta autorización puede ser general. La mujer tiene un recurso ante la justicia (imposible en España, en principio). En Portugal, a partir del año 1867 está asociada al marido en casi todos los actos importantes para ambos cónyuges. Si el marido se ve impedido, es interdicto o está ausente, la mujer recupera en general su capacidad, salvo en Francia, donde la justicia debe intervenir en este *ménage à trois*.



Louis-Leopold Boilly (1761-1845). *El aguacero*. París, Museo del Louvre.

Históricamente, en los países occidentales hay dos tipos de relaciones patrimoniales entre los esposos: las prácticas consuetudinarias de inspiración germánica, que reúnen todos los bienes bajo la dirección del marido, y el derecho romano, que admite la independencia de la esposa, pero la rodea de tales precauciones que a menudo anulan su efectividad. Los regímenes matrimoniales se organizan así en torno a dos principios: la comunidad o la separación de bienes, total o parcial. Así como, en teoría, el ser titular de un derecho es inconfundible con la facultad de ejercerlo, así también tiene lugar, en los actos jurídicos, una diferencia entre actos de *disposición* (que pueden modificar el valor del patrimonio), y de *administración* (destinados a conservar el valor de los bienes). Ejercer el derecho de propiedad equivale a ser capaz de disponer de los bienes propios, de administrarlos, de percibir sus rentas e incluso de destruirlos. En un régimen de comunidad no universal, los esposos no pierden la propiedad de sus bienes inmuebles ni de los que provienen de una donación o de

una sucesión. La masa común comprende las rentas de los inmuebles, los muebles, los valores mobiliarios, los salarios. En un régimen separatista, los esposos conservan la propiedad de sus bienes y participan en las cargas de la familia. El régimen dotal es un régimen separatista que tiene la finalidad de conservar, durante el matrimonio, una parte de la fortuna de la mujer. En general, hay un régimen legal muy mayoritariamente extendido que exige de tener que realizar un contrato de matrimonio. Bajo un régimen de comunidad (Francia), el marido es su jefe. Tiene todos los poderes sobre los bienes comunes (a veces con restricciones relativas a las donaciones). Administra también el patrimonio de su esposa, pero no puede disponer de él sin autorización. En Suecia y en Escocia, la mujer adquiere poderes de administración de la comunidad.

En Italia, en Rusia (código de 1833) y en los países anglosajones, el régimen más conocido es el de separación de bienes. Merece la pena detenerse en la evolución del de Inglaterra. Hasta 1870, según el *common law*, la mujer pierde su individualidad al casarse, absorbida por la del marido (*feme covert*). De acuerdo con la expresión de Blackstone, “the husband and wife are one and that one is the husband” (“el marido y la mujer son uno y ese uno es el marido”). El marido se convierte en propietario de los bienes y rentas de la esposa (*personal property*), sin obligación de rendir cuentas. En oposición a este sistema, hay otro que se funda en la *equity*, creación de los tribunales. De esta suerte, la mujer tiene una propiedad equitativa (*use*) de la que goza con toda libertad (*separate use*). Así pues, el aumento de sus poderes se produce, gracias a la extensión de bienes sustraídos a los poderes del marido y no a la limitación de estos últimos. La idea continental de una mujer que posee derechos que sólo puede ejercer bajo la dirección del marido es extraña al derecho anglosajón. No por ello es menos vigorosa la campaña que las feministas conducen a favor de la modificación del derecho civil pues los principios de la *equity* sólo benefician a las mujeres acomodadas. La *Matrimonial Causes Act* de 1857 reconocía a la mujer en situación de separación de cuerpos, o abandonada, la propiedad legal de sus bienes por un *Protection order*, lo que equivale a garantizar una *statutory separate property*. La mujer francesa en situación de separación de cuerpos no recupera su capacidad hasta 1894. A partir de 1870 y de 1874, la independencia patrimonial de los esposos ingleses es total. En 1893, las mujeres obtienen el derecho de testar, como ocurría entonces en la mayor parte de los países. En Estados Unidos, ya antes de mediados de siglo se modificaron los principios del *common law* sin pasar por la *equity*. Una ley del estado de Nueva York, de enorme alcance, reconocía en 1840 la plena capacidad de la esposa sobre sus

bienes y sobre las rentas de su profesión: ejerce libremente sus derechos en un régimen de separación de bienes. Poco a poco, todos los estados norteamericanos establecen un orden legal semejante. Únicamente los estados que fueron españoles y mexicanos conservan una cierta parte de comunidad, sobre todo en Luisiana, donde, como en Quebec, se aplica el derecho consuetudinario de París modificado por el Código Napoleón.

En el régimen dotal, extensamente adoptado en Italia, Chile, Perú y en el sur de Francia, a menudo el marido administra los bienes propios de la mujer (parafernalia). Una sociedad de bienes gananciales puede atemperar el carácter separatista del régimen como en Francia del suroeste y en el Tesino. La inalienabilidad de la dote obstaculiza las transacciones comerciales. Así pues, aparecen excepciones en los contratos de matrimonio o en las autorizaciones otorgadas por los tribunales en interés de una buena gestión del patrimonio o en el de la familia. Por el contrario, en Francia, la jurisprudencia agrava la situación al extender la inalienabilidad a los muebles, es decir, también a los valores mobiliarios. Como se advierte, el Código Napoleón limita la capacidad de las mujeres casadas bajo este régimen, pues aun cuando muchas de ellas dejaban, de hecho, que sus maridos administraran sus bienes, el principio de la plena capacidad era indiscutible y las más ricas de ellas, particularmente en Provenza, hacían buen uso de este derecho durante el Antiguo Régimen.



Grabado del siglo XIX. *Cotización en baja*. Madrid, Biblioteca Nacional.

El régimen de unión de bienes es específico de Suiza y de Alemania (Prusia, Sajonia, Oldenburg, provincias bálticas). Los códigos de 1900 y de 1907 lo acogen como régimen legal. El marido administra y goza de las rentas como jefe de la unión conyugal sin que las propiedades se confundan. Es necesario el consentimiento de la esposa para disponer de aportaciones y la mujer goza de total capacidad sobre sus bienes propios. En caso de disentimiento, cada uno de los esposos tiene la facultad de apelar al tribunal de tutela y, a partir de 1900, la esposa puede recurrir a la noción de *abuso de derecho* contra su marido si se ven enfrentados en un proceso por la aplicación de estas reglas.

En todos los países, la distribución sexual de los roles exige que la mujer esté en condiciones de comprar las provisiones necesarias para la vida cotidiana de la familia. Dispone, pues, de un *mandat* (expresión empleada en Francia), de un poder (*agency of necessity*), para representar al marido y comprometer sus bienes y los de la comunidad, proporcionalmente a las rentas de la pareja, noción fundamental que permite a los tribunales anular los gastos que se consideran exagerados. Este mandato, evidentemente, es revocable por el marido, aunque se

plantee un grave problema de información de terceros. En verdad, en las parejas obreras es en general la mujer quien dispone del dinero de la familia y entrega al marido el dinero de bolsillo. Pero se trata tan sólo de una práctica social, no de un derecho, incluso cuando constituya el objeto de una negociación entre esposas y patronos para que se entregue directamente a las mujeres el salario del marido. El derecho reconoce a la mujer como guardiana de las economías familiares en las clases medias. A partir del 9 de abril de 1881, se la autoriza a ingresarlo en las cajas de ahorro y, gradualmente, en todos los países, puede también efectuar extracciones. La preocupación de los gobernantes por hacer que este dinero se reinyecte en el circuito del consumo atempera el aspecto puramente feminista que algunos reconocen a estas leyes. Lo mismo ocurre con las cajas de jubilación.

Las feministas reclaman para las mujeres el derecho a conservar el producto de su trabajo. En Francia, la ley del 13 de julio de 1907 organiza un sistema de “bienes reservados” (salarios, economías y empleo de estas rentas). Estos recursos deben ser prioritariamente destinados a las necesidades de la familia, pero la mujer puede disponer de ellos, sin perjuicio del derecho que asiste al marido de dirigirse a la justicia si considera que no hace buen uso de aquel derecho. Es una pena que, en Francia, esta disposición sea ejemplo acabado de los límites del derecho cuando carece de coherencia. Puesto que no se ha suprimido la incapacidad general, en práctica no se realiza el menor esfuerzo por hacer efectivo el texto. Una legislación análoga se promulga por doquier a finales del siglo XIX, y donde mejor se aplica es en los países que menos restricciones presentan a los derechos de la mujer, Italia conoce el sistema a partir de 1865 y Suiza lo convierte en regla de orden público en 1894.

La mujer sin hombre

Éstos son los términos en que se plantea el problema. La mujer que jamás ha tenido marido es una excepción en la sociedad, a pesar de la gran cantidad de solteras que hay en el siglo XIX. Por tanto, para el derecho, la mujer sin marido carece de interés. Si es menor, depende del padre. Si no se casa, es una mujer solitaria, jurídica y civilmente capaz, socialmente marginada, con excepción de los raros y brillantes ejemplos que se encuentran en los medios intelectuales y artísticos. Sería imposible desmentir el cuadro más bien miserabilista de la soledad femenina, válido para el conjunto de las sociedades occidentales, que recuerdan la práctica social de Estados Unidos, en que las mujeres, agrupadas en clubes, constituyen un verdadero contrapoder. También es menester destacar la

persistencia, al menos de principio, de la tutela perpetua de las mujeres que se mantiene a veces hasta el último tercio del siglo en los países escandinavos, Alemania y Suiza. Las mujeres encuentran la libertad jurídica a través de la disolución del matrimonio. Con excepción de los casos, muy raros, de anulación de la unión, la regla se aplica a las divorciadas y a las viudas. Durante mucho tiempo, los países latinos católicos no conocen sino la separación de cuerpos, cuya única consecuencia es el relajamiento del matrimonio, pero que deja intactos los deberes a él ligados, y sobre todo el de la fidelidad, lo cual se opone a una política natalista. Tal es el derecho en Francia de 1816 a 1884; en España, en Portugal, en Italia y en América Central y del Sur. Fuera de estos sitios, el divorcio se admite en todas partes.

En Francia, la Constitución de 1791 laiciza el matrimonio y libera jurídicamente a la mujer del peso de la tradición cristiana. Mayor a los 21 años de edad, al igual que los hombres, y heredera en pie de igualdad con sus hermanos, se le reconoce el derecho de establecer un contrato y de romperlo. Es notable la ley del 20-25 de septiembre de 1792 sobre el divorcio, pues reconoce la absoluta igualdad de los esposos, sobre todo en el divorcio por mutuo consentimiento. Pero ese modo de separación se considera muy pronto una amenaza para la familia y su práctica se restringe de tal modo que desaparece hasta 1975. El derecho revolucionario reconoce otras dos causas: la incompatibilidad de caracteres o de humor y los motivos determinados (demencia, condena a una pena aflictiva e infamante, crímenes, sevicias, injurias graves, notable desarreglo en las costumbres, abandono durante dos años, emigración). El adulterio, no previsto, puede reaparecer bajo las nociones de *desarreglo de costumbres* e *injuria grave*, especialmente en detrimento de las mujeres. Al tiempo que convierte en algo casi ilusorio el divorcio por mutuo consentimiento, el Código civil sólo acepta el divorcio por faltas: adulterio, sevicias e injurias graves, condena a una pena infamante. En este dominio, los códigos se dividen entre aquellos que enumeran interminablemente todas las causas posibles de divorcio y aquellos que prefieren prever una causa lo suficientemente amplia (*injuria*) como para que permita reagruparlas, dejando al juez el poder de apreciación. Como ya hemos comprobado, tanto jurídica como socialmente, el divorcio es mal visto con más o menos rigor, en las sociedades del siglo XIX. No sólo se vuelve más difícil y materia obligadamente judicial, sino que, además de las sanciones más duras para la mujer, se prevén interdicciones: a menudo los esposos no pueden volver a casarse entre sí ni, en caso de adulterio, casarse con el cómplice.

También pesa sobre la mujer la imposibilidad de casarse antes de un plazo de alrededor de trescientos días después de la disolución por muerte o divorcio (plazo de viudedad), para proteger la filiación legítima. Italia conoce el divorcio de 1796 a 1815. Francia lo suprime el 8 de mayo de 1816, por razones religiosas. Después de una prolongada batalla, reaparece el 27 de julio de 1884 (ley Naquet). Las causas (salvo el mutuo consentimiento) son las mismas que en el Código civil de 1804, pero ahora existe igualdad en el adulterio. La ley del 6 de junio de 1908 autoriza la conversión de la separación de cuerpos en divorcio si tal separación ha durado tres años. En los países anglosajones, hasta 1857 se desconoce el divorcio, salvo en la forma de una separación religiosa de cuerpos (de efectos limitados) o de un divorcio de lujo pronunciado a título excepcional por el Parlamento. La *Divorce Act* de 1857 lo convierte en acto jurídico de notable destino por su difusión en las antiguas colonias de América, donde la legislación difiere mucho según los distintos Estados. Las mujeres fueron quienes más uso hicieron del divorcio, por abandono y sevicias, sobre todo durante la Revolución Francesa y gracias a la instauración de la ayuda judicial en 1851 (en la época, se trataba de separaciones de cuerpos).

Sin embargo, el divorcio es un acto raro, que casi se desconocía en el campo y lo practicaban especialmente las clases medias. Es verdad que si libera a una mujer de los excesos de un marido tiránico también lo es que la convierte en una mujer sola, aunque goce de una pensión, sin lugar específico en la sociedad. Ésta es una de las paradojas de una situación en la cual los efectos jurídicos no cubren los efectos sociales.

A priori, la viuda debería beneficiarse de un mejor trato. La literatura nos ha acostumbrado al personaje de viuda abusadora. Muy otra es la realidad. Si bien es cierto que algunas viudas ricas, bien aconsejadas, hayan podido dar esta impresión como jefes de familia en medios rurales, o como la “Viuda Fulana de Tal”, que continúa con un comercio común a los esposos, en su mayoría no tienen nada que compartir y viven bastante mal, pues la familia coercitiva constituye al mismo tiempo una célula protectora. La mujer, por tanto, puede verse brutalmente enfrentada con herederos ávidos y con acreedores exigentes. El antiguo derecho y ciertas legislaciones modernas les reconocen ventajas (en usufructo —*douaire*, arras, *Morgengabe*— y comunidad continua). El Código civil no se ocupa de los derechos del cónyuge supérstite hasta 1891, contrariamente a todos los códigos del siglo XIX. Hasta esa fecha, el supérstite sólo hereda ante el Estado. Se reconocen algunos derechos sobre las pensiones de jubilación de los funcionarios y sobre los derechos de autor (ley del 14 de

julio de 1866). En Francia, la viuda tiene derecho a los “alimentos”, la vivienda y la vestimenta durante tres meses y cuarenta días. Cuando se reconocen los derechos sucesorios, se trata en general de derechos vitalicios (usufructos), pero también, en caso de no haber hijos, bienes en propiedad plena.

Durante el matrimonio, ¿cómo puede la mujer protegerse de una gestión torpe o deshonesto del marido todopoderoso? En general, se admite que se dirija a la justicia o a una autoridad de tutela para solicitar, a menudo demasiado tarde, que se adopten medidas protectoras: la administración por un tercero, o separación de bienes. Durante el matrimonio, la prescripción no tiene vigencia y la mujer puede inscribir una hipoteca sobre los bienes del marido si, como es el caso en Francia, no la prevé la ley. Pero estas garantías paralizan la actividad del esposo. Por eso, habrá textos que autoricen a la mujer a renunciar a la hipoteca en beneficio de los adquirentes del inmueble del marido o de sus acreedores (leyes del 23 de marzo de 1855 y del 13 de febrero de 1889 en Francia), lo que conduce a los notarios a exigir la presencia de ambos esposos para registrar un acto relativo a los bienes del marido. En Inglaterra, la mujer puede estipular una cláusula (*restraint on anticipation*), que prohíbe todo acto relativo a los bienes de referencia. A menudo puede lanzar el régimen de comunidad a la disolución o aceptarlo tan sólo en la medida en que hay un activo suficiente para regular el pasivo.

En vísperas de la Primera Guerra Mundial, si bien las legislaciones modernas mantienen en general la desigualdad de los esposos y el sitio preponderante del mando, también parecen querer asegurar una mayor colaboración jurídica, con métodos diferentes según el sistema jurídico dominante. En presencia del extraordinario desarrollo del crédito, de la movilidad de las fortunas, de la rapidez de las transacciones, del aumento de la cantidad de mujeres que trabajan, el derecho no puede permanecer intacto. Pero no se prevé para los pobres, y sólo se reconoce el trabajo femenino como una necesidad para las mujeres solas, y únicamente como un salario suplementario para las parejas. Desde el punto de vista *jurídico*, en el dominio del derecho privado, parece ser que los países anglosajones son los que con mayor equidad han resuelto el problema, al asegurar una total separación de los patrimonios. No es seguro que ocurra lo mismo desde el punto de vista *social*, en una sociedad competitiva que no prepara a las mujeres para batirse en igualdad de condiciones. En el extremo opuesto, en muchos países y sobre todo en Francia, sólo se trató de “roeduras”, pero la incapacidad de la mujer casada habrá de gozar de buena salud durante un buen tiempo aún.

En derecho público, las contradicciones internas son evidentes. En los países escandinavos, y sobre todo en las antiguas colonias inglesas, es donde las mujeres han visto reconocidas sus capacidades políticas, superando al modelo inglés.

El estatus jurídico femenino es un excelente revelador de las tensiones entre sociedad y poder. Del discurso del derecho surgen también incoherencias internas que sacan a luz la duda que se apodera de un medio tan conservador y frío. Es verdad que la inferioridad jurídica de las mujeres es chocante en una época en que invaden en masa los empleos menos cualificados, los nuevos sectores de la producción, mientras que una minoría de mujeres cultas ven obstaculizado su acceso a las profesiones liberales, con el único pretexto del sexo. La mayoría de las mujeres luchan en la vida cotidiana, alejadas del derecho. En la medida en que lo esencial de su actividad consiste en trabajar duramente para sobrevivir, en vivir al margen del matrimonio y sin patrimonio, la gran mayoría prescinde del derecho, del que sólo conoce su aspecto coercitivo. Sin embargo, no se puede separar la suerte de las mujeres de la de los hombres, aunque sólo fuera porque la condición jurídica de unas y otros está ligada. Pero también porque el derecho es ante todo regulador de las relaciones sociales y pasa forzosamente por las de sexo. Otra observación se impone: la evolución también ha desarrollado más la idea de *complementariedad* de los sexos que la de *igualdad*. El ejemplo norteamericano nos recuerda que ese “poder matriarcal” que se ha denunciado es, precisamente, la consecuencia de una segregación sexual que desemboca —en nombre de la especificidad de los roles sociales en una igualdad jurídica— en una desigualdad que pone bien de manifiesto la perversidad del derecho aislado de la realidad social y económica.

**La producción
de las mujeres,
imaginarias
y reales**

Entenderemos el término “producción” en su doble sentido, pasivo y activo, esto es, en el de cómo son producidas las mujeres y en el de lo que ellas producen. En efecto, las mujeres no son simples agentes de la reproducción, sino a la vez sujetos y objetos de la producción. No son sólo criaturas, sino también creadoras y no cesan de modificar el proceso que las produce.

Las mujeres fueron y sin solución de continuidad, durante todo el siglo, producto de los preceptos y los ritos religiosos, por la educación que siempre se pretendió distinta de la instrucción y por una instrucción a la que se mantenía constantemente en los límites del saber útil de la decencia, del saber hacer y el saber mostrar. La educación era marcadamente estática porque se hallaba amarrada a las tareas y a los deberes que un coro casi unánime de clérigos, filósofos, moralistas y hombres de Estado reafirmaban hasta la saciedad: los de la esposa, madre y ama de casa. En cambio, la instrucción era más cambiante pues era función de un nivel general, al que había que adaptarse, y de opiniones políticas variables.

Puesto que el siglo XIX, gran siglo de la pedagogía, toma conciencia del poder de la educación, del papel de la familia y, sobre todo, del de las madres en la primera infancia, desarrolla discursos y acciones dirigidas a las niñas. Por doquier se crean escuelas, internados y cursos, formando redes a menudo competitivas, pero ninguna de ellas es mixta, tan resuelta es la voluntad de especificar el sexo. No cabe duda de que la alfabetización de las mujeres se detuvo después de la Revolución Francesa, luego progresó y superó su atraso. Asunto privado y ampliamente confesional en un comienzo, la educación de las niñas se convierte en cuestión pública, al menos en los países en donde se instaura un modelo laico que se apoya en una relativa promoción de las mujeres (Francia, Bélgica). El aspecto más interesante es entonces la construcción de una moral tanto más exigente cuanto más encuentra en sí misma su propio referente. La Virtud sustituye a Dios.

La educación de las niñas es una apuesta: religiosa, política y, en la Europa de las nacionalidades, étnica. En todas partes, tanto en Atenas como en Budapest, en el Imperio Austrohúngaro como en la Rusia de los zares —la primera que abrió universidades para mujeres— reformas calurosamente

discutidas reformulan los contenidos, elevan el nivel de las exigencias y extienden el campo de estudios, a pesar de las limitaciones y las reticencias nacidas del miedo recurrente a mujeres demasiado instruidas, distraídas del hogar y competidoras de los hombres. Se produce entonces un desplazamiento de las fronteras del saber, tanto de las institucionales como de las teóricas; fronteras que, por lo demás, nunca cedieron.

Puesto que también experimenta la sugestiva influencia de las imágenes, fermento de imitación y de trasgresión, el siglo XIX teme el acceso incontrolado de las mujeres —cabezas locas, nervios frágiles— a lo escrito. Desde el Renacimiento, la querrela del libro no ha cesado, con las variantes a las que se dará prueba de sensibilidad: los protestantes sobre todo los del Revival y el Réveil, confían claramente más en el juicio de las mujeres, que es lo que explica el progreso cultural de éstas en los países dominados por la Reforma. Por otra parte, es bien conocido el papel que desempeñan en Francia los protestantes en la creación de un modelo laico de educación femenina. Religiosos y laicos rivalizan en sus concepciones sobre la lectura, definen los géneros permitidos, prodigan consejos, organizan colecciones de “buenos libros” y de periódicos especializados que, al fin y al cabo, amplían los horizontes. Consecuencia de ello es la acentuación de la distinción de edades: junto a sus émulos masculinos, más precoces, la pequeña, la adolescente, la mujer joven, entran en el círculo de los interlocutores que no sólo conviene disciplinar, sino también formar con todo lo que ello puede acarrear de positivo y de apertura al mundo. Puesto que la traducción se considera una tarea femenina, las mujeres aprendieron lenguas extranjeras y conocieron otras culturas, en cuyas mediadoras pudieron erigirse. Puesto que el relato de viajes les estaba más permitido que la novela, experimentaron el deseo de partir. Secretarias de “grandes hombres”, penetraron el círculo creador.

Así, pudieron apoderarse de lo que les era dado, o permitido, para su interés o su placer, y llegar a ser a su vez productoras de saberes.

A estas formas de desviación y de regreso, a estos bricolages ínfimos mediante los cuales los dominados se apropian de las palabras y las cosas, hay que prestar extrema atención: hacer la historia sexuada de las prácticas culturales. Ver cómo y qué leían las mujeres, llenando de materia la imagen libresca de la mujer, tejida de reminiscencias religiosas, de sueños domésticos y de imaginario erótico. Ver cómo y sobre qué escribían las mujeres, especialmente en el dominio privado, ardientes escritoras epistolares como eran en un siglo que hizo de las Correspondencias un modo privilegiado de

comunicación; y en ciertos casos, auténticas autoras literarias. Ver cómo y en qué campo las mujeres fueron artistas. Mientras que la música, lenguaje de Dios, se mantenía inaccesible a su invención, algunas utilizaron el pincel a título profesional, como ilustradoras, diseñadoras de modas, pintoras de talento que exponen sus obras, aunque no obras maestras, dado lo poderosos que son los obstáculos a la creación. Pero si, a pesar de todo, llega a producirse ese escándalo —el que una mujer será verdaderamente “gran” pintora o escritora—, se la encasilla (a George Sand, en lo rústico; a Berthe Morisot, en los cenadores), se la denigra o se la encierra (como a Camille Claudel). Y es que el genio, misterio divino o biológico, sólo puede ser masculino.

Por lo demás, la ambición, que hace la desgracia de los hombres, resultaría más grave aún en el caso de las mujeres. ¿No reside el genio de las mujeres en su vida, armoniosa y unitaria? Algunas lo piensan, y entre ellas, las más importantes. El obstáculo a la creación reside también, sin duda, en este consentimiento en los papeles separados y en las representaciones que los fundamentan.

En el orden de lo simbólico que gobierna las divisiones.

En el orden de lenguaje que las enuncia.

G. F. y M. P.

Idolatrías: representaciones artísticas y literarias

Stéphane Michaud

Nunca se habló tanto de las mujeres como en el siglo XIX. Para desconcierto de los más lúcidos, el tema aparece por doquier: en catecismos, en códigos, en libros de buena conducta, en obras de filosofía, en la medicina, en la teología y, naturalmente, en la literatura. ¿Cuándo se ha legislado más, se ha dogmatizado más, se ha soñado más sobre las mujeres? La Revolución Francesa progresista celebra en ella “la divinidad del santuario doméstico”, mientras que la Iglesia católica, inspirándose en sus propias fuentes, erige como artículo de fe la Inmaculada Concepción de María. En efecto, el 8 de diciembre de 1854, Pío IX declara solemnemente que la Madre de Dios es la única criatura que ha sido preservada del pecado original. No deja de sorprender la inesperada convergencia que se establecerá con los años entre el Estado laico y la Iglesia, instituciones con fama de antagónicas, convergencia que ya se manifestaba en el grabado republicano que representa a la diosa Razón como una Madona, de acuerdo con los cuadros del Renacimiento italiano, o atribuye a la mujer cuatro senos, simbólicos de las cuatro estaciones del año. Cabe entonces preguntarse: ¿cuál es la fuerza que pone a la mujer por encima de las ideologías y la excluye del registro de los hechos? Imposible creer que sea la Naturaleza, como pretende la época con temeraria insistencia. Es la fuerza de las imágenes. Aquí, la mujer es *imaginaria*. Ídolo, fascina al siglo.

El culto de las imágenes

Si bien la literatura y las artes se encuentran en el corazón de la metamorfosis, quizá ninguna otra literatura ha reflexionado más que la del siglo XIX sobre el poder de las imágenes, sobre la seducción que éstas ejercen, sobre la vida propia de que están dotadas. Son capaces de amenazar la integridad del sujeto, a menos que, por el contrario, regulen su conducta. De la Alemania romántica a la Inglaterra de Oscar Wilde, en la última década del siglo XIX, pasando por la

Francia de Offenbach y de Villiers de l'Isle Adam, una década antes, el siglo es un hervidero de historias que ilustran su peligrosa facticidad. Ficticias o no, son todo lo que se quiera, salvo insignificantes. Hablan al hombre de su deseo y de la incapacidad en la que se encuentra de alcanzar su objeto. Desgracia para quien se atreva a desafiar su ley. Peter Schlemihl pagó con un interminable vagabundeo el haberse desembarazado de su sombra, y Dorian Gray con su vida el haberse enamorado de su inmutable belleza, tal como el pintor había fijado en la tela. Pero con mayor frecuencia se representa el drama, no menos conmovedor, que se desarrolla en torno a la mujer-muñeca o a la estatua. El señuelo conduce a la muerte. *Los cuentos de Hoffmann* expresan esto de modo ejemplar en la escena lírica. ¿Cómo no habría de ser conmovedora la imagen en este siglo que se inaugura con la celebración fastuosa de la imaginación, facultad primaria que consagra al artista? Si hemos de creer a Goethe y a Novalis, a Coleridge y a Baudelaire, la imaginación es ese don real que inflama y contiene todos los demás, que eleva al artista al rango de demiurgo, de acechador de armonías y de redes de sentidos. Ni el inglés ni el alemán tienen demasiados nombres para ella (*imagination* o *fancy*, *Einbildungskraft* o *Fantasie*), puesto que sería el camino del infinito. Y en *La interpretación de los sueños* (1899), Freud nos enseña que la energía inconsciente que trabaja la penumbra de las almas moviliza un fondo primitivo de imágenes (*Wunschbild* o *Urfantasie*), sin el cual sería definitivamente imposible todo acceso al enigma que constituimos para nosotros mismos.

Sin embargo, en términos rigurosos, ¿se puede todavía llamar imágenes a los modelos que la sociedad propone a las mujeres? Se ha producido una degradación que congela para siempre una relación viva. Tan brutal es la tiranía que proyecta el infinito de la imagen en una servidumbre de hecho, tan cínica es la finalidad que exalta a las mujeres para comprar mejor su sometimiento, que todo dinamismo se agota en la ridícula ecuación que plantea la suficiencia masculina: la mujer es la Madona, ángel o demonio. Pero antes que todo, es madona, la perfección de las telas de Rafael, universalmente admiradas en toda Europa, que viene a aureolar de plenitud sensual el modelo de la madre con el niño, de la mujer que encuentra su realización más sublime en la ofrenda del espectáculo de su maternidad. Exaltadas como madres en el secreto del hogar, las mujeres hacen derroche de voluntad restauradora. La Revolución pudo derrocar al rey e inventar al ciudadano; pero no creó la ciudadana. Más claro aún es el objetivo de la Iglesia. Desde la Contrarreforma, la celebración de María reviste un valor militante; sella una voluntad de reconquista, un rechazo a pactar

con el siglo. Debidamente madurada, la proclamación del dogma representa, en muchos sentidos, un golpe mediático. Atacado en su prestigio espiritual por la indiferencia religiosa que se apodera de los espíritus de Europa, afectado en su autoridad política por los primeros sobresaltos de la unidad italiana, que por un momento lo expulsaron de sus estados pontificios, Pío IX recompone su situación resucitando los fastos barrocos: el crecimiento de las glorias de María repercutirá en su Hijo y en la Iglesia herida. La mujer simbólica se convierte en una apuesta, en instrumento de poder. Ha expulsado de la vida a las mujeres. Y, sin duda, bajo esta tiranía, nada hay que esté en el lugar que le es propio.

En primer lugar, queda excluido un enfoque pragmático, sereno, de la cuestión femenina, pues, según se pensaba en la época, su mero planteamiento socavaría los fundamentos mismos de la civilización. Las grandes voces de Olympia de Gouges, Mary Wollstonecraft y Flora Tristán, que llaman la atención sobre la evidencia de una naturaleza humana primera que trasciende la diferencia de sexo, se deshacen al chocar contra la inmovilidad de un orden crispado sobre sus prerrogativas. *“Let us consider women in the grand light of human creatures, who in common with men, are placed on earth to unfold their faculties”* (“Hemos de considerar a las mujeres bajo una gran luz: la de criaturas humanas que, junto con los hombres, están en la tierra para desarrollar sus facultades”): el llamamiento de Mary Wollstonecraft del año 1792 en *A Vindication of the rights of woman* permanece inútil y escandaloso durante todo el siglo. El ídolo, por mano masculina modelado y silencioso, no podrá conquistar su libertad. Con toda crudeza lo expresa Balzac: “La mujer es una esclava a la que hay que saber poner en un trono”.

Por tanto, la sociedad ha elegido. Ejerciendo toda la presión posible para frenar una emancipación naciente, sorda a las voces que se hacen oír en las convulsiones de 1789, de 1848 y de la década de 1870, cuando las mujeres salen a la calle o suben a las barricadas cubren con el velo de la poesía una maniobra eficazmente sostenida por instituciones tan respetables como la medicina, el derecho y la religión. Las tres asumen un mismo *sacerdocio*: vigilar la flaqueza de la mujer.



Gyula Benczur, siglo XIX. *La lectora*. Budapest, Galería Nacional.

La literatura sufre las mismas cargas que tan pesadamente gravitan sobre el imaginario social. Pero la conciencia de sus poderes propios la aísla de la sociedad cerrada a la vida. En la escuela de Baudelaire, que consigna en sus *Journaux intimes* el secreto móvil del que se alimenta su arte —“Glorificar el culto a las imágenes [mi grande, mi única, mi primitiva pasión]”—, la literatura, en buena parte, se sabe destinada al imaginario. “Lo más elevado en el Arte [y lo más difícil]”, dice Flaubert, precursor al que se remitirá la vasta generación de escritores realistas y naturalistas, “consiste en *hacer soñar*”. Para este místico de la literatura, la salvación consiste en otorgar a la palabra su vigor y su temblor: tal como una flecha emplumada, llega entonces al corazón del Ser. La escritura que se da a la mujer *deficiente* —hogar simbólico eminentemente receptivo y sin duda alguna sobreinvestido donde los hombres, a pesar de ellos mismos, abrigan sus contradicciones y sus sueños— introduce el juego en un mundo inmóvil. En

este papel, naturalmente, la escritura sólo podría ser masculina y acentuar el exilio interior de la mujer. Asociada a la imaginación, la mujer amada se convierte en la matriz de toda magia, de toda metamorfosis. Para su compañero hace retroceder las fronteras del yo, cristaliza en su persona los sueños del niño, así como los más locos deseos del adulto, y actualiza la ley que con tanta vivacidad siente Mme. de Staël, que quiere que “las pasiones sólo se fijen con toda su fuerza al objeto que se ha perdido”. Y precisamente porque ella las ha reconocido como sueños, la literatura del siglo XIX ofrece la clave de sueños más antiguos. Al provocar el incendio en los espíritus, la mujer reaviva una herida incurable; devuelve la vida a su misterioso surgimiento.

Por otro lado —lo que tal vez sería una segunda vertiente del siglo—, basta una mirada, a veces incluso la más fría, para plantear problemas que a la sociedad le repugna promover y transfigurarlos a prueba de una fatalidad. Dejar ver, poner de manifiesto, no ya el deseo masculino, obsesivo en su omnipresencia, sino también la libertad de las mujeres y los escollos con los que choca —o bien, por el contrario, el increíble desafío que opone a quien todavía dudaba de su existencia— equivale a abrir (contra las instituciones que se apresuran a concluir tal cosa) un espacio de lucidez, de simpatía, incluso de ternura. Y esta vez las mujeres tienen su lugar junto a los hombres, aun cuando tengan que defenderlo palmo a palmo, pues el alegato a que se ven obligadas les impide expandirse.



Francesco Hayez (1791-1881), *El beso*. Milán, Pinacoteca Brera.

El espejo de la literatura (que tan directamente alude al artista que lo coloca y cuyo encuadre selecciona la realidad) habla, pues, de una verdad inconsciente o que se habría querido mantener oculta. Esclarece a la sociedad sobre sí misma, tal vez con más fuerza que en cualquier época anterior. Y no sólo —hecho fundamental que tendría todo un desarrollo por sí mismo— en razón de la participación cada vez mayor que cabe a la literatura con la importante extensión del público lector que, en todo Occidente, acompaña al progreso de la instrucción y a la incesante difusión de la imprenta. Tal vez el cambio más profundo estribe en esto: a partir de ese momento el escritor sabe que, con el solo poder creador de la lengua, gobierna un mundo. Su libertad opone un vivo desafío a los miserables ardidés que la sociedad pone en práctica, se burla intolerablemente de la máscara que tan penosamente ésta se ha fabricado. Los remedios para combatir esta intervención son pobres e inoperantes. Se agotan en desacreditar al artista, al que se acusa de inmoralidad, o, por el contrario, en levantarle una estatua en una posición que lo traiciona. Sin embargo, es inútil

tratar de domesticar al genio: ¿acaso consigue alguna crítica hacerlo transitar por los caminos de la rutina? La obra es irreductible; el escándalo, inevitable: Flaubert y Baudelaire lo ejemplifican en la Francia del Segundo Imperio, y luego toda esa generación que, a partir de los ochenta del siglo XIX, tanto en Europa del norte como en el Mediodía, en Estocolmo como en Londres, en París como en Madrid o en Viena, barre las hipocresías.

En 1793, Blake fija en el frontispicio del siglo una sentencia de infamia: “*Brothels [are built] with the bricks of Religion*” (Los burdeles [se construyen] con los ladrillos de la Religión”). Fustiga al amor cautivo y degradado, a la mentira que regula las relaciones entre los sexos. Sin duda, no es un abuso traer a colación el famoso grito de Flaubert ante su heroína: “Madame Bovary soy yo”. La expresión es, por cierto, tan enigmática como evidente es el fracaso con el que se cierra la novela. Sin embargo, está claro que Madame Bovary, adúltera, culpable y despojada de sus sueños, sigue siendo superior a las cobardías que la aplastan. Su creador no se desentiende: lejos de abandonarla a la acusación de las buenas conciencias, se identifica con su destino.

En verdad, habrá que esperar los trabajos de la crítica más reciente para que salga a plena luz la increíble mala fe de que da prueba la literatura, más temible, sin duda, a finales del siglo que en sus comienzos. Para retomar los términos de uno de los mejores observadores del periodo, hay una multitud de ejemplos en los que “las mujeres, que son víctimas, parecen en realidad culpables, y no encuentran palabras para hacerse entender”. La literatura emplea un sistema de cebos y de espejos, y tiene trampas tanto más temibles cuanto mejor montadas están. ¿Quién expondrá los estragos que produce la mujer imaginaria —ángel o madona— que domina el siglo? Pero si las heroínas del siglo XIX no han dejado aún de atraernos, a despecho de los cambios profundos que han tenido lugar en las costumbres, si tan a menudo reviven en nuestras pantallas, ¿no se debe precisamente a su sed de felicidad, a sus contradicciones y al destino que las machaca? Puesto que la libertad no se comparte, ninguna de sus aspiraciones podría sernos extraña. Los sortilegios de la ópera no nos despistarán aunque tan a menudo sustituyan en la escena lírica los fantasmales y cobardes compromisos de la moral burguesa. El ejemplo más ilustre es el que nos proporciona *La traviata*, de Verdi, que a mediados de siglo metamorfosea en santa a la conmovedora prostituta que unos años antes había creado Alejandro Dumas, hijo, en *La dama de las camelias*. El argumento de la redención por el amor, que domina los escenarios de la época, vuelve a entrar en acción. Salvo que esta vez no se trata de la intercesión de una mujer pura que consigue la salvación del

criminal, sino del improbable sometimiento de la pecadora a las leyes de la familia. La evidencia del renunciamiento se impone a la conciencia de Violeta, iluminada por las evocaciones del padre de su amante. El sacrificio de la cortesana en aras de la familia y del patrimonio, que su actividad pone en peligro, sella su redención. “Ella está en el cielo”, canta victoriosamente el coro final. Es difícil responder con mayor fidelidad a la expectativa de un público prendado del placer y del orden, y que no cesa de oponer una respuesta mítica a uno de los problemas sociales más insistentes de este gran siglo industrial, indiferente a las cohortes de desarraigados que crea, al menos en la medida en que no amenazan su estabilidad. Inocentes seducidas (cuyo modelo podría ser el de Margarita en *Fausto* de Gounod) o devoradoras de hombres (la Salomé de Strauss, por ejemplo, que retoma con absoluta fidelidad la figura que Oscar Wilde llevó al teatro) atraviesan la escena sometidas o temibles, reflejos, en todo caso, de los más puros sueños masculinos. Wagner reina entonces legítimamente en el siglo. Su reinado no estriba únicamente en la novedad de su escritura musical. “Wagner es una neurosis”, afirma Nietzsche en una anotación en francés. Actúa a la manera de un “Lourdes teatral”, insiste por su parte Thomas Mann. En pesados tapices fantasmagóricos recorta personajes de una sola pieza, ángeles o brujas, que sostienen los artificios de una música venenosa. Por una Brunilda, virgen guerrera que abandona la inmortalidad y se convierte en mujer para acompañar a Sigfrido en sus tribulaciones en la tierra a riesgo de ser a su vez traicionada y abandonada ¿cuántas Senta, Elisabeth o Kundry, ciegamente fijadas al hombre para salvarlo o corromperlo? Isolda, tal vez la más elevada de las amantes en un drama que reduce el universo a las dimensiones de dos conciencias deslumbradas, se confunde en este punto con las trampas del amor narcisista en que arrastra a su víctima a la nada y, llevada por la embriaguez de los *leitmotiv*, se hunde en el éxtasis.

Pero dejemos estos ejemplos, que, una vez más, nos hablan del deseo masculino. La pasión romántica, que se embriaga a sí misma, y las fábulas moralizantes instruyen menos sobre la realidad femenina que las obras que, muy pronto en el siglo y con una insistencia y una riqueza temática a la medida de su desarrollo, prestan voz al desencanto. La felicidad —con lo que entendemos la expansión de sí mismo, la realización personal, y no tan sólo el simulacro que nacería de la abnegación y de la devoción al servicio del otro— es inaccesible a las mujeres. ¿Hay, sin embargo, aventura más personal que su búsqueda? Moviliza los mil recursos del espíritu femenino. Solamente en su fracaso se desvela como un inmenso campo de problemas, atravesado por rebeldías o

aceptando en silenciosas sumisiones. Cuando la victoria corresponde al orden establecido y se obtiene con intrigas de dudosa catadura, el destino está señalado por derrotas. La novela no ha terminado de describir sus modalidades, incluso cuando el pesimismo finisecular deja oír una voz más sombría, que pone a los sexos mutuamente de espaldas, en una incomunicabilidad fundamental.

Si bien la unidad del periodo se impone sin ninguna ambigüedad (un siglo cogido entre las dos conmociones de 1789 y de 1914, más bien que medida con el metro estricto de la cronología), no menos arriesgado es el desafío que estriba en describir las imágenes y las representaciones literarias en el mundo occidental, sobre todo si no se quiere separar arbitrariamente la literatura de su medio natural ni de sus aliados. Sacude los hábitos de la historia literaria, legítimamente asustada por síntesis tan vastas y, para colmo, poco acostumbrada a tomar en cuenta las preguntas radicales que las mujeres le dirigen. La época es densa en contradicciones que nos ha legado para mejor y para peor, así como son raros los apoyos para comprenderla. La noción de progreso, esquema demasiado cómodo que ha adormecido el espíritu de alerta del siglo, ha perdido pertinencia. Los miedos, en cambio, que trascienden los países y desafían las escuelas, tienen una historia. Forman una matriz flexible y permanente en la que se elaboran una parte de los modelos que inspiran la pintura de la mujer. La consideración de las costumbres también gravita de modo decisivo junto a los cambios políticos y sociales. Así, el fin del siglo se estremece íntegramente con el descubrimiento de las energías sexuales en un momento en que, por el contrario, el desprecio del cuerpo que se tiene por cristiano (aunque se lo tome imprudentemente de las tradiciones estoicas o gnósticas que ponen en peligro la identidad de una religión que se proclama de la encarnación) había mantenido estrictamente encorsetada la expresión durante los años precedentes.

¿Cómo no borrar de este retrato los rasgos a veces tan vivamente contrastados que dibujan el rostro de cada generación, respetar también —lo que no es cosa fútil— el genio de las lenguas (y de las diferentes germanías) que da a cada personaje su presencia indiscutible y ancla a las heroínas de Fontane en Brandeburgo y a las de Hardy en la Inglaterra rural del sur de Londres, mientras que los matices que separan a Estados Unidos de Europa (incluso de la inglesa), constituyen el fundamento de los personajes de Henry James? ¿Nuestra única tabla de salvación consistirá en abrazar la vida, rebelde al espíritu de sistema, en descubrir algunas redes de fuerza para intentar comprender su juego, en dejarse perturbar (¿quién sabe?) por algunas de esas mujeres imaginarias?



Henri de Toulouse-Lautrec (1864-1901). *La payasa Cha-u-Cao*. París, Museo de Orsay.

Primacía de la mujer imaginaria

Las mujeres son copas de plata en las que depositamos manzanas de oro. Mi idea de las mujeres no es una abstracción de los fenómenos de la realidad, sino que la llevo conmigo desde el principio, o bien me es innata.

GOETHE a ECKERMAN, 22 de octubre de 1828.

La mujer es el ser que proyecta la mayor sombra o la mayor luz en nuestros sueños [...] ella vive espiritualmente en las imaginaciones que puebla y que fecunda.

BAUDELAIRE, *Les Paradis artificiels* (1861), retomado por A. Breton y P. Éluard en el *Dictionnaire abrégé du surréalisme* (1938).

Iniciador, en el siglo del Iluminismo, de la corriente que arranca a las mujeres de las mil contingencias y situaciones variadas que ofrece la vida, para alojarlas en el cielo de lo imaginario, Rousseau también es el primero en medir a sus expensas los peligros que encierra el abandonarse al sueño. Al sucumbir efectivamente a los encantos de la heroína romántica que crea en *La nueva Eloísa* (1761), el encantador, maravillado ante esta Julia a la que ha dotado de todas las perfecciones según su corazón, sueña por un momento que viene a su encuentro bajo los rasgos de madame d'Houdetot. Dulce extravío que ha de pagar, y caro. Salvando todas las distancias, la aventura se repite con el *Emilio*. Jean-Jacques pierde la sangre fría del pedagogo. Vencido por los encantos de Sofía, contrapartida femenina de Emilio en ese vasto tratado de educación, hace algo más que combinar los hilos de una intriga que la destina al matrimonio. Interviene en su favor, celebra sus perfecciones. El filósofo confiesa así el imperio que ejercen sobre él las imágenes. Jamás se desprenderá de ellas. La mujer es esencialmente para él una imagen: imanta y electriza las energías masculinas. Determina la degeneración, o bien, por el contrario, el retorno a la santidad de las sociedades.

Con la riqueza de todas las paradojas que sugiere la felicidad, el vuelo lírico de Saint-Preux resplandece de sortilegios: “¡Mujeres, mujeres! Queridos y funestos objetos, que la naturaleza adorna para nuestro suplicio, que castigáis cuando se os desafía, que perseguís cuando se os teme, en las que odio y amor son igualmente perniciosos y a las que no se puede impunemente buscar ni escapar! ¡Belleza, encanto, atracción, simpatía! ¡Ser o quimera inconcebible, abismo de dolores y de voluptuosidades! ¡Belleza más terrible para los mortales que el elemento en que te ha hecho nacer, desgraciado quien se entrega a tu engañosa calma! Eres tú quien produce las tempestades que atormentan al género humano”. Sin embargo, ¿consigue la elocuencia de las pasiones producir algún cambio en el carácter excepcional de la tentativa que desarrolla la novela y que la muerte viene felizmente a salvar del fracaso? Julia muere antes de confesarse claramente que era una quimera pretender que el amor fuera un principio puramente espiritual, confiado a la custodia de la virtud. Si bien es cierto que *La nueva Eloísa* también deja infinitamente abierta, a la mirada de la felicidad y de la vida, la pregunta por un ministerio espiritual de la mujer que Rousseau levanta contra su siglo, queda desplegada la fantasmagoría que fascinará hasta el surrealismo. Y actuará de manera tanto más insidiosa cuanto que por su extensión, su amplitud, su potencia conceptual y musical, el pensamiento de Rousseau inaugura un nuevo mundo. El mal, afirma Rousseau,

es profundo: afecta al ser. La responsabilidad del mismo incumbe al estado de sociedad, que constituye una decadencia respecto del estado de naturaleza. Por tanto, el remedio debe conducir al principio de las cosas. La empresa de restauración, puesto que no podría volver al estado de naturaleza, implica que se construya sobre valores firmes. ¿Y hay alguno más activo que el de la feminidad? Mejor que un remedio para el mal, de acuerdo con la expresión de Jean Starobinski, se erige a la Mujer (alteridad salvadora que, a partir de entonces, merece la mayúscula) como promesa. Ella “encarna la oportunidad más elevada del hombre y, según el pensamiento de Goethe, pide ser tenida por la clave de bóveda del edificio”, afirma todavía André Bréton a mediados del siglo xx.

Aun cuando es cierto que la época se alejará mucho del romanticismo, no cesará de vivir de esta ilusión. Pues hay que advertir que la *alteridad* es completamente *ficticia*. Es *construida por el hombre*, cosa que no oculta Rousseau, quien, en el *Emilio*, teoriza el sometimiento de la mujer a la naturaleza y las prudencias sociales, con lo que entrega a sus sucesores un peligroso arsenal que éstos no dejarán de emplear. Pues la revelación de la mujer no podría ser sino el efecto del hombre: “Eva, ¿quién eres tú, pues? ¿Conoces bien tu naturaleza?”, pregunta Vigny a su compañera en *La Maison du Berger* (1844). Pero revelar la mujer a sí misma no es otra cosa que soñarla, que modelarla (y preferiblemente dócil, infantil), incluso protegerla contra las fuerzas oscuras que la habitan (la debilidad, la impureza, la histeria). Baudelaire lo sabe mejor que nadie, pues asegura que “la mujer es *natural*, esto es, abominable”. ¡Apenas si se distingue del mono! Pero en cuanto las joyas, los perfumes y los cosméticos se apoderan de ella, la metamorfosis es infinita. Hasta la estupidez misma favorece la idolatría. La mujer, vacía así de sí misma, levanta el insoportable revestimiento de la existencia y entrega al poeta el paraíso de sus sueños. El pequeño relato de Baudelaire titulado “La Fanfarlo” (1847) muestra esto con toda claridad allí donde, en el momento de poseer a la mujer amada, soberbia en su abandono, el amante reclama de la bailarina que vaya al teatro a buscar la túnica en la cual ha aparecido envuelta unas horas antes en escena, y no olvida el colorete que la cubría. ¿De qué estaba enamorado el dandy, si no era de una imagen, de un artificio?

Para entendernos: con eso la poesía sondea con infinita osadía en la naturaleza humana. En la excentricidad absoluta de búsqueda tan dolorosa, la mujer abandona la pobre condición de compañera natural del hombre. Ya no es la cómoda y mentirosa figura mesiánica con la que, por un momento, se entusiasma

el socialismo. Cruel, llegado el caso, escapa a toda captura, signo de un infinito que la sobrepasa, abismo del Mal o registro imprevisible de la vida que, por definición, se da, pero no se retiene. El deseo masculino que sin cesar resucita el sueño de una mujer reflejo, quimera o autómatas, se consume en la imposible llama que lo atormenta. La creación de los mayores se contenta con flagelar la suficiencia del siglo. Podría casi decirse que, en su extremo, la conciencia del artificio sobre el que desesperadamente se apoya (¿qué sería, por ejemplo, de Baudelaire, sin el dogma del pecado original que le da sustento en la mala conciencia y la maldición?), eleva la literatura al rango de homenaje blasfematorio que se rinde a una realidad irreductible.

Pero, ¿cómo evitarían las mujeres de carne y hueso el verse quebradas en un juego del que, en el mejor de los casos, son ellas pretexto, y siempre víctimas? Son conocidas las palabras con las que Baudelaire se separa de madame Sabatier, a la que durante tanto tiempo ha cortejado en sonetos místicos, el día que siguió a la noche de amor con ella: “Hace unos días, eras una divinidad [...] Ahora, simplemente mujer”. La caída es brutal, sin remedio, apenas moderada por la confesión premonitoria que le había hecho en la época de cortejo: “Soy un egoísta; me sirvo de usted”.

Sin embargo, al precio de experiencias extremas, la época opera un boquete revolucionario en los dominios más diversos de la creación y del pensamiento. Pues si, bajo la pluma de Hölderlin, la poesía se vuelve conciencia crítica de su época y, en palabras de su amigo Hegel, “la maestra de la humanidad” (*Lehrerin der Menschheit*), si con Baudelaire y Nerval franquea umbrales prohibidos cuya intensidad enceguece, ello es posible precisamente gracias a ese culto que se rinde a un femenino supremo, pura imagen, sin duda, que se confunde en principio con la poesía misma. En una época en que la antigua sociedad se hunde para dejar paso a otra, nueva y todavía insegura de sí misma, en la quiebra de los viejos valores, esa imagen se autocelebra en un culto desesperado.

Hasta la novela, que, con sus grandes maestros, Balzac, Dickens, Zola (para dar algunos nombres al azar), se propone la descripción de las realidades sociales y que a veces querría incluso rivalizar con el hombre de ciencia en materia de fría exactitud, se deja ganar por los demonios del medio. Dickens presenta un caso extremo. Manifiesta hasta qué punto la observación aguda de la miseria social y la pintura de la mujer constituyen registros separados. El éxito en el primer dominio se paga con increíbles estereotipos en el segundo. Como tantos otros, Balzac tiembla ante la monstruosidad de la “mujer-autor”, que desafiaría las leyes de la naturaleza, aterrorizaría por “no sé qué de virgen, de

indómita”. Y agrega, apresurándose a tomar distancia respecto del modelo bíblico: “La mujer fuerte sólo debe ser un símbolo; verla real, asusta”. Las pesadillas que atormentan a los teólogos y a sus discípulos laicos (un Proudhon, por ejemplo) con la mera evocación de la mujer que no estaría totalmente sometida al hombre visitan también a los Goncourt, quienes, no obstante, conquistan nuevos territorios para la pintura femenina. En efecto, levantan una de las últimas prohibiciones literarias, abren la novela a las desclasadas, a las madres solteras —como *Germinie Lacerteux* (1865), que se hunde en la “histeria ancillar” y muere tísica— o a prostitutas poseídas por el crimen, como la heroína de *La Fille Elisa* (1877), a quien el régimen inhumano de silencio que domina las prisiones de mujeres despoja de toda voluntad y entrega, vacía, a la idiotez y a la muerte. En ambos hermanos, que también son atentos investigadores, el estudio de los documentos necesarios para la elaboración de la novela se apoya en el choque que experimentaron sobre el terreno mismo, con ocasión de la visita que efectuaron a la central de Clermont de l’Oise. Los iniciadores del gran viaje al país de las obreras, de la delincuencia y del mundo de las mujeres de vida ligera, que abren el camino a la epopeya a contracorriente de Gervaise en *La taberna*, de Zola (1877), así como a la descripción de todas las sufridas mujeres que pueblan la escena y la novela naturalistas en Europa, son también testigos del desprecio de que se hace objeto a la mujer, crudamente reducida a aparecer como sexo, cuando no como mercancía. Su *Journal* se afana en expresar en fórmulas el antifeminismo de la época. Es un hervidero de sentencias asesinas sobre la inhumanidad de la mujer que la naturaleza habría “rebajado a la matriz”. Ya están muy lejos los días en que la mujer representaba para Baudelaire a la atracción del infinito. Zola, cuya influencia es tan decisiva en toda Europa en la década de los ochenta del siglo XIX, toma el relevo. Más que a la historia social, Nana, la bestia inmundada y devoradora, pertenece al mito. Mujer mantenida, que halaga el apetito de goce de una sociedad que se precipita al placer, se eleva a la categoría de símbolo. Ilustra los estragos de una sexualidad desviada de la procreación y expresa la descomposición que socava al Segundo Imperio. El trazo frío de Maupassant transmite un horror a la maternidad, mezclado con un total abandono a una inaccesible mujer de sueño, reveladora de sus propias obsesiones. ¿Qué dirá entonces el esteticismo de Huysmans? El novelista está en excelente situación para burlarse del “idealismo de ignorante”, de “la inanición de solterona exaltada por el celibato” en que la literatura se complacerá hasta el naturalismo, y no puede evitar que sus escritos transmitan una imagen de Salomé que golpea a las puertas del espanto cósmico

(*A rebours*, 1884).

Los otros países europeos no le van a la zaga. La imagen de la mujer esfinge o quimera habitaba a Heine, antes de trabajar, a finales del siglo, la imaginación de los pintores Gustave Moreau y Félicien Rops. La virgen implacable arroja sus terrores sobre el teatro de Hauptmann y de Hofmannsthal, la cortesana en Wedekind, creador de la temible Lulú que Berg llevará a la ópera en 1935. No menos turbadoras son las visiones que evocan en sus telas los prerrafaelistas en Inglaterra, Klimt en Viena, Edvard Munch y Alfred Kubin en Alemania. Pero Francia manifiesta, tal vez más netamente y antes que ningún otro país, en qué medida toda una parte de la floración artística e intelectual se alimenta de una representación sexuada de las cosas, que fija como finalidad del varón el dominio de la inquietante alienidad femenina. Poderoso e intuitivo el genio de Michelet se apoya en concepciones rústicas que comunican a su prosa un poderoso lirismo. Macho fecundador de tierras de la historia, las invade con la misma tiranía amorosa con la que rige la vida privada de su segunda mujer. En calidad de visionario, descifra el destino de Francia y del pueblo, celebra las energías bienhechoras de la Bruja y de la Madre, presenta, al contrario, la influencia de las mujeres como un elemento determinante que ha pervertido la Revolución (*Les Femmes de la Révolution*, 1854). Paradójicamente, la Ciencia, que con Comte se llama sociología y con Renan historia de las religiones, es la que lleva a su término la lógica del siglo, cuando sueña con el advenimiento de una humanidad superior en la cual la partenogénesis resolvería por fin el escándalo que confía en la supervivencia al cuidado de un sexo tan imperfecto como el de las mujeres.

El continente negro de las mujeres atemoriza, y cualquier delirio es preferible a su presencia escandalosa y desnuda. El idealismo alemán y Wagner, cada uno en su momento, se valen de él. La música, por suerte, hace añicos la pobreza de las explicaciones dogmáticas del maestro que en vano trata de fijar a la “mujer eterna” (*das ewige Weib*) en una naturaleza vasalla al servicio del hombre. El ridículo intento de plagio de la obra goethiana al que procede sólo sirve para subrayar la originalidad del modelo. Por masculino que fuese su espíritu, Goethe no podía agotar el genio de la mujer en la mera relación amorosa. Como observa su contemporánea Rahel Varnhagen, una de las mujeres emancipadas del romanticismo que tuvo su salón en Berlín, no es casualidad que, en la vasta galería femenina que compone *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, las mujeres que se dedican exclusivamente al amor sucumben a la muerte. El eterno femenino, valor supremo con el que termina el *Segundo Fausto*, es, sin duda, un

coronamiento. El poeta confía en él su sabiduría al cuidado alado de la música y del símbolo. “*Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan*” (“El eterno femenino / nos atrae a lo alto”), proclama el coro. La estricta sobriedad de sus sentencias conclusivas, unidas sólo por la brevedad del metro y el juego de las rimas cruzadas, traza el balance de un destino. Registra la continuidad entre el tiempo y la eternidad. Fausto conoció a varias mujeres: Margarita, pequeña burguesa a la que condujo a la perdición; Helena, heroína antigua que por un momento resucita en su perfección inalterable. Sin embargo, junto con María, Madre de Dios (a la que Margarita implora en la escena final que muestra el ascenso de la parte inmortal de Fausto en un decorado de altas montañas y poblado de ángeles y de místicos), forman tan sólo una parte del símbolo cuyo milagro inscribe el poeta en una audaz combinación de lenguaje. En efecto, el símbolo sólo existe saturado de las energías móviles del sueño, de la Belleza, de la Naturaleza. Las energías que han guiado a Fausto a lo largo de su viaje se conjugan en adelante en una última realización. Separado de toda posesión, entregado a la sutileza de una existencia desligada y abierta a las mediaciones que alivian, Fausto pertenece de pleno derecho al ser. Goethe celebra un deseo dócil a las leyes de la vida.

¿Cómo mantenerse a semejante altura cuando el siglo enseña una deslucida hipocresía? La verdad oficial de una humanidad triunfante, en el pináculo de las conquistas que le habría aportado la civilización, se ve minada por la disolución de las conciencias y de los individuos. Así lo pone de manifiesto *Casa de muñecas*, del noruego Ibsen (1879), que tiene un éxito clamoroso, inmediato, en todos los escenarios europeos, cuando deja caer el telón detrás de una partida definitiva: Nora abandona el domicilio conyugal para vivir finalmente por sí misma. Se ha dedicado a su marido, lo ha salvado de la muerte y le ha dado dos hijos. Pero el marido es demasiado inconsistente, incapaz de ver en ella otra cosa que la mujer-muñeca, que es lo que él necesita. Por tanto, no hay para Nora otra salvación que la fuga: la existencia comienza fuera del umbral familiar. Por su parte, a comienzos del siglo xx, Schnitzler se pregunta qué certeza queda aún. Su teatro y sus relatos exploran intensamente la penumbra de las almas y aprehenden en ellas las angustias y la eterna indecisión. Al dejar planear la duda sobre la realidad de los hechos vividos, indiferentes porque los gobiernan los fantasmas sin discusión y porque los seres se ven arrastrados por una ridícula mecánica social, Schnitzler ilustra también, aunque por un giro inédito, la plenitud y la caída del imaginario. En él se disuelven el hombre y la mujer, dominados por los mismos flujos del inconsciente. Muy próximo, otro vienés,

Freud, se reconoce en esta sombría lucidez.

Fatalidades

Es menester que la existencia parta de uno mismo [...] y, sin ser jamás el centro, ser siempre la fuerza impulsora del propio destino.

MADAME DE STAËL, *De l'influence des passions* (1796).

Cuando veía el sistema rígido que la oprimía [...] una sensación de oscuridad y de ahogo se apoderaba de ella.

HENRY JAMES, *Retrato de una dama* (1881).

¿Cómo nacer a la libertad en una sociedad que no la tolera? ¿Cómo alcanzar la felicidad en un mundo en el cual la esfera de la actividad femenina se va restringiendo incesantemente? El confinamiento de la mujer en la casa, dicen los tratados victorianos, constituye el fundamento de su autoridad moral. “*You have deep responsibilities; you have urgent claims; a nation’s moral worth is in your keeping*” (“Tenéis enormes responsabilidades; tenéis una tarea urgente: el valor moral de una nación se halla en vuestras manos”), declara a sus lectores uno de esos innumerables tratados mediante los cuales la burguesía industrial triunfante dicta su ley, *The Women of England*, de Sarah Ellis (1839). Cada nación defiende así su modelo con la misma sosería en todos los países. Pero es evidente que la devolución del poder a las mujeres estriba en un contrato por el cual éstas abandonan toda pretensión personal, política o social. Si lo violan, los hombres dejan inmediatamente de lado el espíritu de caballería, ideal quijotesco cuyos falsos brillos ponen de manifiesto. Es la guerra.

La literatura se constituye en el campo inmediato de dicha guerra. La escritura pudo ser, todavía en los últimos años del siglo XVIII, un elemento de la libertad femenina. La actividad epistolar, particularmente apropiada al ritmo quebrado de los días de quien vela por una familia o una casa (en la medida en que se pueda coger y dejar la pluma) y adecuada también a la esfera privada en la cual se mantienen las mujeres, se había deslizado en la literatura y penetrado la novela. Con los primeros años del siglo XIX, la situación se tensa. Su mero mantenimiento se convierte en un problema. Paradójicamente, Inglaterra tal vez sea el país que mejor tolera a las mujeres escritoras. Pero esta tolerancia, con ser relativa, ¿no tiene acaso su explicación en que Jane Austen, las hermanas Brontë o incluso George Eliott no fustiguen abiertamente el orden establecido? El

matrimonio sigue siendo para ellas la gran cuestión. Jane Austen puede entonces ser optimista, y las hermanas Brontë mostrar la victoria de Jane Eyre: huérfana desheredada, termina por obligar a su seductor a casarse con ella, con lo cual consigue colmar sus esperanzas (cuando ya la vida se ha encargado de recortarla cruelmente). La lucha es áspera por doquier. Esa lucha arranca a Madame de Staël, en 1800, la dolorosa comprobación de que la mujer de letras arrastra su desdichada existencia “como los parias de la India”. Rechazada, maldita, paga por la prohibición que ha violado: se ha aventurado en el terreno de los hombres, se ha atrevido a existir por sí misma. Habitada, como tantas otras de su generación, por la “rabia de escribir”, primera voz de la emancipación, George Sand no se impone sin esfuerzo. Aunque obligado a tolerarla debido a la amplitud de su producción y al poder de su genio, el siglo no le ahorra persecuciones, y con la fuerza que le da la certidumbre de que en este caso el mal es inevitable, hace todo lo posible para impedir que el mismo mal se repita en otro ejemplar. Los países germánicos no ofrecen en realidad un cuadro más tranquilizador: la restauración metternichiana ahoga las iniciativas anteriores. Rahel Varnhagen, que había degustado la libertad, se resiste. Su correspondencia permanecerá privada: publicarla impondría tener que enmascararse, plegarse a los roles que los hombres distribuyen. Nada ilustra mejor la desigualdad reinante que la consideración de la suerte que corrieron dos escritores con estrechos vínculos de sangre, Clemens y Bettina Brentano.

Él es poeta, festejado, reconocido. En vano tiene ella cincuenta años cuando comienza a publicar, alrededor de 1835, en vano es viuda, madre de siete hijos y toda una personalidad en Berlín: no puede evitar que su hermano le reproche herir el pudor lanzándose a la plaza pública. Es verdad que ella agrava su caso con la investigación de la miseria social de los barrios pobres de Berlín. El escándalo social viene a duplicar el escándalo literario, y se prohíbe el libro *Warum war ich kein Mann?* (*¿Por qué no habré sido hombre?*), se preguntaba ya la desdichada Caroline de Günderode, criatura ardiente a quien la irresponsabilidad de sus compañeros termina por llevar al suicidio.

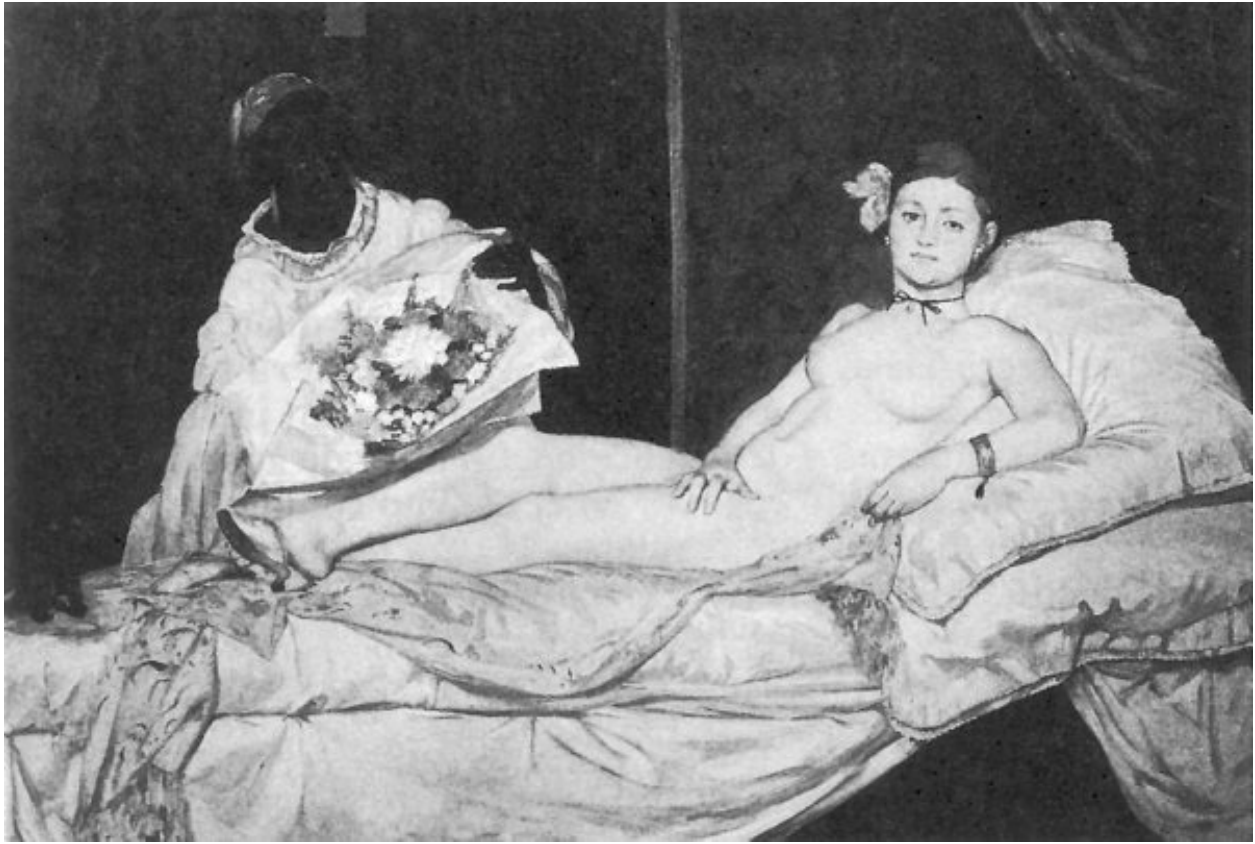
La novela femenina pinta entonces naturalmente el desencanto y la felicidad rota. Veamos la obra de Madame de Staël. Poetisa generosamente dotada, Corinne no puede abordar otra realización personal que la de depositar el homenaje de la gloria que ella ha adquirido a los pies de Oswald, su amante. Pero éste, víctima de un falso deber, esquiva el cuerpo. A Corinne sólo le queda morir. “La suerte de una mujer se acaba”, afirmaba ya *Delphine*, la novela anterior, “cuando no se casa con aquel al que ama; la sociedad sólo ha dejado

una esperanza en el destino de las mujeres; cuando se ha jugado la partida y se ha perdido ya no hay nada que decir”. La comprobación deja constancia de una terrible verdad de la época. En un mundo misógino no hay espacio para el desarrollo de la mujer. En el mejor de los casos —George Sand, con *Consuelo*, inaugura una carrera nueva que excluye a la mujer—, puede asociarse a otros parias y, en un mismo vagabundeo redentor, unirse al pueblo prometido a la victoria. En ese momento (1844), y por muy poco tiempo, el cielo se despeja; la solidaridad con los oprimidos encuentra un comienzo de realización en la acción social de Flora Tristán, por ejemplo, que organiza el mundo obrero en el curso de su gira por Francia. Pero la frágil esperanza desaparece con la sangrienta represión de los movimientos de 1848.

Elíjase el lugar más retirado del mundo, el asilo preservado de la aristocrática Clochegourde en un valle de Turena, a orillas del Indre, cójase a la mujer más sometida a su vocación maternal, exaltada tal vez por una religión completamente inferior, reservada a las almas puras, y se tendrá un nuevo drama de la vida privada que describirá la novela. No hay sitio que no descubra cicatrices secretas. Pues, ¿es *El lirio en el valle*, de Balzac (1836), una novela del sacrificio? Madame de Mortsauf vibra con las pasiones que en ella despierta Félix, amante al que ella se obliga falsamente a tratar como hijo. Los celos terribles que la poseen por el éxito de su rival desvelan una verdad profunda: la infidelidad de Félix la deja sola con sus deseos insatisfechos. Balzac, es verdad, se ha autocensurado. En el manuscrito, la rebelión que sacude a la mujer en su lecho de muerte ante una vida que ha permanecido en barbecho era más explícita en el manuscrito. El novelista ha cortado en carne viva para satisfacer a su amante, sin duda atemorizada ante todo lo que se movía en ese abismo. Sin embargo, tal como existía, el texto habla con bastante crudeza y, además, se ve aclarado por el ensamblado de los relatos que constituyen la novela. Pues si *El lirio* es una lección de moral, no es, sin duda, una lección destinada a las mujeres. La lección la da una mujer al narrador, que tiene el descaro de convertir su propia aventura en defensa amorosa: Nathalie de Mannerville rechaza al poco glorioso pretendiente que ha permanecido sordo al deseo de Madame de Mortsauf; flaco título para seducir a una mujer —le explica ella— es el haber hecho sufrir a otra.

Allí donde Balzac se veía todavía atado, a partir de los años sesenta del siglo XIX se eliminan muchos obstáculos. El final del siglo despliega entonces ampliamente el espectáculo de la fatalidad que se encarniza con las mujeres. Por esa prueba ha de pasar el realismo pictórico, como demuestra el escándalo

causado por dos telas de Manet: *Le Déjeuner sur l'herbe* y *Olympia* (1863 y 1865). El pintor se atrevió a representar un desnudo contemporáneo y venal, tan directamente representativo de las costumbres del Segundo Imperio. En Francia, ante todo con Zola, luego en toda Europa, la literatura se abre a la pintura de todas las clases sociales, atacando los últimos tabúes, por ejemplo la Iglesia. Pérez Galdós y Clarín en España y salvando las distancias, Hardy en Inglaterra, denuncian el apetito de poder y la incompreensión de esta institución ante los problemas femeninos, pues para ella la moral consiste en reconciliar a las parejas casadas religiosamente, receta tan simple como vana. Todo un mundo se agita a partir de ese momento, con sus aspiraciones y sus deseos, pero también en su infinito abigarramiento. Pues no podría separarse a la mujer, precisamente, de una sociedad en ebullición, ni confundirla con un arquetipo: Fortunata y Jacinta, en la novela homónima de Pérez Galdós, no pertenecen al mismo mundo (1887). Tal vez las dos sean madrileñas y víctimas del mismo hombre. Pero una pertenece al pueblo, del que encarna su robusta salud, su pasión y el celoso orgullo que la lleva a considerarse la esposa del hombre al que ha dado un hijo, mientras que la otra goza de las tristes ventajas de la burguesía —el dinero, la respetabilidad—, signos ridículos cuando su marido la deja y ella misma resulta estéril. Sería inútil enumerar aquí las situaciones diversas. De la Rusia de Tolstói al Portugal de Eça de Queiroz (del que recordaremos, por ejemplo, la figura de Luisa de *El primo Basilio*, de 1874, burguesa de la capital de las márgenes del Tajo que poco a poco se desliza hacia el adulterio), la novela se ve atravesada por las aspiraciones que por fin se expresan en femenino y en presente. Estas aspiraciones se llaman felicidad, deseo de realizarse sensual o intelectualmente, gobernar la propia vida antes que dejarla al cuidado de un marido ausente o indiferente. La literatura vibra también con el llamado de la carne, del que la mujer, llegado el caso, se erige en portavoz contra el idealismo. Tal es el caso, por ejemplo, de *Pepita Jiménez* (1874). La obra de Juan Valera muestra la manera en que una joven viuda conquista el amor de un seminarista en vísperas de su ordenación y lo arrastra a la boda, con lo que lo aparta del sacerdocio. La novela ofrece aquí un desenlace feliz. Sin embargo, sólo es uno entre tantas catástrofes a las que llevan los implacables prejuicios sociales. El trazo frío de Maupassant, que se cuida de juzgar, subraya su ferocidad, mientras que, por su parte, el teatro del sueco Strindberg concluye, con *La señorita Julia*, por ejemplo (1888), en un bloqueo definitivo. El amor es una quimera, el conflicto de los sexos y de las clases no tiene esperanza. Más valdría no haber nacido, asegura *El sueño* (1901).



Édouard Manet, siglo XIX. *Olympia*. París, Museo de Orsay.

Puesto que la novela es, a no dudarlo, el género literario más vivo del siglo XIX y el que mejor da a conocer la aspiración de las mujeres a la felicidad, así como el muro contra el cual se estrellan, permítasenos, en este rápido panorama, detenernos brevemente en dos novelistas en lengua inglesa, Thomas Hardy y Henry James, uno inglés y el otro norteamericano. En gran medida, nuestro mundo comienza con ellos. En efecto, ¿contra qué obstáculos chocan la altiva rectitud de Tess d'Urberville (1891) y la noble independencia de Sue Bridehead en *Judas el oscuro* (1895)? Respecto de una fatalidad inscrita en su genealogía, creen ellos, a menos que no sea en el orden mismo de las cosas, hacen suyas las bíblicas palabras de Job que evocan la desgracia de haber nacido. Son en verdad demasiado sensibles, y su deseo de vivir según la exigencia de una ley interior tan enemiga de rigideces como de convenciones, demasiado avanzado como para no caer en las trampas de una libertad contra la cual todo conspira. Únicamente Bathsheba, la heroína de *Lejos del mundanal ruido*, vence al demonio de una inquietante libertad y desata los nudos del destino, en la medida en que puede apoyarse en la absoluta lealtad de un ser de su raza, Gabriel Oak.

La confusión que representan el fracaso de Tess y las negaciones de Sue, a quien la sociedad arrastra a la mentira de la que había querido huir, deja un regusto amargo: ¡cuántas promesas se sacrifican a un orden caduco!

No menos perspicaz es la mirada de James, quien no se limita al mundo campesino, sino que presta atención a las clases favorecidas: ¿no son el gusto por la independencia y los dones de la inteligencia y la belleza verdaderas amenazas para aquellas cuya excesiva seguridad reniega de todo apoyo? *Las bostonianas* proponen una sátira feroz del feminismo en la metrópoli de la inteligencia del otro lado del Atlántico. Sin duda, era inevitable que la vida se vengara de las tiesuras de un culto de la humanidad tan abstracto como irreal, servido con fanatismo por militantes incómodas consigo mismas. Pero la prisión moral que se cierra en torno a Isabel Archer en *Retrato de una dama* (1882), y cuya realidad ella experimenta de modo tan claramente físico, así como la muerte que castiga a la demasiado ligera Daisy Miller, en la novela que lleva su nombre, señalan con delicadeza un peligro: un doble desafío, inédito y embriagante, de la libertad y de la felicidad, un error de apreciación tal vez fatal. ¿Cómo evitarlo cuando, en el antiguo continente, se volvían borrosos los signos que regulaban la caza de la felicidad en el Nuevo Mundo?

Acoger la vida: Lou Andreas-Salomé

El mundo no te regalará nada, créeme.
Si quieres tener una vida, róbala.

LOU ANDREAS-SALOMÉ, *Memorias*.

A decir verdad, no me importa tanto hablar de virtudes y de realizaciones como de aquello en lo que me siento más competente, esto es, la felicidad.

LOU ANDREAS-SALOMÉ, *Del tipo femenino* (1914).

Pero aunque James se incline sobre sus personajes con auténtica simpatía femenina, ¿no es hora de volver a las propias mujeres y observar una vida que va tomando poco a poco conciencia de sí y, libre del peso de la protesta que traba el impulso, se afirma en su autonomía? Desconcertante en una libertad cuyo riesgo absoluto asume, enigmática para sus propios amigos, que muy a menudo no la encuentran donde la esperan, enamorada de una felicidad cuyo secreto se confunde con el surgir de una vida que abraza íntegramente, Lou Andreas-Salomé (1861-1937) ha atravesado, más que ninguna otra, los debates de su

siglo. Si es posible que inaugure un cambio, ello no se debe tanto al brillo de una personalidad radiante de independencia, de cultura y de belleza, como a la regla interior que la lleva, con soberano desapego, ante lo que podría sentirse como un don, la vida misma.

“Soy incapaz de regular mi vida según modelos y no ofreceré nunca uno a nadie. En cambio, lo que seguramente haré, me cueste lo que me cueste, es adaptar mi vida a mi propio modelo. Al actuar de esta manera, *no defiendo ningún principio, sino algo mucho más maravilloso, que estalla de alegría en el corazón del individuo, cálido de vida y con la única aspiración de liberarse [...]* No cabe duda de que es imposible ser más feliz de lo que ahora mismo soy”. La joven que escribe esta carta tiene exactamente veintiún años. Vive en Roma, donde ha venido a restaurar una salud delicada. Sueña con fundar una suerte de comunidad de vida y de trabajo con dos intelectuales brillantes, mucho mayores que ella, a los que acaba de conocer: Nietzsche y Paul Rée. Y con serena firmeza responde a las objeciones escandalizadas de su madre y de las propias feministas, a quienes, desde su Rusia natal, sustituía quien fuera su primer maestro y la amara con un amor al que ella no había sido capaz de responder: el pastor Gillot. Pero ni en ese momento, ni en ningún otro de su vida, Lou se desvía de su camino. La fuerza que la conduce y hace insensible al qué dirán no es la de la rebelión, pues la rebelión también tiene sus conformistas. Todo llamamiento a la libertad, dirá Lou más tarde, a propósito de las heroínas de Ibsen, está condenado si se queda en la negación, sin llegar a definir su propia regla de conducta. Una certeza interior —stendhaliana, se prefería decir entonces— asegura a la joven lo acertado de su elección. Lou romperá con más de un compañero por esta conducta, comenzando con Nietzsche y Rée, enamorados y despechados, locos por una mujer que se rehúsa y no entiende ser otra cosa que una compañera intelectual o una distante compañera de vida, como para la propia Andreas lo será su marido, con el que sella para siempre el pacto de un matrimonio blanco. Pero de esta vida, que ella absorbe con tanta intensidad y cuya plenitud carnal descubre en el amor del joven Rilke en 1897, extrae la fuerza necesaria para sostener al futuro poeta de las *Elegías de Duino* y conducirlo a la madurez de su genio, a riesgo de distender el imperio de un vínculo tan exclusivo.

Esta fidelidad fundamental abre aún a las promesas del psicoanálisis su espíritu formado en el rigor de estudios filosóficos y médicos, y rompe con las grandes corrientes de la vida literaria europea. Desde antes de la guerra, Lou es una compañera privilegiada para Freud: ella aporta al análisis una inteligencia

creadora, cálida y poética, que permite superar los bloqueos y alcanzar una síntesis más elevada allí donde Freud tal vez quedaba detenido por la modalidad propia del hombre de ciencia, que analiza y descompone. Por lo menos desde el cambio de siglo entabló relaciones que se anudaban en la experiencia amorosa entre el espíritu y el cuerpo, buscando en los últimos descubrimientos de la biología un acceso nuevo a esos territorios. ¿Cómo la vida psíquica habría de seguir efectivamente separada de las energías que surgen del cuerpo y fijada a un romanticismo angelical que cree en la fusión de las almas, cuando la embriaguez carnal absorbe tal vez al ser en su raíz, pero lleva consigo una parte inevitable de engaño? A pesar de las feministas, buscó en la biología, pero también en los símbolos que rigen la vida femenina —y, entre todos, en la figura de la Virgen, que, como ya sabemos, domina el imaginario—, una vía de acceso a una comprensión libre de la mujer. Pues la cínica desviación de valores a los cuales ha procedido la sociedad y que degradó la plenitud femenina a sometimiento histérico y la mujer a hembra, no autoriza, sin embargo, el rechazo de los valores inscritos en la lengua. Su justa interpretación salvará a las mujeres y a la sociedad en general de la angustia, del vértigo ligado a la quiebra de los valores.



En la segunda mitad del siglo XIX y aunque las mujeres siguen sin controlar la imagen que de ellas da la literatura, surgen las protagonistas femeninas infantiles como Alicia.

¿Se podría desarrollar una reflexión más ambiciosa y más perentoria que la que reconcilia a las mujeres consigo mismas, explora una relación inédita con el cuerpo, el lenguaje, la poesía? Lou, que tanto ha reflexionado sobre las imágenes de la mujer (en Ibsen, en Strindberg y en sus hermanas feministas), proporciona sin duda una contribución decisiva cuando, tras las huellas de Freud, vuelve sobre la noción de narcisismo, a la cual aporta una extensión radiante. El narcisismo, a sus ojos, es sólo un principio estructurante en el sentido en que, más allá del apego que el individuo manifieste por su propia imagen, designaría el amor a sí mismo. Tiene, en la edad adulta, algo de los deseos de la primera infancia, cuando la cría humana no se distinguía todavía de su medio. Esta energía bienhechora es la que los artistas, cuya creación atraviesa el ser entero y se nutre en las fuentes a las cuales tenemos acceso sólo muy raras veces, saben

captar mejor que nadie. ¿Había mejor manera de poner fin a la segregación de un sexo que se había remitido a la inconsistencia de las imágenes que la de dar a estas últimas su fuerza de presencia para el conjunto de los seres humanos?

Lou, por cierto, no es la escritora femenina más grande del siglo XIX. Por viva que sea su sensibilidad, por determinante que sea su papel en la creación de Rilke (impensable sin el apoyo que encuentra en la *Correspondencia* con Lou), su impronta es más fuerte en el dominio de la reflexión y del psicoanálisis. Sin embargo, un juicio demasiado tajante no respetaría ni su extraordinaria generosidad, ni sus dones de estilista y de poetisa, tan notables en las *Memorias* que redactó en el ocaso de su vida, en los años 1933 y 1934. Entonces esta mujer, que se ha elegido más que cualquier otra, se despoja de toda vanidad —si es que alguna vez la tuvo— para contar los encuentros excepcionales que la formaron, la manera en que su vida se volcó en obra realizada (*Dichtung*), no ciertamente bajo el efecto de alguna maestría especial de la que hubiese sido poseedora, sino por el mero trabajo de una energía que a todos nos sobrepasa y nos traspasa.

Para las mujeres artistas, las cosas no son fáciles. No lo son para Alice James, cuyo *Journal* sólo conoció la indiferencia, e incluso la hostilidad, de su hermano Henry, responsable en gran parte de los retrasos de una publicación que tuvo que esperar al año 1934, es decir, más de cuatro décadas tras la muerte de su autora; no lo son para Camille Claudel, escultora cuya carrera se vio frustrada por la cobardía conjunta de Rodin, su amante, y del escritor Paul Claudel, su hermano. A menudo las mujeres artistas ven cómo se sacrifica su obra. En estas condiciones, raramente las mujeres gobiernan la imagen que la literatura y las artes dan de sí mismas. Y nuestra descripción habrá alternado necesariamente voces masculinas y voces femeninas, distintas, imposibles de confundir. La adversidad, sin embargo, no habrá impedido algunos raros nacimientos. Por ejemplo el de la niña, como personaje literario sexuado, distinto del universal modelo masculino de infante. Hace su aparición en 1860. Sin duda, lleva los rasgos de la víctima con Cosette, la huérfana explotada por el matrimonio de los Thénadier en *Los miserables*, de Víctor Hugo. Pero, sobre todo, con Sofía, bribonzuela creada por la marquesa de Ségur en *Les Malheurs de Sophie* y, más aún, con la encantadora y tan libre Alicia de *Alicia en el país de las maravillas*, del inglés Lewis Carroll, conquista la independencia: razonadora, rebelde y soñadora. De haber nacido en la misma época que Alicia, ¿habría aprovechado Lou Andreas-Salomé la brecha así abierta? Mujer de carne al mismo tiempo que de escritura y de reflexión, aporta una nota de frescura al cuadro.

Leer y escribir en Alemania

Marie-Claire Hoock-Demarle

La alfabetización del sector femenino de un pueblo —alemán, francés o cualquier otro— fue durante mucho tiempo algo difícil de descubrir, y su principal característica, aun hoy en día, es una cierta nebulosidad cuyas razones atañen a muy distintos factores. Basta consultar los cuadros estadísticos o los textos legislativos de finales del siglo XVIII: en ellos se encontrará referencias ciertas a la *juventud* en su conjunto, a las distintas franjas de edad o a los medios sociales, pero raramente una alusión a la diferenciación de sexos. Y cuando, de vez en cuando, algunos escritos de vanguardia se interesan por el tema, invariablemente terminan comprobando la flagrante desigualdad real que se da en este terreno.

No es más cómodo hablar de la “mujer-autora”. La dificultad no reside tanto en el hecho de que el sujeto en sí mismo se escurra a la investigación, sino en la naturaleza de todo un discurso, típico del siglo XIX, que envuelve el fenómeno para sustraerlo mejor a todo análisis, que lo trata como algo vergonzoso e inconveniente. Si una mujer está dotada para la poesía, para excusarse de cometer el pecado de escritura sostendrá —casi en defensa propia— un discurso propio de mujer adúltera arrepentida: “Mi marido”, confiesa Louise Ackermann en 1885, “ha ignorado siempre que hiciese yo versos y jamás le hablé de mis hazañas poéticas”. Sin embargo, en un siglo, de 1780 a 1880 aproximadamente, fecha en que, en los principales países de Europa, la enseñanza primaria y secundaria para niñas se puede considerar plenamente instaurada o en vías de realización concreta, las mujeres recorrieron un camino único, de lo cual dejaron testimonio sus escritos, tanto los autobiográficos como los reivindicativos.

Saber leer y escribir es un primer paso, sin duda, que se da con relativa rapidez. Las dificultades empiezan con la libre elección de la lectura y la reflexión sobre sus contenidos. En cuanto a comprometerse personalmente en la escritura, es un paso que muy pocas se atreverán a dar. Pero leer y escribir son también instrumentos de la integración de las mujeres en el mundo moderno; el leer implica una organización social de la lectura, mientras que el escribir

implica una relación privilegiada con un público, pero tanto lo uno como lo otro engendran formas de sociabilidad en cuyo seno se produce una reflexión de las mujeres sobre sí mismas, sobre los medios que les son dados para manifestarse y sobre su percepción propia del tiempo y del espacio.

Aquí nos ocuparemos en particular del periodo que lleva a las mujeres de una revolución, la de 1789, a otra, la de 1848. En efecto, se trata de dos acontecimientos de alcance europeo, y de una etapa lo suficientemente larga como para permitir estudiar varias generaciones de mujeres y lo suficientemente denso como para captar la fuerza, a veces la violencia, de los cambios en sus comportamientos y en sus mentalidades. Por último, Alemania nos servirá para ilustrar un segmento esencial en la historia de las mujeres. No cabe duda de que esta historia también se desarrolla en otros sitios, en condiciones a veces muy diferentes. Pero el caso de Alemania permite poner de relieve una evolución completamente original. Totalmente distinto es el impacto de las corrientes sociales, políticas y, sobre todo, religiosas. Además, el debate sobre los criterios de alfabetización —desfasado en relación con ciertas investigaciones francesas y apoyado en documentos de distinta índole—plantea de entrada una serie de interrogantes que superan con creces la simple querrela sobre el método.

El caso alemán, en consecuencia, es interesante por su carácter explosivo, que permite captar, a través de las diversidades geográficas, las oposiciones de sistemas políticos o las confrontaciones confesionales, una suerte de muestra representativa de la imagen de Europa en esa época. Permite, entre otras cosas, encontrar en forma condensada la huella de factores que, con diversa fortuna, han influido en la evolución de las mujeres en materia de escolarización de lectura y de escritura en el conjunto de Europa. Además, en ciertos estados alemanes, muy pronto la legislación inscribe la alfabetización obligatoria de todos y permite estudiar el papel que desempeñó la voluntad estatal en ese dominio.

Analizar la evolución que conduce a las mujeres del siglo XIX, de los aprendizajes elementales a la expresión literaria de sí mismas y luego de las demás, plantea en realidad un doble interrogante:

—¿Cómo han sabido aprovechar las mujeres los factores de culturización para entrar en el llamado mundo moderno por intermedio de la cultura, que les permite leer, y de la vía indirecta de lo literario, que les permite hablar?

—¿Qué obstáculos encontraron estas mujeres en su camino y qué estrategias desarrollaron para rodearlos, e incluso, cada vez más, para afrontarlos?

Aprendizajes: De la educación de las niñas a la mujer educadora

La alfabetización es, en primer lugar, la adquisición de conocimientos elementales, tales como la facultad de leer de corrido, de escribir y, en menor medida, de contar. Semejante definición, a la vez modesta y poco rigurosa, se presta a controversia. ¿Qué es lo que señala la alfabetización: la capacidad del individuo para firmar o más bien la lectura de un texto de corrido? Tanto en un caso como en el otro, el intento de deducir por ese medio el grado de alfabetización de un grupo social cualquiera —soldados, criados o mujeres— puede parecer aleatorio; los registros de matrimonio no llevan siempre la firma de los dos cónyuges y la rapidez de lectura puede guardar relación con la familiaridad de un texto, a menudo religioso, que se ha leído, releído y repetido multitud de veces en sus menores detalles. Sin embargo, a finales del siglo XVIII la tasa de participación de las mujeres en el proceso de alfabetización no deja de crecer. En Francia pasa del 14 al 17 por 100, lo cual permite hablar de una “igualación de los ritmos de acceso a la cultura escrita entre hombres y mujeres”. En Alemania, donde los datos estadísticos generales son posteriores y obligan a recurrir a otros criterios, ciertas regiones del norte acusan, a partir de 1750, una tasa de escolarización de niñas del 86,5 por 100.

Por tanto, nos encontramos aquí con un verdadero fenómeno social, con una revolución cultural de múltiples razones y consecuencias a largo plazo y de dimensión europea.

En lo que respecta a Alemania, y muy en particular la del norte, esta revolución por el aprendizaje del saber se debe a factores fundamentalmente diferentes, pero que convergen en una suerte de consenso ligado a la época de las Luces. Ante todo, está el factor estatal, la voluntad de ciertos Estados, particularmente el de Prusia, de velar por la instauración de un sistema educativo obligatorio para todos los niños de seis a catorce años. La escolarización obligatoria se decreta en 1717 en Prusia, pero no se introduce en Baviera hasta 1802. Esto pone de relieve el otro factor esencial en el proceso de escolarización de toda una población: el religioso. En este dominio, los países de obediencia protestante, debido a la injerencia directa del príncipe, jefe religioso en los límites de su territorio, tienen un claro adelanto sobre los católicos del sur, en los que la educación está reservada más bien a los varones, pues muy raramente los años de convento ofrecen a las niñas otra cosa que el aprendizaje de las plegarias y de las tareas catalogadas como femeninas.

Escolaridad *obligatoria*: no siempre es una palabra vana. La autoridad del

Estado, por mediación de los pastores, vigila la aplicación de la ley. En el ducado de Oldenburg, por ejemplo, que a la sazón dependía de la corona danesa, se han encontrado huellas de registros que llevaban los pastores locales y que se referían a las “visitas a domicilio” (*Hausvisitationen*) que la autoridad les obligaba a realizar por lo menos dos veces por año. Allí, además de la presencia de libros a domicilio, se consigna la asiduidad con que concurren a la escuela los niños de ambos sexos. En 1750 todavía hay un 1,5 por 100 de mujeres analfabetas, mientras que el 98,5 por 100 sabe leer, el 43,8 por 100 puede leer y escribir y, lo que es más asombroso, el 6,6 por 100 también es capaz de contar. Esto no sólo incluye a las niñas de los medios privilegiados, las hijas de los pequeños funcionarios de las ciudades o las de campesinos acomodados sino que también el 64 por 100 de las criadas sabe leer, y el 2 por 100 es capaz de contar. Esta alfabetización tan avanzada de las niñas desde mediados del siglo XVIII es tanto más notable cuanto que la escolarización en el medio rural es a menudo más breve en el caso de las niñas que en el de los varones, pues aquéllas entran en general a la escuela un año después, hacia los siete de edad (en razón de la ayuda familiar que deben prestar a la madre) y la abandonan hacia los once años para emplearse como criadas. Pero si bien se aprende a leer desde muy pronto, la familiaridad con la escritura sólo se produce a los ocho años. En cuanto al cálculo, no sólo aparece muy tarde, hacia los doce-trece años, sino que, además, su enseñanza no es gratuita. Vale la pena subrayar el hecho de que se haya considerado útil impartir rudimentos de cálculo a alrededor del 7 por 100 de las niñas de esta región. Pues, aun cuando sea imposible generalizar este hecho, el mismo muestra bien a las claras que, más tarde, las mujeres serán capaces hasta de cuidar de la gestión financiera del hogar.

La investigación que llevó a cabo Wilhelm Nord versa sobre medios rurales poco afectados por las guerras y las miserias del siglo XVIII. Desde finales del siglo y sobre todo a comienzos del siglo XIX, resulta notablemente más difícil encontrar datos sobre la escolarización de las niñas en medios urbanos.

Movilidad social, rechazo de los más pobres hacia la periferia, guetos obreros poco accesibles, pérdida de la individualidad en una masa anónima urbana cada vez más densa, todo eso tiene como consecuencia una cierta dificultad para aprehender estadísticamente el doble fenómeno de alfabetización y de escolarización en el curso del siglo XIX.

Lo que, bajo la influencia conjunta de la consolidación de la fe luterana y la filosofía de la Ilustración, prendada de la pedagogía, había sido una de las grandes adquisiciones del siglo XVIII, pierde intensidad en el curso del siglo XIX.

Ciertamente, sería erróneo hablar de regresión de la alfabetización, pero se advierte en ella un incuestionable estancamiento. En 1818, por ejemplo, las estadísticas prusianas demuestran que, en la ciudad de Berlín, el 30 por 100 de los niños no asiste a la escuela aun cuando ésta es obligatoria. En 1838, en Bremen, que en el siglo XVIII era un bastión de la pedagogía ilustrada y de la influencia del pietismo en la educación de las mujeres, sobre 107 niñas en edad escolar, 35 no van a la escuela y ya trabajan en una fábrica. Sólo en marzo de 1839 un decreto que reglamenta el trabajo, prohíbe trabajar en fábricas a los menores de nueve años y exige tres años de asistencia escolar debidamente certificada. Y todavía habrá que esperar para que se cumpla con efectividad. Los aprendizajes, reales en el siglo XVIII, se ven reducidos al rango de esperanzas en un porvenir mejor. Es ése un *leitmotiv* que no deja de destacar Bettina von Arnim en su investigación sobre el barrio periférico de Vogtland berlinés que cierra *Este libro pertenece al rey*, publicado en 1843. Dice allí esta autora: “La madre tenía en su regazo al más pequeño de los varones y devanaba bobinas. Esta mujer me contó que dos de sus hijos iban a la escuela y aprendían mucho. Se comprueba con esto que los pobres depositan sus mayores alegrías en sus hijos, y que tienen la firme convicción de que, a través de la educación, los verán dejar atrás la pobreza”.

Pero la educación —sobre todo la de las niñas— no se mide tan sólo por la tasa de escolarización que, por lo demás, sólo afecta a la enseñanza básica, escuela elemental (*Volksschulen*) y primaria (*Mittelschulen*). En Prusia, las escuelas superiores de niñas, en realidad liceos de enseñanza secundaria, sólo aparecen en el año 1872, en Berlín. Con ocasión de la inauguración, en 1870, de un liceo Victoria, por el nombre de la futura emperatriz de Alemania, Fanny Lewald, a la que veremos formar parte del restringido grupo de “mujeres-autoras”, exclama, rebelde: “El Liceo Victoria es, lo repito e insisto en ello, un instituto muy bueno, pero es un instituto de lujo. Lo que nos falta no es el remate de la torre, sino fundaciones sólidas. Tenemos necesidad de escuelas, de escuelas secundarias, tanto para mujeres como para hombres”. El bachillerato, lo mismo que el ingreso en la Universidad, sólo aparece en la vida de las mujeres alemanas después de 1900. En cuanto a los oficios docentes, reivindicación que data de finales del siglo XVIII, las mujeres sólo pueden acceder en el nivel primario y a condición de no estar casadas ni tener intención de casarse. Únicamente en 1890 —tras un brevísimo intermedio hacia 1849— fundará Helena Lange la Asociación general de las maestras alemanas, que, al entrar el nuevo siglo, contará con más de 15.000 miembros.

Llama la atención la contradicción. Por un lado, la alfabetización, mediante escolarización obligatoria, está al alcance de todas las niñas: leer, escribir y, en menor medida, contar, todo eso está perfectamente al alcance de las niñas de las ciudades y del campo, tanto de capas acomodadas como de medios menos favorecidos. Pero, por otra parte, la hipocresía propia del siglo XIX consiste en hacer inaccesible a la inmensa mayoría de la población femenina el acceso a la etapa superior de los conocimientos. Con ayuda de la Restauración y del retorno a la vida privada se puede llegar a afirmar incluso que la primera parte del siglo XIX es particularmente retrógrada en este sentido. Cualquier proyecto que defienda una educación igual para todos chocará invariablemente con una oposición que no oculta su hostilidad. Así, cuando en 1818 el prusiano Süvern formula propuestas en este sentido, se le acusa de poner en peligro “los fundamentos de la diferencia natural y de este hecho inexorable que es la desigualdad”. En otras palabras, optar por una educación igualitaria equivale a socavar los cimientos de la sociedad.

Ante esta actitud hostil, las mujeres han comprendido hace ya mucho tiempo que los verdaderos aprendizajes se hacían a través de vías paralelas. El caso más extremo de obstinación en instruirse es el de las autodidactas, categoría que reivindicaban abiertamente para sí algunas de las mujeres que, solas, se abrieron camino incluso hasta la escritura. Luisa Karsch, una de las grandes poetisas del siglo XVIII, había dado el ejemplo de tal logro. De origen muy humilde, había aprendido a leer sola, mientras cuidaba los animales en el campo. Pero a comienzos del siglo XIX abundan los ejemplos de mujeres novelistas autodidactas y orgullosas de serlo, que han aprendido a leer y escribir con ayuda de las Biblias o los Diálogos de muertos hallados en graneros de pastores. Y si su estilo se ve negativamente marcado por ese aprendizaje realizado de prisa y a escondidas, ¿hay que reprochárselo?

Junto a las escuelas públicas y privadas, junto —sobre todo— a los conventos que reciben a las niñas a educar, la verdadera educación, la que despierta la personalidad y suscita cuestionamientos, tiene lugar entre las cuatro paredes del hogar, que algunos pedagogos (varones) todavía se obstinan en creer que protegen a las niñas de un saber excesivo. Por una contradicción que afectaba ya a las “feministas” de la época —Mary Wollstonecraft, Betty Gleim y algunas otras—, la mujer, esa excluida de la cultura, se ve investida de la sagrada tarea de educar a sus propios hijos de tierna edad, e incluso durante más tiempo a las hijas. Promovida a la condición de “educadora natural” en un dominio en el que, en principio, carece de toda experiencia, cumple con su deber con enorme

seriedad: “Mi madre se ocupó fielmente de la educación de sus hijos”, observa Wilhelm von Kugelgen en sus *Memorias* relativas a los años 1806-1807. Y agrega: “Se dedicó a estudiar a fondo las obras pedagógicas más reputadas de la época, de las que apenas podía sacar algún provecho. Pues una madre, incluso con pocos conocimientos, sabe por sí misma cómo educar a sus hijos. Y si no es así, nada aprenderá ni de Campe, ni de Pestalozzi”. Por lo demás, basta con pensar en esas “niñas de su abuela” que fueron George Sand o Bettina Brentano, que, efectivamente, deben su educación menos a los conventos que las acogieron en la primera infancia que a los años que pasaron luego junto a sus abuelas. Es esta forma de educación, a veces caótica, a menudo anacrónica, lo que crea una continuidad en la historia de las mujeres y algo así como un “linaje femenino” al que una autora moderna como Christa Wolf reconocía pertenecer cuando hablaba con calor y admiración de sus antepasadas, las pioneras, las “mujeres de 1800”. Ciertamente, cuando las abuelas pedagogas toman en su mano la educación de sus nietas, el choque es fuerte. La adolescente recién salida del convento sabe leer, escribir y, sobre todo, recitar plegarias; la abuela, por su parte, está marcada por la filosofía de la Ilustración y no sueña con otra cosa que con la historia universal, con Plutarco en latín o las *Cartas* de madame de Sévigné como modelos educativos. Para George Sand, lo mismo que para Bettina Brentano —y, se podría agregar, para Germaine de Staël, aunque una generación anterior y educada por su madre—, el resultado es una curiosa combinación de lo antiguo y lo moderno, de ejercicios latinos y de lectura de los discursos de Mirabeau, de pesadas historias de carácter recopilativo y de periódicos completamente al día. En el límite se puede afirmar que, en casos tan raros como famosos, las niñas gozan de una educación más libre que los varones, sometidos a programas estrictos, al empleo del latín y a una disciplina de hierro. Es éste un espacio restringido, por cierto, pero un espacio de libertad que favorecerá la expresión de una sensibilidad —y luego de una visión del mundo— específicamente femeninas.

El mayor temor de los pedagogos, hombres y mujeres, es el fantasma de la erudición. Ya las *Revue hebdomadaires morales*, revistas de finalidad pedagógica para damas, prevenían a su público femenino contra toda erudición que chocara con el buen sentido. Sophie von la Roche, la abuela educadora de Bettina Brentano, no deja de rebelarse, en sus obras “para las niñas alemanas”, contra el peligro más grande de “saber demasiado”, lo que sólo puede conducir a la neurosis y, en todo caso, al celibato forzoso. La mujer sabia da miedo, es una “singularidad”, ya no es mujer o incluso —y esto es más bien lo que piensa el

hombre— es ridícula, un espantapájaros que en algunos produce “estremecimientos de fiebre”.

Pero hay también otro elemento que desempeña un papel considerable en el desarrollo de estas formas privadas de la educación de las niñas: el pietismo. Al unir en un acto de confesión y de reflexión colectiva hombres y mujeres, el mismo “conventículo” pietista termina por constituir una comunidad de intereses, un lugar de coexistencia cultural en donde lo autobiográfico se va imponiendo poco a poco a lo religioso. El ejemplo ya clásico de esta influencia del pietismo sobre las mujeres es el de la “bella alma” cuyas confesiones recoge Goethe en su novela *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, 1796. Mademoiselle de Klettenberg, antigua conocida de Goethe en Francfort y que sirve aquí de modelo, es, sin duda, un espíritu profundamente religioso, pero también confiesa, en un lenguaje asombrosamente moderno, su deseo de escapar a las vías prefijadas del destino femenino: “Reconozco que éste sólo era una campana de vidrio que me tenía prisionera en un espacio sin aire; bastaba con un poco de energía para quebrarla en dos y ponerme a salvo”. Esta actitud no concierne únicamente a los protestantes. Hay una variante católica en cuyo seno las mujeres desempeñan un papel absolutamente innovador. El círculo de Münster alrededor de la princesa Gallitzine o las obras más tardías de la poetisa Annette von Droste-Hülshoff son, entre otras, ilustraciones de lo que acabamos de decir.

Del mismo modo, el comportamiento pietista no es una experiencia reservada exclusivamente a los medios acomodados; cantidad de textos mencionan “la influencia supremamente poderosa y benéfica del predicador sobre la formación intelectual y moral de las mujeres en general y de las madres en particular”. Si se tiene en cuenta el hecho de que son estas últimas las que educan a los hijos —de ambos sexos— en la edad más tierna, es fácil advertir toda la importancia del pietismo en la educación de la nación alemana. A través de la relación que el pietismo establece con el libro se puede medir su influencia: el texto, siempre bíblico y sagrado en el punto de partida, se vuelve cada vez más profano y pretexto para reflexiones y discusiones en las cuales participan libremente las mujeres. El sentimiento de vivir en una comunidad espiritual se convierte en una experiencia intelectual nueva que desencadena un proceso de aculturación que, curiosamente, pasa por la introspección. De ello resulta una literatura de lo íntimo en diarios, correspondencias, diálogos interpuestos, literatura a la cual las mujeres darán vida y calidad: “Decidí llevar un diario íntimo en el cual respondería, como ante mi conciencia, de mi vida más secreta y expresaría mis

ideas y mis sentimientos tal como surgen en mí, unos después de otros, para mi mayor instrucción y mi más profundo examen de conciencia”.

Aquí se superan ampliamente los aprendizajes escolares, ya conventuales, ya privados. Y se franquean los límites de una pedagogía para mujeres, pedagogía ante todo tradicional y pasiva, luego revisada y “activada” para adaptarla a las exigencias de las nuevas generaciones.

Una vez que los aprendizajes han adquirido las formas y las técnicas, se entra en el mundo reseñado a las niñas que leen para cultivarse y en aquel otro, más restringido aún, de las que reflexionan de manera autónoma sobre los contenidos de sus lecturas.

Lecturas: De la evasión a la reflexión

La Biblia, como se ha visto, es para las niñas el instrumento privilegiado de adquisición del saber, y en todos los niveles. Se aprende a leer deletreando la Biblia, se aprende a vivir moralizando a partir de textos sagrados. Es cierto que la proporción de escritos religiosos que se menciona en los catálogos de las ferias, en particular en la de Leipzig, no deja de decrecer a finales del siglo XVIII, pero sigue siendo importante. En 1770, las obras religiosas constituyen el 25 por 100 del conjunto de las publicaciones, mientras que en 1800 no superan el 13,5 por 100. Las obras llamadas de “bella literatura” siguen una curva inversa: pasan del 16,5 por 100 en 1770 al 21,5 por 100 en 1800. En estas dos curvas se lee con toda claridad lo que un librero de la época, avezado hombre de negocios, llamó la “gran revolución de los libreros”.

Ahora bien, a menudo son las mujeres quienes, más o menos conscientemente, desempeñan el papel de agentes de transmisión en esta “revolución”. En ciertos medios femeninos, leer se convierte en una verdadera bulimia; en una familia de pietistas muy conocidos, una gobernanta señala en sus cartas más de ocho clases de lecturas cotidianas, “pues”, agrega, “se lee como se ceba con pastas a una oca”.

Después de haber aprendido a leer y reflexionar sobre textos religiosos en todas las horas del día y a veces de la noche, con el cambio de siglo, las mujeres comienzan a hacer un uso muy personal de una libertad que, tal vez irreflexivamente, les han concedido los filósofos y los pedagogos de la Ilustración y hasta les ha impuesto la voluntad de ciertos Estados. Se manifiesta así la “locura” de las mujeres “por la lectura” y, al mismo tiempo, la reprobación de sus contemporáneos masculinos. La adolescente que se dedica a la lectura de novelas —aunque la poesía puede ser igualmente perniciosa—reniega de su

inocencia primera y se fabrica un paraíso artificial. Pero para algunos esta anticipación de la vida a través de la novela no es nada en comparación con la nocividad, incluso la perversidad, que puede impulsar a una mujer (mal) casada a hacer uso de la lectura novelística. Madame Bovary pertenece a todas las provincias y a todos los países. El libro, simple instrumento de evasión, se convierte entonces en un *ersatz*, en una fuga hacia adelante de lo cotidiano y en el fin de la tranquilidad doméstica. La sociedad está en peligro, pues la lectora no cumple con su oficio de esposa y de madre, ni con su misión de mujer, la de cuidar del orden íntimo de la familia y del hogar. Leer es soñar y, por tanto, evadirse; por tanto, escapar a las contingencias, a las normas y las convenciones, es hacer exactamente lo contrario de lo que se permite a una mujer en la (buena) sociedad del siglo XIX.

Naturalmente, las mujeres, que son las primeras afectadas, no participan de esta opinión. En la soledad de su vida privada, a menudo el derecho a la lectura es el remedio al naufragio de un matrimonio precoz, arreglado por las familias. Caroline Schlegel-Schelling, una de las grandes figuras femeninas del primer romanticismo alemán, sólo es todavía la joven esposa de un buen médico de provincia; su único vínculo con el mundo exterior es el libro que se le hace llegar de su lugar de nacimiento, la ciudad universitaria de Gotinga. Apenas se olvida un envío, Caroline suplica, protesta: “Ha un tiempo que me muero de sed, pues mi fuente de libros está seca”. Multiplica las listas de obras que quiere que le sean enviadas urgentemente, “aquellas que se leen recostada sobre el sofá” y “aquellas que se leen, en el mismo sofá, pero sentada y ante una mesa de trabajo”. Por supuesto, ya no se trata de la Biblia ni de textos religiosos, sino de una mezcla abigarrada de novelas y de textos diversos, de periódicos y de grandes volúmenes de historia. No sólo cambia el comportamiento de lectura de las mujeres, sino que también son distintos los contenidos de la lectura. Más diversificada, a veces más ecléctica, la lectura ya no se realiza en voz alta, en torno a un texto único, eterna trama de una reflexión moral y religiosa. Caroline todavía no se dedica a la lectura de textos políticos, pero descubre la literatura extranjera: Shakespeare, cuyas obras traducirá, las *Lettres écrites du donjon de Vincennes*, de Mirabeau, y, un poco después, ciertos ensayos de Condorcet. En 1796 escribe a Federico Schlegel, su cuñado: “¡Fritz!, hay dos textos que debéis leer sin falta; uno es Condorcet, no dejéis de hacerlo, ni tampoco de leer las obras de un tal Fulda, que ha debido de ser un maestro con un sentido muy original de lo humano”.

Mientras Caroline se contenta con embellecer su espíritu y con coleccionar

estimables citas para sus álbumes de poesía, una mujer “cultivada” constituía el orgullo de su novio o de su marido. Pero en la medida en que trata de enriquecer sus conocimientos, de analizar los contenidos de sus lecturas y de confrontarlos con las realidades que la rodean, reaparece el fantasma de la mujer sabia. Esta vez bajo otra forma, más ofensiva aún, con una interesante connotación revolucionaria cuando Barbey d’Aurevilly precisa que el *bas-bleuisme* es “la revolución en literatura, pues el *bas-bleu* [las medias azules] es a la mujer lo que el gorro frigio es al hombre”. Lo cierto es que, a comienzos del siglo XIX, las mujeres no se conforman ya con leer las novelas sentimentales que algunas de sus hermanas han importado hábilmente de Inglaterra. Las imitaciones alemanas de las novelas de Richardson, *Pamela* y *Clarissa*, han pasado su cuarto de hora, e incluso un *best-seller* como *La historia de la señorita de Sternheim*, que durante la década de 1770 dio gloria a Sophie von La Roche, ha envejecido.

En el cambio que influye sobre la lectura femenina se reconoce la intervención de dos factores. El primero es el desarrollo, en el público femenino, de una curiosidad por todo lo actual, acontecimientos, ciencias, innovaciones o invenciones. Es interesante volver a encontrar la referencia a la *Enciclopedia* como *leitmotiv* cultural en los escritos de mujeres de esta época. Considerada en primer lugar como un bien precioso y digno de salvarse, la *Enciclopedia* sirve para todo y en todas las situaciones: se la consulta para construir la cabaña de los emigrados del Nuevo Mundo y para comprender a los indios que tienen alrededor, para parir en la más completa falta de recursos o bien para abordar en soledad la educación de los hijos.



C. Lunz y J. Geiger, 1838. *Interior de una imprenta*. Viena, Museo Estatal.

El segundo factor corrobora, en realidad, el primero. Con la Revolución Francesa, las mujeres se enfrentan a la historia de manera directa y duradera; y esto, sin duda, por primera vez. Durante un cuarto de siglo, de 1790 a 1815, a menudo son las únicas que cargan con responsabilidades familiares, pedagógicas y económicas, para las cuales nadie las ha preparado. La curiosidad por la actualidad y el interés por el acontecimiento se unen, pues, y provocan una verdadera “revolución cultural” de las mujeres, en particular en Alemania. Es cierto que hay que destacar la ausencia de todo texto reivindicativo de acuerdo con el modelo de la *Vindication of the rights of women* (1791) de Mary Wollstonecraft o de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1790), de Olympe de Gouges. Pero entonces, lectura y literatura se alternan más allá de las fronteras; lectura de periódicos y producción de lo que podría denominarse “novelas de los tiempos presentes”, con interés directo en el

acontecimiento político son las dos caras de un mismo proceso. La novela se convierte en espejo de lo que por entonces viven las mujeres en Francia o en Alemania, ha dejado de ser sinónimo de evasión, para serlo, por el contrario, de una toma de conciencia de la existencia de un mundo europeo de mujeres enfrentadas a los mismos problemas del momento. Una solidaridad femenina nace de la lectura que abarca a las mujeres de todas las clases sociales y de todas las generaciones. Siendo ya una anciana de setenta y cinco años, la madre de Goethe disfruta de esas novelas escritas por mujeres y que tratan de los problemas más actuales: “No podríais hacer una obra mejor y de mayor mérito para con vuestra madre que os ama”, le escribe a su nuera, “que tener la bondad de permitirme, en mi pobreza de espíritu, beneficiarme de esas cosas tan placenteras que recibís”.

De objeto de lectura personal, de suplemento del alma y de evasión, el libro se convierte en punto de partida de una reflexión sobre sí misma y sobre los demás.

En una primera etapa, el libro, dada la organización de la lectura que implica, se erige en el instrumento eficaz de una socialización deseada por cierto público femenino. Pues este público existe y la floreciente industria de la imprenta se encarga de responder a su demanda, cada vez más exigente. Los léxicos y las enciclopedias especializadas en la producción más actual inventan nuevas secciones para las damas. Éstas se subdividen según los contenidos —“historias de bandidos, de conventos, robinsonadas, novelas de emigrados y otras novelas de la Revolución Francesa”— o bien según los géneros: “novelas filosóficas, morales, pedagógicas”. Es cierto que algunos se lamentan de ello, añorando la época no tan lejana en que las mujeres sólo leían “obras edificantes, algunos cuentos y libros de cocina”.

Semejante eclecticismo reestructura el acto de leer. La lectura intensiva de un único libro leído y releído sin cesar deja paso a una forma de lectura denominada “extensiva”. La lectora multiplica los textos, sólo los lee una vez y, en consecuencia, necesita una organización que ponga a su disposición la producción de libros, que crece sin cesar. A partir de entonces, la lectura funciona como una verdadera institución social. He allí un segundo factor de socialización a través de la lectura. Alemania conoce, como cualquier otro país de Europa en la misma época, una extraordinaria práctica de la lectura. El país se cubre literalmente de sociedades de lectura, de bibliotecas de préstamo, de gabinetes de lectura y de otros organismos más o menos privados. Muchos tienen la particularidad —dejando de lado los clubes— de estar abiertos a las mujeres. Y no se trata de estructuras de acogida reservadas exclusivamente a los

medios urbanos, puesto que se encuentran sociedades de lectura de pueblo, e incluso campesinas. Tampoco son lugares exclusivos. Algunas de estas sociedades de lectura, es verdad, están lujosamente instaladas, como la *Harmonie* de Hamburgo, pero hay también otras que médicos, juristas o filósofos ponen lisa y llanamente a disposición del vecindario. El libro circula en todos los niveles. F. Schlegel se burla del criado encorvado por el peso de los libros que su mujer ha pedido prestados en la biblioteca de Iena, pero no ignora que esta circulación del libro es el motor mismo de las formas nuevas de sociabilidad, de las cuales es centro la mujer. Las mismas cartas, literatura femenina por excelencia, reflejan el cambio, se aventuran más allá de la esfera doméstica y se atreven a expresar juicios literarios. ¿De qué viven los círculos románticos de Iena o los salones judíos de las berlinesas Rahel Levin-Varnhagen o Henriette Herz, sino de las discusiones en torno a obras recientemente aparecidas? Hasta Madame de Staël, pese a su experiencia en materia de salones literarios, se asombra de la intensidad de esta vida cultural en un Berlín por otra parte muy provinciano “en medio de las arenas de Brandeburgo”. El paso de la lectura a la sociabilidad se produce en una forma progresiva que Henriette Herz describe muy bien en sus memorias: “He vivido una buena cantidad de años con los seres más refinados de Berlín [...] al comienzo se reunían todos en un pequeño *Teekränzchen*. Más tarde se formó la sociedad de lectura Fessler que agrupaba a artistas, hombres de Estado, sabios y mujeres”.

Lo “revolucionario” de la sociedad de lectura reside en el hecho de ser prácticamente el único lugar público, junto con el teatro y algunos salones, que reúne a ambos sexos en una misma comunidad de intereses. En este “conventículo” profano, la lectora se constituye en un individuo íntegro, cuyo juicio, a menudo solicitado, goza de autoridad.

Con la ayuda del contexto histórico, muy pronto se pasa a la lectura de obras políticas y, consecuentemente, a una reflexión de las mujeres sobre lo político. A través del libro, las mujeres se aventuran en un dominio hasta entonces estrictamente limitado a los hombres. La incursión es breve, pero importante.

En la primera década del siglo XIX, las correspondencias femeninas abundan en referencias a Mirabeau, Condorcet o Sieyès. La lectura de gacetas alcanza una amplitud asombrosa. Los periódicos para señoras se multiplican y conquistan toda Europa. Así ocurre con *Journal des Luxus und der Moden*, que se edita de 1786 a 1816, o con la revista *London und Paris*, cuya corresponsalía en París la atiende una mujer, Helmina von Chézy. Pero el público femenino también quiere leer los grandes periódicos de la época. El *Hamburger Correspondent* o el

Moniteur, poco importa la lengua: “¡Lafayette! ¡Mirabeau! ¡Pétion! ¡Bally!, el entusiasmo me enrojecía las mejillas cuando, en las horas tranquilas de la noche, les leía yo a mi marido y a dos o tres de sus amigos íntimos, discursos que el *Moniteur* nos transmitía con tanta fidelidad”, observa Johanna Schopenhauer, la madre del filósofo, en sus *Memorias*, aparecidas en 1839.

El periodo que, entre 1790 y 1815, abre a las mujeres alemanas un abanico de campos que hasta ese momento habían permanecido prácticamente reservados a los hombres es un momento bastante raro en su historia. Se trata de la etapa en que la escolarización obligatoria, por precaria que haya sido, da sus frutos y en que una primera generación de mujeres opta por leer para suplir los escalones superiores, que la escolarización no ha cubierto. Tras haber ingresado en la red social a través del libro y de su circulación cada vez más organizada, las lectoras utilizan entonces la lectura como auténtico instrumento de integración social. Algunas se contentarán con la igualdad intelectual de hecho que encuentran en las sociedades de lectura. Pero otras llegarán a imponer siempre, en nombre de la comunicación que crea el libro, esas formas específicas de sociabilidad que son los círculos y los salones románticos.

Todavía son pocas las que, impulsadas por su curiosidad por la actualidad de su época, convierten la lectura y la elección del libro en un modo de emancipación política que ni las leyes, ni los hombres, están dispuestos a concederles. Así se comprende mejor las razones que mueven a ciertos observadores masculinos a presentar cuadros realmente sombríos de la mujer dedicada a la lectura: “No reprocho que una mujer trate de refinar su manera de escribir y el arte de su conversación por medio de estudios adecuados y de una lectura escogida con decencia, ni que intente quedar totalmente desprovista de conocimientos científicos; pero no debe convertir la literatura en un oficio, no debe aventurarse en los dominios de la erudición”. Aun cuando el tono pretende ser ponderado, no por ello el argumento es menos desesperadamente tradicional y se resume en comprobar que “un poco de conocimiento no hace daño, pero no ha de ser demasiado”.

El mismo tipo de argumentos reaparece de modo mucho más vehemente después de 1815. En el momento en que, debido a profundas transformaciones sociales —éxodos masivos hacia las ciudades, ingreso precoz en el mundo del trabajo—, la escolarización de las niñas se hace más lenta, la “locura” de las mujeres “por la lectura” choca con obstáculos cada vez más concretos. En el orden restablecido por Metternich y la Restauración, leer ya no es un acto que se deje al arbitrio de cada uno. Reglamentada, redistribuida, la lectura se convierte

en un acto que se realiza bajo estricta vigilancia y las mujeres, en el fondo de su esfera privada, no podían escapar a la regla. El gran silencio de las mujeres se instala entonces y sólo será denunciado a mediados del siglo por algunas figuras femeninas muy marginales.

Hacia el fin del siglo, por el contrario, la “voz de las mujeres” se eleva nuevamente, con ayuda de ciertas obras masculinas, tales como *La mujer y el socialismo*, de A. Bebel, del año 1879. Pero el movimiento de las mujeres alemanas, desgarrado entre tendencias burguesas y proletarias, se desenvuelve en el estrecho escenario de la política y no encuentra ya el mismo eco entre su “público”. El término mismo— “público”— aparece, por lo demás, bastante incoherente, pues todo lo que depende de la mujer y todo aquello de lo que la mujer depende pertenecen al dominio “privado”. Aun admitiendo que haya cuantitativamente un público femenino, éste ha cambiado mucho en sus exigencias. Es el triunfo de la evasión fácil, debidamente controlada por las autoridades oficiales y privadas, un flujo de novelas históricas sin referencia al presente, una literatura de gran tirada y obras que aparecen en forma de folletín en revistas para señoras, como la famosa *Gartenlaube*. Autoras como Eugenie Marlitt o Hedwig Courths-Mahler tienen enorme éxito; una novela de Marlitt, que apareció en la *Gartenlaube* en 1866, ¡conocerá 23 ediciones en veinte años! Pero en el mismo momento, otras mujeres están en busca de una expresión a la medida de los interrogantes que ellas mismas comienzan a plantearse. Desde mediados del siglo, aun a pesar de que la restauración y la censura mantienen en su lugar las virtudes y las convenciones burguesas, la literatura que leen y escriben las mujeres revela una escisión entre lectura-evasión y lectura-reflexión, que no dejará de acentuarse.

Por uno de esos desfases cuyo secreto es especialidad de la historia de las mentalidades, aunque en el libro mismo “se prohíba ostensiblemente toda confrontación de opinión en materia de religión y en otras materias”, y a pesar de que se imponga al “público” femenino una producción tan chata como insípida, comienzan a hacerse oír algunas mujeres a las que no ha amordazado la censura, ni la calumnia, ni la indiferencia, ni siquiera el fracaso patente de la Revolución de 1848 en Alemania. Desde mediados de siglo, inventarán, en medio de la “calma” general, lo que ellas mismas llamarán la “voz de las mujeres”.

Expresiones: De la escritura para sí mismo a la escritura para los demás

El paso al acto de escribir se articula muy exactamente en las mujeres

alemanas hacia 1800, en ese periodo que Christa Wolf llama el “entretenimiento”, el *Zwischenzeit*, el momento entre dos siglos, pero también entre dos mundos políticos, sociales y culturales fundamentalmente diferentes. Por cierto que ya había una literatura femenina previa, esencialmente moral, pedagógica o sentimental. Pero otra es la literatura femenina que surge de la necesidad de decir la quiebra de la Revolución y que muy pronto se convierte en manifestación literaria de la expresión de sí misma, que se prolongará en el siglo siguiente para llegar a ser, bajo el peso de lo social, la expresión de las realidades concretas que afectan al conjunto de las mujeres.

Se trata de un fenómeno interesante en la medida en que es precisamente en él en donde más ausente —incluso prohibida— se halla la manifestación de lo político, donde el acontecer político desencadena la necesidad de expresarse públicamente a través de la literatura. En Alemania no hay, como se ha visto, texto escrito por una mujer que reivindique, como lo hace Theodor von Hippel, “la mejora cívica de las mujeres”. Por el contrario, entre 1790 y 1815 el contexto histórico motiva una cierta cantidad de novelas escritas por mujeres, cuya característica consiste en relacionarse con su época, con la Revolución y con sus consecuencias directas. Antes que aspirar a constituir un estatus cuyo reconocimiento social es motivo de problemas a lo largo del siglo XIX, el acceso de las mujeres al dominio público se hace ante todo bajo la forma de una inserción indirecta en zonas masculinas reservadas, las de la política y de la historia, mediante el recurso al instrumento falsamente neutro de lo literario.

Es cierto que no son muchas las que dan el paso y se aventuran en géneros hasta entonces en plena revolución, como la novela o el drama, con el enorme riesgo de sufrir los sarcasmos de sus hermanos: “Entre cuarenta o cincuenta damas que se cuentan hoy como ‘mujeres-escritores’ en Alemania, sin considerar las legiones de las que no hacen imprimir sus burradas, apenas si hay una media docena que, en su calidad de genios de clase superior, tienen verdadera vocación de lanzarse a un dominio [...] que ni la naturaleza ni la constitución cívica les ha atribuido”. La observación, a caballo entre ambos siglos, expresa de maravilla lo que habrá de ser la actitud general ante las “mujeres-autores” a lo largo del siglo XIX: una mirada crítica, incluso reprobadora, sobre las que abandonan sin escrúpulos su espacio femenino, a despecho de una doble interdicción en nombre de la cultura y de la sociedad. El siglo XIX, positivista y seudocientífico, agregará una tercera interdicción en nombre de las capacidades biológicas necesariamente inferiores, tanto del ser como del cerebro femeninos: “La ‘mujer-autor’ no existe; es una contradicción. El papel de la mujer en las letras es el mismo que

en la manufactura; sirve allí donde el genio ya no presta ningún servicio...”. La misoginia, como se ve, no tiene fronteras. Por lo demás, no reconoce el genio o el talento de las ‘mujeres-autores’. Cuando, poeta ya entrado en años, Clemens Brentano se entera de que su hermana se lanza a su vez a la aventura de la escritura, exclama: “Es una desgracia que esta criatura [...] Bettina habría desempeñado muy bien su papel de ángel si no hubiera soltado en la plaza pública lo mejor, lo más íntimo de sí misma”. El blanco favorito de las pullas es George Sand: “En la pipa y las novelas de Madame Dudevant no encontramos otra cosa que la más profunda y la más despreciable vulgaridad”.

En un clima tan poco propicio —y cada vez menos en el curso del siglo—, el paso al acto de escribir se realiza bajo la presión de datos tan concretos como la necesidad material “de alimentar a su familia”, las desgracias de la emigración, que obligan a algunas mujeres a emplear, para ganarse la vida, los frutos de una educación mal adaptada a estas nuevas tareas. Pero, paralelamente, se da también el imperioso deseo de escribir: muchas mujeres escriben entonces tras el escudo del anonimato o toman prestado el nombre de su marido, lo que da lugar a no pocas querellas de familia y dista mucho de ser percibido como un honor. Otras, en el ocaso de la vida, levantan el anonimato, aduciendo para ello curiosos argumentos, como Therese Huber, que en 1820 confiesa: “Al público le costaría creer que el autor [de los *Cuentos*, editados en 1803] fuera una robusta madre de familia, y ésta es la razón por la cual he callado mi actividad luterana. La matrona entrada en años ya no tiene hogar doméstico, y hoy puede cumplir sus tareas maternas y escribir al mismo tiempo, sin por ello descuidarlas”.



Bettina von Arnim (1785-1859) publica en 1843 *Este libro pertenece al rey*, donde señala la deficiente educación brindada a las niñas, y se arriesga en osados alegatos políticos como son *Los siete de Gotinga*. Grabado del siglo XIX. Bettina von Arnim. Francfort, Goethehaus.

Una de las estrategias más eficaces y más elaboradas del paso al acto de escribir es para las mujeres la práctica de la traducción. En efecto, ésta se considera una actividad femenina por excelencia, y las razones para ello son evidentes. Se traduce en la casa, en privado: por tanto, no hay en ello exposición a la publicidad indecente del mercado literario. La traducción, aunque a veces bien pagada, es una actividad anónima: por tanto, no se prostituye el nombre del marido, no se pone en peligro a la familia. Por último, es una actividad compatible con las tareas llamadas femeninas: se la puede interrumpir y retomar a placer, someter el “trabajo” al ritmo del hogar, y no a la inversa. Pero hay también algo que no siempre se muestra claramente a quienes consideran que traducir es un amable pasatiempo femenino: es hacer uso concreto de conocimientos adquiridos, y, para algunas mujeres que tienen conciencia de ello, es un margen de libertad en la elección de los textos a traducir e incluso la posibilidad de deslizar, al azar de la traducción, reflexiones y acentos que de otra manera no encontrarían sitio donde expresarse. ¿Por qué las mujeres, traductoras

antes de convertirse en autoras, escogen sistemáticamente, a la hora de traducir, correspondencias de mujeres, como la de Ninon de Lenclos, o piezas de teatro y novelas que tratan de la realidad revolucionaria? Therese Huber desvela el secreto de este deslizamiento de la traducción a la escritura, cuando, tras haber traducido una obra del autor de moda Lovet de Couvray, agrega: “Compuse un final para *Divorcio necesario*, escribí al correr de la pluma lo que me dictaba la imaginación, riquísima por entonces [...] y en las noches de vigilia, a la cabecera de Huber enfermo, más de una vez, con un hijo al pecho, me convertí en autora”.

Aun cuando la traducción forme parte de lo que Proudhon llama una “actividad de servicio”, da a las mujeres que la practican el impulso necesario para pasar a otro modo de escritura. Por cierto, las “mujeres-autores”, tanto francesas como alemanas, se aventuran poco en el dominio del teatro, en el que, por lo demás, tienen escasas oportunidades de triunfar, como lo demuestra el caso de Marie von Ebner-Eschenbach: novelista reputada de finales del siglo, se atreve a escribir un drama sobre Madame Roland, pero no conseguirá hacerlo representar. Es el campo de la novela y de los cuentos el que ofrecerá a las mujeres la ocasión de hacer su ingreso en la literatura con la previsible consecuencia de que estos géneros se rebajarán a la categoría de meras actividades de la producción industrial: “Las mujeres son las que consumen la mayor parte de las novelas, son ellas quienes mayoritariamente las producen [...] Por tanto, opino que hagan ellas sus novelas y sus trapos”.

Es verdad que una cierta producción novelesca femenina refuerza este tipo de clichés: émulas jadeantes de Walter Scott, inagotables autoras de novelas de caballería y novelas negras o góticas, producen en los géneros de moda y multiplican, para su público, una literatura cada vez más insípida, que triunfa en la segunda mitad del siglo y que se edita como folletín en *Gartenlaube*. Aun cuando en el siglo XIX esta forma de literatura existe y, con la bendición de las autoridades, se convierte en sinónimo de literatura femenina, no puede ocultar otros aspectos de una literatura femenina sometida a la censura, a los sarcasmos y al desprecio.

Las correspondencias, esa forma primera de la expresión de las mujeres, establecen una suerte de red paralela en que se ilustran mujeres de talento y de espíritu. Bajo estas apariencias de escrito íntimo, la carta circula y se convierte a la vez en instrumento de información, en terreno de reflexión y de juego con todos los géneros. La correspondencia de Rahel Varnhagen es el ejemplo más delicado de ello, pero tampoco carece de genio creador la manera en que Bettina von Arnim transforma poéticamente sus correspondencias anteriores para hacer

de ellas un género que trasciende todos los demás. Debido a un fenómeno singular que destaca su importancia y su continuidad, esta literatura de lo íntimo, que incluye también los diarios, las memorias, las autobiografías y los recuerdos, se publica en los años cuarenta y prolonga una nostalgia de adolescencias vividas en los primeros años del siglo, en ese paréntesis, tan breve como intenso, que permaneció en la memoria de estas mujeres. Pero ya se perfilan otras perspectivas, ya hay mujeres valientes que se lanzan contra todos en requisitorias políticas, tales como las de Bettina von Arnim, cuya producción literaria no había hecho más que comenzar, cuando, hacia 1837, toma partido a favor de los “Siete de Gotinga”, siete profesores de esta universidad destituidos por haber osado recordar al duque de Hannover que había prometido una constitución. Pero lo que hace estallar a la luz pública la escisión latente en el seno de esta literatura es el peso creciente de la cuestión social. El compromiso social da a las obras de ciertas mujeres, en los años cuarenta, una dimensión y una fuerza originales. Se ve así que las “mujeres-autores” abandonan el campo de la literatura, en el que poco a poco se han ido haciendo un nombre, para aventurarse en el terreno de la investigación social.

La aparición de *Paseos por Londres*, de Flora Tristán, en 1839, y de *Este libro pertenece al rey*, de Bettina von Arnim, en 1843, da testimonio de la dimensión europea de una literatura escrita por mujeres ligadas a la actualidad social más inmediata y, al mismo tiempo, de las profundas transformaciones que de ello derivan. Bajo el peso de lo social que trataba de aprehender, esta literatura se desprende cada vez más de sus atributos, el uso de la ficción, la búsqueda de estilo y la invención de personajes, en beneficio de las estadísticas, de listas de pobres o de documentos en estado bruto. De todo eso resultan obras muy fuertes, mal recibidas por los contemporáneos, un estilo casi documental y un discurso político y social que, al decir de ciertos escritores masculinos reducidos al silencio por la censura, únicamente las mujeres pueden transmitir. Esto es lo que parece confirmar la conversación que la “mujer-autor” Louise Aston mantiene con el jefe de policía de Berlín en marzo de 1846: “—Yo: En interés de mi carrera literaria, es deseable mi residencia en Berlín, donde siempre encuentro nuevos motivos de inspiración.—El ministro: No tenemos ningún interés en que difunda usted aquí sus escritos futuros, que sin duda serán tan libres como sus opiniones.—Yo: ¡Pues bien, su Excelencia! ¡Si el Estado prusiano comienza a tener miedo a una mujer, es que ha caído muy bajo!”.

El fracaso de la Revolución de 1848 en Alemania constituye un giro decisivo. La literatura de lo social, que había marcado el *Vormärz*, se difumina. Es

significativo ver a ciertas “mujeres-autores” renegar en bloque de sus compromisos anteriores y refugiarse en valores seguros: Louise Mühlbach, cuya novela *Aphra Behn* —biografía de la primera profesional inglesa de la literatura— constituía todavía en 1849 una violenta requisitoria a favor de una emancipación real de las mujeres, sólo publica literatura rosa del tipo de *Historias noveladas de la corte de Sanssouci en tiempos de Federico II* y otras obras seudohistóricas. Incluso las más emancipadas conservan en el fondo de sí mismas una suerte de temor a dejarse llevar a la escritura como acto público. Fanny Lewald, judía emancipada y egeria del Berlín literario, confiesa en su *Historia de mi vida* (1861-1862): “Más habituada a una cierta dependencia y sumisión de lo que yo suponía, considero siempre mi actividad literaria como algo que sólo me será otorgado, permitido, con toda suerte de restricciones, aun cuando es algo que me he sentido siempre obligada a hacer, además de los trabajos de aguja”.

Es cierto que en la segunda mitad del siglo XIX tiene lugar el despertar de una cierta literatura femenina, pero hay que ir a buscarla a las esferas aristocráticas o a los medios acomodados. Ciertamente, las burguesas y las aristócratas continúan publicando, como Louise Otto-Peters, fundadora en 1849 del primer *Periódico de mujeres para los intereses femeninos superiores*; Lily Braun, de soltera Kretschman, y autora de las notables *Memorias de una socialista*, o incluso Hedwig Dohm, que lucha por el derecho de voto de las mujeres. Pero del lado de las mujeres proletarias se perfila ya un movimiento igualmente fuerte y mucho más novedoso. La ruptura entre ambas tendencias de lo que se ha dado en llamar la *Frauenfrage*, la cuestión femenina, tiene lugar en 1894. El resultado de ello es una serie de autobiografías obreras, la más famosa de las cuales es la de Adelheid Popp, *Los años de juventud de una obrera*. Se trata de una de esas “autobiografías desde abajo”, según la expresión forjada por Goethe, y la autora subraya en ella ante todo su carácter ejemplar: “He escrito esta historia de mi juventud porque en mi destino he encontrado el de millares de mujeres y de niñas salidas del proletariado”. La familia de quince hijos, los tres años de escuela intermitente, el trabajo en la fábrica a los diez años, la residencia en el hospital a los trece años y el descubrimiento de los grandes autores clásicos, todo este itinerario no se vuelve a recorrer por su valor individual, sino porque constituye un ejemplo para las otras. La escritura para sí mismo se ha convertido en una escritura al servicio de los demás y la literatura de las mujeres encuentra, al final del siglo, un papel asaz semejante al que había desempeñado un siglo antes en las obras pedagógicas y morales, “revistas morales” y novelas

sentimentales. Sólo que, de moral que era, la advertencia que traduce la literatura en relación con su público femenino se ha convertido en social.

En este sentido, la historia breve e incompleta de estos itinerarios que conducen a las mujeres de los primeros aprendizajes a los compromisos públicos a través de la escritura, constituye una suerte de parábola de la historia social en su conjunto: “Si bien el estilo es la expresión del hombre, la literatura no lo es menos de la sociedad”, escribía De Bonald ya en 1812. El irresistible ascenso de las mujeres al dominio público de la cultura se realizó por medio de una alfabetización constante, cuyo desarrollo ninguna legislación es capaz de contener.

Algo totalmente distinto ocurre con el sitio de las mujeres como escritoras cabales. Si bien las que producen una literatura de evasión y de ilusión encuentran una acogida favorable entre un cierto público femenino sometido de nuevo al orden social restaurado, las otras, las que pretenden que la literatura sea una auténtica “voz de las mujeres” a la altura de las inquietudes y los interrogantes de su época, chocan más que nunca con las prohibiciones y los sarcasmos. Lejos de desanimarse, orientan sus escritos hacia *vías nuevas* y no vacilan en aclarar, de manera bastante inusual, la historia cultural de una humanidad que reivindican tanto como la suya propia:

Tanto se ha repetido a las mujeres que los hombres piensan por ellas, que finalmente han dejado de pensar. Muchas generaciones de mujeres han crecido bajo el peso del desprecio que pesa sobre su inteligencia y, sin ninguna duda, a menudo contribuyeron a justificar ese desprecio... [se] ha negado a la mujer la capacidad para conseguir nada importante ni destacado en los campos del arte, las ciencias y la política [...] Pero el libro que mayor influencia ejerció en el mundo social es el libro de una mujer: *La cabaña del tío Tom*. La consecuencia directa de *La cabaña del tío Tom* fue la presidencia de Lincoln. Probablemente, el mayor prosista de nuestro siglo sea una mujer: George Sand. El mayor novelista actual es, al menos a mi juicio, una mujer: George Eliot... Se ha acabado el tiempo que quedaba prendado de las ruinas y de los vestigios del pasado: las viejas pirámides que se desploman, los pensamientos que amarillean, las ideas fosilizadas. Es menester extraer todo eso y exponerlo a la luz de la verdad.

El modelo católico

Michela de Giorgio

En 1866, Anna María Mozzoni, la más ilustre representante del feminismo italiano, sometía a los ideales de emancipación la genealogía aristocrática en que se había inspirado el modelo femenino católico de la Restauración. La “noble intrepidez” de María Antonieta de Francia, el valor de la duquesa de Angulema o la energía de María Carolina de Berry eran los pilares de la demostración de la “superioridad de carácter” de las mujeres. El puro sueño feminista —las “mujeres en el lugar de los hombres” porque “tenían más méritos debido a sus virtudes morales”— instaba a la Historia extraña a “la violencia partidista” a asignar “a cada cual lo que le es propio”. Hasta el padre teatino R. P. G. Ventura estaba convencido de la superioridad femenina. En comparación, los Borbones eran “hombres insignificantes”, el grado cero de la fuerza moral masculina. Vemos así a la feminista y al sacerdote unidos en la dignificación de las mujeres. Se puede objetar que el padre Ventura —seguidor de Lamennais y exiliado en Francia desde 1848 por disidencias con Pío IX—, autor de *La mujer católica*, de 1855, punto de partida de la edificación moral del sexo femenino, es un exponente atípico del clero decimonónico. En realidad, su reconstrucción de una vigorosa genealogía en apoyo de las virtudes morales de las mujeres no se aleja del tono edificante común a la historia cultural europea del siglo XIX, en la que se reconocen posiciones de credo político y religioso muy distantes derivadas del arquetipo de la “madre educadora”, que tomó cuerpo al calor de los debates de la época revolucionaria sobre la educación femenina. Es la “madre nueva”, que, primero en el corazón de los hijos y luego en el de los hombres, desarrolla y fortalece las virtudes sociales e individuales: noción típica del pensamiento pedagógico revolucionario, de Lakanal al italiano Buonarroti.

La cultura católica de la Restauración acoge este modelo, herencia facilitada por las contribuciones de la investigación científica. En Francia, a finales del siglo XVIII, la influencia de los escritos de Georges Stahl había difundido el credo de la preeminencia del alma sobre el cuerpo. El *Système physique et moral de la femme*, escrito por Pierre Roussel en 1775 y referencia teórica básica durante

más de un siglo, había identificado la esencia del sexo femenino más allá de las restricciones fisiológicas del órgano sexual. La fragilidad y la sensibilidad de las mujeres, consecuencias en absoluto negativas de la relación entre lo físico y lo moral, se convierten en aspectos genéricos positivos. El alma goza de la *extensión* de las señales de la feminidad, de las fibras musculares al comportamiento moral.

Ya desde las primeras décadas del siglo XIX, muchos autores católicos teorizan una tendencia particular del cristianismo, una tendencia histórica a guiar estas características sentimentales de la feminidad, separadas por fin de una contrapartida tan corpórea, casi carnal. Libre del vínculo de dependencia entre estructura fisiológica y sustancia psicológica, este modelo ideal de lo femenino se difunde en toda la Europa posrevolucionaria. El alma femenina, distinta y complementaria de la masculina, se convierte, para la Iglesia de la Restauración, en una reserva de recursos civilizadores y de posibilidades de conversión. Análogamente, tanto para el idealismo clásico (la familia como núcleo de *Sittlichkeit* en la *Filosofía del derecho* hegeliana) como para el romanticismo, con su ideal de complementariedad armónica del amor, el alma femenina es necesaria para la plena realización de la humanidad. “Este sexo, que, en el reparto, sólo parecía haber recibido dulzura y paciencia, ha dado a menudo muestras del celo más activo, de la dedicación más intrépida, de la más asombrosa sangre fría”, escribía, a comienzos de los años veinte, el diario católico *L’Ami*, en cuyas páginas era ya un hecho comprobado la supremacía de las biografías femeninas respecto de las masculinas. A los ojos de los católicos de la Restauración, la dialéctica de fuerza y debilidad femenina que revela la Revolución es uno de los pocos méritos de aquel acontecimiento. Hace su aparición un nuevo sujeto social, no contaminado de pasiones políticas, con sentimientos tan cristianos como para ser ya perfectamente ejemplares. En el vértice —referente político inmediato— brillan las proezas estratégicas de las mujeres de la familia real, pero por debajo hay una inagotable red de recursos femeninos, sin barreras de clase.

“Plegarias, ternuras, lamentaciones, caricias”: armas de persuasión y vía íntima por la cual, en Francia, las mujeres llegaron a tener una poderosa influencia en la vida pública. Joseph de Maistre, que teoriza “tanto para el bien como para el mal, la influencia de vuestro sexo es inmensa” (pero no más allá del límite de un núcleo familiar ampliado: “Sus hijos, sus amigos, sus criados, son más o menos sus súbditos”) resume perfectamente el punto de vista de la época. Una concepción “experimentada”, la del padre Pierre Alexandre Mercier,

que, de 1850 a 1857 confiesa en Fourvières a 20.000 penitentes —una media de catorce por día, no conocemos el porcentaje de mujeres—, recoge su experiencia de historias de virtud y pecado en una serie de conferencias con el título: “De la influencia saludable o perniciosa que ejercen las mujeres en la sociedad”. El texto es recomendado como modelo para los predicadores.

La formalización católica de un contrapoder femenino que utiliza recursos sentimentales como correctivo moral de los hombres se da más fácilmente en la tradición literaria francesa, donde la “feminidad del corazón” tiene excelsos representantes literarios, desde Madame de Sévigné a Madame de Lafayette, que expresan el sabio y ligero toque femenino en el entrelazamiento de las relaciones privadas. En Italia, la inexistencia de una sociedad nacional impide el nacimiento de una tradición generalizada de manualística de los comportamientos. “La mera falta de sociedad [...] es naturalmente la causa de que no haya en Italia una manera, un tono italiano determinado”: se desesperaba Leopardi. Es la Iglesia la que, acercándose al modelo aristocrático, construye una unificación de conducta —de donde surge una tradición civilizadora hegemónica— que funde las virtudes innatas del comportamiento aristocrático con las virtudes del buen cristiano. En las primeras décadas del siglo XIX se cierra definitivamente la tradición de los orgullosos tratados de Boccaccio o de Filippo de Bergamo sobre las mujeres. La hegemonía de la Iglesia continúa su absoluta colonización de la manualística católica francesa sobre los autores italianos de biografías de mujeres ejemplares. El efecto de esta influencia es duradero. A finales de los años ochenta, *Civiltà Cattolica* se lanza contra la impía cohabitación, en el mismo panteón de italianas ilustres (propuesta por una revista femenina) como Matilde de Canossa y Catalina da Siena, de dos mártires de la revolución napolitana de 1789, Eleonora Fonseca Pimentel y Luisa Sanfelice. La identificación social femenina parece no poder prescindir de las posibilidades que ofrece una iconografía literaria de cuño ultracatólico, con una exuberante preeminencia de santas.

En el siglo XIX, el alejamiento de la Iglesia y el anticlericalismo, militante o pasivo, son fenómenos exclusivamente masculinos. Los párrocos se lamentan en general: los hombres se van. Su religión no se ha *perdido*, pero, visiblemente, cambia de situación. Deja de ser un hecho global, absoluto, de mentalidad, para asumir los contornos relativos de la opinión religiosa. La “fe” de los hombres se instala en “posiciones políticas”. La de la mujer mantiene íntegro el carácter de “hecho de mentalidad” al que los “hechos de comportamiento”, más que cualquier otro elemento, imprimen el sello de una fe plena. Por tanto, el

catolicismo del siglo XIX se escribe en femenino. Así lo demuestran la feminización de las prácticas, de las piedades, del clero. “Dios cambió de sexo”, diagnosticó a mitad de siglo Michelet, pionero de la aplicación de un léxico sexuado al credo religioso, todavía hoy en vigor.

En la cartografía de los vicios principales “señalados por los curas franceses después de la tormenta revolucionaria—difusión del trabajo dominical, falta de asistencia a misa, inobservancia de la obligada comunión pascual—, las prácticas religiosas de las mujeres son más intensas y más disciplinadas que las de los hombres. Pese a las grandes diferencias regionales, la síntesis nacional de comportamiento no dista mucho de la realidad cuando supone que de cada cuatro practicantes, tres eran mujeres. En los comienzos del siglo XIX, Aegidius Jais observaba que, en sus diez años de actividad en el campo de Salzburgo, sólo había encontrado una localidad donde la presencia en el confesionario no fuese predominantemente femenina. Pero si a menudo la verificación de las prácticas religiosas diferenciadas por sexo no iban más allá de la contabilidad intuitiva de los curas, los libros de devoción formalizaban la existencia de una religiosidad femenina superior: “La religión, en tanto cuestión de sentimiento, se acerca más a las mujeres que al hombre”, decía en 1814 el benedictino alemán C. Gartner, en un libro de lectura escrito especialmente para mujeres. A mediados del siglo, *Civiltà Cattolica* juzgaba “indudable y confesa” la feminización de las prácticas de devoción. En las iglesias, el sesso *donnesco* supera por doquier en número al *virile*. En Roma, para el Año Santo de 1825, sólo el 38 por 100 de los peregrinos son mujeres. Pero en la multitud de fieles que se desplaza desde toda Francia hacia Ars, el primero y el más visitado de los lugares de culto a mediados del siglo XIX (60.000-80.000 peregrinos anuales), es clarísima la supremacía femenina: sobre 307 peregrinos identificados, el 64,5 por 100 son mujeres. Un predominio que pone de manifiesto, más allá de la práctica, el fervor que las sostiene.

Identificación de la católica

En la primera mitad del siglo XIX, los curas, a falta de medios estadísticos, representaban a su grey sin diferenciaciones sexuales. Por lo demás, todas sus categorías de identificación eran vagas e imprecisas. Una “psicología de los pueblos” en miniatura, en el marco de la parroquia: el “temperamento” de la aldea —devoto, laborioso, indiferente, indolente— exoneraba de precisiones sobre la cualidad específica de los fieles. Esta *clausura* antropopsicológica que Philippe Boutry ha observado en la diócesis de Ars, ampliada al conjunto del

territorio nacional, se puede generalizar a *toda* la identificación sociomoral del “género” femenino. No se trata únicamente de una propensión clerical: Stendhal y Michelet —y sus continuadores italianos de diversa creencia religiosa y de distinta orientación disciplinar, como el literato Tommaseo o el antropólogo Mantegazza— clasifican a las mujeres en “tipos nacionales”. De aquí hacen derivar comportamientos morales específicos: grados de pasión, de sentimentalidad, de espíritu de sacrificio, de disposición a la obediencia conyugal, etc. Tan sólo en las últimas décadas del siglo XIX, los efectos conjuntos de la industrialización, la urbanización, la alfabetización y la politización de las mujeres obligan a la Iglesia a adecuarse a las clasificaciones de la ciencia social laica y a definir la indiferenciada cosmogonía femenina de acuerdo con tipologías más precisas: por clase, estado civil, franja de edad, oficio. El atenuarse de las netas y antagónicas distinciones entre mujeres católicas o no, es uno de los méritos de esta identificación menos sumaria. A finales del siglo, el padre Gabriel d’Azambuya escribía: “Hemos de despojarnos del hábito de forjarnos tipos demasiado netos y absolutos, y, en la medida de lo posible, no decir, en singular, ‘La mujer cristiana, la mujer no cristiana’”.

Por lo demás, incluso la atribución decimonónica de los grados “temperamentales” de catolicidad —por naciones, no ya aldeas— había sido muy poco científica, muy intuitiva. En 1828, en viaje de Italia a Roma, formando parte del séquito de la madre Sophie Barat, Elisabeth Galitzin “siente” que atraviesa el país del catolicismo. En la ciudad santa la conmueve la alegría: incluso el aire está “embalsamado por la proximidad de la cátedra de san Pedro”. Las calles, sembradas de cruces y adornadas con imágenes de María (“María es la castellana ante la cual se postra toda Italia”, decía Taine), a cuyos pies se arrodillan hombres y mujeres, las ciudades y las aldeas sembradas de estatuas de santos, son la prueba de la devoción italiana. En esos mismos años, Félicité de Lamennais individualizaba en aquella topografía santificada “un sistema clientelar” que se extendía a casi toda la población del Estado de la Iglesia. El punto de vista político se extiende a las mujeres y orienta la interpretación de éstas. En 1862, en el Duomo de Milán, Louise Colet, emancipada indiscutible, se siente inmersa en “una atmósfera celeste nativa [...] inseparable del alma de este pueblo”. La inalterada vocación *pro-Risorgimento* (de niña, se había enamorado de Silvio Pellico tras la lectura de *Le mie prigioni*), contribuyó a dar renovado vigor a su certidumbre de que el grado de catolicismo de los italianos y las italianas era el máximo posible.

La *italiana* nacional y católica nace en los años treinta, bajo el impulso de los

ideales políticos filoliberales. Es un modelo cultural sin trasfondo de “caracteres” comunes. Resulta difícil reunir los comportamientos burlones y agresivos que, respecto del clero, exhiben las jóvenes aristócratas napolitanas con las que se encuentra Goethe, y el elevado sentido de fidelidad a la fe católica y al soberano propio de la nobleza piemontesa, tan consciente de su diversidad en relación con los estilos de vida de la aristocracia italiana, “fielmente retratada en los Florindos y las Rosauras de Goldoni”. La primera formulación del “modelo ideal típico” de la *italiana* nacional pertenece a Niccolò Tommaseo: “La mujer italiana, capaz de inspiración, que sabe obedecer y que, llegado el caso, sabe mandar, es garantía de un destino menos duro para nosotros. Incluso allí donde los hombres están más corruptos y son más débiles, las mujeres son menos débiles y están menos depravadas que ellos”. Su modelo, la “nueva” *italiana*, patriótica y catoliquísima, se multiplica en los ríos de repeticiones de los manuales y los tratados morales de la segunda mitad del siglo XIX.

También la Iglesia construye su “psicología de los pueblos”, y, naturalmente, lo hace sobre bases religiosas. Las mujeres inglesas, apeadas del pedestal de autoridad moral sobre el cual las había puesto el catolicismo, son un *topos* de la polémica con el protestantismo: “La mujer inglesa [...] ya no provoca admiración: apenas si es objeto del respeto debido a su sexo”, dice, en 1844, el abate Gaume —un anti-Engels— en un parangón de las formas con las que los diferentes credos religiosos tutelan el ejercicio de los poderes y contrapoderes familiares de las mujeres.

El siglo XIX, siglo del primado de la palabra masculina, no se desmiente en la retórica de esta copiosa producción de modelos. A las mujeres les queda la práctica de un “contradiscurso”, esencialmente fundado en características de su religiosidad, una religiosidad “sentimental” que se extiende del lugar de devoción a la cotidianidad familiar. El sentimiento de autogratisfación (tan típico del rol femenino del siglo XIX) surge de un consciente ejercicio de soberanía moral sobre la vida doméstica y sobre la educación de los hijos. Y hasta hay espacio para las muchas insuficiencias de la vida real. Pero atenuadas por la convicción de que los sentimientos humanos sólo son reflejos naturalmente frustrantes de la sentimentalidad religiosa, modelo e instrumento de legitimación de toda sentimentalidad terrena. El avance decimonónico del sentimentalismo religioso se halla en íntima relación con el sentimentalismo familiar: el modelo femenino católico es exclusivamente el de la esposa y el de la madre. En la esposa, la Iglesia busca sumisión y espíritu de abnegación. Si el mundo es un valle de lágrimas para todos, lo es particularmente para las mujeres.

Los aspectos afectivos del amor conyugal —y mucho menos los sexuales— no son tema de la pudorosa literatura católica del siglo XIX. Y este silencio se prolonga hasta las primeras décadas del siglo XX. Raramente, y en pocas líneas, se hace referencia a los “deberes matrimoniales”, con los que siempre ha de cumplirse, sin abstenerse jamás ni siquiera “para practicar la virtud”. El marido es un don de Dios que lleva a la mujer, a través del sacrificio, a la santidad.

En 1880, con la encíclica *Arcanum*, la Iglesia responde a los ataques laicos contra el matrimonio. León XIII refuerza la autoridad del marido: “El hombre es la cabeza de la mujer, tal como Cristo es la cabeza de la Iglesia”. La mujer “debe estar sometida al marido y obedecerle, no a modo de sierva, sino de compañera, es decir, de tal modo que el sometimiento que ella le presta no se aparte del decoro ni de la dignidad”.

En Italia, entre 1873 y 1920 se presentó una decena de proyectos de ley de divorcio. El 1 de enero de 1866 se introdujo el matrimonio civil en todas las provincias del reino. En 1871, también en el ex Estado de la Iglesia y en el Véneto. La nueva legislación establecía que, para tener efectos legales, el matrimonio debía contraerse ante la autoridad civil municipal. En los otrora Estados Pontificios (Romaña, Marcas, Umbría, Lacio), incluso después de 1866, la ignorancia o la consciente oposición al nuevo ordenamiento (que conllevaba la patente de ilegitimidad para los hijos), mantuvieron la costumbre de casarse sólo ante la Iglesia. Pero más allá de los casos de elección exclusiva del rito religioso, el matrimonio eclesiástico conservaba su función hegemónica en el plano de la ritualidad y de la imagen, lo cual no sufrirá alteración alguna hasta la segunda mitad del siglo XX. En 1896, para la boda de Vittorio Emmanuele di Savoia con Elena di Montenegro, los actos oficiales —horario, invitados, etc.— hablaban exclusivamente de matrimonio religioso.

La encíclica de León XIII había afirmado y reivindicado la dignidad femenina en el matrimonio. Pero bajo la tutela, a veces cruenta, del marido. La severa condena del uxoricida de mujer adúltera, desvelaba los secretos dramas provocados por la indisolubilidad del matrimonio, sin distinción de clases. Para la enorme mayoría de las burguesas y las aristócratas italianas nacidas a mediados del siglo XIX, todavía era norma que el matrimonio se sometiera a la voluntad familiar. La elección sentimental autónoma pertenecía a los horizontes míticos propios de los *pamphlets* feministas: “la América libre” de la igualdad del intercambio conyugal. En las novelas de las escritoras católicas de finales del siglo XIX, el tema preferido del matrimonio acoge muchas sugerencias de reforma moral que apasionaban a la avanzadilla internacional de la naciente

sociología de las relaciones conyugales (Legouvé, Letaurneuv, Mantegazza, Lombroso, Lhotzky, Werner, Carpenter, etc.). Una de las precondiciones más debatidas de la renovación, la pasiva aceptación femenina de matrimonios muy heterogéneos en edad —intercambio desigual entre capital estético femenino y capital económico masculino que constituía una verdadera espina clavada en el corazón de los eugenistas— perdía su carga acusatoria contra el sistema de doble moral. Y la perplejidad ante la diferencia de edad se disolvía en historias de final feliz. Conviene recordar que el ansia de colocación matrimonial que, durante todo el siglo XIX, hasta la Primera Guerra Mundial, identifica la dignidad de la existencia social femenina en el matrimonio no es exclusiva de la propaganda católica. Pero en los matrimonios de reflexión —no de pasión ni de consolación— que la prensa de la Juventud Femenina de la Acción Católica Italiana todavía aconseja en los años veinte se advierte una continuación más prolongada de esta pedagogía antisentimental. Los éxitos de las elecciones matrimoniales guiadas por los ojos o el corazón son inestables y efímeros. Al esposo de la militante católica sólo se le pide que sea un buen cristiano.

“Alejada del murmullo de los corrillos de mujeres sobre la maldad de los hombres”, predicaba el panegírico de Rita di Cascia, leído en Roma durante la ceremonia de canonización (1900). La larga expiación de penas conyugales impuestas por la “bestia feroz” de un marido, así como la digna indiferencia ante las otras víctimas del matrimonio, deben mucho a las biografías decimonónicas de la santa. Es la vertiente devota de la desbordante literatura laica sobre el *mauvais mariage*: ilustra en detalle los sufrimientos de la vida conyugal de Rita. Un modelo santificado, a través del cual la Iglesia reconoce a las mujeres que la vida matrimonial puede ser un peso o un martirio. Con el nuevo siglo, la sexualidad aparece también en la rara autobiografía católica sobre la infelicidad conyugal. Jacqueline Vincent —que durante veinticinco años fue sierva y amante de un marido brutal y descreído y luego, a partir de 1925, terciaria carmelita— escribe un conmovedor *Livre de l'amour*: las relaciones conyugales como suplicio místico.

Hortus clausus

La esposa y la madre dejan en sombra a la núbil, cuya colocación fuera de la familia —cuestión social que preocupará el *fin de siècle*— se identifica con las cifras triunfantes de la “feminización del clero”. En Francia, de 1808 a 1880, la cantidad de mujeres que entran en antiguas y en nuevas congregaciones religiosas pasa de menos de trece mil a más de ciento treinta mil. En 1830, la

relación porcentual sobre la totalidad del clero era de dos a tres. En 1878 se invierte: tres mujeres cada dos hombres. Dos tercios de las fundadoras de nuevas congregaciones provienen de las clases dominantes. Antes de la Revolución, el 29 por 100 de la nobleza y el 33 por 100 de la burguesía. En el siglo XIX, la preeminencia burguesa es absoluta: 46 por 100 contra el 19 por 100 de aristócratas. El resto del poderoso ejército proviene de familias de pequeños campesinos, artesanos y asalariados. Claude Langlois subrayó la particular inventiva del fenómeno de la feminización del clero. Las nuevas congregaciones dependen del obispo o del fundador, pero, sobre todo, de su fundadora y superiora general. Esta autonomía institucional se aplica a muchos campos, en particular a la educación femenina. En 1876, el 80 por 100 de los 500.000 niños franceses que asisten a instituciones preescolares son confiados a congregaciones religiosas. Más difícil es traducir en cifras la supremacía católica sobre los educandos. En Francia, al igual que en Italia, en 1872, la primera estadística nacional italiana revelaba el monopolio absoluto de las órdenes y congregaciones religiosas sobre 570 internados censados. Treinta años después, el Estado sólo podía oponer 86 institutos públicos a un total de 1.429 colegios con internado —de los que unos 800 son obras pías e institutos de beneficencia—, con 48.677 alumnas internas y 59.179 externas. Prueba de la inmovible confianza que incluso las élites laicas depositaban en la concepción del papel femenino que proponían los colegios católicos para niñas.

La imponente feminización del clero francés es un fenómeno puramente nacional que afecta a los otros países católicos con ritmo e intensidad diferentes. Mientras en Francia, el apogeo de las nuevas fundaciones con superiora general tiene lugar en los años veinte y treinta, en Italia, donde la distinta política eclesiástica de los estados previos a la unidad impide definir un cuadro de conjunto, el incremento de las fundaciones religiosas femeninas se posterga una década. En 1861, el primer censo del reino de Italia —que no distinguía entre monjas y congregantes, entre monasterios de clausura, colegios de monjas, casas de oblatas o institutos nuevos centralizados— arrojó la cifra de 42.664 “religiosas”. También en Italia, la feminización del clero es un hecho: los religiosos eran sólo 30.632. Las monjas son pocas respecto de la población censada: 1,95 por mil habitantes, proporción menor al 2,70 de Bélgica y superior al 1,20 de España. El porcentaje mayor se halla en Umbría y en Las Marcas, dos provincias de los otrora Estados Pontificios. Pero la inmensa mayoría de las religiosas —unas 22.619— están en el sur, en las provincias napolitanas (13.651) y en Sicilia (8.968).

De un convento napolitano se escapa Enrichetta Caracciolo para librarse de una condición monacal forzada. Los *Misteri del chiostro napoletano* (1864)—autobiografía privada y política de una aristócrata a quien la irreductible voluntad materna entrega a la voracidad del “pueblo levítico por excelencia”—son el aspecto antihagiográfico, partidario del Risorgimento y de aliento patriótico, propio de la autobiografía monástica. *Misteri* que, por lo demás, se conocían muy bien en la alta jerarquía del clero romano, que los imputaba a la actitud monárquica borbona. Las “Relazioni dei vescovi al sacri limini” hablaban de vestimentas como si se tratase de desfiles carnavalescos, de danzas y fiestas, de aclamaciones de comicio para la elección de la superiora, de incontrolado ir y venir de médicos, criados y sacerdotes. En las páginas de un muy difundido manual de comportamiento monástico pueden entreverse los presupuestos de los comportamientos extremos de la “magnificencia religiosa”. El cuerpo es el lugar evidente, ejemplar, del pecado: donde el pecado nace y se *cierra*. Pecados de lengua (maledicencia), de ojos (envidia: *in-video*), de garganta. Incitado a la imitación analógica de corporeidades santificadas, el cuerpo de esta preceptiva nunca es conceptual. En realidad, el predominio absoluto de la representación realista atenúa la eficacia del endurecimiento pedagógico finalizado en la descorporeización que Odile Arnold individualiza en los conventos franceses a partir de la segunda mitad del siglo.

Un alto grado de emancipación —de acuerdo con las clasificaciones de finales del siglo, el de las inglesas sólo va en zaga al de las norteamericanas— permite a las fundadoras de las nuevas órdenes religiosas de la *Terra Incognita* inglesa emplear una “literatura ‘católica’ de ficción y de no-ficción” con vistas a la conversión y la autofinanciación. Lady Georgiana Fullerton (*Ellen Middleton*, 1844) y Fanny Taylor (*Tyborne*, 1857) utilizan el producto de sus *best-sellers* para incrementar la Poor Servants of the Mother of God, primera congregación *industrial self-supporting* (con una lavandería industrial para la autofinanciación). En Inglaterra y en Estados Unidos la feminización del clero nace bajo el signo de una religiosidad práctico-caritativa que se mueve directamente en el campo de la miseria social. El alto “sentido de sí mismas” de las religiosas inglesas va unido a una práctica de caridad que desafía, conscientemente, las posibilidades deambulatorias que diseñan los códigos del honor femenino. También Jeanne Jugan construye su carisma pidiendo limosna por las calles del oeste de Francia, en busca de vagabundos para hospedar en los institutos de su congregación. “Je suis Jeanne Jugan...”, dice de puerta en puerta la fundadora (en 1843) de las Petites Soeurs des Pauvres (que en los años

ochenta se convierte en la segunda congregación por la importancia del patrimonio inmobiliario, tras la del Sacré Coeur). El vagabundeo se prolonga durante trece años: en 1852, el reconocimiento del obispo de Reims impone a las Petites Soeurs des Pauvres el valor monástico de la estabilidad.

Durante mucho tiempo, la apertura espacial de la acción social femenina fue motivo de inquietud. La idea de que la contaminación de la integridad moral pudiese quedar *fuera* de la tutela de la familia y del espacio doméstico se fundaba en hábitos de comportamiento que, en la rigurosa vigilancia familiar, homologaban a católicas y laicas. Todavía en el primer periodo posterior a la guerra, Armida Barelli, fundadora de la Juventud Femenina Italiana de Acción Católica, se esfuerza denodadamente para vencer las catoliquísimas resistencias del padre de la trigésimo segunda marquesa Teresa Pallavicino: “Papá no me deja viajar sola en absoluto”. Parma (ciudad de la Pallavicino) no era distinta de Palermo: “En Sicilia las jóvenes no salen solas ni siquiera después de casarse, ¿y queréis mandarlas en misión de propaganda a los pueblos para fundar asociaciones?”, objeta la jerarquía palermitana a esa impetuosa organizadora que era la Barelli. No es paradójico que el intenso y militante ir y venir de las dirigentes de la G. F.—rebeldía que se impone a una interdicción social que abarca la totalidad del sexo femenino— contribuya a construir su carismático mito. El automóvil de Armida Barelli (presidenta) y Teresa Pallavicino (vicepresidenta), *new women* católicas en viaje por Italia, recoge los triunfos debidos a los altos niveles de emancipación que expande la autovaloración “genérica”, incluso entre las asociadas de base, a enorme distancia de comportamientos tan innovadores.



Viejas y nuevas congregaciones ejercen una importante labor en la educación de las niñas e incluso las élites laicas eligen para sus hijas el modelo de mujer propuesto por las religiosas y les confían su educación. Madrid, 1890. Alumnas del Sagrado Corazón.

Excluidas de la escena política oficial, las mujeres católicas encuentran en la beneficencia su campo de acción. Las pioneras de la inmersión directa en la miseria social son aristocráticas, para algunas de las cuales se ablandan, tanto en Italia como en España, las leyes del honor mediterráneo. De esa absoluta “pasión gobernada por la virtud” nacen vibrantes intercambios epistolares. Amistades duraderas —luego monumentalizadas en biografías— como las de la beneficencia internacional que puso en relación a Paolina Craven y Georgiana Fullerton. Hay documentadas reconstrucciones históricas del inagotable deseo de ayudar a los desheredados: Teresa Ravaschieri, la más célebre innovadora de la beneficencia napolitana de la segunda mitad del siglo XIX, escribió una monumental *Storia de la carità napoletana*. Esta aspiración invade también el

imaginario matrimonial: “También quisiera que él fuese rico, para poder hacer mucho bien a los pobrecitos...” Esta práctica social ponía de manifiesto — además de la taumatúrgica comparación de los dolores propios con los ajenos (a menudo las benefactoras daban a hospitales o instituciones de asistencia el nombre de hijos muertos a muy corta edad)— la consciente tentativa femenina de fundar valores alternativos a la gestión masculina del poder. Éste es el sentido que, tras la muerte de la Ravaschieri, reconocen en su obra las benefactoras de la generación más joven. “A su tacto, a su sentimiento de independencia de las camarillas [...] se debe el que hoy la mujer, incluso antes de llamarse feminista, haya podido acceder al ejercicio de la beneficencia”.

En París, en los años de Jules Ferry, la señorita David-Nillet se halla bajo la estrecha tutela de un tío y sólo puede salir de casa para asistir a la misa dominical. Con el matrimonio se convierte en Albertine Duhamel. El cambio de estado civil pone al descubierto capacidades organizativas inimaginables en una ex reclusa. En los años diez, su itinerario de intervención social ha construido un mapa nacional de 3.400 patronatos. Incomparable con el *cursus honorum* de las damas de beneficencia decimonónicas, no obstante la enorme actividad de estas últimas. Al comenzar el siglo, para hacer frente al feminismo y sus prácticas laicas de intervención social, los católicos ponen al día valores y competencias sobre los cuales construir un nuevo sentido de identidad de las mujeres. La “militante”—término inventado por Pío XI— toma el lugar de la dama de beneficencia. Las secciones femeninas de la Acción Católica obtienen gran consenso en toda Europa. Son estructuras fuertemente jerarquizadas sobre las cuales se construye el carisma nacional de las dirigentes. En 1910, la Ligue Patriotique des Françaises tiene 450.000 adherentes. En su primer año de vida, la UDACI (Unione Donne di Azione Cattolica Italiana) fundada en 1908, crea más de cien comités con 15.000 inscritas. La “mujer nueva” de la militancia católica es una mujer de acción sin las características viriliformes con que el *feuilleton* católico (¡en *Civiltà Cattolica!*) caricaturiza a la feminista. El monumental sentido de sí mismo del liderazgo católico —controlado en su origen en las militantes y ostentosamente inamovible en los cargos máximos— se construyó sobre difíciles historias de emancipación. “En cuanto a mí, aunque soy demasiado recta para ser oportunista, soy conciliadora mientras la conciencia me lo permite; pero ya no podré serlo [...] Su Eminencia también me ha llamado la atención sobre mi mal carácter y en esto S. E. podría tener razón. Mi carácter es de una sola pieza”, escribe a Pío X, en 1914, la princesa Cristina Giustiniani Bandini (1866-1959), quien entre 1909 y 1917 fue fundadora e infatigable

presidenta de la Unione fra le donne cattoliche d'Italia. Obviamente educada en Sacré Cœur a los dieciocho años entra en el convento, del que, diez años más tarde, sale contra la voluntad paterna. Tiene que trabajar para vivir. La aristocracia negra romana no tolera las elecciones autónomas de sus hijas, más allá de las obligatorias del matrimonio o del convento.

Leer poco, leer bien

Durante todo el siglo XIX —y durante buena parte del XX, hasta la primera posguerra— las lecturas femeninas son objeto de atento control. El máximo grado de peligrosidad se ve en la novela. La Iglesia guía la penalización que hace referencia a un código de juicio moral de origen rousseauiano —“Una muchacha honesta no lee libros de amor”— con el que laicos y católicos se identifican con igual intensidad. En 1787, una joven milanesa confiesa a Goethe, en viaje por Italia, aunque sin identificar a los culpables: “No nos enseñan a escribir porque tienen miedo de que la pluma nos sirva para escribir cartas de amor: no nos permitirían ni siquiera leer, si no tuviéramos que servirnos del libro de plegarias”. Y es que, en materia de instrucción de las mujeres, el punto de vista de la sociedad laica no se diferencia del de la Iglesia. Sin embargo, la afligida semianalfabeta se mueve según los cánones de la modernidad que le es contemporánea: viaja, discurre, seduce (es uno de los amores italianos de Goethe). Los libros le están completamente prohibidos.

Podemos suponer la existencia de muchas estrategias femeninas para poner en jaque el rigor de las prohibiciones. La novela encarna de tal modo el pecado que en la primera fase de la penalización llega a la lectora culpable sin la mediación de instigadores o instigadoras identificables. A finales del siglo XVIII, *Clarissa*, de Harlowe, invade el campo de Borgoña. Ni siquiera el control de una madre jansenista protege a Sophie Barat (de familia campesina acomodada, futura fundadora de la congregación del Sacré Coeur) de la lectura de la novela por antonomasia. Culpa no imputable a causas externas, sino a la penetrante difusión de aquel género tentacular: el remordimiento por esa lectura perdurará en ella durante toda la vida. Pero desde las primeras décadas del siglo XIX, la preceptiva de control indica las fuentes originarias del contagio. La mirada preocupada con la que el siglo XIX observa la adolescencia, individualiza el nacimiento de la tentación precisamente en aquella franja de edad: amigas, hermanas mayores, hermanos (sobre quienes la ubicua mirada de padres y madres cae con menos rigor). La intensidad de las relaciones femeninas de amistad también se funda en el intercambio de libros prohibidos. Paolina Leopardi, huyendo del control de la

madre —que “va y viene por toda la casa, está en todas partes y a toda hora”— pide a una amiga boloñesa libros de Stendhal y de Walter Scott.

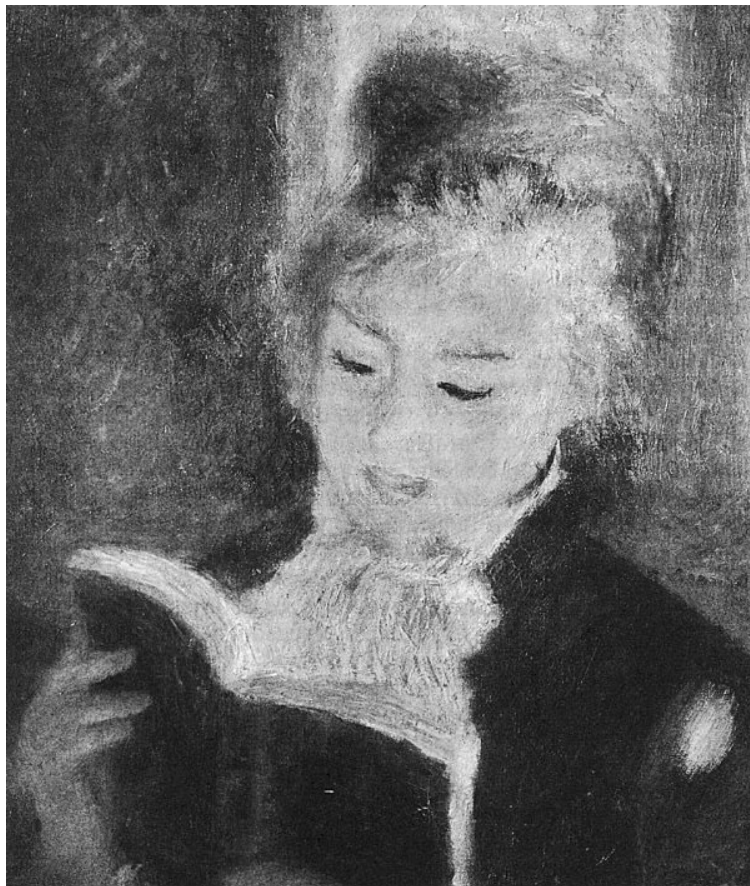
El honor social que la sociedad burguesa del siglo XIX acuerda al papel de la mujer afloja el rigor de estas prescripciones, mucho más blandas tras el matrimonio. En Francia, los autores de manuales, seguidores de la baronesa de Staffe o de madame de Genlis, abogan por el control de las lecturas de las casadas. Mientras que en Italia, todavía a finales del siglo XIX, los manuales de saber vivir católico comprueban, llenos de temor, que la prohibición de determinadas lecturas ya no es un dato inmodificable de la conciencia, pues se desintegra con el paso al estado civil de “casada”.

Más difícil de definir es el aspecto cuantitativo de las lecturas femeninas, aconsejadas o prescritas. Las abultadas cifras de la producción católica del siglo XIX no han encontrado todavía correspondencia en investigaciones que midan la “cantidad” de las lecturas femeninas. La exigua cantidad de títulos que la preceptiva católica sugiere a las mujeres concuerda cuantitativamente con una de las raras informaciones sobre lo sustancial de los patrimonios bibliográficos de las capas medias urbanas italianas. En los años setenta, en Nápoles, la ciudad más populosa de Italia, en donde los diarios tienen una tirada de 50.000 ejemplares, la mayoría de las viviendas carece por completo de libros.

En la Italia de principios del siglo XIX, una mujer con un libro en la mano — que no fuese un devocionario— distaba mucho de representar la preciada conjunción, objeto de un especial respeto social, de valores estéticos y culturales. Son pocos los católicos, liberales e ilustrados, que sueñan con libros “expresamente escritos para interesar el intelecto de las mujeres” y que, a la vez, no sean devocionarios. Silvio Pellico los quería llenos “de dulces afectos”, de “cuidados domésticos”, de “entusiasmo heroico por el amor, por las virtudes privadas y por la religión”, contruidos sobre genealogías femeninas, sobre acontecimientos familiares de hijas, esposas y madres. Mercancía impensable en el mercado de libros devotos y ascéticos que dominaba la producción lombarda de principios del siglo XIX. Habrá que esperar hasta los años setenta para que también la industrial editorial italiana tenga los *tableaux des affections privées* de la primera generación de novelistas nacionales. Antes de ese momento, Italia es tierra de traducciones: además de una cierta cantidad de libros de devoción, las novelas y los manuales de comportamiento llegan de Francia.

Mucho antes que las italianas, las escritoras católicas francesas y las inglesas practican la doble vía de la preceptiva de formación y de la novela. Para la Iglesia, este último género literario sigue siendo pecaminoso. De aquí las

múltiples diferenciaciones cautelares de los austriacos. La conocidísima madame Bourdon (Mathilde Froment, 1817-1888) —que distingue su *Souvenirs d'une institutrice* (1869), “escenas ordinarias del mundo real”, de una verdadera novela, la *Jane Eyre* de la admiradísima Charlotte Brontë— contribuye, a su manera, a atenuar la rígida separación entre novelas buenas y malas. Y además de difundir los restos gloriosos de una genealogía literaria femenina, promueve el paso de la pasión de la lectura a la de la escritura. La maestra protagonista de los *Souvenirs* recibe en consigna de una alumna, obediente a las normas del colegio sobre control de libros, *Corinne*, de madame de Staël. Inflamada por el deseo de gloria literaria —“tal vez peligrosa, pero seductora”— se imagina escritora para hacer perdurables como el bronce “los fantasmas que flotan en nuestra imaginación”. Ya no se reprime la “imaginación” femenina que la educación católica dieciochesca había tratado de refrenar por todos los medios. Ahora puede convertirse en el material más valioso sobre el cual fundar la escritura literaria femenina.



La Iglesia vigila las lecturas femeninas, pero, a pesar de remordimientos posteriores, las jóvenes se nutren de libros prohibidos. Pierre-Auguste Renoir (1841-1919). *La lectora*. París, Museo de Orsay.

En Italia, a mediados del siglo, los autores propuestos por las escritoras católicas —tratados de filosofía de Plutarco, discursos de Sócrates, obras de Cicerón, de Thierry o de Muratori— no ofrecen modelos de identificación sexuada. Severas lecturas clásicas, en función antirromántica, como las que monseñor Dupanloup sugiere en 1879 a una franja de edad más juvenil. “Para fortificar la razón femenina”, el obispo de Orléans prescribe los grandes autores franceses del siglo XVII: Pascal, Bossuet, Fénelon, Racine, Corneille, La Bruyère, madame de Sévigné. Excluye el siglo XVIII; del siglo XIX, tan sólo algunos poetas cristianos. Pregona las ciencias exactas y la literatura: en su programa tan innovador, sin embargo, se destacan las disciplinas literarias. Leer poco y leer bien: ésa es la máxima. Releer, volver a las mismas páginas (“no dejar nunca un libro sin haberlo terminado”), resumirlas, transcribir sus pasajes más importantes. Ninguna divagación: leer es un examen de conciencia a través de la mediación de un texto. Con los libros se pueden construir o modificar, mucho más que los conocimientos, los rasgos mismos del carácter. Los instrumentos de la ortopedia espiritual de Madame Swetchine, que se confesaba “nacida con poca fuerza de carácter”, son un lápiz y cuartillas. “Escribir con lápiz [...] es como hablar en voz baja”; luego une los folios con un alfiler; cuando vuelve a abrir el libro relee, copia resúmenes, escribe (esta vez con pluma) críticas y reflexiones.

Más convincentes que la preceptiva de Dupanloup, las autobiografías intelectuales femeninas divulgan los modos y los tiempos de las verdaderas “mujeres estudiosas”. Posibilidad de la que sólo algunas aristócratas consiguen disponer sin hostilidad familiar. Al comienzo del siglo, buena parte de la instrucción femenina es a menudo únicamente mnemotécnica: la exterioridad de la exposición es un antídoto contra las divagaciones interiores de la “imaginativa”. Saber de memoria un texto facilita su lectura en voz alta, forma de entretenimiento familiar y de salón que, hasta el final del siglo, reservó el protagonismo para las mujeres de clase alta. Forma de aprendizaje que la pretendida baronesa turinesa Olimpia Savio (1816-1889) aplicaba únicamente a autores franceses: “Racine, Corneille, Mignet, Marmontel, Bouilly, Berquin, Bossuet, Fénelon, madame de Maintenon, madame de Sévigné, Massillon”, pero a “ningún italiano”. En los años treinta, en el reino de Cerdeña y Piamonte, se da el ejemplo de una elevada educación materna: “Puesto que era hija única y, por ello mismo, me eduqué siempre junto a mi madre”. Obra rara, por vía femenina, de obstinada voluntad de redención cultural. Precisamente la madre de Olimpia había sido pionera en ello. Autodidacta nocturna —con los libros escondidos

bajo el colchón— en oposición a madre y monja, partidarias de la lectura limitada a los devocionarios.

Únicamente a finales del siglo XIX, cuando la escolarización femenina comienza a trasponer las puertas de la instrucción superior —a comienzos del siglo XX las inscritas en los liceos estatales eran 233 (contra 12.605 estudiantes masculinos)— la hagiografía católica italiana descubre, retrospectivamente, el valor de la obstinación de las autodidactas. La beata Elena Guerra (1835-1914), fundadora en Lucca de un instituto de educación para muchachas, estudia latín por la noche, a la luz de pequeñas lámparas hechas con cáscara de nuez, para que el consumo de la vela no la delatara. La excepcionalidad de los modelos, no comprometida por gran cantidad de imitadoras, puede mantener tranquilamente su aspecto hagiográfico. A comienzos del siglo XX, los esfuerzos diurnos que impone el ritmo escolar, al que se pliega una cantidad cada vez mayor de estudiantes de sexo femenino, y la ambición de las mujeres por obtener un diploma, con sus agotadoras consecuencias de competitividad, unen ciencia médica y predicación religiosa en un solo grito de alarma. Todavía en el siglo XX, toda esa patología —bronquitis, clorosis, columna vertebral desviada, histeria— que sirve de fundamento a la representación decimonónica de la mujer como un ser física y psíquicamente endeble y enfermizo, encuentra su apoyo en la prensa católica, reacia al restaurador antídoto de la educación física femenina. Debemos recordar que, incluso en 1934, *Civiltà Cattolica* prohibía a las mujeres el uso de la bicicleta.

En el campo, la costumbre de leer los devocionarios en voz alta fue más duradera, pues se prolongó hasta la primera posguerra. Adiestramiento para la enseñanza del catecismo, que desde comienzos del siglo XX fue bandera del proselitismo de las organizaciones femeninas católicas. En Nivernais, a finales de los años cincuenta, se aprendía a leer y a escribir con el libro de oraciones, ejercitándose en buscar (y reescribir) las vocales del símbolo de los apóstoles. En la repetición nocturna, sin la intervención de un maestro, la lectura de la plegaria terminaba por ser una forma de aprendizaje. Plegarias “guiadas” más por el ritmo de las páginas que se hojeaban con unción religiosa que por el contenido del mensaje.

A finales del siglo, el rigor con el que la Iglesia divide los libros en buenos y malos debe perseguir una producción de novelas populares en continuo crecimiento. En 1905, la obra del abad Bethléem, *Romans à lire et à proscrire*, pone orden en la copiosísima producción francesa de novelas populares. Las muchachas son el sujeto social al cual convergen las intervenciones más

cuidadosas de la *Bonne Presse*. Comprado el sábado a 65 centavos, el *feuilleton* ya no es un placer oculto: estiradas sobre la cama se pasan todo el domingo sustraídas a sus deberes religiosos. Se debilita el grado de conciencia femenina de pecado de mala lectura. El estupor inocente de las penitentes amonestadas por lecturas que el confesor consideraba lúbricas muestra la dificultad de autorregularse en una sociedad en la que el libro, una vez desaparecido su carácter de educador moral, se ha convertido en compañero del tiempo libre.

Para la militante católica, nuevo tipo social del siglo xx, los libros son instrumentos obligatorios de formación. En 1927, para la boda de la sobrina de la marquesa Magdalena Patrizi, presidenta de la UDACI (Unione Donne di Azione Cattolica Italiana), Pío XI regala a la esposa joven una biblioteca ideal de cerca de ochenta volúmenes: “Libros todos para sí mismo”, como quería Dupanloup. De 37 autores, 25 son franceses (Dupanloup, Gratry, Tissiert, etc.). De italianos: una historia del arte, un manual de comportamiento, Manzoni (*totum*) y el *Sillabario del Cristianesimo* de Olgiati, del grupo milanés de la Universidad Católica. Señal de la duradera dependencia cultural italiana respecto de Francia en las obras de espiritualidad, así como del inmovilismo de la actividad editorial religiosa que continúa (también fuera de Francia) hasta pasados los límites del siglo xix, que se pueden asignar a Claude Savart.

Prácticas piadosas

La vida cotidiana de las mujeres se esconde detrás de plegarias, plegarias *vocales*, más representables que las inaprehensibles plegarias *mentales* (la diferencia es de Brémond). La Restauración cambia la tonalidad de la plegaria. Tiende a desaparecer el sentimiento dominante de miedo y de venganza divina que en el siglo anterior había sido su fundamento. Las plegarias orientadas — que ruegan protección y benevolencia divina sobre la salud, la prosperidad en los negocios, los viajes, las guerras—, típicas de la devoción decimonónica, están marcadas, ya por el triunfal individualismo de la época, ya por la voluntad de la teología de precaverse contra las experiencias místicas. En el sistema (interclasista) de doble moral en el cual se fundaban muchos matrimonios decimonónicos, la plegaria también tiene funciones pacificadoras. Las plegarias sincrónicas de María Adelaida de Saboya, modelo real de resignación conyugal (en 1847, Pío XI la condecoró con la “Rosa d’oro”, la dignidad papal destinada a las soberanas y a las princesas más virtuosas del mundo católico) y del duque Vittorio Emanuele (futuro primer rey de Italia) ennoblecen una imperfecta condición conyugal. Pasando por encima de consabidas y ostentosas traiciones

(de parte del marido), la plegaria *tempore belli* reconstruye la paz de la relación en la unidad espacio-temporal de las invocaciones escuchadas. “Si pudiera yo saber el día en que Vos os batiréis, os dedicaría mis devociones matutinas”, escribe la duquesa. Vittorio Emanuele le confirma que, en Peschiera, sus plegarias desviaron las balas enemigas.

El signo de la piedad italiana, que lleva la marca de la influencia de la moral de Alfonso María de Liguori, inaugura una familiaridad distinta con lo sagrado, modificando totalmente la sensibilidad religiosa. La excesiva sentimentalización, la intensidad morbosa, el misticismo incontrolado, o lo contrario, la repetición consuetudinaria, la jaculatoria casera, todos ellos caracteres distintivos de la plegaria decimonónica, también son el signo de la progresiva feminización del ejército de los fieles. La Iglesia, habida cuenta del fenómeno, formaliza la figura materna como iniciadora. Como un “sacerdote en el hogar doméstico” la querría el abad Pichenot. Marie-Françoise Levy ha puesto en evidencia que también los devocionarios decimonónicos dirigidos a las madres incitan a privilegiar el amor de Dios, no el temor. Dios es un objeto de amor que mantiene relaciones personales con las devotas, desde pequeñas. El Niño Jesús de la iconografía romántica era una imagen sufriente, con el corazoncito rodeado de espinas. En la segunda mitad del siglo, la Virgen y el Niño son imágenes de maternidad no dolorosa, más familiares. El corazón traspasado por la espada y rodeado de espinas se desplaza del centro orgánico: en la mano del pequeño Jesús —como una manzana o un juego— deja de ser una herida abierta y acusadora.

Una relación precoz con la plegaria, feliz resultado de la iniciación materna, está presente en gran parte de la hagiografía decimonónica (no rozada por la sospecha de disposiciones infantiles naturales a la repetición lúdica). A los seis meses, Jean Baptiste Marie Vianney (el futuro santo cura de Ars) es la conciencia alerta de su madre, que le ha enseñado a persignarse antes de las comidas: en caso de olvido lo pide. Los consejos espirituales respecto de los pequeños creyentes exhortan a la medida: monseñor Dufêtre refuerza la idea de que la relación entre devoción y prácticas exteriores no es cuantitativa y aconseja no excederse en las oraciones y en los ejercicios de piedad. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, la devoción de las niñas se hace más activa, más laboriosa: se inspira en el decorativismo de la fe adulta, incrementado por el culto mariano. Se hace descender la edad del autoconsumo religioso: en el mes de mayo niñas y adolescentes erigen pequeños altares en sus habitaciones. Muchas, como Caroline Brame, tienen un *petit oratoire* personal. Las imágenes sagradas se feminizan. La apasionada obsesión del ajuar se demora en los

canivets, finísimos encajes de papel que circundan la figura del Niño Jesús y de la Virgen. Los misales se hacen más gruesos. Objetos dobles de deseo para las devotas coleccionistas: pruebas de fe y prendas de amistad. El decreto pontificio “*Quam singulari*”, que en 1910 autoriza la comunión privada, amplía su difusión. Una estampa piadosa —con el nombre y un pasaje del Evangelio escogido ex profeso para la joven edad de la niña que comulga— participa el acontecimiento. Primera etapa, consciente no sólo de la biografía espiritual, sino también de toda una existencia sociosentimental: “En su primer periodo la vida femenina se desarrolla íntegramente entre dos cándidos velos: el velo de la primera comunión y el velo nupcial”. Ejemplo, uno entre tantos —citamos las más conocidas autoras italianas de manuales de los primeros años del siglo xx—, de la difusión de esta síntesis cromático-literaria, también en un ámbito no estrictamente confesional.

Los emblemas de la devoción religiosa se densifican en el dormitorio. En la segunda parte del siglo XIX, los burgueses napolitanos tutelan el templo de la conyugalidad con crucifijos, estatuas de la Virgen y cuadros de tema sagrado (hasta once en la misma habitación). No es fácil evaluar los grados de intensidad devocional que se reservaba a tan habituales modelos iconográficos, sometidos al consumo de la más usual tradición decorativa. La traducción, para niñas y adolescentes, es una autoiconografía viva, reverente imitadora de la posición oratoria angelical. Primer nivel de autocontrol corporal a través de la preceptiva católica que se conoce como regla de la disposición moral femenina. Sobre la base de modelos tan emblemáticos —cuerpo vestido de blanco en posición ascensional, fervor, mirada noble, modestia, ojos bajos— se construyen los dogmas de una hegemónica “angelología dogmática” (que es como definió Paolo Mantegazza la reverencia social obsesiva a las reglas de defensa de la pureza femenina). Mientras rezaba en San Pedro, Niza, con el mentón apoyado sobre las bellas manos blancas, con dieciséis años a la sazón, Marie Bashkirtseff (noble rusa, encarnación en la vida y en la muerte —que se la llevó en 1864, a los 26 años, de tisis— de la *jeune fille* cosmopolita que, a la bandera existencial tardorromántica de “vivir, sufrir, llorar, combatir”, agrega un tenaz “abrigar una gran ambición”), rechaza la tentación a la ritualización de la feminidad en formas angélicas: “Me las arreglaba para afearme a modo de penitencia”. Pionera también en esto, porque los manuales de comportamiento continúan, hasta finales del siglo, representando iglesias y funciones religiosas como observadores óptimos para la valoración social (con fines matrimoniales) de las virtudes femeninas. El “padre nuestro”, el “Ave María”, el “credo” y el Acto de

fe, esperanza y caridad eran las oraciones matinales y nocturnas de las niñas (desde siete u ocho años) y de las jovencitas. Terminada la iniciación materna, el ritual proseguía con ruegos personalizados. Postulados “de necesidad” de una adolescente del siglo XIX: un bello aspecto, una bella voz, un matrimonio feliz. Que la plegaria la mantenga alejada de la viruela y de la muerte de la madre. Así, Marie Bashkirtseff es consciente de que el agregado final a sus oraciones — poder encontrar al enamorado del momento— es “*plus que le nécessaire*”. El descubrimiento decimonónico de que la adolescencia femenina oculta una reserva de *rêverie* difícil de controlar preocupa a los católicos, tanto como a los laicos. La Iglesia no considera casual la elección del mes de mayo para dedicarlo a María. La protección que ejerce la Virgen sobre la conservación de la inocencia femenina debe actuar “en medio de las tentaciones que se presentan en tropel en la primavera”. Propuesto por jesuitas italianos a comienzos del siglo XVIII (Dionisi, 1726; De Ligorio, 1750; Lalomia, 1785, Muzzarelli, 1785), el culto de María en el mes de mayo se difunde por la Europa católica en la primera mitad del siglo XIX. Práctica religiosa preventiva que imprime carácter sobrenatural a los amores adolescentes, tan difíciles de controlar en la sociedad campesina. La pureza de la Virgen se convierte en el modelo de identificación, en el centro de la educación femenina. Después de la primera comunión, la tutela de las jovencitas católicas pasa a la congregación de las Hijas de María. En Francia, la primera Congrégation des Enfants de Marie du Sacré Coeur nace en París en el año 1820. En Italia, después del año 1854 (año del dogma), a las congregaciones de las Hijas de María se agregan asociaciones femeninas dedicadas a la Virgen Inmaculada. Precisamente en la difusión a modo de estallido de este culto encontramos una correspondencia más específica y compleja con deseos y proyecciones femeninas. En el sugerente análisis de Luisa Accati, la eficacia simbólica de las Inmaculadas derivaría del hecho de “ser una escenificación del deseo [femenino] de seducir”. Las muchachas sueñan con el amor y lo desean, pero temen las prohibiciones sociales y el dolor físico que se asocian a la desfloración. La devoción a la Inmaculada permitiría “tomar conciencia del deseo sexual sin aceptarlo”. No sólo el “deseo de experimentar el placer sin sentir culpa” (como sostenía Isidor Sadger), sino también la “búsqueda del placer sin dolor”. Por tanto, un culto que consolida la autosuficiencia narcisista femenina encadenándola a aquella otra, primaria, de la pubertad. En los comportamientos virtuosos y en la presencia agradable, las mujeres buscarían la única afirmación de sí mismas, desconfiando de todas sus otras capacidades.

Virtud y apariencia

En las aldeas del campo francés, las *rosières* se someten a la prueba de la cuantificación social de las virtudes femeninas. Las jovencitas coronadas en mayo (alrededor de un millar durante el siglo XIX) son el símbolo de la juventud en justa lucha por la mejora de la propia condición, sin abjurar del capital de la virginidad. Ante una comisión formada por el alcalde, el cura y el maestro, deben dar prueba, con certificado médico, de ser puras, de condición modesta y de tener buena disposición para el trabajo. El premio de 1.500 francos es la dote clérico-estatal que asignará el jurado a la *rosière* dos meses antes del matrimonio. Impensable en otras sociedades distintas que la francesa, la cual, más que cualquier otra de Europa, ha recurrido al “sexo de la alegoría” con fines político-pedagógicos, la *rosière* es el antídoto que pone de manifiesto la alarma social acerca de la pureza femenina que provocan las investigaciones y los reportajes literarios de finales de siglo titulados *Les Demi-vierges* de Marcel Prévost (1895) y *Les jeunes filles peintes par elles mêmes* de Rémy de Gourmont (1901).

En Italia, la misma inquietud llega traducida: pero la aurora de las pulsiones sexuales juveniles se confirma en los estudios de Antonio Marro sobre la adolescencia. Completamente contemporáneo del realismo fisiológico de la triunfal *Scientia sexualis*, la tratadística católica italiana evita nombrar la virginidad en su definición sintética, corpórea. En la segunda mitad del siglo XIX se produce un cambio en el modo de controlar el honor femenino, ya no bajo la égida conjunta de Estado, Iglesia y familia. En Nápoles —400.000 habitantes, la ciudad más populosa de Italia—, antes de la unificación las reclusas en colegios de niñas, núbiles y viudas, constituían el 3,8 por 100 de la población femenina. Distintos grados de respetabilidad —*honesta, en peligro, caída, prostituta*— las reunían en grupos rígidamente aislados.

Acerca del valor de la pureza —virtud individual, intradeterminada, basada en principios de autonomía moral intensificada por la importancia que asume la confesión— se construye el modelo femenino de la perfección virginal. Pero el ingreso masivo de las mujeres en el mercado de trabajo industrial multiplica las tentaciones. El valor y el deber moral de la pureza se miden en lugares que encierran gran riesgo y no pocas ocasiones temibles. Una tentación interclasista las lleva a estratos sociales anteriormente excluidos de la pedagogía normativa sobre el honor. También para aristócratas y para burguesas, la virtud femenina es sobre todo “de posición”: en la calle, en el teatro, en los bailes, en las mesas de las ferias de beneficencia, en lugares cada vez más promiscuos de la sociabilidad

juvenil. Como un escapulario explícito y decorativo *ad memoriam* de devociones marianas —poco usuales para “señoritas” de ciudad—, la rosa blanca en la cintura, que el profesor Rodolfo Bettazzi, fundador (en Turín, 1894) de la católica Lega per la Pubblica Morale aconseja para las reuniones danzantes (finalmente concedidas en 1915), “arreglárselas para salir de ellas con la rosa intacta”.

En el siglo xx, el valor de la virginidad queda expuesto a las tentaciones de una moral social “extradeterminada”. El estímulo a la imitación de comportamientos más emancipados (vestimenta, sociabilidad, lecturas, etc.) proviene de modelos vivos: de la calle o de la crónica periodística laica. Dramas de amor que culminan en suicidios o delitos: síntomas de las resistencias al cambio de los códigos del honor femenino. La prensa católica los censura taxativamente como la “nota maldita y sanguinaria que deshonra a nuestro país”. Y sin embargo, en 1902, el asesinato de María Goretti, de doce años, que no cede a un intento de violencia carnal —tema ritual de la reprobada “crónica negra”—, se convierte en un caso clamoroso de promoción hagiográfica a través de los medios de comunicación de masas. La moderna redención de las jóvenes extraviadas, próximas a la prostitución infantil o ya inmersas en su espiral, es — como ha mostrado Annarita Buttafuoco— todo un reto del feminismo laico italiano ante el católico, que no logró encontrar nuevos caminos para resolver el dilema de gestión entre el grado máximo de extravío (que se confiaba a las instituciones de concentración administradas por personal religioso) y sus supuestos pasos preliminares. La segregación de los sexos, que continúa la segregación de los colegios para niñas, es la garantía a la cual la organización católica femenina confía el control de la pureza femenina. Se trata de una línea de conducta que en Italia se prolongará hasta mediados del siglo xx. Para mantener firme la barrera entre los sexos, la prensa católica femenina enfatiza el coste de la sociabilidad separatista. “Las muchachas encuentran el mayor contentamiento del corazón y el mejor descanso para el espíritu cuando, en las diversiones, están solas. En cambio, cuando aparecen los jóvenes, entonces aparece el afán, la envidia, la turbación y la imprudencia”, dice en 1912 *Vita femminile*, una publicación quincenal para trabajadoras. A comienzos del siglo, la sociabilidad mixta es uno de los campos contrastados, donde se mide y se practica la modernización de los comportamientos sociales femeninos. Bajo la mirada inquieta del control católico se resquebrajan las estructuras defensivas del dimorfismo sexual: de la apariencia y de la sustancia, vestimenta y alma de la feminidad cristiana. Al mecanismo imparable de imitación social ínsito en la

escolarización masiva, las organizaciones católicas femeninas imputan el fin de la inmovilidad de los roles públicos y privados, esto es, el caos en la identificación social femenina. Las campesinas quieren hacerse maestras, las maestras aspiran a ser doctoras y “las doctoras y las profesoras se desviven por llegar a ser, en lo posible, semejantes a los hombres, al menos en derechos sociales. He aquí la génesis del movimiento feminista en Italia en sus orígenes”, según el punto de vista de la Unione Donne Cattoliche d’Italia (1911). La vestimenta es una de las llaves de acceso a la movilidad social. En oposición a una moda que, al imponer el *êthos* del cambio y el culto de la modernidad, se convierte más que en un derecho interclasista, en un imperativo categórico social, en la posguerra, las organizaciones católicas femeninas lanzan “cruzadas contra la moda indecente” y “concursos para una moda correcta”. También las católicas se ven obligadas a reconocer la dimensión social de los comportamientos corporales. Difundida en toda Europa e igualmente ineficaz, pese al apoyo que le presta Benedicto XV, la movilización a favor de la moda moral clasifica la integridad ética de las afiliadas según el largo de los vestidos y el pelo. Pero, en los años veinte, la prensa laica señala y ridiculiza a la militante de la Juventud Católica Femenina, precisamente por los signos inequívocos de su vestimenta: severa, falta de elegancia, y descuidada. Tipo “puritano” como (lo definiría J. C. Flugel), comparable a una beatería ridícula y pasada de moda. La militancia católica femenina debe contar con la fuerza de un modelo femenino visible, ya no apartado y cerrado en el ámbito familiar, cuya “apariencia” estética autónoma, ofrezca una alternativa a aquella otra, extremada, de la tan despreciada “estética de la devoción”.

En el siglo xx se agota el recurso a la “estética de la devoción” ligada a los dogmas del rígido diformismo sexual decimonónico. Las lágrimas habían sido su reluciente oropel. A través de los comportamientos femeninos devotos se había mantenido la continuidad con el lacrimoso siglo xviii, que, sin diferencias de sexo, había practicado una muy difundida retórica de las lágrimas. Marcelline Pauper, una de las primeras Soeurs de la Charité de Nevers (primera mitad del siglo xix), describía satisfecha el don divino de las lágrimas que inundaban sus plegarias. Prueba de santa conjunción con lo divino. Bernadette Soubirous lloraba mucho, recuerda G. Thuillier. Se trata precisamente de una prueba de fe verdadera: la implícita protesta de la religiosidad popular que comunicaba su vitalidad justamente por medio de las lágrimas de la jovencita pobre e ignorante referente característico de las manifestaciones decimonónicas de apariciones marianas. En las clases altas, el valor espiritual de las lágrimas pone en peligro la

exteriorización gestual. “A tal punto aman las lágrimas las muchachas, que las he visto ir a llorar ante un espejo para gozar doblemente de aquel estado”, observaba monseñor Dupanloup. Con clarividencia pedagógica, la congregación del *Sacré Coeur* es la primera en poner en práctica una *police des larmes*. En contraposición a una expresión emotiva homóloga —en la abundancia y en la irrefrenabilidad— a un estereotipo de la feminidad decimonónica, la congregación aplicó la desconfianza ignaciana al sentimentalismo excesivo y amanerado.

Tiempo y orden

Precisamente en la trama temporal de la disciplina casera es donde la plegaria funda una nueva legitimidad de la existencia femenina. Cuando, en 1810, Giulia Manzoni Beccaria vuelve a acercarse a los sacramentos, manda a su consejero espiritual, al jansenista padre Tosi, un “cuestionario sobre el modo de pasar el día”. Confiesa la dificultad de lograr una buena sincronía entre vida cotidiana y plegaria. El padre precisa en horas y minutos (con alguna concesión más) las severas disposiciones que Giulia lee en los *Regolamenti*. “Vuestra Señoría Reverendísima me había sugerido como práctica cristiana y penitente el levantarse de la cama por la noche para rezar, al menos un momento; nunca he tenido el coraje de hacerlo sino de vez en cuando...” Y el padre Tosi: “Incluso la práctica de levantarse por la noche, aun cuando no sea necesario, no cabe duda de que es muy oportuna. Comenzad a hacerlo una noche o dos por semana, sin salir de la cama en la estación fría, sino simplemente sentándoos, bien cubierta, o al menos poniéndoos en postura tal que podáis coger el Crucifijo entre las manos”. La posología elástica de plegaria y pequeñas privaciones —permitido el chocolate, prohibido el café— muestra la sustancia tratable de la devoción: se la puede atenuar o reforzar según las posibilidades individuales de absorción.

La utopía de la pacífica, perfecta convivencia entre los sexos (como entre las clases) que sirve como contraseña a las teorías del comportamiento fundado en la disciplina temporal —*topos* de la civilización decimonónica: del falansterio de Fourier hasta el *selphismo* de la voluntad, de Payot— se instala en los manuales de comportamiento. En Francia, lo mismo que en Italia, las autoras católicas divulgan una disciplina que, con precisión más competente que la de un confesor, entrelaza alegría casera y diligencia espiritual. La máxima cosmológica “Dios es orden y regla” domina la microactividad femenina cotidiana de la *Journée chrétienne de la jeune fille*, de madame Bourdon (1867) (muchas veces reimpresa y traducida al italiano). Todo, desde lo accidental a lo fútil, se

recupera en este orden, que lleva la impronta de una exactitud santa y suprema. La edad de oro de la industria coincide sintomáticamente con una amplísima literatura acerca del empleo que se hará de la jornada. “En nuestro tiempo se vive de prisa: no bastan los días para todo lo que se emprende, negocios, relaciones, viajes, placeres e incluso estudios”, dice madame Bourdon. Constituye una de las lecturas preferidas del sector femenino de la gran industria textil del norte de Francia. Vestales de una muy activa moral doméstica aplicada a una gestión casera de los bienes: balances, organizaciones de la servidumbre, cuidado de los hijos (su tasa media de fecundidad, de 1840 a 1900, asciende de cinco a siete hijos).

La carta que, en octubre de 1833, Giulietta Manzoni, primogénita de Alessandro y de Enrichetta Blondel, recibe de su suegra, la marquesa Cristina d’Azeglio, es un claro ejemplo de que la combinación perfecta de prácticas devocionales y domésticas era la pregarantía ética del valor social femenino. La marquesa critica la asistencia indolente de Giulietta a la madre enferma, las malas lecturas, las compras desatinadas: vestidos ya confeccionados para la hija (“la tela se compra, pero se cose en casa”), muebles, alfombras, chucherías en exceso. Una irresponsable gestión doméstica. Lo contrario del “manifiesto hipoconsumo”, hijo de la riqueza frugal y de la desconfianza por lo superfluo, que la hija conversa de una calvinista habría debido traer en la sangre. No hay dudas acerca del motivo del extravío: “Ve a la Iglesia como los protestantes van al templo, una vez el domingo, y basta”.

La nueva teología moral de Alfonso María de Ligorio y de san Francisco de Sales funcionó como elemento de control sobre la identificación pavorosa de la muerte con los sufrimientos de Cristo. En los manuales de piedad y en los tratados ascéticos sobre la buena muerte —entre las cuales la *Filotea* de san Francisco de Sales es el modelo más imitado—, el *Memento Mori* se precisa en cuestionarios sobre el día, el lugar, la estación y la hora en que el alma abandona el cuerpo. Los deseos de las novicias que pasan por la congregación del Sacré Coeur son una demostración de la familiaridad con la muerte como inteligible real, de fáciles afinidades con la sensibilidad femenina romántica. Las serenas consideraciones sobre la separación, las previsiones sobre reencuentros celestiales de las hermanas de congregación, dan fe de la eficacia de la preparación salesiana. Semejante “sed de morir” (endémica en muchos noviciados, como observa O. Arnold) explica la pedagogía vital de la Mère Barat, fundadora de la orden: “Vivir para sufrir y para ganar corazones para Jesucristo es más generoso que gritar de sufrimiento tan sólo para gozar” (1829).

Esta cultura de la muerte que se manifiesta en la serenidad del lenguaje de despedida no pertenece exclusivamente a las profesionales de la plegaria, a quien ora por “deber de su condición”. Un manifiesto laico es la secuela de bellas muertes —de que ha hablado Philippe Ariès— de la familia La Ferronnays. Su complicidad con la muerte no conoce fronteras de sexo. Para Eugénie, que murió de tisis muy joven, y que en Nápoles, en los años treinta, en un clásico escenario lamartiniano de rosas, naranjales y noches estrelladas, canta para los amigos, “alegre como un pájaro, brillante como un rayo de sol”, la muerte es un *añadido* incomparable. “¡Oh! [...] qué bonita es la vida! ¿Qué será entonces el cielo? ¿Así pues, es mejor la muerte que todo eso?”, pregunta con feliz soltura a la hermana Pauline. En el siglo XIX, el último adiós terreno es raramente taciturno: “Soy feliz en mi estado”, dice abrazando al marido, poco antes de morir, Cristina Manzoni, de veintisiete años de edad (1841). He aquí la imagen de la buena muerte. Pero antes ha rehusado los sacramentos y el confesor: únicamente gracias a la intervención de su padre puede superar el escalofrío del óleo santo. Es difícil sugerir especificidad femenina en la hora del tránsito: las conductas frente a la muerte se estilizan según códigos interiorizados por experiencia familiar. Más que los manuales salesianos acerca de la buena muerte, lo que construye la *politesse* femenina de las ceremonias de despedida es la intimidad con los fallecimientos precoces, la desesperante visión de los niños huérfanos. Pero no hay una novela familiar de los lutos de los Manzoni —golpeados, como sus contemporáneos La Ferronnays por seis muertes en poco más de diez años— que pueda equipararse al *Récit d'une soeur*, de Pauline Craven La Ferronnays, donde, tal como observa Ariès, nacimientos y matrimonios se recuerdan apenas como puntos de referencia en la interrumpida serie de duelos.

La correspondencia de las mujeres de la casa Manzoni cuenta enfermedades y fallecimientos sin aspiraciones anticipadas a la ultratumba. Fielmente, enumera sangrías (práctica terapéutica muy común y fatal en Italia), medicamentos, dietas. Quien escribe dicta epígrafes concisos. Para Enrichetta Manzoni, de soltera, Blondel: “Nuera, Esposa y Madre incomparable / su suegra, marido e hijos, ruegan con ardientes lágrimas, pero con viva fe, / la gloria del cielo” (1833); para Giulia d’Azeglio Manzoni: “Muerta en la paz del Señor / su marido y sus desolados parientes la encomiendan a Su misericordia / y a las plegarias de los fieles” (1834). Al erotismo macabro del siglo XVIII de Giulia Manzoni Beccaria, que, aún sin reconvertir, había aplacado el dolor por la muerte de su amante Carlo Imbomati (1805) haciéndolo embalsamar, le suceden sin sublimaciones literarias sobre el “beato tránsito”—como lo llamaba también

Enrichetta Blondel— los clásicos y ordenados módulos de la epigrafía funeraria del siglo XIX.

Madres

El siglo XIX, como se sabe, es el siglo de la madre. La familia se transforma, y lo mismo sucede con los roles de los miembros que la componen. Padres y maridos siguen siendo las figuras predominantes. Pero la distancia social entre los cónyuges y entre padres e hijos se vuelve menos neta. Ernest Legouvé, en la segunda mitad del siglo XIX, imputaba a los nuevos y meritorios sentimientos de una convivencia más intensa entre padres e hijos, así como a la “redoblada previsión” unida a la “debilidad y el relajamiento de la autoridad”, el inaudito fenómeno social de los “señores hijos”, reacios a las reglas impuestas de la pertenencia a su clase de edad, cada vez más interesados en saltarse los pasos rituales. ¿Podemos suponer que los “nuevos hijos” son también el resultado de la feminización de la educación familiar? A comienzos del siglo, un atento observador (laico) de las costumbres italianas ya había sembrado la duda. Las madres no transmitían a las hijas el ejemplo de un modelo fuerte. Fueron las primeras en “romper el resorte del respeto” sin obtener mayor obediencia: “Hoy en día, una muchacha que ha llegado a la edad de la razón, trata de *tú* a su madre, y en vez de llamarla madre la llama *amiga*”. La cultura católica del siglo XIX basa la valoración del rol materno en comportamientos de piedad sentimental de la devoción femenina. La maternidad de la Virgen ha lavado la mancha de Eva. De esta imagen proceden al mismo tiempo la intensa devoción mariana y la recuperación del valor de la maternidad. En Italia, la madre de Don Bosco representa la síntesis de un modelo que la Iglesia quería ver generalizado. En 1846, sigue a su hijo a Valdocco, donde organiza la vida práctica del Oratorio. “Pensaba en todo y a todo proveía”: es la prueba de que las capacidades domésticas pueden trascender la pequeña dimensión familiar. Al comienzo del siglo, padres con autoridad lanzan la semilla de la maternidad espiritual: “¡Cuánto te equivocas, mi querida niña”, escribe Joseph de Maistre a su segunda hija, Constance, “cuando me hablas del mérito algo vulgar de tener hijos!”. El mérito femenino consiste en administrar la casa, en hacer feliz al marido consolándolo y alentándolo, en educar a sus hijos: “Es decir, en *hacer hombres*; he aquí el gran parto, que no ha sido maldecido como el otro”.

¿Qué era lo *directamente* “maldito” para las mujeres? La elevada mortalidad en el parto y la mortalidad infantil hacían de la maternidad una situación de riesgo natural y temible. En el Véneto de los Habsburgo (durante el periodo

1839-1845, en que la tasa de natalidad rondaba el 40 por 1.000 y el de mortalidad el 31, la mortalidad infantil superaba la tercera parte de todos los fallecimientos), los fieles se enfrentaban con esta fatalidad natural pidiendo la administración del bautismo dentro de los dos primeros días posteriores al nacimiento. Los deberes decimonónicos de una madre católica —los de la entrega, el sacrificio y la educación religiosa— se explicaban por la conciencia de que la relación materno-filial estaba unida al frágil filo de la existencia. “He conocido íntimamente una madre de familia que no era supersticiosa en absoluto, sino solidísima y exactísima en la creencia cristiana y en el ejercicio de la religión. Ésta no solamente no se compadecía de los padres que perdían sus hijos pequeños, sino que los envidiaba íntima y sinceramente, porque estos últimos habían volado al paraíso sin peligro y habían liberado a los padres de la incomodidad de mantenerlos. Al hallarse muchas veces en peligro de perder sus propios hijos a la misma [...] edad, no rogaba a Dios que los dejase morir, porque la religión no lo permitía, pero gozaba de todo corazón; y viendo llorar o afligirse al marido, se recogía en sí misma y daba muestras de un verdadero desagrado”. La antimadre católica italiana, tal como la describe Giacomo Leopardi en *Zibaldone*, se presta a cualquier generalización sobre el contenido afectivo de la relación madre-hijos. Patología de la maternidad, inundada por la previsión contable de la muerte, en aquella mujer maniática de la administración doméstica que era la marquesa Adelaide Antici Leopardi (1778-1857). Melania d’Azeglio (de la gran aristocracia piemontesa), que murió joven en 1841, ampara el ansia de separación escribiendo una carta de despedida a su hijita Costanza, que remite textualmente a la despedida epistolar que le había dejado su abuela materna en 1805. Dos recomendaciones hace a su hijita: vestimenta siempre modesta y lectura cotidiana de un capítulo de la doctrina cristiana. La posibilidad de recurrir a una fuente epistolar familiar consolida (y consuela por su inevitabilidad) la conciencia femenina de sutiles vínculos terrenales con los hijos. Para Thérèse Martin (santa Teresita de Lisieux, 1873-1897), última de las nueve hijas de una pareja que había perdido dos varones y dos niñas, la muerte precoz es una vivencia concreta desde la infancia. En el plano místico, la pequeña Teresa se sentirá la preferida de la madre. Huérfana a los cuatro años, construirá su modelo de santidad con el breve amor materno. La cultura católica decimonónica atribuye a la madre funciones de formación religiosa y de correctivo moral, bajo la divisa de un ilimitado espíritu de sacrificio. *La Femme et la famille. Journal de la vie domestique*, fundado en Génova en 1862 por Felicita Bottaro y luego trasladado a París en 1867, es uno de los ejemplos más

consistentes del mundo editorial (duró hasta 1917) de esta cultura. La educación de la mujer y de los hijos, la exaltación de la familia como lugar único de felicidad y, a partir de los años setenta, la polémica contra la instrucción pública, son los temas sobre los cuales se vuelve una y otra vez. “A esas pobres ilusas” de las emancipacionistas que abandonan a sus hijos para abatir “el odiado sistema” de la división de los roles, se contraponen las mujeres buenas, activas y bienhechoras, capaces de “inmolarse tácitamente a una idea, a una desventura”. Invencibles en la fuerza del amor y del dolor.

Hay diferencias entre la ideología de la natural abnegación femenina tal como la conciben los laicos y como la presentan los católicos. Michelet, llamaba *amour* a esa vocación infinita. “Es el altar”, decía, de la mujer. Vive para los demás, y “es precisamente este carácter relativo lo que la pone por encima del hombre y hace de ella una religión”. Sobre esta cualidad común decimonónica de las mujeres —abnegación y sacrificio de sí mismas por los demás— se construye la serie de “conceptos”, “tipos ideales” y “abstracciones intuitivas” de lo femenino que puebla intensamente incluso la historia cultural del siglo xx. ¿A cuántas se dirigía *L'éternelle sacrifiée* (1906) de la feminista francesa Nelly Roussel? “Que vuestra entrega sea voluntaria”, recomendaba, pero lo que debía impugnarse era la forma, no el contenido de la devoción sacrificial. La “mujer alterocéntrica”, concepto que elabora Gina Lombroso en la primera posguerra, era la identificación experimentada tanto en el estilo de vida como en las prácticas específicas de atención al prójimo de un carácter dominante de la psicología femenina. En palabras de la teóloga alemana Gertrud von le Fort, a quien tanto se refería Pío XII (*La femme éternelle*, 1936), esa misma *alterocentricidad* se traduce en una máxima existencial: “Ser otro, para otro, a través de otro”. He aquí la esencia “social” de lo femenino como prueba de una relación privilegiada con Dios.

La mujer protestante

Jean Baubérot

¿Hay un tipo específico de “mujer protestante”? No, si con esta expresión aludimos a un modelo totalizador dentro del cual el protestantismo produjera un conjunto de rasgos característicos. Pero esto no significa en absoluto que el protestantismo no haya sido, en el siglo XIX lo mismo que en otras épocas, un agente activo de formación de mujeres, aun cuando —hasta cierto punto— resulte imposible aislar su función entre otros diversos factores indisolublemente ligados en la realidad empírica (clases sociales, países e incluso regiones).

La Reforma es portadora de una concepción de la mujer que, en parte, implica una ruptura respecto del ideal católico, puesto que rehúsa toda valorización de la virginidad y del universo conventual. Desde sus comienzos, y en términos generales, el protestantismo considera la vida religiosa en el mundo y la vida de la pareja como los marcos privilegiados en los que se realiza la “fidelidad cristiana”. Sin embargo, la mujer se encuentra inserta en un sistema patriarcal que subsiste en los países protestantes. Así como, durante mucho tiempo, el “sufragio universal” será en realidad sufragio masculino, así también, hasta el siglo XX, la doctrina del “sacerdocio universal” (todo creyente es sacerdote en razón de su bautismo) confiere ante todo una función religiosa al padre de familia, aun cuando “su” mujer desempeñe un papel no desdeñable (y, en determinadas circunstancias, esencial) en la transmisión de las creencias religiosas.

En realidad, la doctrina del sacerdocio universal quiere conciliar una igualdad esencial con distinciones funcionales. La idea completa de Lutero es la siguiente: todo cristiano bautizado “puede vanagloriarse de haber sido ya consagrado sacerdote, obispo y papa, aun cuando el ejercicio de semejante función no conviene en absoluto a todos”. Este paso de la esencia a la función puede significar una posibilidad de movilidad y de promoción social. En realidad, dada la ausencia de una esencia clerical propia, puede implicar también la reproducción, en la sociedad eclesiástica, de las distinciones existentes en la sociedad global.

La situación de las mujeres en el protestantismo estará, por tanto, marcada por una cierta ambivalencia. Por un lado, la valoración de los laicos, de los cristianos ordinarios, conduce a una preocupación precoz por la instrucción de las mujeres, que no siempre pertenecen a la buena sociedad (aun cuando este aspecto debe tenerse en cuenta). Con harta frecuencia, en las regiones o países protestantes es perceptible un relativo progreso global en este terreno durante el siglo XIX, lo cual puede conllevar ciertas consecuencias. Por otro lado, los protestantes comparten ampliamente la concepción social dominante de la distribución del rol masculino y el femenino. Esta concepción bloquea el acceso de las mujeres a determinadas funciones, y sobre todo a la pastoral.

En muchos casos, esta contradicción se resuelve concretamente encomendando a la mujer protestante la misión de secundar activamente a su marido y ser un interlocutor privilegiado. En gran parte, aparece como corresponsable de la plenitud afectiva y, a la vez, del ascenso cultural y social de la pareja y de la familia. Esta actitud se pone de manifiesto particularmente en los medios puritanos anglosajones y en los ambientes pietistas del mundo germano y escandinavo.

El revival: una apertura para las mujeres

En los inicios del siglo XIX, tal vez las manifestaciones más interesantes de una evolución —si bien limitada— en la situación religiosa de las mujeres protestantes se encuentren en el *revival* y particularmente en el metodismo. Sin embargo, sobre este tema, al igual que sobre muchos otros, el fundador del metodismo, John Wesley (1703-1791), se hallaba atado a las tradiciones y al orden. Durante mucho tiempo le pareció impensable que las mujeres pudieran ejercer una autoridad religiosa. La mayor parte de los revivalistas (masculinos) de finales del siglo XVIII, lo mismo que del XIX, compartían —en principio— sus puntos de vista, que parecían legitimarse en múltiples pasajes de las epístolas del apóstol Pablo consagradas a las mujeres. Pero diversos elementos habrán de imponer un cambio en las prácticas revivalistas, en el sentido de la concesión de un lugar más importante a las mujeres.

El *revival* no aspiraba a producir rupturas ni a conducir a la instauración de nuevas denominaciones protestantes. Su objetivo consistía en reinsuflar el impulso de la Reforma en las Iglesias protestantes existentes, y sobre todo en el anglicanismo y en las Iglesias presbiterianas o reformadas. Por tanto, el término “*revival*” (que en castellano podría entenderse como “reviviscencia”) no deja de ser evocador. Pero, sin duda, allí donde la prédica revivalista tiene lugar, da

nacimiento a divisiones entre los que la aceptan y los que la rechazan. Entre los primeros hay muchas personas más o menos marginales desde el punto de vista social, o en situación de dependencia. Así, una cantidad de mujeres casadas y de muchachitas se hallarán entre los primeros “en despertar”^[3].

En las clases populares, naturalmente, maridos y padres no ven eso con buenos ojos. Es un acto de insumisión. A veces, pegan a las que vuelven a escuchar al predicador revivalista, a pesar de haberles sido prohibida tal cosa, o a las que entregan dinero para el desarrollo de su movimiento. Para evitar tales servicios, estas formas diversas de participación en la “obra de Dios” tienen tendencia a realizarse a espaldas de maridos y de padres. Y he aquí cómo el *revival*, el contenido de cuya predicación no es socialmente subversivo —ni en éste ni en otros planos—, tiende a constituirse en cómplice implícito de actos femeninos de insubordinación ante el “poder” marital o paterno. En ciertas comunidades revivalistas, por lo demás, las “hermanas” eran tratadas en pie de igualdad con sus “hermanos”, lo que sólo podría contribuir a reforzar la desconfianza, incluso la hostilidad, de maridos y de padres.

También en las clases sociales más acomodadas, muy a menudo el *revival* atraía más a las mujeres que a los hombres. A veces, éstos, en un segundo momento, se vieron arrastrados por ellas. El *revival*, pues, dio a las mujeres una posibilidad de autonomía y de influencia, con lo que favoreció así una cierta asunción de responsabilidad.

Mas en general, las mujeres se beneficiaban de una cierta promoción de los laicos. Movimiento ante instituciones, el *revival* tuvo tendencia a privilegiar el fervor en detrimento de la posición eclesiástica. Desde los comienzos, los predicadores laicos desempeñaron un papel notable en Inglaterra ante los pastores anglicanos. Esto reviste tanta más importancia cuanto que la estructura clerical (en el sentido neutro de este término) de la Iglesia en Inglaterra se aproxima más a la del catolicismo que la de cualquiera de las otras Iglesias protestantes. Por tanto, hubo que recurrir a una noción teológica, la del “llamado extraordinario” de Dios, para poder justificar la utilización de los predicadores laicos en un contexto que les era desfavorable. El llamado extraordinario afectaba a personas que no habían recibido la ordenación. Y entre los laicos, mujeres; de esta manera, las mujeres pudieron acceder a lo que les estaba tradicionalmente prohibido: dar testimonio público de su fe, predicar.

El papel cuasi pastoral de ciertas mujeres fue particularmente claro en el Nuevo Mundo, donde las inmensas necesidades que se manifestaban atentaban contra la voluntad de “prudencia” de que muchos partidarios del *revival* habrían

querido dar muestras. Si en Inglaterra, en el siglo XVIII, lady Huntington prestó apoyo oficial al movimiento y lady Maxwell contribuyó enormemente a su introducción en Escocia, en esa misma época se consideró a Barbara Ruckle Heck, que carecía de la posición social de aquéllas, como la “madre del metodismo norteamericano”, pues fue el alma de los primeros agrupamientos en el valle del San Lorenzo. Sin embargo, no predicó. Pero desde finales del siglo XVIII, otras mujeres lo hicieron y/o fueron “ministras itinerantes” de hecho. Y eso continuó en el siglo XIX. Entre las más famosas, citaremos a Hannah Pearce Reeves, Lydia Sexton y, sobre todo, a las primeras mujeres negras predicadores, Jarena Lee y Rebecca Gould Steward.

Sin embargo, tales ejercicios de autoridad jamás dejan de ir acompañados de controversias y dificultades. Los límites de un rol social no se transgreden sin riesgo. Como ya hemos dicho, la situación más corriente en el protestantismo del siglo XIX sigue siendo aquella en que la mujer secunda al hombre. En el revivalismo (sobre todo en el norteamericano) eso se manifiesta, entre otras cosas, en una suerte de rol de “anfitrionas” que se confía a las mujeres. Tenían ellas la responsabilidad de organizar la llegada de los predicadores itinerantes en lugares previstos a tal efecto. Si bien es indudable su subordinación respecto de los predicadores (y, por tanto, su mayor facilidad a la hora del ejercicio práctico) es preciso destacar la importancia de este papel: el éxito de la llegada del predicador, las multitudes que desplaza, la influencia duradera que puede ejercer, todo ello depende en gran medida de la capacidad de organización y de irradiación religiosa de “la anfitriona”. Una de las más célebres de ellas fue Catherine Livingston Garretson, quien fundó, en el valle del Hudson, una suerte de cuartel general para predicadores itinerantes y escribió un notable diario espiritual.

Mujeres de pastores

En las diferentes Iglesias protestantes, la situación habitual de las mujeres de pastores no era fundamentalmente distinta de la de las “anfitrionas” en el seno del *revival*. A lo largo del siglo, se encuentran más o menos estrechamente asociadas al ministerio de su marido, cuyo éxito dependerá en parte de las cualidades que ellas demuestren tener. Sin embargo, no disponen de estatus oficial alguno, de legitimidad institucional alguna. Pero, en la mayor parte de los casos, se les reconoce, al menos de hecho, una cierta cantidad de funciones: reciben y visitan, enseñan y sueñan, a menudo pueden acudir sin peligro ni inconveniencia a lugares a los que, normalmente, una mujer no va o no debe ir.

La extensión de su trabajo y de su influencia puede depender de diferentes factores. Uno de ellos es la superficie de la parroquia, la diseminación de sus miembros. Cuando el pastor debe ausentarse a menudo para visitar anexos, su mujer puede convertirse temporariamente en guía espiritual. Teóloga autodidacta, reconforta, aconseja, explica la Biblia e incluso dirige reuniones de plegarias. Esto parecerá tanto más natural cuanto que esta mujer proviene de un medio social y cultural elevado, mientras que sus oyentes, hombres y mujeres, son, por el contrario, de condición social modesta. Pero no es éste el único caso posible.

Las actividades docentes y sanitarias de la mujer del pastor son más habituales todavía que su papel de sustitución religiosa. Posea o no autorización para enseñar como maestra, muy a menudo da clase a los niños, y también, en ciertos sitios, dirige la instrucción de mujeres adultas. En muchos casos, también prodiga ciertos cuidados a las mujeres. Las concepciones dominantes del pudor y de la moral llevan poco menos que a reservar a las mujeres determinadas tareas concernientes a mujeres y que promueven el contacto o ponen en juego la intimidad (sobre todo en la primera mitad del siglo, en lo que se refiere a la atención física). Esto permite formas de poder femenino que, sin embargo, no tiene a las mujeres de pastores por beneficiarias exclusivas. También el carácter no mixto de la escuela y su condición generalmente confesional llevan a una cierta cantidad de mujeres protestantes jóvenes —y sobre todo a las hijas de pastores— a convertirse en maestras. Tampoco es raro que la(s) criada(s) de la familia pastoral se convierta(n) en la(s) auxiliar(es) de la mujer del pastor en sus tareas educativas o sanitarias. Un ejemplo impresionante es el de madame Oberlin, mujer del pastor del Ban-de-la Roche (Alsacia), quien, secundada por su criada Louise Scheppler, funda los primeros parvularios de Francia. Después de la muerte de madame Oberlin, Louise Scheppler dirige estas instituciones preescolares.

En torno al pastor gravitan, pues, mujeres —su mujer, sus hijas, la(s) criada(s) — que educan a otras mujeres y pueden despertar en estas últimas el gusto por la iniciativa. En efecto, constituyen un modelo positivo para las otras mujeres protestantes. Proponen una imagen dinámica de la mujer, libre de sus “languideces” y sus otras “afecciones vaporosas”. Este modelo, esta imagen, pueden ser tanto más atractivos cuanto que no parecen (demasiado) inquietantes para la mentalidad masculina media (y, por tanto, en general, no son fuente de conflicto), lo cual prueba que la mujer tiene la posibilidad de no limitarse a su interioridad sin apartarse por ello de la “modestia inherente a su sexo” y sin

perder su “moralidad irreprochable”.

Las diaconisas

La posibilidad de manifestar públicamente su piedad y de realizar actividades caritativas y sociales de que gozaban las protestantes de las capas medias condujo a la creación del ministerio de “diaconisa”. Las diaconisas nacieron de la vitalidad social del pietismo protestante, y sobre todo del germánico. Su punto de origen está en la Sociedad de damas para los cuidados a los pobres y a los enfermos, creada en 1832 por Amalie Sieveking (1794-1859), hija de un senador de Hamburgo. Pero la primera “Casa de diaconisas” es la que funda el pastor Theodor Fliedner en Kaiserswerth, Prusia renana. Al año siguiente se abrió en Berlín la clínica Elisabeth, donde las diaconisas ofrecían sus cuidados. Francia toma el relevo con la creación de la Casa de las diaconisas de Reuilly, en 1841, por el pastor Antoine Vermeil, y en 1842 con la Casa de las diaconisas de Estrasburgo por el pastor François Haerter. Las casas de las diaconisas se multiplicaron muy rápidamente en Alemania, en los países germánicos y también en otros sitios.

La creación de establecimientos de diaconisas está ligada al desarrollo de la asunción de la carga social de los pobres, ya se trate de labor asistencial, ya de instrucción. La Iglesia católica, gracias a diferentes órdenes de religiosas, poseía un vastísimo personal devoto, capaz de hacer frente a estas nuevas necesidades sociales. A pesar de la existencia de ciertas obras, el protestantismo distaba mucho de contar con un dispositivo comparable y no faltaron católicos que se encargaron de destacarlo. Así, el doctor Sulzer escribió: “La caridad, esa flor del cielo, no puede crecer en el terreno seco y arenoso de la Iglesia protestante”. Por lo demás, la instauración del ministerio de las diaconisas permitía, sin necesidad de conceder a las mujeres el acceso al ministerio pastoral, responder a la necesidad de compromiso total que por entonces ponían de manifiesto ciertas protestantes. Al autotitularse “siervas de los pobres”, las primeras diaconisas declaraban: “Hace ya mucho tiempo nos hemos entregado al Señor, y desde entonces nos urge devolverle, sirviendo a la humanidad sufriente, el amor del que Él nos ha dado prueba al salvar nuestras almas del pecado y de la muerte”.

La Casa de Kaiserwerth acogía a las “novicias” de otros establecimientos. El pastor Fliedner describía en estos términos la residencia que en dicha casa cumplían: “Consideramos que la mejor formación de las hermanas consiste en cumplir un periodo de prácticas en todas las fases de la evolución de los enfermos, incluso en el hogar, pero sin olvidar la instrucción técnica a cargo de

un médico, la instrucción de la cura del alma, a mi cargo, y los cuidados que han de darse al cuerpo, a cargo de mi mujer”. Otras diaconisas, destinadas más bien a ser maestras de niños pobres, recibían una formación un poco distinta.

A propósito de la fundación de establecimientos de diaconisas se redactaron reglamentos que insistían en la teología protestante de la “gracia pura”. Al consagrarse al servicio de “la humanidad sufriente”, las diaconisas no adquieren ningún mérito ni contribuyen para nada a su salvación. Sin embargo, en diferentes puntos se encuentran semejanzas entre la condición de la diaconisa y la de la religiosa de una orden de caridad. Es de suponer que eso provocó debates en el seno del protestantismo.

Ciertas casas de diaconisas —sobre todo las de Kaiserwerth y de Reuilly— tuvieron al frente un pastor que se consagraba por entero a la función de director y de guía espiritual. Otras, en cambio, establecen una suerte de democracia femenina. Esto es lo que ocurre con la Casa de las diaconisas de Estrasburgo, dirigida conjuntamente por un “Comité director” (compuesto de damas no diaconisas) que se ocupa de la administración, y por un “Consejo íntimo” (la “hermana superiora” y las “hermanas conductoras”) elegidas por el conjunto de las diaconisas, que asegura el orden, la paz y el buen entendimiento entre los miembros de la comunidad. Se llega a ser diaconisa tras un año de noviciado. La diaconisa, mantenida por la comunidad, no percibe salario alguno. Debe obediencia a la Hermana superiora y no puede abandonar el establecimiento sin informar a la comunidad con un año de antelación. Es soltera y usa hábito de diaconisa.

En muchos aspectos, la condición de diaconisa se aleja de la visión protestante clásica de la vida cristiana, en que la dedicación por amor no implica una forma de vida específica. Se dieron a conocer muchas críticas. Una de las más estructuradas fue la que una protestante reformada suiza, madame de Gasparin, escribió en dos volúmenes y llevaba por título *De las corporaciones monásticas en el seno del protestantismo* (1854-1855). Según esta autora, la creación de comunidades de diaconisas no puede inspirarse en ningún ejemplo bíblico. Las palabras de Jesús relativas a la conversión y a la fidelidad de todo cristiano han sido tergiversadas en provecho de una organización que recuerda a los conventos, creados en la Edad Media y abolidos por Lutero. La instauración de las diaconisas corre el riesgo de conducir, en el protestantismo, a una depreciación de la vocación del matrimonio y de la vida en el mundo. La idea que se propone “es muy clara: la glorificación del celibato, la santificación por la profesión monástica, la consagración exclusiva en oposición a la consagración

parcial, el apartamiento del mundo, que Jesús no quería. Es, sin tapujos, Roma”. Estas críticas volvieron a reaparecer periódicamente. Para algunos protestantes, tanto del siglo XIX como del XX, las diaconisas representan una forma catolizante, no exenta de peligros. Pero, en general, las diaconisas hallaron rápidamente su lugar en el seno del protestantismo, siempre multiforme. A pesar de lo chocante que algunos de sus principios puedan parecer a la lógica protestante, no dejó de reconocerse el valor de “testimonio” de su acción y la profundidad de su espiritualidad.

Las protestantes contra la esclavitud

Si, entre los/as protestantes, la creación del ministerio de diaconisas se consideró a veces como una suerte de regresión, la participación activa de mujeres protestantes en grandes movimientos de reformas sociales, por el contrario, produjo temor por su audacia. Así ocurrió particularmente en el caso del papel que desempeñaron las mujeres protestantes en el movimiento antiesclavista. Y en esas oposiciones se halla precisamente el germen del feminismo protestante.

Mujeres protestantes contra la esclavitud

Las campañas antiesclavistas se desarrollaron en el protestantismo norteamericano gracias a William Lloyd Garrison, un periodista de Boston, y a su publicación titulada *Liberator*. Este calvinista riguroso pensaba que, ante Dios, los prejuicios raciales del norte constituían un pecado tan grave como la esclavitud del sur. Reclamaba la emancipación inmediata y completa de los negros. Trató de dirigirse especialmente a las mujeres para que lucharan por la liberación de las mujeres negras, víctimas de la crueldad y de la “concupiscencia” de los hombres. Su llamamiento fue muy pronto escuchado por un puñado de mujeres de las clases altas, que consagraron su vida y pusieron en juego su posición social para organizar un movimiento antiesclavista femenino.

Se fundaron tres sociedades antiesclavistas femeninas. Dos de ellas tuvieron como características, desde el comienzo, la mezcla de mujeres blancas y negras en una misma lucha y el fomento de iniciativas femeninas autónomas. La Sociedad de Boston se organizó alrededor de Maria Weston Chapman y tres hermanas de ésta. Reclutó mujeres protestantes de diversas denominaciones, especialmente miembros de la Iglesia unitarista y de la episcopalista, así como de la Sociedad de Amigos (cuáqueros). Una de sus militantes, Lydia Maria

Child, célebre autora de novelas acusadamente románticas, escribió la primera obra antiesclavista norteamericana: *An Appeal Behalf of That Class of Americans Called Africans* (1833). Este libro atacaba igualmente el modo en que se trataba a los hombres libres negros en escuelas y en iglesias, y combatía la ilegalidad de los matrimonios interraciales. La Sociedad de Filadelfia fue fundada por Lucretia Coffin Mott, una cuáquera, y comprendía sobre todo miembros de esta denominación. Se distinguió por la calidad de sus militantes negras, Sarah Mapps Douglass y las tres hermanas: Sarah, Margaretta y Harriet Forten, miembros de una familia que durante la mayor parte del siglo XIX participó activamente en la lucha contra la esclavitud, por el derecho de las mujeres y por otros importantes cambios sociales.

El tercer centro antiesclavista femenino fue Nueva York. Éste agrupó principalmente presbiterianas en actividades menos vanguardistas: el comité de mujeres se mantuvo subordinado al de los hombres, y blancas y negras se organizaron por separado.

En 1837 tuvo lugar en Nueva York el primer Congreso antiesclavista femenino. El mismo año se organizó una gran gira de conferencias en muchas ciudades de Nueva Inglaterra. Durante seis meses, sobre todo en las iglesias y ante públicos muy numerosos de ambos sexos, hicieron uso de la palabra dos militantes originarias de Carolina del Sur, Sarah y Angelina Grimké. Se denunció la complicidad de las Iglesias en el mantenimiento de una situación de inferioridad de los negros, incluso de los libres. La amplitud con que las mujeres tomaron la palabra, así como el contenido de los discursos, no podían dejar de disgustar a una gran parte del clero protestante. Por esta razón, la asociación de pastores congregacionistas publicó una carta pastoral que, apoyándose en citas del Nuevo Testamento, sostenía que el rol de las mujeres no consistía en tratar asuntos públicos.

A la cuestión de la esclavitud vino a agregarse, pues, una controversia sobre los derechos de las mujeres. Este nexo entre ambos problemas es importante, pues había militantes femeninas que, de haberse tratado únicamente de sus intereses propios, habrían podido sentirse impresionadas por los argumentos de los pastores. Pero les parecía que luchaban por una causa divina y eso les ayudó a resistir al discurso religioso que se dirigía contra ellas. Sin embargo, las más conscientes comprendieron que, a partir de ese momento, era necesario luchar globalmente “por un nuevo orden de cosas”, y Angelina Grimké llegó a escribir: “No sólo defendemos la causa de los esclavos, sino también la de la mujer como ser normal y responsable”. En 1838, su hermana Sarah publicó sus *Letters on the*

Equality of Sexes, and the Conditions of Women, primer manifiesto del feminismo protestante contemporáneo.

Feminismo protestante

Según Sarah Grimké, la Biblia correctamente traducida e interpretada no enseña la desigualdad de hombres y mujeres. Por el contrario, afirma que unos y otras fueron creados con los mismos derechos y los mismos deberes. Por ejemplo, el famoso versículo del Génesis, 3,16 (“Tus deseos recaerán sobre tu marido y él dominará sobre ti”), que tantas veces se menciona para justificar una relación de dependencia entre la mujer y el hombre, le parecía una simple precisión de lo que ocurriría como consecuencia del pecado original y no una orden de Dios, no la legitimación divina de una superioridad masculina. De esta manera se inauguraba una exégesis feminista de la Biblia. En distintos momentos del siglo, sobre todo en los países anglosajones, otras feministas se harán teólogas. Mencionemos, entre otras, a Elisabeth Cady Stanton, teórica y propagandista del feminismo inglés, que hacia la última década del siglo XIX publicó su *Women’s Bible (La Biblia de las Mujeres)*, conjunto de comentarios exegéticos que irían al encuentro del discurso cristiano tradicional sobre las relaciones hombre-mujer y el lugar de las mujeres en la sociedad. De una manera general, se conocía la voz de orden de las militantes más convencidas del feminismo protestante anglosajón del siglo XIX: “¡Rogad a Dios, Ella os escuchará!”.

En términos más generales, el feminismo protestante del siglo XIX insiste en la palabra de Dios a la que se refiere el Génesis, 2,18: “No es bueno que el hombre esté solo, hagámosle una ayuda que sea semejante a él”. La compañera del hombre, por tanto, es “su igual” —“si no su superior”, agregan incluso ciertas protestantes, como la francesa Eugénie Niboyet—. Con gran habilidad devuelve ésta los argumentos tradicionales a favor de la preeminencia masculina. ¿No se creó a Eva a partir de una costilla de Adán? Pues bien, esa costilla es una materia humana, material más noble que la arcilla, que el polvo de la tierra del que se sirvió Dios para crear el primer hombre. En ese momento se invocará el orden de la creación: el hombre es llevado a la existencia en primer término; la mujer, después. Pero precisamente ese orden pone de manifiesto un progreso: los monstruos marinos, los animales, el hombre y, por último, la mujer, y nada por encima de ella. Cuando fue creada Eva, la creación alcanzó toda su plenitud y Dios pudo tomarse el descanso del séptimo día.

Este hábil radicalismo, sin embargo, no es compartido por el conjunto de las

protestantes que, de una u otra manera, se preocupan de la evolución de las relaciones entre los sexos. Redactora, a finales del siglo, del periódico *La Femme*, la diaconisa Sarah Monod se considera muchas veces ofendida “en su dignidad de mujer” por la manera en que las feministas defienden los “derechos o pretendidos derechos” de las mujeres. Para ella, el feminismo “debe tener las virtudes de la mujer misma: dignidad sin rigidez, firmeza sin fatuidad, perseverancia sin acritud, calor sin pasión. El mejor feminismo será el más femenino”. Así pues, a menudo el interés por no quedar marginadas y por conservar su respetabilidad imprimió su sello en las mujeres protestantes. Pero este marco no impide ciertas iniciativas. Muchas serán ganadas por la influencia de madame Necker de Saussure. Fundadora de un establecimiento orientado por principios educativos innovadores y situado a orillas del lago de Ginebra, en 1828 publicó *L'éducation progressive*. Esta obra, que conoció muchas reediciones, defiende una pedagogía de la autonomía tanto para las niñas como para los varones, e insiste en la necesidad de retrasar la edad del matrimonio de las jóvenes para que puedan convertirse en “espíritus esclarecidos” y en “criaturas inteligentes”.

Este énfasis en la educación vuelve a encontrarse en las protestantes de medios sociales más o menos acomodados. Su mensaje a las otras mujeres de su época es en lo esencial el siguiente: nuestra pretendida “inferioridad” no proviene de una “naturaleza femenina”, sino de que la educación de las jóvenes está tan atrasada que es imposible que su inteligencia, al fin y al cabo, iguale en promedio a la de los hombres. Las obreras no deben formar parte de las “heces del pueblo” ni ser “mujeres depravadas” que “paren” en los hospicios sin conocer siquiera el nombre del “borracho” que por un momento se les acercó, sino verdaderas madres de familia que se preocupan todo lo posible por la educación de sus hijos. Las mujeres de las clases altas no deben mostrarse “indolentes” o “pintarse hasta afearse” para ocultar unas arrugas precoces, sino cumplir los “deberes sociales” que son, con el mismo derecho que las fórmulas de una plegaria general, señales identificadoras de “la verdadera religiosidad”.

Esta conciencia de tener “deberes sociales” impregna a la dama de beneficencia protestante del siglo XIX. De un conjunto de fundadoras de sociedades benéficas de alcance local, regional e incluso nacional, se destacan grandes figuras femeninas de irradiación internacional, como Josephine Butler, que se ocupa de las prostitutas; Elisabeth Fry, reformadora de la condición penitenciaria, y Florence Nightingale, que organiza el oficio de enfermera.

Feminismo y moralismo

Tomemos el ejemplo de Josephine Butler, que es, sin duda, el más significativo de la articulación protestante de lo moral y lo social. A partir de 1870, esta mujer de la clase media combatirá la reglamentación de la prostitución, que se había introducido unos años antes en Gran Bretaña. Justificada por razones de control social y sanitario, la reglamentación hace que para las prostitutas sea prácticamente imposible abandonar su condición. De esta manera, las “mujeres caídas” se ven condenadas “a perpetuidad a los trabajos forzados de la infamia”.

Muy pronto, la acción que emprende J. Butler encuentra gran resonancia en los medios protestantes ingleses (el periódico *The Shield* se funda para sostenerla), pero también en otros países, como Suiza (donde madame de Gasparin redacta una obra titulada *La lèpre sociale*). En 1877 se crea en Ginebra una Federación abolicionista internacional. La rama francesa llevará el nombre de Liga moral para la recuperación de la moralidad pública y agrupará no sólo a protestantes de ambos sexos, sino también a librepensadores(as), incluso algunos(as) católicos(as).

En consecuencia, el movimiento no se limita a los medios protestantes, pero está claramente impregnado de preocupaciones morales y religiosas de origen protestante. Incluso caída en los “bajos fondos del vicio”, la prostituta conserva un derecho imprescriptible a la salvación. Por lo demás, siempre se trata menos de una “culpable” que de una “víctima” de la “bestialidad” del hombre y de la “miseria” engendrada por ciertos aspectos del estado social. La lucha contra la reglamentación de la prostitución se efectúa en nombre de la Biblia y de la “Biblia política” (es decir, los grandes principios constitucionales anglosajones, los *Bills of rights*). Es llevada a diversos niveles, ligados entre sí. Ante todo, está en juego la libertad de la mujer, amenazada por la “tiranía médico-legal” y el “fetichismo del Estado”. Es menester luchar luego por la moralidad del hombre y la “santidad” de la familia (el “vicio” no es una “fatalidad inevitable”). Por último, el combate puede teñirse de un cierto reformismo social, activo sobre todo en el medio franco-suizo. El pastor Tommy Fallot, fundador, por lo demás, del movimiento del cristianismo social, emprende en los años 1880-1890 una “cruzada” a favor de la “mujer esclava”. La razón principal de la prostitución hay que buscarla en una educación descuidada o mal dirigida, en salarios insuficientes, en la ausencia de ciertos derechos civiles de la mujer, en resumen, en un conjunto de “iniquidades sociales”. La Liga no se conforma, pues, con pedir el derecho común para la prostituta, sino que reclama también una

refundación de la educación y del código legislativo (igualdad de derechos civiles) y una relativa transformación “de las relaciones del capital y del trabajo”. Particularmente activo en esta lucha es el jurista protestante suizo Louis Bridel (*La femme et le droit*, 1884).

El dominio de acción que se cubre es muy amplio. Alía —se diría hoy— un cierto moralismo y un cierto feminismo. Así, la lucha contra el “desenfreno”, la afirmación de que la “práctica de la impureza es tan reprobable en el hombre como en la mujer” (Congreso de Ginebra, 1877), lleva a defender “la misma moral para ambos sexos”. Por otra parte, esta preocupación une a la de otros(as) protestantes que quieren desarrollar una “fraternidad intersexual”. Una de las partidarias más convencidas de esta “fraternidad”, madame Pieczynska, indica los medios de conseguirlo: instrucción sexual “prudente” para la juventud, escolaridad mixta, introducción de la gimnasia para las jóvenes, instauración de una “comunidad de trabajo” en que quede abolida la división sexual de tareas. A finales del siglo XIX, en muchos establecimientos protestantes de países escandinavos y anglosajones, la “escuela mixta” es una realidad. En Suecia hay en esa época internados en que la copresencia de ambos sexos, lejos de considerarse como una “fuente de inmoralidad”, se tiene por medio idóneo para “mejorar las costumbres”.

En términos generales, los dos Congresos internacionales de obras benéficas e instituciones femeninas que se celebran en Versalles en 1889 y en 1900 están ampliamente dominados por los protestantes. Allí se comprueba que la “cuestión de la mujer” está “infinitamente más avanzada en Estados Unidos, Inglaterra, Dinamarca y Suecia que en Francia (madame Legrand-Priestley). Estos congresos son plenamente representativos de lo que podría llamarse el movimiento protestante femenino. En ellos impera la “calma” y la “medida”. Si bien no excluyen ciertas reivindicaciones feministas, ponen el énfasis en sus trabajos sobre la filantropía. Gracias a ella, la mujer ejerce “su misión social” y contribuye a una necesaria “aproximación de las clases”.

Por el acceso al ministerio

En este momento, el feminismo se ha secularizado ampliamente y se ha extendido a diferentes referencias. No obstante, hay que observar el paralelismo entre la reivindicación de un acceso de las mujeres a los derechos políticos (y sobre todo al derecho de voto) y la demanda del reparto entre los sexos de todas las formas de autoridad religiosa protestante, comprendida la pastoral. En la famosa Convención del “derecho de las mujeres” de Seneca Falls (Nueva York),

en 1848, fue donde una resolución exigió el fin del monopolio masculino en la predicación desde el púlpito. Lo que antes había sido posible, unido a una “vocación extraordinaria” en el marco del movimiento revivalista, debía poder convertirse en ejercicio regular y ordinario en las instituciones eclesiásticas protestantes. En última instancia, se hallaba en juego el conjunto de las atribuciones pastorales.

Estas reivindicaciones chocaron durante mucho tiempo con fortísimas oposiciones. Según las autoridades eclesiásticas, no había ningún pasaje del Antiguo Testamento que permitiera pensar que Dios quería que las mujeres pudiesen ejercer funciones sacerdotales. Hombres y mujeres deben permanecer en el dominio que Dios les ha asignado. No obstante, después de la guerra de Secesión, hubo organizaciones controladas por mujeres que se hicieron poderosas en el seno de muchas denominaciones (baptistas, metodistas, episcopalistas), sobre todo en lo tocante a las actividades misioneras. Sus finanzas (administradas, en el norte, por las mujeres mismas) y su influencia les permitían ampliar su presión.

Esta presión se ejerció ante todo en el nivel del laicado. ¿Por qué las protestantes no participarían en el poder eclesiástico con el mismo derecho que los laicos masculinos? En los años ochenta del siglo XIX se comenzó a elegir mujeres como delegadas de iglesias locales o de sínodos regionales a conferencias o sínodos generales. Pero no se aceptaba concederles el derecho de hablar públicamente en estas asambleas en las que, en el mejor de los casos, su intervención estaba limitada a unos pocos minutos. Con el cambio de siglo, sin embargo, las Iglesias se avinieron a reconocer los mismos derechos a los delegados laicos, ya se tratara de hombres, ya de mujeres.



En los Congresos Internacionales de Obras Benéficas e Instituciones Femeninas de 1889 y 1900, las mujeres protestantes son mayoría. Se concluye que la “cuestión de la mujer” se encuentra mucho más desarrollada en los países protestantes. Berlín, 1911. Manifestación callejera de la Internationalen Frauentag.

El problema de la predicación desde el púlpito comenzó a plantearse seriamente a partir de la década de 1870. Entre los cuáqueros es tradicional la existencia de predicadoras. Por esos años se invitó a una de ellas, Sarah Smiley, a que predicara en ciertas iglesias presbiterianas, particularmente en Brooklyn. Una “sufragista”, Anna Howard Shaw, diplomada en la Facultad de Teología de Boston, obtiene permiso para predicar en iglesias metodistas. Algunas otras mujeres se sumergen en esas brechas con más o menos éxito. ¡Había que hablar con la autoridad de un hombre y con la modestia de una mujer! En 1888, Frances Willard, la directora de la Liga de templanza de las mujeres cristianas, hace el balance de la cuestión en su obra *Woman in the Pulpit*.

A pesar de las dificultades, en Estados Unidos es donde la situación progresa. Por el contrario, no encontramos evolución equivalente en Europa. Allá, al parecer, es esencialmente la guerra de 1914-1918 la que planteará la cuestión del

“ministerio femenino”. En efecto, la extensión y la duración de la “Gran Guerra” conduce a la ausencia prolongada de una sustancial cantidad de pastores y crea nuevas necesidades.

Si otros países se han topado con problemas análogos, la situación francesa es la que mejor se conoce, gracias a una investigación realizada por madame de Witt-Schlumberger (presidenta de la Unión Francesa por el sufragio de las mujeres). La movilización de un gran porcentaje de pastores crea un vacío en las iglesias locales. En una atmósfera global de sacrificio y de movilización de energías (por tanto, sin espíritu explícitamente reivindicativo), las mujeres de pastores comienzan a realizar actividades pastorales. A veces se verán turbadas (conmovidas y fascinadas) por esta necesaria trasgresión. Habrá tres tipos de situación:

1) La sustitución parcial (o reemplazo). La mujer del pastor se encuentra ya asociada al ministerio de su marido. Sólo hará lo que tenía por costumbre hacer bajo el control de este último. También asumirá ciertas responsabilidades nuevas que no le parecen incompatibles con su condición de mujer. Así, refuerza la catequesis, preside diversas reuniones religiosas de la semana, anima movimientos de juventud, visita a los enfermos, socorre a los pobres, etc... Sin embargo, los sermones y los actos pastorales tienen tendencia a estar presididos por el pastor (ya de edad, y por ello mismo no movilizado) de una parroquia vecina. No cabe duda de que esta situación es la más corriente.

2) La sustitución más global (o ínterin). En ella, la mujer de pastor tiende a cumplir todas las actividades de su marido. Ante todo, la predicación: después de haber leído antiguos sermones, las mujeres piensan que es menester “dirigirse directamente a las almas”. No sin “fuertes emociones”, se ponen a predicar. Luego, la necesidad lleva a algunas a presidir “actos pastorales”: matrimonios y servicios fúnebres. Por fin, queda la administración de los sacramentos. La investigación guarda silencio casi total al respecto, pero hay otros índices que nos permiten saber que, a veces, los dos sacramentos protestantes (bautismo y eucaristía) fueron administrados, con discreción, por mujeres. Si bien esto ha podido tener justificaciones teológicas, en la mayoría de las iglesias protestantes los sacramentos constituirán el último bastión de lo sagrado que las mujeres deberán conquistar.

3) La sustitución con innovaciones. El ínterin supone la continuidad. Pero, ¿es posible contentarse cuando se posee la propia personalidad y se vive una situación poco común? El mensaje debe tener en cuenta épocas difíciles, generadoras de miseria. Se imponen nuevas actividades para los movilizados, los

heridos y sus familias. La cultura propia de las mujeres de pastores permite creaciones originales. Por último, la orientación general de la vida de la parroquia experimenta un cambio. Cuando el pastor vuelva, encontrará una iglesia local modificada y una esposa que ha dado prueba de su capacidad para el ministerio. Y esto, a fin de cuentas, no puede dejar de tener consecuencias.

Así, el siglo XIX (en sentido amplio) constituye un periodo de mutación para las mujeres protestantes. En relación con una evolución general, su condición cambia notablemente, aun cuando no sea al mismo ritmo en los distintos países, las diferentes clases sociales y las diversas Iglesias. Algunas de ellas son agentes activos de tales transformaciones. La lucha por el ministerio pastoral no acaba. Pero, en más de un sentido, queda planteada para el futuro.

La formación de la mujer judía

Nancy L. Green

“Puede que sea duro ser judío, pero más duro aún es ser judía”.

¿Existe realmente la mujer judía? Es imposible hablar de un único modelo de mujer judía que las abarque a todas, desde las judías de los salones berlineses de comienzos del siglo XIX hasta la *yidische mame*, nacida en las *shtetlekh* (aldeas) de Europa oriental y trasladada a Estados Unidos a partir de los ochenta del siglo XIX. Incluso en su forma más tradicional, no siempre el modelo religioso ideal del lugar de la mujer en el judaísmo y en la sociedad judía se correspondió con la realidad. Tal como ha mostrado con toda fuerza el conjunto de los *responsa* rabínicos, la vida diaria siempre se reinterpreto en cada periodo y en cada lugar en que vivieron los judíos.

Además, el modelo religioso mismo se transformó durante el siglo XIX. Bajo el impacto del movimiento de la Reforma, la nueva síntesis entre tradición y modernidad significaría, entre otras cosas, un cambio de actitudes respecto del papel de las mujeres en la vida judía. En tercer lugar, la Diáspora moderna, la migración masiva de judíos del este al oeste a finales del siglo XIX y comienzos del XX, trajo consigo el germen del cambio ideológico con respecto a las relaciones entre los sexos. Luego, los diferentes contextos nacionales suministraron posibilidades educativas diferentes y nuevos modelos para la mujer judía.

Tras una descripción del tipo ideal del modelo religioso, tomaré tres ejemplos de las mujeres judías y su educación en el siglo XIX —las judías de salón de Berlín, las mujeres “tradicionales” del *shtetl* ruso y la judía inmigrante en Estados Unidos— a fin de explorar la formación de la mujer judía y su impacto sobre las relaciones de género en el seno de la comunidad judía.

El “género” en la vida religiosa

En el judaísmo, el hombre comienza sus plegarias cotidianas agradeciendo a Dios el no haberlo hecho mujer. El judaísmo prescribe un papel nítidamente

diferenciado para las mujeres, tanto en la sinagoga como en la cultura judía en general, sobre la base del concepto de que los hombres están obligados por Dios a una cierta cantidad de mandamientos (*mitzvot*) de los que las mujeres están exentas. Así, sólo los hombres se cuentan a la hora de constituir un *minyán*, esto es, el quórum necesario para la plegaria pública. Las mujeres, en general, no están iniciadas en el lenguaje sagrado, el hebreo. Se las sienta por separado, en una galería alta de la sinagoga, y tienen menos obligaciones de culto formal. Más que en asistir a los servicios de la noche del viernes, su papel estriba en preparar la comida del Sabbath.

La separación de hombres y mujeres en una esfera pública (la sinagoga) y otra privada (el hogar) corresponde no sólo a una división religiosa del trabajo, sino también a una interpretación estricta de la relación entre los sexos. La ley judía trata de proteger tanto la santidad de la familia como la corrección del aprendizaje (masculino). El pensar en mujeres no debe desviar a los hombres ni de su devoción a Dios, ni de la plegaria, de modo que las relaciones sexuales y la interacción diaria de los sexos están estrictamente reguladas. Un hombre religioso no debe mirar directamente a una mujer a la cara y, de acuerdo con la tradición, la mujer religiosa, una vez casada, debe cortarse el pelo y cubrirse la cabeza con una peluca o un chal. Sin embargo, en interés de la procreación, se estimulan las relaciones sexuales dentro del matrimonio. Incluso en el *Shulkhan Arukh* —código talmúdico del siglo XVI, compilado por Joseph Caro y que se observa aún hoy— se especifica su regularidad de acuerdo con la profesión del hombre. Los hombres tenían un derecho bastante amplio al divorcio, pero a partir de la Edad Media también se garantizaba a las mujeres el derecho teórico de solicitar el divorcio por insatisfacción sexual, entre otros motivos. Rachel Biale, sin embargo, sugiere que tal vez la proclividad de la *halakhah* (ley judía) a los derechos de las mujeres en muchos campos fuera, respecto de la sexualidad, “más permisiva y más generosa con las mujeres que la vida misma”.



En el siglo XIX y comienzos del XX la masiva emigración de judíos expulsados por el antisemitismo y las necesidades económicas posibilitó la modificación de las relaciones entre los sexos: hombres y mujeres situados en otro contexto cultural deberían reelaborar su lugar. Nueva York. Llegada de un barco de inmigrantes.

La separación sexual de hombres y mujeres tiene importantes consecuencias en la educación. Es legendario el enorme valor que los judíos asignan al aprendizaje, pero éste, en teoría, está reservado exclusivamente al hombre. En efecto, los hombres están obligados por la ley religiosa a estudiar la Torah, mientras que se exime de ello a las mujeres. Esta exención tiene algo de contradictorio, puesto que, después de todo, las mujeres son las principales practicantes de las leyes que regulan la vida cotidiana. No obstante, a los hombres corresponde reflexionar sobre los fundamentos teóricos de la ley, y a las mujeres ponerlos en práctica, como guardianas del ritual y del hogar *kosher* [4]. Aunque es posible encontrar comentaristas religiosos que sostienen que la “exención” no significa necesariamente la exclusión, en la sociedad

tradicional el estudio de la Torah estaba en general prohibido a las mujeres, e incluso muchos consideraban tal estudio como un pecado. El personaje principal del cuento breve de Isaac Bashevis Singer, titulado *Yentl the Yeshiva Boy*, es una joven tan decidida a estudiar la Torah que cambia de identidad, quebrantando doblemente la ley, por asistir a la *yeshiva* y por usar ropas masculinas.

El modelo religioso debe matizarse al menos de dos maneras. Si bien la ley judía exime a las mujeres del estudio formal y la mayor parte de los deberes religiosos públicos, su esfera privada no es una esfera de la que esté ausente la religión. Más bien adopta otra forma, que Barbara Myerhoff ha llamado la “religión doméstica”. Las mujeres judías, como sucede en la mayoría de las sociedades, son las principales portadoras y transmisoras del conocimiento informal y de una religiosidad más emotiva, que más tarde los hijos suelen calificar como más importante que el aprendizaje formal en la escuela hebrea.

En segundo lugar, no todos los hombres, naturalmente, estudiaban el Talmud con dedicación exclusiva, aun cuando ése fuera el ideal. No obstante, en la medida en que se estimulaba el estudio religioso masculino, eso significó una inversión de los roles de género en relación con la vida socioeconómica. El rol público de los hombres en el mundo sagrado era correlativo al incremento de la importancia del papel público de la mujer en el mundo secular, y posible sólo gracias a este último. Durante la semana, mientras los hombres acudían a la sinagoga, las mujeres iban al mercado. El mayor acceso de las mujeres a la esfera pública secular habría de tener importantes consecuencias a medida que el judaísmo se enfrentara al movimiento de Reforma y de migración.

Las judías de los salones berlineses

Nada más lejos del tipo ideal de la judía religiosa que la vida de las judías de los salones berlineses de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Se las apreciaba como la vanguardia de la emancipación femenina, se las condenaba como ejemplos del modo en que el movimiento judío de Reforma conducía a la asimilación y se las acusaba de servir como modelos de la “manía” de conversión de los judíos alemanes durante ese periodo. Deborah Hertz mostró cómo dichos salones funcionaban en un momento histórico particular de la historia alemana: entre la Ilustración y la derrota de Prusia a manos de Napoleón en Jena, en el año 1806, en una época en que el patronato real de las artes había declinado y la industria editorial no había llegado a su madurez. Como dice Hannah Arendt, los judíos se convirtieron en algo “provisional” en una situación social todavía no estabilizada. En este periodo de romanticismo temprano (antes

de su adopción de fuertes tonalidades nacionalistas y antisemitas), nobles empobrecidos, intelectuales burgueses y judíos ricos podían converger en lo que Jacob Katz llamó “sociedad semineutral”.

Pero, ¿eran las relaciones entre mujeres judías, por un lado, y hombres nobles y escritores prusianos, por otro lado, un signo real de integración judía, o tan sólo una excepción? Hannah Arendt sostiene que era más bien su pura marginalidad lo que convertía a los salones judíos en “territorio neutral”. Marion Kaplan, más recientemente, ha puesto el acento en el hecho de que las historias de judería alemana asimilada, con centro en la élite social y en Berlín, así como las relativas a las judías de salón, pueden haber sido muy llamativas, pero no son la norma.

No obstante, ¿cómo podemos explicar las conversiones finales de estas mujeres? Dorothea von Schlegel, de soltera Brendel Mendelssohn (hija de Moses), se convirtió incluso dos veces, primero al protestantismo y luego al catolicismo con su marido Friedrich. Rahel Varnhagen (de soltera Levin) fue explícita respecto de su actitud ante el judaísmo, al que llamó “la infamia de mi nacimiento”, obstáculo del que trató de escapar hasta en los últimos días de su vida.

A la educación que habían recibido se atribuyó el sentimiento negativo de estas mujeres respecto del judaísmo. Gozaron de los beneficios de lo mejor que una familia de clase alta podía ofrecer a una niña: estudio de idiomas (francés, inglés, latín, hebreo) y música, preceptores privados, lectura orientada por padres ilustrados. Sin embargo, algunos historiadores (y algunos de sus contemporáneos, desdeñosos de las pretensiones intelectuales de las mujeres) se lamentaban de que se tratara de una educación demasiado “decorativa”; y para la mayoría de los historiadores judíos, tenía un nefasto exceso de mundanidad. Sin embargo, Deborah Hertz sostiene de modo muy convincente que lo que impulsó a estos “matrimonios desafortunados” no fue tanto la educación inicial como la oportunidad social en un medio histórico muy específico.

En lo fundamental, el modelo de las judías de salón pone sobre el tapete el desafío de reforma en el seno del judaísmo. En verdad, uno de los problemas más importantes del movimiento de Reforma, al que no se ha prestado hasta ahora la atención debida, es el de sus implicaciones respecto de las relaciones entre los sexos. El precursor de este movimiento, Moses Mendelssohn, que escribió a finales del siglo XVIII en Berlín, procuró integrar el pensamiento de la Ilustración con los principios judíos y reinterpretar el judaísmo como una religión de razón. Aunque el propio Mendelssohn mantuvo durante toda la vida

las tradiciones en su hogar, para los reformadores posteriores, muchas de sus ideas llevaban implícita la aceptación de reformas en el ritual, si bien no el abandono de una vez del conjunto del culto judío, que introdujeran en él una nueva adaptación histórica del judaísmo a su entorno.

La educación se vería particularmente afectada por las nuevas corrientes ideológicas en el seno del judaísmo, con dos cuestiones centrales de reforma educacional: ¿en qué medida debían introducirse temas seculares en la educación judía? y ¿en qué medida debía admitirse a las mujeres en el estudio? Uno de los seguidores de Mendelssohn, Naphtali H. Wessely, sostenía que eran necesarios los estudios académicos generales, y en esta línea David Friedlander fundó en 1778 una Jüdische Freischule (Escuela judía libre). Sin embargo, aún pasaría otro medio siglo hasta que se implantara la coeducación e, irónicamente, el primero que, en 1855, ofreció educación religiosa formal a las niñas junto con los muchachos fue el líder del movimiento neoortodoxo Samson Raphael Hirsch. Preocupado porque los niños judíos asistían a escuelas públicas en número cada vez mayor, y porque incluso las modernas escuelas judías ofrecían una educación judía demasiado pobre, Hirsch apuntó a una contrarreforma a través de una educación tradicional modificada, aun cuando los estudios talmúdicos todavía quedaban fuera del alcance de las mujeres.

De modo semejante, los pensadores de la *Haskalah* (Ilustración judía) y los pensadores neoortodoxos advirtieron que, tal vez, la creciente disparidad entre la educación masculina-religiosa y la femenina-secular resultara, en última instancia, una amenaza a aquello que las esferas separadas trataban de preservar: la pureza de la familia judía y del judaísmo en general. Mientras que el compromiso ortodoxo consistía en incrementar el acceso de las mujeres al estudio religioso, la solución de la Reforma estribaba en una mayor educación secular tanto para hombres como para mujeres. A mediados de siglo, el modelo reformista de judaísmo, en el que la educación religiosa y la identidad se relegaban a la esfera privada, en el que se permitía un mayor contacto entre los sexos y en el que las mujeres terminarían por participar en funciones auxiliares en la sinagoga, habría de transplantarse a Estados Unidos con los judíos alemanes.

La educación de las mujeres en el shtetl: exclusión, integración, emigración

Tal vez el té que se bebía en los salones berlineses no fuera física ni metafísicamente muy distinto del que las mujeres judías de Europa oriental preparaban en el samovar. De otra clase social, así como de otro país, las

mujeres del casi mítico modelo de *shtetl* nos retrotraen a relaciones más tradicionales entre los sexos en el seno de la comunidad judía, donde el estudioso del Talmud y su piadosa esposa seguían siendo el tipo idealizado, aunque no siempre real.

La educación judía en la Rusia de comienzos del siglo XIX era, por supuesto, sólo para muchachos y para hombres. Y aunque al estudiante se le reservaba el valor y el estatus más altos, las condiciones de estudio distaban mucho de las ideales. De los cinco a los trece años se enviaba a los muchachos a la *heder* privada o a la *talmud torah* comunal (para pobres), donde el maestro, habitualmente despótico, sucio y mal pagado, trataría de inculcar, a niños reacios y de un modo puramente memorístico, los elementos básicos del hebreo y de la Torah. Menos caóticas eran las condiciones en las escuelas secundarias, la *yeshiva* y la casa local de estudio (*beit midrash*) para adultos, pero el régimen, no obstante, era mentalmente riguroso y a menudo materialmente difícil para el pobre *yeshiva bokher* (muchacho de la *yeshiva*). Si provenía de otra ciudad, normalmente dormía en la sinagoga y comía cada noche en una casa diferente, con lo que las familias no sólo cumplían una buena obra religiosa, sino que a menudo esperaban reclutar como yerno a algún intelectual de prestigio.

En ocasiones, se permitiría a las niñas asistir a la *heder*, más probablemente en una habitación separada, y recibir instrucción de la mujer del maestro. Pero la mayoría no permanecía más de uno o dos años en tal aprendizaje, apenas lo suficiente como para aprender a leer y, tal vez, a escribir en yídish y memorizar las oraciones indispensables en hebreo. En su mayor parte, particularmente a lo largo de los dos primeros tercios del siglo XIX, la educación de las mujeres mantuvo el carácter ampliamente informal que siempre había tenido. Algunas tenían hermanos que, por la noche, les enseñarían sus lecciones. Las niñas de familias más ricas podían tener preceptores privados. No obstante, la mayor parte de las niñas no iba más allá de la inmensamente popular *Yiddish Tseenah Ureenah*, que es la versión de la Biblia en lengua vernácula, con comentarios y escrita en un estilo muy sencillo.

Las ideas de la Ilustración judía comenzaron a llegar a ámbitos más urbanos de Europa oriental a mediados del siglo XIX, y a las *shtetlekh* rurales desde las décadas de 1870 y 1880. Una vez más, la reforma educativa fue un problema crucial y dio lugar a acalorados debates relativos a los temas que debían enseñarse (tanto seculares como religiosos), a las lenguas en que debía realizarse la enseñanza (hebreo, ruso o yídish), a la tendencia política que la presidiría (bundista o sionista), pero también en torno a quiénes estaba destinada (¿también

a niñas, o sólo a varones?). No obstante, fue el zar en persona, en sus esfuerzos por “rusificar” esta población minoritaria, quien alentó los nuevos modelos educativos.

Hasta mediados del siglo, el sistema educativo ruso había excluido lisa y llanamente a los judíos. Pero en 1844, un edicto promulgado por Uvarov, ministro de educación de Nicolás I, instaló escuelas primarias gubernamentales para niños judíos, junto con seminarios rabínicos. Los esfuerzos del zar (que, entre otras cosas, apuntaba a “la erradicación de las supersticiones y los perniciosos prejuicios que inspiraba el estudio del Talmud”) nunca tuvieron éxito total. En 1854, aproximadamente 3.000 niños judíos asistieron a setenta escuelas de la corona; y en 1863, alrededor de 4.000 fueron a noventa y ocho escuelas de este tipo. Sin embargo, la cantidad de niños en las *hadarim* tradicionales, siempre mucho mayor, seguía aumentando, para pasar de 70.000 en 1844 a 76.000 en 1847. Sin embargo, como ha argüido de modo convincente Michael Stanislawski, el nuevo sistema escolar ayudó a institucionalizar y consolidar el movimiento reformista entre la judería rusa.

Bajo las medidas más liberales de Alejandro II, las puertas de la educación rusa de nivel secundario se abrió aún más para los judíos. En 1870, los 2.045 estudiantes judíos que asisten a escuelas secundarias constituyen el 5,6 por 100 del total de estudiantes; diez años después, son el 12 por 100 (7.004) de los estudiantes, muy por encima de la proporción de judíos en la población total. Con todo, en 1879, todavía 50.000 niños judíos asisten a *hadarim*, y, al terminar el siglo, más del 50 por 100 de familias judías aún escogen este modo tradicional de educación elemental para sus hijos.

No obstante, las niñas ingresaron en escuelas del gobierno en cantidades considerables. Un informe indica que hacia 1910, en las escuelas estatales oficiales de Galitzia (Austria-Hungría) se inscribió el doble de niñas que de varones (casi 44.000 de las primeras frente a 23.000 de los últimos). Lo mismo que en Alemania, los judíos ortodoxos se preocuparon. Antes de la Primera Guerra Mundial hubo intentos de establecer escuelas religiosas separadas para niñas. Pero sólo en 1917 se fundaron en Polonia las primeras escuelas para niñas, las escuelas *Bais Ya'akov*.

Hacia finales del siglo XIX, la mayoría de las judías rusas todavía eran analfabetas. De acuerdo con el censo ruso de 1897, sólo el 33 por 100 de dichas mujeres podía leer y escribir, en comparación con el 67 por 100 de los varones judíos. Sin embargo, las niñas asistían cada vez en mayor número a *hadarim* modernas, “mejoradas”, y muchas mujeres jóvenes de la burguesía ilustrada

iban, al igual que sus hermanos, directamente a la escuela secundaria y a la universidad rusas. A menudo, las disputas de familia reflejaban los debates intelectuales acerca del valor de la educación para las mujeres y de la educación secular en general, pero una importante minoría de las mujeres judías exploraban nuevos modelos de comportamiento.

El asesinato de Alejandro II en 1881 cerró el acceso judío a la educación rusa, tanto para varones como para mujeres. Elizabeth Hasanovitz recuerda que el enseñar ruso a niños judíos llegó a ser prácticamente ilegal (aunque tolerado bajo soborno). La escuela de su padre se veía a menudo perturbada por guardias y los cuadernos rápidamente arrojados a la bodega, “espléndido lugar para ocultar el crimen de robar una educación rusa”. El *numerus clausus* de 1887, que limitaba drásticamente la cantidad de estudiantes judíos permitida en la universidad, fue, entre otros, un factor importante del estímulo que recibió la emigración hacia Occidente. Las mujeres, lo mismo que sus hermanos, emigraron a veces para educarse, y se matricularon en sorprendentes cantidades en universidades occidentales. En la Universidad de París, entre 1905 y 1913, las mujeres rusas y rumanas constituían más de un tercio del total de estudiantes de sexo femenino y aproximadamente los dos tercios del total de estudiantes extranjeras. En determinadas ramas, como medicina y derecho, la cantidad de mujeres de Europa oriental era de una vez y media a dos veces superior a la de francesas.

Por último, una minoría de mujeres judías optó por dos caminos que se apartaban de las normas comunitarias en materia de sexo. La prostitución y la revolución amenazaron a la sociedad judía de muy diferentes maneras. El gran debate sobre la trata de blancas que tuvo lugar a finales de siglo —en la que las judías estaban implicadas, de Galitzia a Buenos Aires, tanto en calidad de prostitutas como de proxenetas— se desarrolló en parte como crítica a la educación secular de las mujeres. Los ortodoxos echaban la culpa de las transgresiones de las normas de pureza, castidad y separación a la falta de educación religiosa y moral de las generaciones jóvenes en general y, en particular, a las escuelas estatales de Galitzia. Sin embargo, Bertha Pappenheim y la doctora Sarah Rabinowitch, después de investigar la situación de la prostitución judía en Galitzia en 1903, sugirieron que las niñas ultraortodoxas también eran vulnerables, debido a su ignorancia del sexo y la disparidad en la educación de niñas y de varones. La enérgica prohibición del sexo extraconyugal, incluso en los hogares judíos no tradicionales, podía significar que, una vez “caída”, una niña sintiera, como Polly Adler, la famosa propietaria de burdeles de Nueva York en el cambio de siglo, que ya no había lugar para ella

en el rebaño de la comunidad.

Las prostitutas judías quedaron al margen de la memoria judía; las revolucionarias judías de Europa oriental, no. Desde “Rosa” (Luxemburgo) a “Emma la Roja” (Goldman), tanto los periodistas como los informadores policiales observaron la enorme cantidad de mujeres radicales, de Polonia a Estados Unidos. Lo mismo que Henriette Hertz o Rahel Varnhagen un siglo antes, las mujeres revolucionarias judías, si bien pocas en números absolutos, sacudieron la imaginación como otro modelo radical de emancipación femenina, invirtiendo los roles sexuales tradicionales, solicitando igualdad en la esfera pública, rechazando la separación y hasta elogiando el amor libre. Las jóvenes trabajadoras constituían aproximadamente un tercio de los afiliados al *Bund* (Movimiento judío del trabajo) desde su comienzo en 1897, y las mujeres también ocuparon un lugar prominente en los grupos sionistas rivales. Tal vez el aspecto más importante de este nuevo papel de las mujeres fue la notoriedad de su participación en la vida pública, e incluso en la política. Como Paula Hyman sostuvo con toda sensatez, la “nueva mujer judía” ya formaba parte de la Europa del Este.

Para muchas mujeres, lo mismo que para muchos hombres, el mayor cambio en su vida, y un cambio que también habría de afectar las relaciones entre los sexos, fue la emigración. Expulsados de Rusia por el antisemitismo zarista y popular, así como por las necesidades económicas, y empujados al Nuevo Mundo por idílicas imágenes de oportunidades, más de un millón y medio de judíos emigraron a Estados Unidos tan sólo entre 1881 y 1924. Algunos emprendieron actividades políticas en el extranjero, otros estudiaron. La mayoría iba en busca de mejores condiciones económicas y mayor libertad, ya del zar, ya —tal vez— de un padre despótico. Para las mujeres, la emigración podía significar mucho sometimiento —con sus consecuencias—, o bien podía significar emancipación. Hombres y mujeres se enfrentaban ahora en un nuevo terreno, en el que hacía tiempo que se había abandonado el modelo tradicional.

Emigración y modelo norteamericano

También viajaron los samovares. A medida que se producía la migración masiva a Estados Unidos, por lo general partían primero los hombres, dejando a las mujeres y a los hijos a cargo del trabajo tal vez durante varios años a la espera (a veces definitivamente vana) de unos billetes de barco para llevarse al otro lado del océano la ropa de cama, el samovar y otras pertenencias indispensables del hogar. Muchas mujeres iban a regañadientes y con temor. La

tierra forrada de oro se veía también como una tierra no santa, no *kosher*, donde los hombres se afeitaban la barba. Pero otras mujeres emprendían el viaje con gran resolución, tirando por la borda sus pelucas religiosas.

Entre otras cosas, la nueva tierra tenía para ofrecer una educación gratuita y obligatoria tanto para niñas como para varones. El mayor acceso de las mujeres a la enseñanza formal era uno de los sellos distintivos del Nuevo Mundo, y la educación de las niñas iría aceptándose poco a poco, incluso de parte de los más ortodoxos. Sin embargo, todavía llevaría tiempo eliminar las discrepancias ocasionales entre ambos sexos.

Las judías rusas que vinieron a Estados Unidos en el periodo 1908-1912 estaban alfabetizadas en doble proporción que las que registraba el censo ruso de 1897 (¿debido a una mayor educación en el interregno, o bien a la autoselección propia de la migración?): 63 y 33 por 100, respectivamente. También estaban más alfabetizadas que la mayoría de los grupos de inmigrantes que llegaban en esa época. No obstante, las tasas de alfabetización de las judías rusas que llegaban eran considerablemente menores que las de los judíos rusos (80 por 100).

La primera tarea del inmigrante, alfabetizado o no, consistía en adquirir cierto dominio del inglés. Es lo que hacían los hombres casi sin excepción, y según una estimación, el 90 por 100 de las judías inmigrantes de más de catorce años también aprendían inglés, frente a sólo el 35 por 100 de mujeres inmigrantes de otras procedencias. Para los trabajadores, hombres o mujeres, la educación formal significó la escuela nocturna: clases vespertinas de inglés, cursos de escuela primaria o secundaria para obtener un diploma, o bien cursos vocacionales.

Los hijos ingresaron en el gran crisol de razas de la escuela oriental, que reunió a varones y chicas, a niños norteamericanos y a inmigrantes. No todos los estudiantes eran tan líricos como Mary Antin en su visión de los beneficios de la educación pública. Para ella, Estados Unidos era el nuevo Sión, y la maestra su Moisés femenino. “Nunca había yo orado, nunca había entonado los cantos de David, nunca había amado al Santísimo con tan extremada reverencia y adoración como cuando repetía las simples sentencias de mi historia infantil del patriota George Washington”. Los trabajadores sociales comentaban los buenos resultados que obtenían los inmigrantes judíos y su manifiesto deseo de educación.

Esto no quiere decir que no hubiera desertores escolares judíos y los elevados índices de inscripción no significaban necesariamente excelentes tasas de

asistencia, aun cuando los inmigrantes judíos y sus hijos eran más asiduos que otros inmigrantes. La pobreza y el agotamiento se interponían. En las escuelas vespertinas era difícil incluso concentrarse, tras largas jornadas en condiciones de sobreexplotación; en las escuelas elementales, las clases que a veces contaban entre 60 y 100 estudiantes sin duda desalentaban a más de un escolar en ciernes. Era en gran parte una lucha entre la economía y la educación. Muchos niños tenían que abandonar la escuela prematuramente a fin de contribuir al ingreso familiar. Y a menudo las sacrificadas eran las niñas, quienes, en última instancia, subsidiaban la educación de sus hermanos varones. Un historiador observa, sin embargo, que la edad podía ser una consideración más importante que el sexo a la hora de determinar el volumen de la educación de una criatura; los hijos mayores de los inmigrantes ayudaban a mantener a sus hermanos y hermanas en la escuela.

En verdad, algunas investigaciones recientes han tratado de equilibrar el imaginario popular, demasiado entusiasta, que asociaba a los judíos con la educación, y especialmente con la educación superior. Como han señalado Selma Berrol y Sherry Gorelick, en el Nuevo Mundo siguió honrándose a la educación, pero lo que proporcionaba movilidad era el trabajo. Particularmente en lo que concierne a las primeras generaciones, la educación fue el resultado, que no la causa, del ascenso social.

La educación religiosa no se abandonó por completo en Estados Unidos pero se la transformó en una opción posterior a la escuela. El inmigrante ortodoxo organizaba *hadarim* después de la escuela, sobre la base del modelo de Europa oriental, sólo para varones. Hacia 1917-1918, unas quinientas de tales escuelas prestaban servicio al millón y medio, aproximadamente, de judíos de Nueva York. Los grupos de yídish, que eran más bien culturales que religiosos, tales como el Círculo de mujeres trabajadoras, también ofrecían clases extraescolares, donde las niñas llegaban a ser un 37 por 100 de los estudiantes.

Una educación judía más secular (y menos “étnica”) se ofrecía en las escuelas dominicales judías alemanas, donde más de la mitad de los estudiantes eran niñas y la mayor parte del personal era femenino. En 1838, Rebecca Gratz fundó la primera escuela dominical judía de Estados Unidos, de acuerdo con el modelo protestante (en realidad, empleando las lecciones sobre las Escrituras de este modelo y cubriendo con papeles pegados las respuestas inconvenientes). Los judíos alemanes, que estuvieron en Estados Unidos desde mediados del siglo y habían llevado consigo ideas reformistas, pertenecían mayoritariamente por entonces a la clase media, y a finales de siglo miraban con desconfianza y temor

la influencia de los inmigrantes pobres de Europa oriental. En Nueva York realizaron diversos esfuerzos para instalar una nueva forma de educación judía que compitiera con los *hadarim*, “que, desde el punto de vista higiénico, moral y americanizante, se consideraban [...] el prototipo de lo que la Alianza Educativa se propone prioritariamente extirpar”. Primero la Escuela Libre Hebrea, de estilo más secular, y la Alianza Educativa, con la cual se fundó en 1899, y luego el movimiento Kehillah (que incluía a la burguesía inmigrante), inaugurado en 1910 y que insistía en una formación más religiosa (comenzaron a funcionar tres escuelas experimentales para niñas), trataron de proporcionar modelos alternativos para los inmigrantes pobres de Europa del Este. Pero el justo equilibrio entre la educación secular y la religiosa y entre oportunidades para niñas y para varones, era en realidad difícil de alcanzar, y estos dos esfuerzos fueron objeto de duros ataques tanto de los ortodoxos como de los socialistas.

La educación pública significaba norteamericanización, y la educación religiosa también tenía que afrontar las formas cambiantes de la observancia religiosa en el seno de la vida norteamericana. Sin embargo, cuando se abandonaba la enseñanza formal a causa del trabajo, los modelos educativos reales había que buscarlos en las aulas informales: en la casa, en el taller, en la calle.

A menudo la casa, la esfera de la mujer, fue idealizada. En verdad, funcionaba como el *locus* de continuidad cultural. No obstante, la experiencia de la inmigración interfería en la suave transmisión de información de madre a hija. “Yo soy una norteamericana; tú no eres más que una recién llegada”, exclama una hija frustrada, que agrega: “Ni siquiera entiendes lo que digo”. La migración produjo una inversión de los papeles educativos. Los hijos enseñaban a los padres y asumían ciertos roles de adulto debido a su mejor dominio del inglés. Surgieron conflictos generacionales en materia de separación de sexos y de oportunidades educacionales. También se producían intrusiones en el hogar a través de la clase media (judía alemana) que se norteamericanizaba, trabajadores sociales que trataban de inculcar el ahorro y la limpieza en los recién llegados mediante reuniones de madres y visitas a las casas. El famoso *Settlement Cookbook* comenzó como un medio de culturización, no sólo con recetas *kosher*, sino también con instrucciones explícitas para el ama de casa inmigrante acerca de cómo levantar la mesa, lavar la vajilla, etc. La prensa en yídish también entró en acción, discutiendo los cambios en las relaciones entre los sexos, aconsejando y estimulando la educación para las niñas y las clases nocturnas para las mujeres casadas. La imagen de la madre inmigrante era, pues, doble. Por un lado se

rechazaban sus antiguos hábitos, pero por otro se seguía admirando en ella la fuerza y la tremenda capacidad para resolver problemas, esto es, lo que Ellen Schiff denominó “talento para la sobrevivencia creativa”.

En el taller, las mujeres jóvenes aprendían a usar sus máquinas de coser hasta dieciséis horas diarias; aprendían que estaban a merced de sus jefes, administrativa y a menudo también sexualmente; y muchas aprendían también socialismo. La imagen de la “Insurrección de los 20.000”, la huelga de tres meses en la industria del vestido en 1909-1910, dejó uno de los recuerdos más vibrantes de la participación de las inmigrantes judías en el movimiento obrero. Como ha mostrado Alice Kessler-Harris, las activistas judías quedaban atrapadas entre múltiples identidades: de clase, de sexo y étnica. Sin embargo, se integraban en la esfera pública en cantidades notablemente mayores que sus compañeras italianas y sorprendían a sus compatriotas varones con sus estridentes demandas.

Las niñas, al igual que los muchachos (y con ellos), también aprendieron cosas de Estados Unidos en la calle, en las miserables casas de vecindad y en los salones de baile, mientras sus madres intercambiaban información en las cocinas. Las redes de vecindad entre mujeres constituyeron también un importante proceso de aprendizaje y de acción, que a veces había que emplear a fondo. En el boicot de la carne *kosher* de la ciudad de Nueva York en 1902 y luego en motines alimentarios (1907,1917) y huelgas de alquileres (1904, 1908), las mujeres fueron casa por casa y sinagoga por sinagoga solicitando apoyo y pusieron a prueba los vínculos de clase y de sexo contra mayoristas y terratenientes varones (alemanes, judíos)

Sin embargo, en última instancia, la inmigración también implicaba una cierta pérdida de conocimiento, que quienes habían cruzado el océano experimentaban de modo particularmente agudo: para algunas, pérdida de habilidad manual: “Cuando llegué aquí, sabía más que ahora. Sabía hacer un vestido entero”, dice una obrera de la industria de la vestimenta; para todas, pérdida de lenguaje: “Yo vine de Ucrania, donde era una niña educada, maestra, de modo que no saber aquí la lengua, no poder ir a la universidad, ¡fue algo terrible!”. La migración implicaba nuevos roles, nuevas oportunidades educativas formales e informales, pero no sin un precio.

Si bien, debido a las diferencias de la Diáspora, no hay un modelo único de mujeres judías, tampoco había, al filo del siglo, un modelo norteamericano único. La judía alemana estaba mucho más cerca de sus contrapartidas no judías de clase media que las inmigrantes rusas. Una de sus fugaces revistas, la

American Jewess (1895-1899), se ocupaba de la educación de las mujeres para el matrimonio y la maternidad, así como de la solución de los problemas de criadas, por ejemplo. Hacia finales del siglo XIX, las judías alemanas recibían en realidad educación superior y ellas mismas se convertían en educadoras, mientras que las judías rusas eran afortunadas si podían mantenerse despiertas en una escuela nocturna.

Los judíos alemanes y los judíos rusos, separados por diferencias de clase social, lengua y actitudes respecto de la religión, se miraban mutuamente con recelo. No obstante, el contacto entre ambos grupos se realizó más bien a través de las mujeres que de los varones. Las trabajadoras sociales judeoalemanas, tales como Lillian Wald, organizaron instituciones sociales donde las inmigrantes tenían a su disposición servicios de enfermería, lecturas públicas, clases de corte y confección. El Consejo Nacional para Mujeres Judías, durante la Feria Universal de Chicago de 1893, tenía la intención, como explicó una de sus fundadoras, de ofrecer a las esferas públicas trabajo femenino de atención al desarrollo infantil, a través de la filantropía, la religión y la educación. Si bien esto produjo interferencia con la esfera privada de las mujeres rusas, la mujer judeoalemana, como sugieren Baum, Hyman y Michel, constituyó probablemente, a pesar de todo, el ejemplo real de inmigrantes que más se aproximó al modelo norteamericano.

Como la Gitl de *Hester Street*, muchas mujeres inmigrantes, en su esfuerzo por conservar el control sobre su propia esfera privada, se aferraron durante más tiempo que los hombres a las características del Viejo Mundo. Otras combinaron las prácticas del Viejo Mundo con las oportunidades del Nuevo Mundo y reclamaron una parte activa en los asuntos públicos. En particular para mujeres más jóvenes, la emigración pudo ser una forma de emancipación personal.

Variedad y transformación

En 1934, Bertha Pappenheim criticó el papel histórico de las mujeres en el judaísmo, al que llamó “pecado contra el alma de la mujer judía y, por tanto, contra todo el judaísmo”, y abogó por una mejor educación para ellas. La educación desigual para hombres y mujeres era resultado de roles sexuales asimétricos y los reforzaba. Los límites sólo se superaron gradualmente a lo largo del siglo XIX, bajo el impacto combinado de la secularización (en la sociedad global), de la emancipación (de las comunidades judías) y de la Reforma (en el seno del judaísmo). Con todo, las relaciones de sexo continuaron difiriendo según los países, la actitud ante la religión (ortodoxa, reformista) y la

clase social.

Aunque, como se advierte, no hay un modelo único de la “formación de la mujer judía”, podemos identificar algunas constantes en las actitudes judías del siglo XIX, en lo tocante a las relaciones entre los sexos y a la educación de las mujeres. La primera es que el acceso de las mujeres a la educación permaneció limitado en todas partes debido a dos temores: la conversión y la soltería. Mientras que los padres alemanes temían que la educación secular condujera a la apostasía, las madres y los padres rusos barruntaban en la educación superior el camino hacia el socialismo. En todas las clases y en todos los países, la creencia común entre padres angustiados era que el exceso de educación era causa de que las mujeres no pudieran casarse nunca.

En segundo lugar, las oportunidades educacionales, más aún para niñas que para muchachos, estaban condicionadas a los recursos económicos. La élite rica de los judíos “protegidos” de Berlín y la burguesía ilustrada rusa pagaban preceptores privados para sus hijas como sustituto paralelo y secular de la formación religiosa que se daba a los hijos varones. Hacia finales del siglo, sobre todo en Rusia, las lecciones privadas para hombres y mujeres eran la única vía que permitía abrigar la esperanza de acceder a la universidad rusa. Pero aun en Estados Unidos, en donde la educación era gratuita, el dinero y el conocimiento iban unidos. La pobreza imponía la necesidad de que los hijos fueran a trabajar muy pronto, y a menudo se daba prioridad a la educación de los varones. Como regla general, cuanto mejor es la situación económica de la familia, en Berlín, San Petersburgo o Nueva York, mejores son las oportunidades de acceso más igualitario a la educación entre hombres y mujeres.

Por último, a lo largo de la mayor parte del siglo XIX, el *shadkhen* (el casamentero), ese símbolo de las relaciones tradicionales entre los sexos, tuvo todavía buen trabajo. Fuera del círculo encantado de los salones berlineses, el amor romántico no se impondría a los matrimonios, arreglados durante por lo menos un siglo más, y los matrimonios seguían siendo el tema de serios chismorreos y de estrategias internas en el seno de la comunidad. En la incómoda lucha por el derecho a la elección de marido, hubo cantidad de *tsores* (males del corazón, en yídish), ya sea por parejas frustradas, ya sea por familias desilusionadas. Podría sugerirse que el acceso de las mujeres a una educación global, lo que implicaba también nuevas formas de sociabilidad, fue lo que, en última instancia, ayudó a desafiar el monopolio del casamentero.

La educación de las niñas: el modelo laico

Françoise Mayeur

Durante gran parte del siglo XIX europeo, la educación femenina se conserva más sometida a los modelos establecidos por la costumbre mucho tiempo atrás que a los modelos propuestos por Talleyrand y Condorcet a la Asamblea Constituyente y Legislativa en el amanecer de la Revolución. En efecto, con la Revolución se repite “la cita frustrada de la educación de las niñas y la Ilustración”, que se ha tratado recientemente a propósito del París del siglo XVIII. A menudo, el periodo posrevolucionario prolonga situaciones anteriores, e incluso las restaura. Sin embargo, hay que distinguir entre modelos y prácticas: en el seno de estas últimas, siempre presentes, naturalmente, es donde se desarrolla lo profano, antes incluso de que se elabore un sistema laico en sentido estricto. Esto es lo que definirán, por lo menos en Francia, la legislación y las instituciones de finales del siglo XIX. Pero no habría que reducir la educación a la instrucción propiamente dicha. La doctrina más difundida, la de un reparto de atribuciones entre los sexos, exige una educación doméstica de las niñas. Junto a ella, ocupa un lugar cada vez más importante la instrucción que pueden abarcar disciplinas propiamente femeninas. Francia, sobre todo en el sector público, Bélgica por iniciativa privada o municipal, y algunos establecimientos en Alemania o en Suiza, instauran, en los años ochenta del siglo XIX, una enseñanza laica en sentido estricto, es decir, que prescinde por completo de enseñanza religiosa, o bien la reduce a un tiempo realmente insignificante. Por tanto, tras la enseñanza primaria común a ambos sexos se crea un modelo laico de instrucción de las niñas, pero con un contenido lo más diferenciado posible de la educación masculina.

Por tanto, será interesante medir, a partir de la perfección de los razonamientos construidos para uso de las Asambleas revolucionarias, el abismo que las separa de las realidades escolares femeninas, así como el destino que les deparó la República, finalmente triunfante. Luego, por múltiples razones, el

crecimiento de la escuela femenina no coincide del todo con el crecimiento de la escuela, y menos todavía con el progreso de un modelo laico.

En principio, la Revolución debía haber llevado al triunfo de un modelo laico en la instrucción de las niñas, puesto que cerró los conventos que a ella se dedicaban y provocó la dispersión de las congregaciones que se dedicaban a la docencia. Pero, en la práctica, la educación femenina continuó realizándose según los hábitos anteriores, lo que resultaba tanto más fácil en cuanto que, en general, aún se realizaba en gran parte fuera de la escuela. Pero, al mismo tiempo que, lenta pero incesantemente, la escolarización progresaba, los saberes profanos la fueron invadiendo. Sin embargo, hizo falta casi un siglo para que se impusiera en la legislación francesa una enseñanza puramente laica, mientras que España e Italia seguían fieles a la forma y al marco religioso de toda educación que se dispensaba fuera del domicilio familiar. En Alemania y en Gran Bretaña, tradiciones históricas diferentes, junto con la pluralidad confesional, condujeron a la adopción de otras soluciones. Cada comunidad religiosa tenía su propia red de escuelas, pero a medida que el poder público otorgaba subvenciones, se extendía en Gran Bretaña el uso de plegarias y de textos interconfesionales a los que todo el mundo se avenía.

La evocación de tales contrastes llama la atención acerca del papel que desempeñó la situación legal de la escuela: el laicismo sólo tiene probabilidades de introducirse si los poderes públicos —ya autoridades locales, ya el Estado— afirman su derecho de inspección sobre la escuela. La educación llamada “laica” aparece, pues, unida a la educación “pública”, es decir, a la educación que no se imparte en el hogar. La idea de laicidad, en realidad, se desarrolló en la educación femenina en la época en que ésta era objeto de mayor atención de parte de los poderes públicos. Al aportar una legislación y subsidios, lo que suponía un control de su empleo, las autoridades se veían conducidas a plantearse la cuestión de los contenidos admisibles para todos. A mediados del siglo XIX, en Francia, el interés del Estado por la educación femenina comienza a extenderse a una enseñanza secundaria todavía por crear. Treinta años después, la República legislará sobre una enseñanza secundaria de Estado, despojada de toda referencia religiosa específica para las niñas. También era menester no chocar con la costumbre y dar a la nueva enseñanza sus títulos de nobleza al mostrar que sus raíces se hundían en un pasado remoto, a la vez filosófico, político y pedagógico. Además, las referencias revolucionarias desempeñan un papel importantísimo bajo la pluma de pedagogos y legisladores que fundan en Francia la enseñanza secundaria de las jovencitas. Entonces reivindican una

continuidad más allá de los avatares de la historia: la institución adquiere así una larga legitimidad republicana y hasta puede invocar en su apoyo a los grandes clásicos, cuyas lecciones vuelven a interpretarse y a combinarse. Lo que equivale a enunciar el peso de lo político en la elaboración del modelo laico para uso de las jovencitas.

La educación laica de las niñas: fundamentos y principios

La Revolución Francesa, a este respecto heredera de Rousseau, produjo escasas reflexiones sobre la educación femenina. Y aún más escasa legislación. Sin embargo, es de destacar una nítida corriente a favor de la igualdad intelectual entre varones y niñas, que supondría una identidad de contenidos, de no ser por la prevalencia del principio de una distribución de tareas entre ambos sexos. Los varones tienen como destino la vida pública, los trabajos de las armas y las leyes. A las niñas se las educa para el hogar y la vida conyugal. En la medida en que las preocupaciones políticas están siempre en el origen de los planes de educación, la mujer, “naturalmente” excluida de todo debate cívico, queda marginada. Pero no por ello se desconoce su influencia indirecta; por eso, precisamente, los miembros de la Constituyente cierran tanto los conventos de mujeres como los de hombres. Y en efecto, en los conventos era donde, total o parcialmente, recibían educación las jovencitas de la nobleza y de los medios privilegiados en general. La marcada hostilidad para con las casas religiosas incluye una verdadera aversión por el internado, forma ordinaria de escolarización antes de 1789, pero, sobre todo, señala la preocupación por despojar a la educación de su orientación “devota”. Las niñas, se decía entonces, aprenderán junto a su madre los deberes de su sexo y la verdadera religiosidad. Durante más de dos tercios del siglo que pronto comenzará, se impondrá el principio de la “educación materna”. Entonces saldrá a la luz una primera ambigüedad del laicismo resultante del cierre de conventos. “Laico” se opone a “clerical”. Pero, ¿acaso el rechazo de una forma clerical no lleva implícito el riesgo de ir más allá y terminar rechazando lo religioso?

Los pocos textos de Mirabeau relativos a la educación femenina son ilustrativos de los principios comúnmente admitidos. Las mujeres, dice este autor, están hechas para la *vie intérieure*, es decir, para el hogar. Mirabeau sólo reclama la conservación de las escuelas ya existentes para niñas en las que se enseñaba lectura, escritura y aritmética, y su creación en todos los municipios en donde no las hubiera, según el modelo de las escuelas para varones. Para él, por tanto, la parte escolar de la educación femenina se reduce a los elementos

básicos y a su aspecto práctico, cuando no utilitario, que se deja en manos de la “industria”—entiéndase iniciativa— privada.

Completamente distinto es el proyecto verdaderamente sistemático presentado por Talleyrand a la Constituyente. La instrucción, dice, debe existir para todos; de la misma manera, todos tienen vocación de instruirse. Bien común, la instrucción debe darse a ambos sexos. De ahí la necesidad de crear establecimientos “en todos los rincones del Imperio”; de donde la abolición de todo privilegio sobre la instrucción pública, pues todo el mundo puede instruir. A la sociedad corresponde desarrollar, facilitar y estimular todos los tipos de enseñanza. Es menester crear pronto escuelas para uno y otro sexo, y definir para ellas principios de instrucción, que el obispo de Autun considera los “verdaderos propagadores de la instrucción”. Pero entre los principios y su puesta en práctica se introduce una diferencia. Sin duda, la instrucción debida a todos se impartirá en las escuelas, marca tangible del interés del Estado respecto de todos. Pero, a diferencia de los varones, según el proyecto de Talleyrand, a las niñas se las retiraría de la escuela a los ocho años de edad, para que reciban en su casa la educación que les impartirán padres y madres. Las instituciones públicas de formación profesional o de educación están destinadas únicamente a aquellas a quienes sus padres no pueden educar. En efecto, la finalidad es la preparación de las niñas para las virtudes de la vida doméstica y los talentos útiles en el gobierno de una familia.

Así pues, según Talleyrand, la educación femenina atañe tanto a los derechos de la sociedad y del Estado como a los de la familia. Pero a las niñas no se las trata como a los varones en nombre del bien común: “La finalidad de todas las instituciones debe ser la felicidad del mayor número... Si la exclusión de los empleos públicos que se pronuncia respecto de las mujeres constituye un medio para aumentar la suma de su felicidad mutua [de mujeres y de hombres], es una ley que todas las sociedades tuvieron que reconocer y consagrar”. Y en apoyo de esta idea se invoca “el deseo de la naturaleza”. Otros van más allá aún y reclaman, en tiempos de la Convención, una educación completamente familiar. Como en el caso de Mirabeau, el reconocimiento de una diferencia de aptitudes y de funciones entre hombres y mujeres culmina en un repliegue total sobre la familia. La exclusión del debate político, la división de tareas entre los sexos, pero también la distinción que debe mantenerse entre las clases sociales, todo eso lleva a nuestros pensadores a soñar, después de Rousseau, con contenidos de educación evidentemente específicos: tras los conocimientos elementales, las niñas deberían aprender a hilar, coser y cocinar, mientras que los varones se

iniciarán en las matemáticas y en la geografía. Las futuras mujeres del mundo agregarán a la ciencia del hogar las artes de adornar, tan necesarias para conservar en el hogar a los respectivos esposos, piensa Deleyre en 1793.

De esta manera se traza —y en verdad son pocos los autores que lo hacen— el cuadro de los saberes profanos que conviene transmitir a las niñas, sin que se trate siempre de una educación religiosa, pues ésta es evidente de suyo. Completamente distinto es el enfoque de Condorcet, que defiende la igualdad de educación, puesto que hombres y mujeres tienen los mismos derechos. Condorcet, único partidario de la enseñanza mixta, ve en ella una defensa contra la influencia de los sacerdotes y contra los prejuicios que impiden los matrimonios entre clases sociales diferentes. Aun cuando, por lo demás, este autor remita a las mujeres a su función de esposa y de madre, su visión de una enseñanza enteramente laicizada no se pierde para sus sucesores en la Convención y sirve como garantía para los legisladores de la Tercera República.

Después de las quimeras y los fervores de planes como el de Lepeletier de Saint-Fargeau, más cercano a Esparta que a las necesidades de su tiempo, la enseñanza pública elemental, destinada tanto a niñas como a varones, se impartió durante unos años como educación republicana, cuya única religión era el civismo. Con ayuda de la costumbre y de la hostilidad a la coeducación de los sexos, se practicó en la enseñanza la segregación sexual, toda vez que la abundancia de alumnos y la presencia de maestras calificadas lo hacía posible. Pero muy pronto la enseñanza del Estado fue víctima de la deserción de los alumnos: los padres no aprobaban el adoctrinamiento y añoraban a menudo el sistema antiguo, mientras que los maestros, a quienes el Estado, absorbido por el esfuerzo de guerra, dejaba de pagar, desaparecían.

La escuela universal, obligatoria y laica, apenas si había hecho algo más que afirmar el principio. Las razones materiales de su fracaso son evidentes. Las otras causas conciernen al estado de los espíritus y a hábitos muy arraigados. En lo esencial, las niñas debían quedarse en la casa, junto a la madre, y eran las principales destinatarias de la enseñanza religiosa. Clandestinamente al comienzo, abiertamente después, volvieron los sacerdotes que no habían prestado juramento constitucional, los ex religiosos y las ex religiosas, y a menudo encontraron en la enseñanza los medios de existencia de los que habían sido despojados. También algunos curas párrocos se hicieron maestros. La laicización de la educación aparece entonces bajo un doble rostro: para la inmensa mayoría de los franceses, quedó ligada a la religión en calidad de obra impuesta desde arriba; para un pequeño sector, en ciertas ciudades o

comunidades rurales, fue un paso hacia la liberación respecto de la “superstición”. Por lo demás, el conjunto de la población francesa presentaba grandes desigualdades en la alfabetización, con un claro retraso de las mujeres en casi toda la mitad suroccidental del país.

Despertar de la competencia al modelo religioso

No todos los países de Europa introdujeron de la misma manera el modelo laico en su enseñanza femenina. A Francia, donde el sistema público está centralizado, pero coexiste con un sector privado, se enfrenta Bélgica, en donde, a partir de los años sesenta del siglo XIX, católicos y laicos se oponen con tanto vigor que es imposible que se imponga una ley de inspiración liberal. En esas condiciones, los grupos privados, las sociedades de pensamiento y las colectividades locales son las que introducen la educación laica de las niñas.

En Inglaterra, una vez que la Iglesia anglicana ha perdido su supremacía legal sobre el mundo escolar, y habida cuenta de un empleo más extendido que en otros sitios —incluso en la burguesía media—, de la educación privada a cargo de gobernantas y preceptores, la gran cuestión no estriba en laicizar la enseñanza, sino en ofrecer una enseñanza religiosa apta para conformar a todas las denominaciones y no alarmar a los laicos. La instauración de una enseñanza de Estado, implantada por la *Forster Act* (1870) crea un “compromiso a la inglesa” entre influencias y grupos de opinión. Las comisiones escolares designadas por las autoridades locales debían determinar la naturaleza de la enseñanza religiosa que se ofrecía, pero la libertad de creencia quedaba asegurada gracias a una disposición que obligaba a colocar los cursos de instrucción religiosa en la primera o en la última hora. De esta manera, los alumnos que no querían asistir no se veían privados de ninguno de los otros cursos. En las escuelas públicas, la enseñanza religiosa adoptaba una forma tan general que todos, incluso los agnósticos, se avenían a ella. De esta manera se establecía una rivalidad entre la escuela pública y la escuela anglicana, que benefició a la primera, puesto que en 1894 asistían a ella cerca de los dos tercios de los niños. La finalización del siglo XIX se caracterizó por muchas construcciones escolares en las cuales la arquitectura separaba a niñas y varones. En 1893, textos legales hicieron obligatoria la asistencia hasta los once años, y en 1899, hasta los doce.

En esos mismos años se crearon, siempre en Inglaterra, institutos de formación de maestros y de profesores de enseñanza secundaria: la mayor parte de esos *training colleges*, muy pronto vinculados a las universidades, son

mixtos. La enseñanza secundaria, sin embargo, se convierte en algo legalmente distinto de la enseñanza primaria sólo en 1902. El sistema evita, sobre la marcha, la querrela del laicismo, pero también la de la posición de las mujeres en la enseñanza. En efecto, las mujeres constituyen la mayoría del cuerpo docente, y en una proporción cada vez mayor: 70.000 en 1851; 172.000 en 1901, esto es, el 74,5 por 100 del total. A partir de 1865, Cambridge abre sus exámenes (*local examinations*) a las niñas. Esto no significa el acceso a la graduación en efecto, se toman precauciones extremadas contra todo escándalo mediante la instalación de un colegio femenino, en primer lugar, lejos de Cambridge. Una ley de 1875 autoriza a las universidades otorgar diplomas a las mujeres. ¿Efecto de las múltiples resistencias, sobre todo en medicina, de una falta de ambición o de un acercamiento de las fuerzas femeninas al sufragismo? Todavía en 1914, son pocas las mujeres que reciben enseñanza superior.

Lo mismo que Inglaterra, Francia conocía el régimen de libertad de enseñanza. Pero las colectividades locales no gozaban en absoluto de la misma libertad. Después de la Revolución, fue la que impuso su marco a las relaciones entre la escuela pública y las confesiones oficialmente reconocidas. Habrá que esperar las leyes de 1882 (obligación y carácter laico de los contenidos) y de 1866 (laicización por principio del personal) para que nazca un modelo laico de escuela primaria pública. Pero, a menos que la escuela se encuentre en manos de religiosas, el sector de la enseñanza religiosa se ve progresivamente limitado por los programas que redactaban las “organizaciones pedagógicas” (es decir, los planes de estudios), que en el curso del siglo estuvieron de un modo más completo al alcance de los maestros.

Incluso esta enseñanza religiosa reviste una forma invariable, tanto según la ley de 1833 como según la de 1850: “Instrucción moral y religiosa”. Las niñas recibían más acusadamente su impronta, puesto que en parte nada desdeñable eran educadas por religiosas. Este dominio de la Iglesia sobre la educación femenina sirve en gran parte de incitación al combate por el laicismo que libran los republicanos y las sociedades de pensamiento. Es imposible dejar de comparar la arenga de un periodista de Amberes, Arnould, pronunciada ante la logia Los Amigos del Comercio y de la Perseverancia que se reúnen en aquella ciudad en 1864, con el discurso de Jules Ferry en la Sala Molière el día 10 de abril de 1870. El primero decía: “Es menester rehacer la enseñanza de las mujeres; es menester rehacerla a través de la ciencia... así se las conducirá de inmediato a descartar las hipótesis y los sueños arbitrarios de las religiones contrarias a toda concepción positiva”. Y el segundo: “¿Debe la mujer pertenecer

a la ciencia o a la Iglesia?”.

Sin embargo, al margen de la enseñanza femenina tan marcada por la religión, al calor de los sueños saint-simonianos, las especulaciones fourieristas y las tumultuosas manifestaciones de 1848, que tildaban de ridículo todo cambio, nació una enseñanza laica para las niñas. En 1862, Elisa Lemonnier, protestante surgida del saint-simonismo, como su marido, e impresionada por la miseria y la ignorancia de las mujeres obreras durante la Revolución de 1848, funda una escuela profesional para las niñas pobres. La segunda escuela se abre en 1864 y la dirige la agnóstica Clarisse Sauvestre, esposa del periodista anticlerical y bonapartista Charles Sauvestre. En la práctica, los establecimientos están abiertos también a las niñas de la “clase media” que se vean obligadas a buscar una instrucción profesional fuera del hogar. Es éste el primer tipo de escuela laica, puesto que la educación religiosa de las alumnas se deja completamente en manos de la familia. Además de cursos de tres órdenes —cursos generales, cursos especiales de comercio o de dibujo industrial y trabajo práctico en el taller—, las niñas reciben una educación moral. Elisa Lemonnier quiere hacer de ellas “buenas madres de familia” con hábitos de dignidad personal, de estima y de respeto por sí mismas. La directora de la primera escuela, mademoiselle Marchef-Girard, habría de convertirse en la primera directora del colegio Sévigné. De esta suerte, constituye un nexo simbólico entre la obra de Elisa Lemonnier y el primer establecimiento parisino laico de enseñanza secundaria para niñas. También en 1864, pero en Bélgica, se funda la Asociación para la enseñanza profesional de mujeres, a iniciativa del senador Bischoffsheim. La primera escuela profesional abre sus puertas en abril de 1865; privada y no confesional, la ciudad de Bruselas la adopta en 1868. Diez años después, hay tres escuelas de este tipo. La finalidad de la institución estribaba en superar los límites de la mera enseñanza para el hogar, en que las religiosas mantenían encerradas a las niñas, para impartir también enseñanzas teóricas. Pero el modelo femenino seguía intacto: a través de su actividad doméstica, la mujer contribuye a la “felicidad de una casa”.

Sin duda, donde mejor se puede evaluar la ambigüedad del nuevo modelo, que no distingue en absoluto entre clases sociales, es en los contenidos que las fuerzas laicas proponen para sustituir la educación que daban las religiosas. La mujer no está destinada a “la ciencia”, e incluso más allá de la escuela primaria, los aprendizajes que se le imparten son limitados. En efecto, ni los republicanos franceses ni los liberales belgas han abandonado el ideal de la mujer en el hogar. En tanto sus competidores y predecesores, tienen miedo de que el exceso de

conocimientos librescos aparte a las mujeres de su misión de madres y de esposas. La laicización misma de la educación femenina se realiza a su vez, casi siempre, según modelos anteriores, habida cuenta de la “debilidad del sexo” y de la fuerza de las costumbres. Los partidarios más decididos del laicismo en la enseñanza pública, tanto en Francia como en Bélgica, consagran la mujer a la “ciencia”, pero en interés del hombre, sea el hijo, sea el marido: Jules Ferry quiere dar “compañeras republicanas a los hombres republicanos”, único medio para evitar el divorcio íntimo entre la mujer creyente y el marido librepensador. La importancia que atribuye a esta conversión en la educación muestra la influencia, al menos indirecta, que reconoce a las mujeres, pero no pone a su disposición estudios más prolongados. La escuela primaria republicana es la misma para ambos sexos, con la diferencia de los trabajos de aguja, que se juzgan indispensables en una escuela de niñas. Pero la enseñanza secundaria femenina no tiene ni la duración, ni la amplitud de miras de su homóloga masculina, y rehúsa enseñar latín y filosofía a las niñas, así como disciplinas científicas desarrolladas. De ahí deriva en Francia un periodo de luchas y de vacilaciones, que comienza en 1905-1914, para asegurar a las niñas la posesión del bachillerato y, a través de él, su ingreso en la enseñanza superior.

La instauración de las enseñanzas laicas

En los principales países de Europa, la cuestión del laicismo de la enseñanza primaria no se presenta de la misma manera que en Francia y en Bélgica, por razones que tienen que ver a la vez con la cultura y con la historia de cada uno, es decir, con la tradición, o no de compromiso del Estado, y con la situación religiosa. De ello da testimonio Inglaterra. En Bélgica, la resistencia de los católicos impide que se instale de modo duradero una legislación al estilo de Ferry. En el clima apasionado que acompaña a las discusiones sobre la escuela, la pequeña cantidad de ciudadanos que deseaban que sus hijas accedieran a las universidades explica los calificativos injuriosos que se empleaban respecto de las librepensadoras que abrieron un camino a la enseñanza laica de las niñas y la violencia del tono de las autoridades eclesiásticas. La batalla por el laicismo comenzó por las salas de asilos, nombre que se daba a las guarderías para los más pequeños. Con la ayuda de la Logia Los Amigos filántropos se crea en Bruselas en 1846 una Société pour le soutien des écoles gardiennes (el nombre indica con toda claridad el carácter de la institución, entre la obra de beneficencia y la empresa de educación). En las grandes ciudades se abren otras salas de asilo del mismo tipo. Entonces se establece el conflicto con las

congregaciones que hasta ese momento habían detentado el monopolio de las *salles gardiennes*. Nueva victoria del campo laico, la primera inspectora de estos establecimientos, nombrada en 1847, es Zoé de Gamond, hija de un abogado fourierista de Bruselas. En 1851, esta mujer escribe un *Manuel de salles d'asile et des écoles primaires*. Muy poco después, los mismos medios favorecen la penetración del método Froebel, método de pedagogía activa: en 1857 se abre en Ixelles un primer jardín de infantes, que recibe una subvención del gobierno. Pero la complicidad entre los discípulos de Froebel e Isabel Gatti de Gamond, hija de Zoé, les acarrea la acusación de ateísmo. Algunas hijas de liberales y de socialistas, entre las que se hallaban las de Proudhon, asisten a una “escuela de padres de familia”, de pago, fundada también en Ixelles en 1857.

Los socialistas y los fourieristas querían lograr una instrucción gratuita, o al menos muy barata, para las masas populares. Por tanto, buscaron los métodos que se consideraban como más eficaces y, al mismo tiempo, menos costosos: de ahí el éxito de Froebel y sobre todo, del método lancasteriano que la izquierda defendió en Francia bajo la Monarquía de Julio. Este método de enseñanza mutua, que consiste en utilizar a los niños mayores como monitores de los más pequeños, no sólo es económico, sino que, además, obliga a constituir grupos de alumnos de acuerdo con el nivel alcanzado y permite el aprendizaje simultáneo de la lectura y la escritura.

En la década de 1860 se instaura la enseñanza mutua, mientras los “liberales” de todo tipo, tanto en Francia como en Bélgica, animados por una inmensa fe en la instrucción primaria y gratuita para todos, son los principales propagandistas de su programa. En diciembre de 1864 nace en Bélgica la Liga de la Enseñanza, que muy pronto recoge, de parte de sus secciones o de sus asociaciones amigas, dinero suficiente para mantener en 1878 una escuela modelo, seis escuelas primarias y medias para varones y siete para niñas. A menudo, al cabo de unos años, estas instituciones son absorbidas por las autoridades comunales. Sin embargo, la enseñanza primaria laica femenina que la ley de 1878 trataba de instaurar no llega a establecerse como en Francia, pues en 1884 vuelven los conservadores al poder.

En Bélgica, la enseñanza secundaria para niñas tiene su origen en ciertas iniciativas que los municipios y las asociaciones disputan encarnizadamente a un episcopado combativo, sobre todo en Lieja y en Tournai. Se trata, ante todo, de una enseñanza media que incluye trabajos manuales, economía doméstica y teneduría de libros, con innovaciones pedagógicas como la coordinación de las disciplinas, la práctica oral de las lenguas y las experiencias prácticas en

ciencias, que fueron objeto de fuertes críticas de parte de los adversarios de una enseñanza en la que —según ellos— predominaban el naturalismo y el materialismo. Vale la pena comparar esos esfuerzos con el que se realizaba para introducir la neutralidad en las escuelas de comadronas y de enfermeras. Abierta en 1888 por un médico socialista, una primera escuela de enfermeros y enfermeras laicos no inspira confianza. La hija de un pastor, Edith Cavell, crea en 1907 la primera escuela de enfermeras diplomadas: también esta institución choca con violentas oposiciones, pero poco a poco va ganando aceptación. En cuanto a los ateneos reales para niñas, no son objeto de iniciativa alguna de Estado antes de 1914. El primer ateneo se creó en Gante, y también por iniciativa privada.

La ley que se aprueba en 1880 con la única finalidad de instituir una enseñanza secundaria, estatal y absolutamente laica para las niñas es, pues, una verdadera especialidad francesa. Espejo al mismo tiempo de las audacias, las vacilaciones y las timideces del siglo, la nueva enseñanza fue, al fin y al cabo, el vehículo de cambios progresistas en la condición femenina, sobre todo en las clases medias. La ley Camille Sée, que le dio nacimiento, es en gran parte obra de un individuo aislado. Sin embargo, no se la puede separar del resto de la legislación Ferry, que cumplió una etapa decisiva para el laicismo de la escuela. En sus orígenes se distinguen dos corrientes contradictorias: en primer lugar, como ocurre por doquier en los países europeos de desarrollo comparable, responde a un movimiento, lento y cada vez más general, hacia una formación escolar para todos los niños, más allá de una alfabetización en vías de plena realización. Originariamente destinada a las hijas de la burguesía, quiere representar además una cultura de la distinción, en oposición a la formación primaria, que se reservaba a las niñas de las clases populares. Pero por otro lado, esta ley, que complacía a los republicanos, pues se proponía “arrancar las niñas a la Iglesia”, no pretende dar a éstas una cultura secundaria tradicional, que se reservaba a los varones. Una vez más, no había que desviarlas de lo que se consideraba como su misión: cuidar del hogar. Y esto excluye toda ocupación profesional fuera de la casa. Así las cosas, la ley que propone Camille Sée rompe con el hábito de enviar la hija al convento, aun no siendo creyente, pero también reafirma la conformidad con una sociedad cuyo equilibrio descansaba en la división de las atribuciones entre hombres y mujeres, al menos en las clases privilegiadas, puesto que el trabajo de las obreras se presentaba como una necesidad.

Promovida en octubre de 1878 por un diputado republicano de origen israelí,

la ley fue aprobada en el Senado por escasa mayoría. Esto dio ocasión a un debate de fondo entre los partidarios de la educación laica y los católicos indignados por esta irrupción de la “irreligión” en un dominio hasta ese momento reservado por completo a la Iglesia. Camille Sée se apoyaba en dos antecedentes y estaba a favor de la constitución de establecimientos cuya estructura, al fin y al cabo, se asemejaba a la de los establecimientos masculinos, con una posibilidad abierta a un internado. Una proposición alternativa, surgida de Paul Bert, se pronunciaba a favor de meras instituciones externas, que Bert llamaba inicialmente “cursos”. En efecto, se mantenía fiel a la fórmula inaugurada por Victor Duruy en 1867: las asociaciones crean para las niñas cursos que, en general, son dictados por profesores del liceo más cercano, en locales que casi siempre proporcionan los ayuntamientos. Sólo dos mil niñas habían asistido a esos cursos, que presentaban muchos defectos: el cuerpo docente a menudo no se adaptaba a la nueva tarea y el horario de los cursos y los lugares donde se impartían no eran idóneos para una educación regulada. No había plan de estudios propiamente dicho que cubriera varios años y asegurara la coordinación entre las diferentes asignaturas. Los “cursos Duruy”, que en su mayor parte sólo tuvieron dos años de vida en un número limitado de ciudades, constituyen, sin embargo, la primera iniciativa del Estado en un dominio que se reputaba perteneciente al fuero privado, e introducen una enseñanza totalmente independiente de la influencia religiosa. A medida que, a finales de la década de los setenta, se afirmaban los ayuntamientos republicanos, los “laicos” más decididos recuperaron la idea de organizar cursos para niñas. La ventaja de tales cursos estribaba, en comparación con un sistema completo de enseñanza secundaria, en su flexibilidad, y, para las colectividades locales más preocupadas por gestos simbólicos que por gastos que consideraban excesivos, en su economía. Para colmo, esta enseñanza queda estrictamente sometida a la autoridad de los ayuntamientos que han tomado la iniciativa de los mismos.

La comisión que examinaba los proyectos de Camille Sée y de Paul Bert desembocó en una cantidad de eliminaciones y de enmiendas que vuelven a encontrarse en el trabajo reglamentario posterior. Como la enseñanza está destinada a niñas, lo único que se toma en consideración en las respectivas asignaturas es lo que se juzga “útil” para ellas en función de postulados no explícitos. No se les enseñará filosofía, tanto miedo se tiene a formar “mujeres sabias”. Se impone la tradición que aspiraba a dar a las niñas una enseñanza primordialmente literaria: lo mismo que a finales de la Monarquía de Julio en los buenos internados, se les hace estudiar lengua francesa y una lengua viva por lo

menos, la literatura francesa, las literaturas clásicas en traducciones y las literaturas “modernas”, se entiende que extranjeras. Es conveniente agregar a ello historia, geografía, aritmética, algunos elementos de geometría, historia natural y física, sin contar el dibujo, las labores de aguja y muy poca gimnasia. Acerca de la enseñanza religiosa, se enfrentaban dos teorías. Camille Sée consideraba “preferible que venga un sacerdote, bajo el control de la administración universitaria”. Paul Bert temía la tendencia a la invasión. A pesar de las ventajas prácticas de la primera fórmula, a favor de una enseñanza evidentemente facultativa, en los debates terminó por imponerse la desconfianza republicana.

En su trabajo, además del modelo de los cursos Duruy, los republicanos podían inspirarse en la reflexión de la administración a partir de 1836, acerca del examen de las maestras de internado y, sobre todo, del recentísimo plan de la Sociedad para el examen de las cuestiones de enseñanza secundaria, fundada en 1879 y presidida por Michel Bréal. Una comisión especial de la Sociedad, creada en 1881, produce un informe entre la votación de la ley, aprobada en 1880, y los decretos de aplicación, que se inspiran ampliamente en dicho informe. Las disciplinas que se incluyen en el programa tal vez importen menos que los principios pedagógicos enunciados por el informante, Maurice Vernes:

—La educación jamás debe separarse de la instrucción: debe concebirse la primera de un modo liberal y el maestro ha de apelar ante todo a los sentimientos de solidaridad, a la dignidad y la responsabilidad personales.

—Al método que otorga el papel principal a la memoria en la adquisición de los conocimientos deben preferirse, en todas las ramas de la enseñanza, los métodos que apelan a la inteligencia y a la reflexión.

En estos principios, que, por lo demás, no se aplican a la educación de un solo sexo, se vuelve a encontrar el acento de las maestras de internado, discípulas de la “autoeducación” de Jacotot y de su constante apelación a la inteligencia. Al mismo tiempo, se halla bien definida “la educación de la conciencia”, tal como evoluciona en los mejores establecimientos secundarios femeninos y en Fontenay, bajo la dirección de Félix Pécaut.

Puesto que la enseñanza es laica, la sociedad dedica especial atención a la moral. En esto se destaca Clarisse Coignet, autora, en 1869, de *La moral dans son principe et dans son objet*, así como de una obra publicada en 1880, un curso de moral para uso de las escuelas laicas. La intención de la autora no es oponerse

a las “doctrinas metafísicas y religiosas”, sino salvar la moral de su eventual ruina. La moral, según madame Coignet, no se enseña, sino que se comunica. De la misma manera, según la sociedad, la moral o más bien la enseñanza de la moralidad, apunta a “la formación del carácter”. También hay que conocer a las niñas una por una a lo largo de su escolaridad. Las personas encargadas de la enseñanza secundaria femenina serán mujeres. No deberá haber muchos profesores en una misma clase, “bastarán dos en la división inferior”, dice el informe, “y tres en la división superior”. Con esta finalidad, los profesores de lenguas extranjeras podrían enseñar al mismo tiempo otra disciplina. En su deseo de una “unidad de enseñanza”, la sociedad imagina incluso “una directora de clase”, antepasada, en cierta forma, del moderno “profesor principal”.

Este deseo de integrar la educación en la enseñanza a través del aprendizaje de la moralidad, que, evidentemente, trasciende las fronteras de una disciplina determinada, conduce a la sociedad a operar una suerte de revolución pedagógica que confirma su visión de la disciplina. “Todo ello proviene de la opinión”, escribe Maurice Vennes, citando a Clarisse Coignet, “según la cual: sensibilizar al máximo a la juventud a la opinión equivale a desarrollar en ella el sentimiento del honor, que también forma parte de la conciencia”. A partir de tales principios, la disciplina ya no puede ser mecánica. Se apoya en un cierto número de reglas de “aplicación rigurosa”, las puniciones deben ser “sobrias e impersonales”. Los castigos, las retenciones, no tienen razón de existir. Se las reemplaza por las malas notas que cuentan en la clasificación de los alumnos, por los reproches y las exclusiones temporarias e incluso definitivas. El sistema, indudablemente preparado por una tradición de educación femenina que carecía de la severidad del liceo napoleónico, fue adoptado, en general con gran éxito, en los liceos de niñas.

La propia enseñanza abandona el método dogmático: “Siempre se apelará”, dice Maurice Vennes, “a la reflexión y a la comparación, pues el esfuerzo por comprender es preferible a la adquisición puramente mnemotécnica”; las alumnas irán “de lo conocido a lo desconocido”. Pero hasta estos principios generales de pedagogía republicana sufren cierta tergiversación cuando se trata de niñas. La enseñanza de las ciencias exactas será para ellas enteramente distinta de lo que era en la enseñanza clásica, pues sería inconveniente desarrollar en las interesadas el espíritu de abstracción, puesto que sólo deberían hacer matemáticas aplicadas, ya que no habrían de ser luego ingenieros. Como se ve, los medios por los que los miembros de la Sociedad tratan de liberar a las mujeres de los prejuicios religiosos no consisten en una sólida enseñanza de la

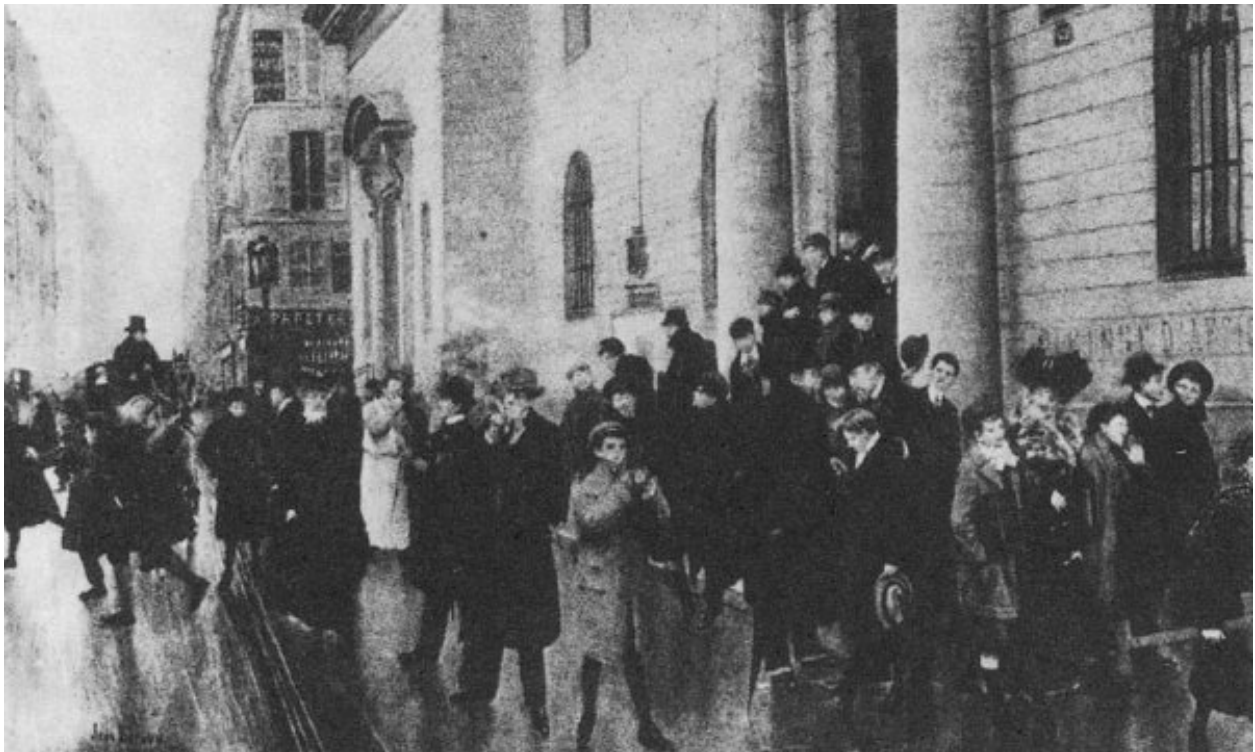
filosofía, ni en una enseñanza científica desarrollada. De la misma manera, las lenguas clásicas apenas tienen carta de ciudadanía: aprenderán a leer griego, “no para ellas, sino para sus hijos”. Por tanto, el tema de la Madre educadora habrá atravesado el siglo. Paralelamente, las ideas innovadoras de la sociedad aplicadas a las niñas revelan cierta ambigüedad. En efecto, lo esencial no es enseñar con mayor o menor profundidad tal o cual asignatura, sino apoderarse de su dirección. Entonces, es importante no asustar a las familias cambiando los contenidos habituales y sustrayendo demasiado a las niñas, a fuerza de tareas escolares, de sus obligaciones familiares.

También podía servir de ejemplo un establecimiento recién llegado a París: el colegio Sévigné. Establecimiento privado laico que fue fundado bajo los auspicios del mismo Michel Bréal. Tras difíciles comienzos, el colegio afirmó su personalidad bajo la dirección de Mathilde Salomon, que fue su dueña y que ejerció una influencia indirecta en la enseñanza secundaria del Estado, por su ejemplo y por la preparación de futuros profesores de esa enseñanza en las oposiciones para contratar profesores.

Así, pues, los debates sobre la ley, tanto en diputados como en el Senado, no carecían de referencias. Dichos debates apenas versaron sobre pedagogía. La oposición atacó al partido republicano en dos frentes: el de la enseñanza de la moral y el de la enseñanza religiosa. La simultaneidad entre el debate en el Senado y las discusiones en diputados sobre los proyectos de gratuidad y de carácter laico de la enseñanza primaria otorgó, evidentemente, una resonancia particular al debate sobre la enseñanza secundaria femenina y supera en importancia a los temores, que pronto quedaron anticuados, acerca del estatus femenino en la sociedad y el “peligro” de dar excesiva instrucción a las mujeres. En efecto, los conservadores consideraban esta ley “la continuación de empresas contra Dios y la religión”, lo cual recuerda la indignación del mundo católico, tras monseñor Dupanloup, contra los cursos de Duruy en 1867. Las modificaciones que imaginaron los hombres del centro, e incluso Ferry, para ablandar a los senadores, chocaron con esta interpretación. Más allá de “la supresión completa de la enseñanza religiosa”, la acusación principal es la de crear “el ala femenina de la Universidad”.

Para los conservadores, la ley es inútil, pues las niñas están muy bien instruidas por las atenciones de las religiosas. Acarreará gastos exagerados. Y los católicos, que doce años antes tanto se habían opuesto a los cursos Duruy, cantan ahora las virtudes de los cursos secundarios, garantía de libertad, contra las pretensiones del Estado.

A ojos de los parlamentarios católicos, la ley presentaba también un peligro moral. Contrariamente a lo que sucedía con los establecimientos religiosos, en el nuevo sistema la educación se subordinaría a la instrucción. El tema se convirtió luego en un tópico. Las nuevas casas de educación facilitarían la promiscuidad entre el personal docente de uno y de otro sexo y, sobre todo, sentaría en los mismos bancos a alumnos de distinto origen social. A falta de la clientela esperada —el legislador destinaba la nueva enseñanza a las niñas de la alta sociedad y de la burguesía acomodada—, habría que reclutar la población escolar en las “nuevas capas de la sociedad”. Al crear de esta manera esperanzas imposibles de satisfacer, se produciría una inmensa categoría de “desclasadas”. Los gimnasios rusos de donde saldría “el proletariado culto y afectado” que permitía agitar la perspectiva de un posible nihilismo.



Varias madres esperan la salida de sus hijos del prestigioso Liceo Condorcet. La educación secundaria femenina es diferente de la masculina. A las niñas no se les enseña filosofía y deberán hacer trabajos de aguja. Entre 1905 y 1914 en Francia se plantea el acceso de las niñas al *Baccalauréat* y luego el acceso a la Universidad. Jean Béraud. *Salida del Liceo Condorcet*.

Por tanto, esencial residía en otro sitio, a saber, en la laicización de la enseñanza que adoptaba la ley: “Respetuosa de la libertad de conciencia”, decía Camille Sée en el informe sobre su propia proposición, “vuestra comisión opina

que la enseñanza religiosa no debe tener sitio en las clases. Esta última enseñanza debe darse a domicilio y han de impartirla los propios padres”. La cuestión sólo se planteaba en relación con las niñas internas. Se autorizó a los capellanes a entrar en los establecimientos: ¿prueba de reconciliación o signo de desconfianza? Para los diputados católicos, el colmo era la enseñanza moral, colocada a la cabeza del programa y libre de toda referencia religiosa. En un primer momento, se defendió en la cámara de diputados la tesis de la moral independiente heredera de los enciclopedistas como “la moral universal”. Ante el Senado, el informante Broca presentó el programa marcando sus diferencias con el de los varones. El curso de moral era, pues, lo que quedaba del curso de filosofía en los liceos de varones. El agregado de la enseñanza religiosa era imposible debido a la “multiplicidad de los cultos reconocidos por el Estado” y al principio de la libertad de conciencia inscrita en las leyes. Por otra parte, esto implicaba dejar la enseñanza religiosa en manos de un profesor laico, “y un laico no tiene competencia ni autoridad para enseñar su propia religión”.

El argumento más importante de los adversarios de la enseñanza religiosa en las escuelas externas femeninas se resume en esta pregunta formulada por un parlamentario: “¿Acaso la enseñanza religiosa figura en los programas de los liceos de varones?”. De hecho no figura y, dicen los conservadores, no hay por qué felicitarlo. Las principales cabezas se reservaron para la segunda deliberación, que culminaría con la votación definitiva. El duque de Broglie, en el Senado, extrae todas las consecuencias de la moral independiente. Según él vale la pena la experiencia de enseñarla. Sin duda, “si se toma el término en la más superficial, en la más vulgar de sus acepciones”, sólo hay una moral. Pero un curso elevado de moral termina siempre por encontrarse con las cuestiones religiosas: o bien se las evitará y el curso será insignificante, o bien las cuestiones religiosas y morales entrarán en el programa. Así ocurre en las clases de filosofía de los varones: el programa respectivo es un hervidero “de cuestiones que sólo pueden resolverse a través de la religión o de la filosofía”, comenzando por el primer punto, esto es, el fundamento de la moral, y por el problema de la libertad moral. Por último, no hay moral sin sanción. En uno de los últimos artículos del programa se hace referencia a los deberes respecto de Dios. El orador que ha evocado al pasar “el espaldarazo al positivismo” que, cinco años antes, con ocasión de su recepción en la masonería, realizara Jules Ferry, jefe del gobierno, concluye que el problema no tiene salida: “Hay omisiones que valen como negaciones positivas”. Por tanto, es menester retomar “la antigua moral, la del catecismo”, pues de lo contrario, dice, “correréis el

peligro de abrir el acceso de las jóvenes inteligencias a detestables negaciones y a inextricables controversias”.

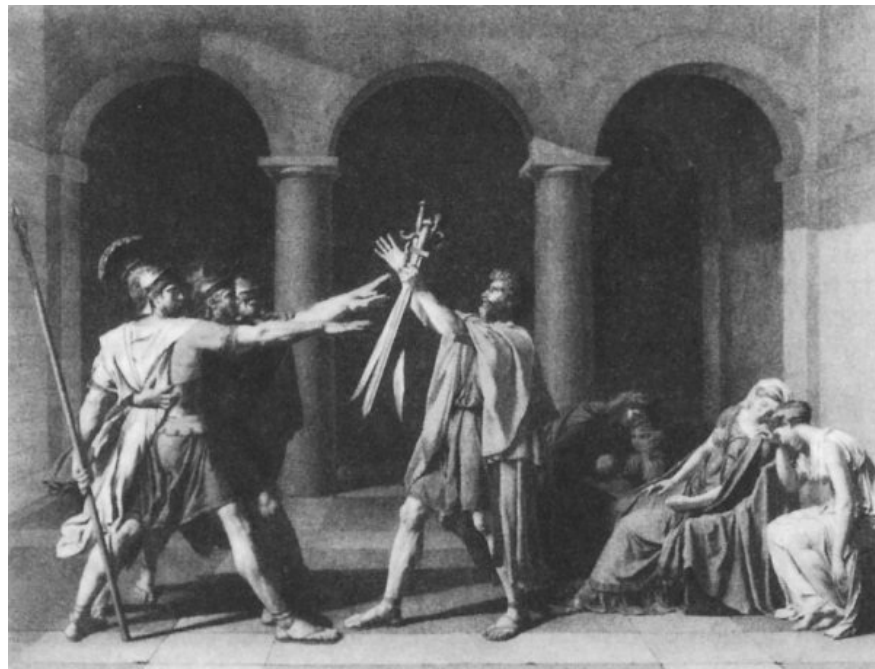
El 21 de diciembre de 1880 se aprobó la ley en la forma que habían propuesto los republicanos, aunque no sin fracturas en el seno del grupo. En efecto, todos eran anticlericales, pero muchos aceptaban muy bien que la religión fuera asumida por las mujeres en la familia misma. Otros, los más viejos, quienes, por lo demás, habían vivido 1848, eran deístas. Así las cosas, no es sorprendente que el Consejo Superior de Instrucción Pública, dominado por universitarios que profesaban una doctrina moderada, haya inscrito en el detalle de los programas cuya redacción tenía a su cargo los “deberes para con Dios”, que sólo desaparecieron, y por lo demás brevemente, en 1923.

El “modelo laico” de educación de las niñas, como se ha visto, se fundó en Francia, pero estuvo lejos de ser el modelo dominante. Los liceos y los colegios de niñas que surgieron con la ley supieron de un crecimiento constante pero moderado durante los veinte primeros años de existencia. Sin embargo, terminaron por integrarse en el paisaje pedagógico francés, en la medida en que se esforzaron por no chocar con las costumbres y por no aparecer como el caballo de Troya de la irreligión. A veces, las familias católicas, preocupadas por una instrucción lo más completa posible, los prefieren a los establecimientos religiosos. En vísperas de 1914, los problemas que se plantean a unas 33.000 niñas de establecimientos secundarios femeninos, lo mismo que a sus profesores, no son de índole confesional. Se trata, de un modo más prosaico, de las salidas en el mundo laboral que la legislación republicana, laica pero socialmente conservadora, les ha negado.

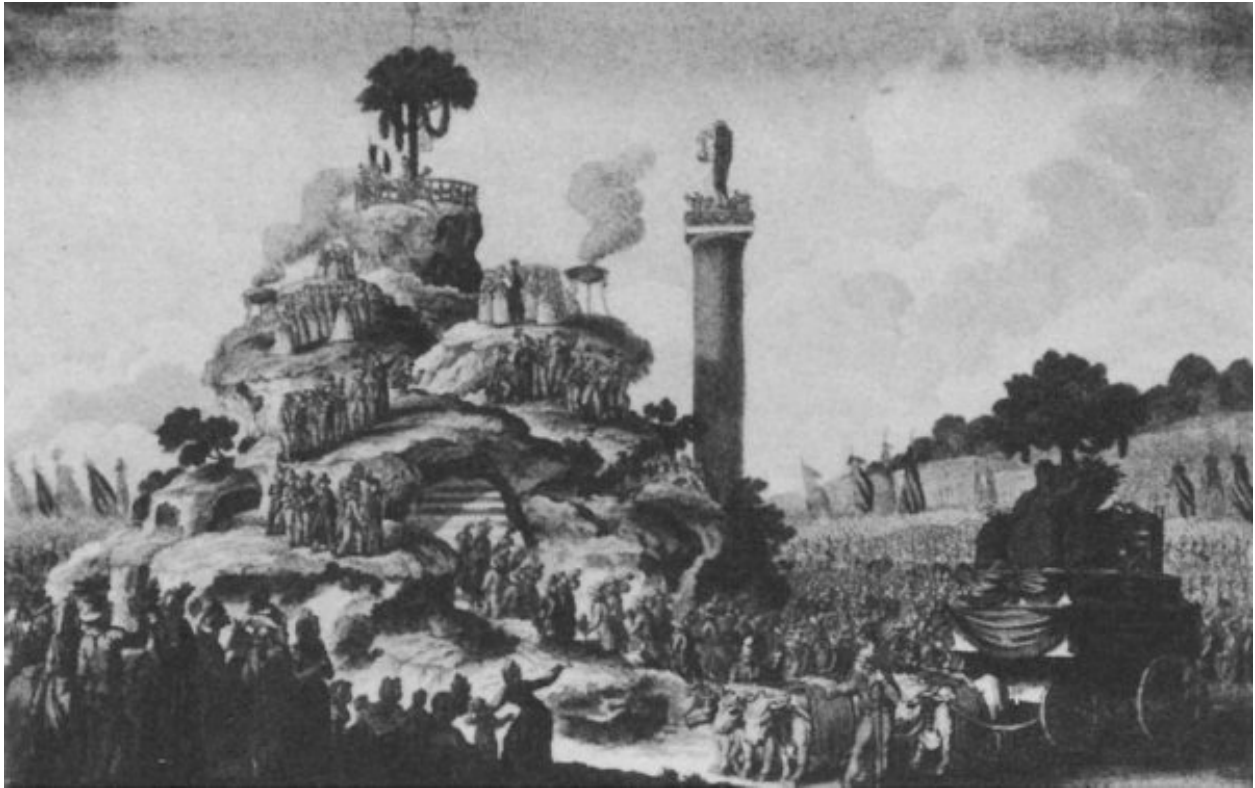
Las mujeres y las imágenes. Apariencia, tiempo libre y subsistencia

Anne Higonnet

Hasta cierto punto, la feminidad es una cuestión de apariencia. La cultura visual del siglo XIX produjo una multitud de imágenes de mujeres. Muchas de ellas son coherentes entre sí, otras se contradicen, pero todas contribuyen en gran medida a la definición, incesantemente cuestionada, de lo que por entonces significaba ser mujer. Estas imágenes otorgan a las corrientes socioeconómicas, en constante movimiento, una engañosa apariencia de permanencia. Sin embargo, por primera vez en la historia son capaces las mujeres, en pie de igualdad con los hombres, de representar su propia percepción del mundo.



Jacques-Louis David, *El juramento de los Horacios* (1784-1785). París, Louvre. Foto Musées Nationaux.



La montaña levantada en el Campo de Marte para la Fiesta del Ser Supremo del 8 de junio de 1794.
Grabado según diseño de Jacques-Louis David, París, Biblioteca Nacional.

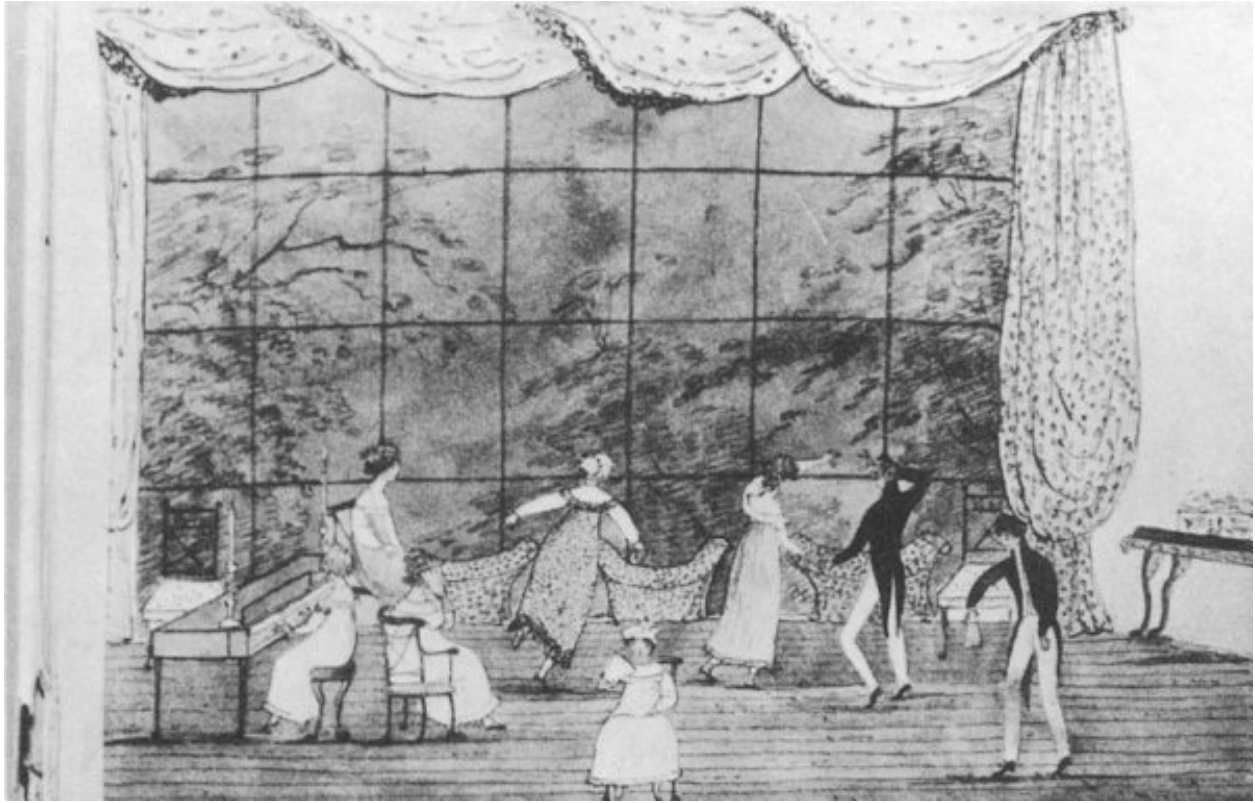
La Virgen, la seductora, la musa: he aquí los tres arquetipos femeninos que poblaron la imaginación del siglo XIX. Los encontramos en todos los niveles de la cultura visual: tanto en impresos, anuncios publicitarios, fotografías, ilustraciones de libros y producciones artesanales, como en la escultura y la pintura, ya sean éstas de carácter oficial, ya circunstancial. Al mismo tiempo que, a lo largo del siglo y en la mayor parte de los países europeos y en Estados Unidos, los arquetipos femeninos evolucionaron de lo religioso a lo profano, sus referencias y sus objetivos dan testimonio de una notable constancia y guardan estrecha relación con tendencias análogas en la literatura.

Arquetipos

Los arquetipos femeninos adquirirían renovado vigor en época de crisis, ya fuera debido a la innovación formal y temática, ya debido a la repetición. Esos momentos difíciles se produjeron en diferentes épocas y en distintos lugares; sin embargo, es posible señalar dos crisis, generales, una alrededor de los años sesenta y otra hacia finales del siglo. Durante los años sesenta, los desafíos

burgueses a los principios artísticos tradicionales dieron como resultado nuevas imágenes en temas domésticos contemporáneos, que insistían en los roles femeninos de hijas castas, esposas y madres. A finales del siglo, los estetas burgueses reaccionaron contra aquellos valores con un torrente de imágenes que un autor reciente ha tenido la feliz idea de calificar como “ídolos de perversión”. Los arquetipos femeninos trascendían con mucho la mera función de reflejar ideales de belleza, pues constituían además auténticos modelos de comportamiento. Su capacidad de persuasión, aunque específica de las artes visuales, resultaba reactivada con su contexto cultural.

Los arquetipos visuales excluían la individualidad y estimulaban rígidas distinciones entre posibilidades limitadas de conducta. La musa seguía siendo lo que había sido siempre, a saber, antes una figura alegórica o la materialización de una idea de una persona específica. Es evidente que representaba ideales: el ideal de la Libertad, por ejemplo, que Frédéric-Auguste Bartholdi encarnó en su colosal Estatua de la Libertad que aún da la bienvenida a los viajeros que llegan al puerto de la ciudad de Nueva York. Pero no menos abstractas son las imágenes de vírgenes y mujeres seductoras, que organizaban la feminidad en torno a dos polos opuestos: uno normal, ordenado, tranquilizador, y el otro desviado, peligroso y seductor; de un lado, la domesticidad respetuosa; del otro lado, prostitutas, profesionales, activistas y, sobre todo, mujeres trabajadoras, así como de color. No se trataba de alternativas equivalentes, puesto que a las mujeres de feminidad normal se las presentaba como admirables, virtuosas, felices o premiadas, mientras que a las que se apartaban de ella se las mostraba como ridículas, depravadas, miserables o castigadas.

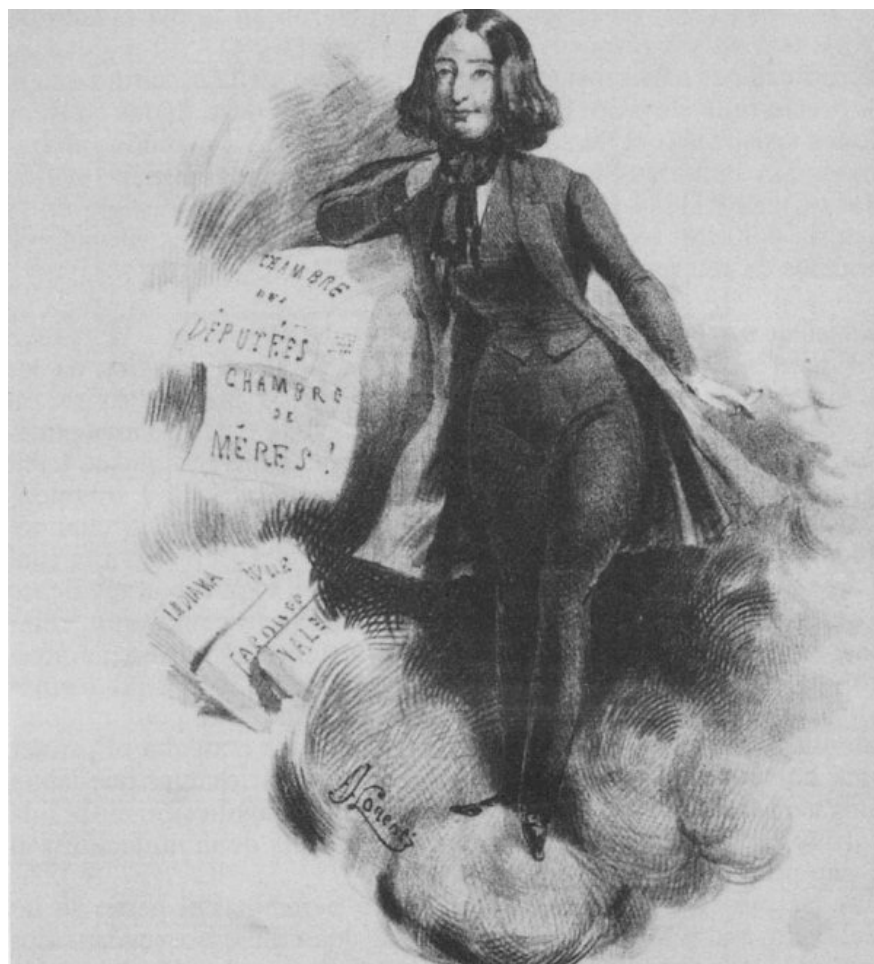


(a) *Newport Pagnell. Baile en casa de Mrs. Hurst. Septiembre de 1816.* Acuarela de Diana Sperling (1816).
Neville Ollerenshaw c/o Victor Gollanz, Londres.



(b) George Elgar Hicks, *Companion to Manhood* (1863). Londres, Tate Gallery.

Las imágenes dotaban a las definiciones de la feminidad de un aura de verdad gracias a la materialización de conceptos abstractos en retratos de personas y de lugares concretos. En uno o en otro sentido, la mayoría de las artes visuales se reivindicaban realistas, esto es, aspiraban a observar los fenómenos físicos reales y a reflejarlos objetivamente; cuanto más avanzaba el siglo, más difusión alcanzaba esta doctrina. Afín al positivismo en filosofía, al trabajo de campo en el periodismo o en la sociología y a la experimentación empírica en las ciencias naturales, el realismo en el arte garantizaba la validez universal de sus opiniones. Para una burguesía en busca de legitimación, el consumo de arte en forma de colecciones, exposiciones, crítica o reproducciones, proporcionaba una actividad unificadora que confirmaba y valorizaba la percepción que tenía de sí misma.



George Sand. Litografía de Alcid Lorentz (1842). París, Biblioteca Nacional.

Sin embargo, también es típico de este periodo que todos los valores tradicionalmente aceptados engendren oposición. Lo mismo que en los otros dominios, también en el arte el individualismo dio lugar a inesperadas autoafirmaciones de parte de grupos sociales marginales. Además, el gran arte comenzó a renovarse mediante la aceleración de los ciclos de repudio y de cooptación, de tal modo que cada nueva generación obtenía sus credenciales revelándose contra la generación anterior. E incluso en el seno de una misma generación, críticos, artistas y administradores proponían definiciones encontradas del valor artístico. Todos estos cambios brindaron a las mujeres oportunidades sin precedentes para entrar en el mundo artístico. Así pues, accedieron a los medios de representación visual de sí mismas.

Sin embargo, hasta para las propias mujeres resultaba difícil imaginar un yo femenino. No había un ser femenino esencial que las mujeres pudieran descubrir y revelar. Sólo había experiencias femeninas culturalmente determinadas que

incluían los motivos de su propia invisibilidad. La seguridad y los placeres femeninos eran elementos intrínsecos a la feminidad, y resultaba casi imposible no violentarlos cuando se desafiaban otros aspectos, más opresivos o penosos de la misma identidad. La mayoría de las mujeres que en el siglo XIX se incorporaron a las carreras artísticas eran burguesas; pertenecían al grupo de mujeres que más tenían que perder en términos de clase al mejorar su suerte en términos de género. Atrapadas por estos impulsos contradictorios, las imágenes que las mujeres produjeron de sí mismas no se diferenciaban fundamentalmente, ni en estilo ni en contenido, de las que los hombres ofrecían de ellas.

Pero el hecho de que las mujeres se consagraran a las artes —ya “mayores”, ya “menores”— constituía por sí mismo un paso importante. Cada vez en cantidades mayores y sobre una base de profesionalidad en aumento, las mujeres modificaron el concepto que tenían de sí mismas en relación con la cultura visual, convirtiéndose en productoras activas más bien que en objetos pasivos de aquélla. Muchas mujeres hicieron carreras extremadamente afortunadas a las puertas mismas de las artes “mayores”. Algunas, como Beatrix Potter (1866-1943) en la ilustración de libros infantiles, o Gertrude Jekyll (1843-1932) en la jardinería, alcanzaron en su día niveles de excelencia en sus respectivos campos. El ingreso en las profesiones más prestigiosas de la pintura y de la escultura exigía un precio muy elevado: el del conformismo respecto de las convenciones artísticas o el de sacrificios personales, o, a menudo, ambas cosas. Sin embargo, mujeres como Rosa Bonheur (1822-1899) y Mary Cassatt (1844-1926), que obtuvieron lugares de prestigio en la historia del arte, legaron a las generaciones posteriores verdaderos modelos de referencia.

El genio

En otros artículos de este volumen se explican muchos de los factores que impedían a las mujeres elegir, o incluso aspirar, a cualquier tipo de carrera profesional. El factor específico más penetrante y persuasivo en materia artística era el concepto que se tenía del genio como de naturaleza exclusivamente masculina. Lentamente se fue desarrollando, a partir del Renacimiento y solidariamente unida a una jerarquía de las formas de arte, una idea según la cual la creación artística y su cualidad específica se explicaban mediante el genio. Se suponía que el gran artista nacía con genio, que triunfaría a pesar de cualquier obstáculo circunstancial y que se manifestaba en obras maestras de belleza trascendental. Todas las formas artísticas se clasificaban según el grado de genio que podían albergar. La pintura histórica, mitológica o religiosa ocupaba el

primer lugar entre las artes visuales, mientras que las artesanías quedaban relegadas al más bajo, y todo lo demás ocupaba algún sitio entre una y otras. La imaginación se estimaba por encima de la imitación y el diseño por encima de la ejecución.

A las mujeres en cuyo trabajo podía percibirse el genio se las declaraba anormales o, en el mejor de los casos, asexuadas. Los atributos de la feminidad se oponían diametralmente a los del genio. En la medida en que una mujer aspiraba a la grandeza artística, se suponía que traicionaba su destino doméstico. Los enunciados más completos del carácter genérico de la creatividad pueden hallarse en los relatos de ficción que se contaban en torno a los héroes y las heroínas del mundo de las artes. Novelas como *Le chef-d'oeuvre inconnu*, de Balzac, del año 1837; *The Marble Faun*, de Nathaniel Hawthorne, 1860, o *The Awakening*, de Kate Chopin, 1899, exponen el repertorio completo del genio. Los valores de la actividad, la imaginación, la producción y la sexualidad masculina estaban estrechamente ligados entre sí, y chocaban con la igualmente indivisible unidad de los valores de la pasividad, la imitación, la reproducción y la sexualidad femenina. Los hombres creaban obras de arte originales, mientras que las mujeres se recreaban a sí mismas en los hijos. Mientras los artistas y los críticos de arte propugnaban el genio como un valor absoluto, las narraciones que desarrollaban el concepto de genio operaban en tanto parte de un sistema genérico. El genio contribuía a diferenciar la feminidad de la masculinidad mediante el establecimiento de identidades culturales arraigadas en las respectivas sexualidades, fundadas a su vez en la diferencia biológica.

Madame de Staël (1766-1817) y George Sand (1804-1876) salieron al paso a esta concepción. Ambas —Staël en su *Corinne*, de 1807, Sand en su *Consuelo*, de 1842-1844— se atrevieron a imaginar genios femeninos que no encuadraban en las categorías artísticas convencionales. Corinne, a la vez que poeta, era actriz, oradora e improvisadora; Consuelo pasaba de diva a compositora y a cantante ambulante. Ambas heroínas se veían amenazadas por la ley patriarcal que se materializaba tanto en la figura paterna como en la autoridad política. Corinne sucumbe, pero Consuelo se salva gracias a una imagen materna que despierta su conciencia política y reconcilia su sexualidad con sus ideales intelectuales. Consuelo rechaza todas las distinciones que con tanta tenacidad se sostienen en todas partes; su maternidad otorgaba renovada potencia a un arte que funde composición con ejecución, que inventa sobre la base de la repetición y que únicamente puede florecer al margen de la sociedad ordinaria. Sand sugería que mientras que el talento podía ser innato, sus manifestaciones y su

recepción dependían por completo del sexo, la riqueza y la clase social del artista. Paradójicamente, este escrito de Sand, el más utópico y fantástico de los que escribiera, abogaba a favor de una comprensión del arte más materialista que ninguna de las propuestas por las novelas realistas o por la crítica de arte.

Formas legítimas de expresión

Ya expuestas como obras de ficción, ya como teorías, las posiciones artísticas se traducían en modos de vida y en ocupaciones reales. Las mujeres con vocación artística elegían abrumadoramente entrar en dominios de escaso prestigio cultural, dominios en los que encontrarían la menor cantidad de obstáculos posibles y se sentirían confiadas, tanto desde el punto de vista artístico como desde el social. En la primera mitad del siglo, las mujeres ricas tendían a practicar la pintura en calidad de aficionadas, mientras que las mujeres que tenían que ganarse la vida se dirigían más bien a lo que se conocía con nombres diversos: artesanías, artes decorativas o dibujo. Las profesiones femeninas se distinguían de distintas maneras de las masculinas, incluso en los dominios mutuamente relacionados con la música, la danza y el teatro. Las mujeres podían realizar —y de hecho realizaban— afamadas carreras como ejecutantes. Pero los últimos ramalazos del genio no correspondían a quienes ejecutaban las obras, sino a quienes componían la música, ideaban la coreografía de los ballets o escribían piezas teatrales, y éstos eran casi todos varones.

En toda Europa y en Estados Unidos, las mujeres de clase media y de clase alta practicaban la pintura y la música como aficionadas. Eran pocas las jóvenes burguesas que no aprendían a tocar el piano o el violín, a cantar, a dibujar o a usar la acuarela. Se consideraba que esas habilidades artísticas (*arts d'agrément*) eran cualidades que refinaban la sensibilidad de una niña y la hacían socialmente atractiva. Muchas mujeres —quizá una en cada familia extensa— se dedicaba asiduamente a la pintura o a la música por su cuenta durante varios años, a veces durante toda la vida, y casi siempre en compañía de otras mujeres, amigas o miembros de la familia. Mientras, por ejemplo, Jane Austen (1775-1817) escribía, su hermana Cassandra (1773-1845) pintaba. Luego se exponían las pinturas en los salones familiares o se ejecutaba la música para huéspedes de la familia, a menudo conocedores. Por ejemplo, Suzanne Leenhoff (Holanda, 1830-1906) era apreciada entre los amigos de su esposo, Édouard Manet, por sus ejecuciones de la música de Chopin.

Los cuadros de las mujeres burguesas representaban ambientes domésticos: miembros de la familia y amigos íntimos, el hogar, caminatas por los

alrededores, lugares de vacaciones o escenas de viajes familiares. Los retratos tendían a ser autorretratos o bien retratos de otras mujeres, mientras que las imágenes del hogar se centraban alrededor de la sala de las mujeres. Sophie Dupont (1810-1888), por ejemplo, realizó más de doscientas pequeñas y vivaces caricaturas de la vida de hogar en Delaware entre 1823 y 1833. Victor Hugo y Adèle Hugo (1806-1888) dibujaron, pero mientras él imaginaba castillos góticos y paisajes fantásticos, ella realizaba retratos de sus hijos.

Las aristócratas siguieron el modelo burgués. Por ejemplo, la reina Victoria (1819-1901) produjo casi siempre imágenes de su vida privada; en efecto, aun cuando representara escenas oficiales del Estado, se concentraba en los momentos especialmente emocionantes de las mismas o en las relaciones interpersonales. De sus millares de cuadros sólo se cuenta una escasa media docena de retratos de su marido; la pintura de aficionado no representa tanto el mundo exterior en que vivían las mujeres burguesas como el modo en que estas mujeres se imaginaban a sí mismas. En sus cuadros, ellas trataban de expresar su identidad cultural, ya sea mirándose al espejo, ya sea contemplándose a sí mismas en sus hijos, hermanas, madres, interiores y jardines.

La pintura y la música no profesionales extendían su propio tipo de formación cultural básica entre las mujeres, del mismo modo que las novelas. Sin embargo, en el caso de las artes visuales, la práctica no profesional se regía por valores fundamentalmente distintos de los que imperaban en el llamado gran arte. Aunque, en etapas posteriores del siglo, esto contribuyera de alguna manera al ingreso de las mujeres en el mundo del arte de vanguardia, en general sirvió más bien para impedir que para acelerar el paso de las mujeres a la práctica profesional del arte.

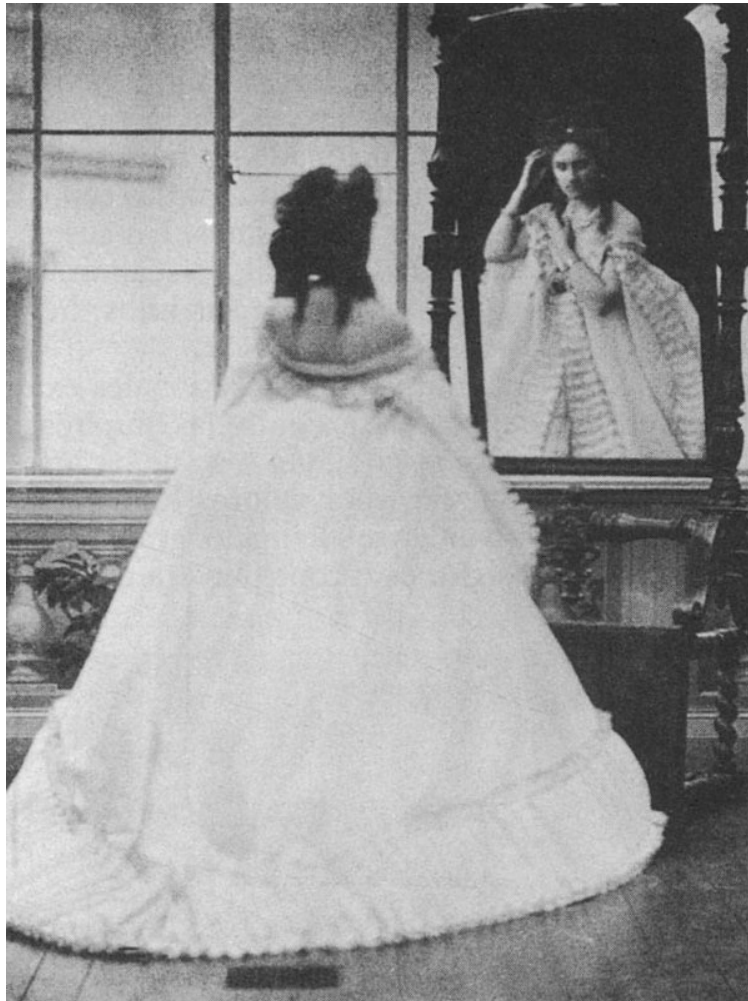


Grabado sobre moda. Grabado sobre madera, lámina de Laure Noël (c. 1855), en *Le Papillon*, n.º 427, Cambridge (Mass.), Radcliffe College.

Las pinturas de las mujeres no eran solamente pequeñas y frágiles — realizadas casi siempre sobre papel de no más de un pie cuadrado (30 x 30 cms) —, sino que su significado era fugazmente contextual. Las mujeres solían reunir sus cuadros en álbumes, a veces junto con objetos diversos y pinturas de todo tipo, tanto propias como ajenas, y con leyendas explicativas. Sus imágenes estaban destinadas a que se las entendiera en función de otras imágenes y en términos de historia familiar. Ni una sola imagen era autónoma. Cada una dependía de su relación con otras imágenes y del conocimiento que el público tenía de ellas. Estas artistas aficionadas carecían de la creatividad propia de los verdaderos artistas; no se distinguían por un estilo ni por temas reconocibles y no trabajaban para un mercado. En consecuencia, la obra de aficionado carecía prácticamente de valor formal, intelectual o económico tal como por entonces se definían tales valores, y, en consecuencia, desaparecieron casi por completo.

Mientras tanto, las mujeres de clase obrera e incluso las de clase media baja

necesitaban ganarse la vida. Sin embargo, eran muy pocos los oficios a los que podían optar y menos aún los que no entrañaban una pérdida de estatus social. A pesar de todo, con el siglo xx, una cierta aura artística distinguía unos tipos de trabajo artesanal de otros, y les había atribuido lo que se definía como refinamiento o respetabilidad. Si bien, por un lado, podía tratarse de oficios tan fastidiosos, tediosos y mal pagados como cualquier otro, se los consideraba relativamente refinados y aptos para el gusto femenino. Además, aun cuando exigieran paciencia y delicadeza operativa, no requerían fuerza física. La mayor parte se realizaban en talleres que empleaban únicamente mujeres, o a veces a domicilio. Por tanto, permitían conciliar el sexo, la clase social y la necesidad de subvenir a las necesidades básicas de la subsistencia.



Condesa de Castiglione. Fotografía de Mayer y Pierson (c. 1850-1860). Colmar, Musée d'Unterlinden.

No se ha estudiado lo suficiente la implicación de las mujeres en las

profesiones artesanales como para poder dar cifras, pero los comentaristas de la época afirmaban una y otra vez que sectores como la miniatura, el papel pintado para empapelar, la pintura sobre porcelana, la fabricación de flores artificiales o de plumas para sombreros, los esmaltes, el coloreado a mano y el dibujo según modelos eran, en su mayor parte, realizados por mujeres. Cierta tipo de trabajo de aguja, casi siempre obra de mujeres, como el bordado o, en Estados Unidos, la producción de un determinado tipo de acolchados (*quilting*), revestía al mismo tiempo un aspecto artístico y uno funcional. El *quilting* plantea particulares dificultades de interpretación. Las productoras blancas de acolchados de *patchwork* podrían considerarse una suerte de artistas aficionadas; sin embargo, a ciertas esclavas de las grandes plantaciones se les reconocía su gran talento para este trabajo, al que eran obligadas a dedicar todo su tiempo a cambio del sustento. ¿Eran profesionales?

Hubo mujeres que no se conformaron con transformar sus ocupaciones en profesiones, sino que orientaron su actividad hacia objetivos nuevos. Elizabeth Keckley (1840-1900) había nacido esclava en el sur de Estados Unidos. Puso sus dotes artísticas y su inmensa energía al servicio de sus convicciones políticas y, en 1855, no sólo logró comprar su libertad, sino también la de sus hijos. Durante la Guerra de Secesión, que desembocó en la abolición de la esclavitud, fue costurera y confidente de Mary Todd Lincoln, la mujer de Abraham Lincoln. Elizabeth Keckley continuó poniendo su talento de diseñadora al servicio de los derechos cívicos y realizó, por ejemplo una espléndida colcha de *patchwork* que celebraba la Libertad con trozos de vestidos de Mary Todd Lincoln. En Francia las tres hermanas Colin —Heloïse Leloir (1820-1873), Anaïs Toudouze (1822-1899) y Laure Noël (1827-1878)— figuran entre el puñado de artistas que, en la década de los cuarenta, definieron las reglas que regirían la profesión de diseñador de modas. Las hermanas Colin, auténticamente artistas, realizaban croquis y acuarelas a partir de los cuales se producían las planchas grabadas que servían para estampar y que luego se coloreaba a mano. El notable trabajo de las hermanas Colin no dejó nunca de aparecer en las más importantes revistas femeninas durante cerca de medio siglo.

Reformas

Elizabeth Keckley explotó las técnicas de aguja cuyo dominio todas las mujeres se transmitían en el hogar de generación en generación. Las hermanas Colin aprendieron de su padre a dibujar y a pintar, en el estudio de éste, cuando eran pequeñas, y en la adolescencia temprana ya ganaban dinero con su arte.

También en este punto, la insuficiencia de las investigaciones dificulta la generalización, pero es posible que la novedad no estribara tanto en la implicación de las mujeres en las actividades artesanales como en la definición de éstas como profesiones. Sabemos que, durante siglos, las mujeres de los medios artesanos trabajaron en los talleres familiares. Con el surgimiento del capitalismo, tuvieron que irrumpir en el mercado de trabajo, y postularse para empleos que sus madres y abuelas habían simplemente heredado.

A partir de la segunda mitad del siglo, debido a la declinación de la organización familiar del trabajo, las jóvenes ya no tuvieron la misma formación que Elizabeth Keckley y las hermanas Colin. Para estar en condiciones de competir por empleos en el mundo artesanal, y más aún en el del diseño industrial que por entonces iba reemplazando determinados oficios artesanales, las mujeres tuvieron que reclamar una formación profesional a los poderes públicos. Entonces hubo también mujeres que aspiraban a ocupar una posición en el mundo de las artes “mayores” y que comprendieron que para eso necesitaban cualificación y reconocimiento oficiales. Si, por ejemplo, podemos reconocer en Jennie Louise Bethune (de soltera, Blanchard, 1856-1913) a una de las primeras arquitectas profesionales, es porque en 1888 se convirtió en la primera mujer que se aceptaba en el American Institute of Architects, todavía hoy la organización profesional de arquitectos más importante de Estados Unidos. Durante el último tercio del siglo, la convergencia de aspiraciones económicas y artísticas provocaron en Europa y en Estados Unidos agitados debates sobre la admisión de mujeres en instituciones culturales de hombres.

Las características de este debate fueron más o menos las mismas en todos los países. Los que se oponían a la educación artística de las mujeres sostenían que éstas debían quedarse en su casa, mientras que quienes las defendían argumentaban que eso no estaba al alcance de todas las mujeres (sobre todo de las solteras) y que, de todas las educaciones posibles, la artística sería más beneficiosa que perjudicial para la feminidad de una jovencita. En todos los países, sin embargo, la cronología de las protestas y las concesiones variaron de acuerdo con la movilización de mujeres artistas y la permeabilidad de las instituciones nacionales y municipales al respecto. Dado que en esa época París era el centro del mundo artístico, el caso francés es a la vez el menos común y el más importante. A finales del siglo, todas las mujeres belgas, británicas, finlandesas, alemanas, holandesas, italianas, noruegas, rusas, suizas y norteamericanas que llegarían a contarse entre las pintoras más eminentes de sus respectivos países, habían ido a estudiar a París.

Francia tuvo una de las primeras escuelas de arte para mujeres financiada con fondos públicos. Fundada en París en 1803 por dos mujeres, la *École gratuite de dessin pour les jeunes filles* sirvió como modelo para escuelas del mismo tipo en otros países, y sobre todo para la *English Female School of Design*, fundada en la década de 1840. Proporcionaba un curso elemental de dibujo que orientaba a la artesanía a la mayor parte de las estudiantes. En la década de los sesenta se fundaron escuelas análogas en muchas ciudades de provincia, y en 1869 había unas veinte tan sólo en París, contra únicamente siete escuelas del mismo tipo para varones. El arte se convirtió en parte integral de los currículos de las escuelas públicas para niñas, que crearon nuevos puestos de enseñanza para mujeres. A finales del siglo, la *Union central des arts décoratifs*, de carácter nacional, tenía una “sección femenina” cuya finalidad era mejorar el rendimiento, tanto desde el punto de vista cuantitativo como desde el cualitativo.

Las pintoras o escultoras cuya obra era aprobada por el jurado podían exponer en el prestigioso Salón, con el patrocinio del Estado y de su órgano artístico, la Academia de Bellas Artes. En 1800, 66 de las obras expuestas en el Salón —esto es, el 12,2 por 100 del total— eran de mujeres. Hacia 1900, las cifras se habían elevado notablemente, pues había 609 obras de mujeres, es decir, el 21,2 por 100 del total. Entre las obras que exponían las mujeres había muy pocas esculturas, la gran mayoría eran acuarelas y el óleo iba ganando terreno lentamente. Sin embargo, para afrontar una exposición, lo que implicaba no sólo el desafío de la reacción de la crítica, sino también del mercado, las mujeres no gozaban de la misma preparación que los hombres.

A comienzos de la década de los sesenta, el famoso pintor Charles Chaplin dirigió un taller de enseñanza profesional para mujeres. A partir de la década de los setenta le siguieron otros, sobre todo Tony Robert-Fleury, de la Academia Julian. Pero incluso en estos estudios serios, la educación que se daba a las mujeres no era en absoluto la misma de que gozaban los varones; los horarios eran diferentes, había menos maestros, no se permitía el trabajo con desnudos ni se enseñaba anatomía.

Por último, las mujeres se percataron de que tenían que tomar la cuestión en sus manos. En 1881, la escultora y educadora francesa madame Bertaux (de soltera Hélène Pilate) fundó la Unión de pintoras y escultoras, la que tuvo instituciones hermanas en toda Europa. La Unión comenzó por organizar por sí misma una exposición anual de arte en 1882, que pasó de 38 expositoras ese año a 942 en 1897. En 1890, el año en que comenzó a publicar su *Journal des*

Femmes Artistes, la Unión contaba con 500 afiliadas. Gracias a su revista y a la infatigable Bertaux, la Unión llevó a cabo una vigorosa campaña a favor de la admisión de mujeres en la más prestigiosa de las escuelas europeas, la Escuela de Bellas Artes, fundada y administrada por el Estado. Finalmente, consiguió su objetivo en 1896, mucho después de que se produjera la capitulación de escuelas similares en Dinamarca, Alemania, Rusia e Inglaterra, sobre todo la famosa South Kensington School. No obstante, se seguía excluyendo a las mujeres de las clases mixtas de estudios al natural en la Escuela de Bellas Artes, así como de la competición para el mayor premio de la escuela, el *Prix de Rome*.

Desafortunadamente, victorias como la de la Unión sólo obtenían para las mujeres el derecho a privilegios obsoletos. Las dirigentes y las afiliadas de la Unión habían comprendido que para realizar carreras artísticas notables se requerían fundaciones institucionales e insistieron precisamente sobre el principio de igualdad de acceso para los hombres y mujeres; pero no comprendieron cuáles eran los privilegios modernos.



Édouard Manet, *Berthe Morisot tendida* (1873). Colección privada. Foto André Held, Ecubens, Suiza.

En una época en que las mujeres podían asistir a la Escuela de Bellas Artes, el desarrollo de la historia del arte había desplazado el poder del Estado a las exposiciones independientes, los movimientos de vanguardia y los galeristas privados. En este mundo del arte modernista, mucho más volátil, egocéntrico e

individualista que su predecesor, las mujeres estaban tan desprotegidas como siempre.

Espectáculo y sexualidad

La personalidad femenina que se representaba de acuerdo con las definiciones contemporáneas del genio seguía siendo la que los hombres se imaginaban. Las imágenes reflejaban las actitudes que los hombres ponían ante la mirada de las mujeres, ya se tratara de sexualidad, de clase, de raza, de trabajo o de arte. La industrialización de la cultura visual fue modificando poco a poco las convenciones de representación heredadas de los siglos anteriores. Hubo mujeres que adquirieron una nueva visibilidad, mientras que otras quedaban relegadas a la oscuridad.

Los artistas varones ejercían el dominio sobre sus sujetos femeninos. No sólo representaban los hombres a las mujeres como objetos de una mirada sexualmente dominante, sino que en muchos casos esta relación de poder se veía exacerbada por las diferencias de clase. Los pintores y los escultores aspiraban al estatus de la clase media, mientras que las modelos que contrataban pertenecían a las clases trabajadoras. Análogamente, los grabadores y los fotógrafos contemplaban sus sujetos femeninos de clase obrera con ojos de clase media, a la vez condescendientes y codiciosos.

En ningún otro caso fue tan evidente esta relación de poder entre artista y modelo como en la imagen del cuerpo desnudo. Más que en cualquier otra época, en arte, desnudo equivalía a desnudo femenino. Pero, ¿qué era lo que exponía: cuerpos de mujeres o fantasías eróticas masculinas? Los cuerpos sexuados solían pintarse como algo al mismo tiempo sometido y extraño: mujeres de otras épocas, de otros lugares, de otras culturas, de otros mundos, como, por ejemplo, esclavas satisfechas, seductoras odaliscas o diosas reclinadas. Hasta las mujeres que posaban para esos cuadros estaban rodeadas de mitos. Existía la extendida creencia de que las modelos desnudas se prestaban gustosamente a mantener relaciones sexuales con los artistas para quienes trabajaban. Fuera o no cierto en la práctica, el mito de la modelo del artista expresaba indirectamente la relación imaginaria entre el espectador masculino y el desnudo artístico. Las imágenes pornográficas dirigían al cuerpo de la mujer una mirada sexual posesiva más directa. La reproducción de litografías en gran escala, los grabados en madera y luego la fotografía dieron al traste con las idealizaciones del arte “culto” y suministraron a un incipiente mercado explícitos despliegues visuales de sexualidad. En una sola intervención en una tienda

londinense en el año 1874, la policía requisó 135.248 fotografías que se calificaban como obscenas.



Berthe Morisot, *Julia tocando el violín* (1893). Colección Hermann Mayer. Foto Mt. Holyoke College Art Museum, South Hadley.

El cuerpo femenino que no proporcionaba placer visual a los hombres resultaba casi imposible de imaginar. Raramente aparecen ancianas en la imaginería del siglo XIX, salvo como caricaturas o estereotipos edulcorados. El trabajo físico de las mujeres se volvía casi invisible. De la misma manera en que el mito de la modelo del artista desconocía las condiciones materiales del empleo y, en cambio, ponía de relieve sus servicios sexuales, así también se ignoraba o se erotizaba a otras mujeres trabajadoras. Incluso la imaginería popular se centraba en la representación de mujeres bien vestidas en los oficios tradicionalmente femeninos como el de modista o más tarde en empleos de reciente feminización, como las operadoras de centralita telefónica. Artistas

radicales como Millet conmovieron el mundo del arte en la década de los cuarenta al introducir en la gran pintura el trabajo rural femenino. Gradualmente, la fotografía comenzó a desvelar las condiciones de vida y de trabajo de los pobres, pero incluso pioneros como Jacob Riis continuaron pintando mujeres proletarias en su calidad de madres y de víctimas antes que como miembros activos y productivos de la fuerza de trabajo.



Martin Drölling, *Interior de cocina*. Berlín, Archiv für Kunst und Geschichte.

Por otra parte, las mujeres del mundo de la escena medraban gracias a una suerte de exhibicionismo creciente. Cantantes como la Malibrán (1808-1836), actrices como Sarah Bernhardt (1844-1923), bailarinas como Carlotta Grisi (1819-1899) y Marie Taglioni (1804-1884), hipnotizaron tanto a los públicos masculinos como a los femeninos de toda Europa y de Estados Unidos. Tras su estela surgió toda una imagería popular que contribuyó a difundir su fama tanto como las apariciones reales en el escenario. Hacia mediados de siglo, una tercera parte de la actividad de las firmas fotográficas se dedicaba a retratos de gente de la farándula. Los cuadros de figuras famosas también creaban mitos acerca del cuerpo femenino, pero los que valorizaban a las mujeres describían y

celebraban la capacidad de éstas para transformar sus cuerpos en actuaciones técnicamente brillantes. Bailarinas como Taglioni y Grisi, por ejemplo, se hicieron famosas por la técnica de la danza en puntillas, que creaba la ilusión de que flotaran sobre el escenario.

Pero la palma de la celebridad corresponde a la Virgen María. A pesar de la disminución de la representación religiosa en la imaginería popular y en el arte, el siglo XIX rindió un verdadero culto a María. La proclamación, en 1854, del dogma de la Inmaculada Concepción por Pío IX, y el éxito de las Congregaciones del Sagrado Corazón en las escuelas de niñas subrayan la importancia que tuvieron para el siglo los modelos sagrados femeninos. De los prerrafaelistas a los impresores de imágenes piadosas —equivalente religioso de la tarjeta postal—, los artistas acuñaron un modelo de María como madre, una María de clase media, que hasta los protestantes podían aceptar.

Anna Jameson (1794-1860), la primera historiadora del arte conocida, consagró un volumen muy importante de su famoso *Legendary and Sacred Art* a las “leyendas sobre la Virgen”. En él presenta las pinturas de la Madona y el Niño como “el prototipo de lo más glorioso, puro, elevado y santo de la feminidad”.

Producción y consumo

Junto con los grabados populares, la fotografía extendió formidablemente el alcance de la cultura visual. La explosión de los medios de comunicación masivos, que se inició a comienzos de los años treinta y se aceleró durante todo el siglo, popularizó el tema de la mujer contemporánea, atrajo específicamente a públicos femeninos e indujo a nuevas identidades visuales. Las mujeres fueron entonces capaces de realizar y adquirir imágenes con más facilidad que en épocas anteriores, pero su implicación más profunda en la cultura visual también las hizo más susceptibles a sus sugerencias.

El progreso mecánico flexibilizó las definiciones de autoría. Mujeres sin formación profesional alguna, como Julia Margaret Cameron (1815-1879), podían coger una cámara y conseguir un puesto destacado en el que no se habían producido aún las rígidas distinciones entre arte y ciencia o entre lo aficionado y lo profesional. En el estudio del fotógrafo, la relación entre artista y modelo incluso podía invertirse; el fotógrafo podía ser pasivo mientras su sujeto montaba su propio escenario, modelando así la identidad que el mecanismo de la cámara habría de registrar.

Virginia Verasis, condesa de Castiglione (Italia, de soltera Oldoini, † 1899),

Augustine (una francesa anónima) y Hannah Cullwick (1833-1909) usaron la fotografía para producir toda una serie de imágenes, anómalas pero evocativas de sí mismas. La condesa de Castiglione se había representado como cortesana sensual, espectáculo de sexualidad y objeto de deseo; Augustine, como paciente de Jean-Martin Charcot en su sala para mujeres insanas de la Salpêtrière, representó las fases de su histeria para las fotos que Charcot empleó como prueba clínica; Hannah Cullwick, simple criada para todo, posó como modelo en toda una gama de personajes, desde esclava a dama, a fin de complacer a Arthur Munby, el excéntrico fotógrafo coleccionista que terminó casándose con ella. ¿Se expresaban estas mujeres, o se explotaban a sí mismas? ¿Afirmaban la validez de identidades marginales o se hallaban atrapadas por roles que sus imágenes fijaban? Las contradicciones de las representaciones de sí mismas esclarecen, por exageración, las tensiones inherentes a la identidad de todas las mujeres en una cultura consumista industrial moderna.

Las mujeres ejercían su control sobre las imágenes comprándolas, pero eran a su vez controladas por la compra a que estas imágenes inducían. La industrialización convirtió la producción no profesional de la tradición femenina por imágenes de reproducción masiva. Poco a poco las mujeres fueron pasando de confeccionar sus álbumes con imágenes hechas a mano a llenarlos de fotografías de tema análogo. En su producción artesanal artística, las mujeres se habían imaginado a sí mismas a partir del mundo doméstico; ahora, los grabados y las fotografías, y sobre todo las láminas sobre moda, reconvertían la imaginería de otrora para representar comercialmente a las mujeres. Las láminas sobre moda, así como su vehículo, la revista para mujeres, habían existido ya desde finales del siglo XVII, pero sólo en los años cuarenta del siglo XIX se convirtió en una auténtica fuerza cultural. En Estados Unidos, hacia 1849, *Ladies Book*, de Godey, editada por Sarah Josepha Hale, contaba con 40.000 suscriptores, mientras que en Francia, hacia 1890, diversas revistas para mujeres, como *Le Petit écho de la Mode*, tenían tiradas que llegaban a los 200.000 ejemplares. Cada número que se vendía era compartido por varias lectoras. Se había descubierto que la población femenina constituía un mercado valioso para las industrias de la vestimenta y de la publicidad. La lámina sobre moda inició a las mujeres en la publicidad con su paradigmática alianza de imagen e información comercial que vendía sus productos como un ideal de género y de clase social.

La publicidad acuñaba una nueva definición de feminidad en términos de apariencias y de objetos: vestimenta, cosméticos y accesorios. Durante el siglo XIX, las mujeres pasaron de la condición de productoras que trabajaban en su

casa a la de consumidoras que gastaban fuera de la casa. La publicidad desempeñó su papel visual en este proceso reelaborando en exhibiciones comerciales la imagen que de sí misma tenía la mujer tradicional. Estas nuevas imágenes eran mercancías, a disposición de todas las mujeres por un precio, y tal vez las mujeres que las adquirían como espejo de sí mismas terminaban por convertirse también ellas en mercancías.

“Los hombres actúan, las mujeres se muestran”, decía el crítico John Berger. Puesto que las apariencias eran cada vez más importantes para la identidad femenina, las imágenes desempeñaron un papel correspondientemente mayor en la autopercepción de las mujeres. La cantidad sin precedentes de mujeres que se incorporaban a profesiones artísticas se correspondía bien con esta asociación entre mujeres e imágenes. Al ingresar en los campos artísticos, las mujeres perpetuaban los estereotipos de su sexo, pero sus logros en este campo comenzaban a mostrar a las mujeres desde un ángulo diferente.

Estrategias

La ambigüedad y el compromiso caracterizaron la producción cultural femenina tanto negativa como positivamente. Las carreras artísticas femeninas que conocieron mayor éxito —ya se mida este último en términos de aprobación social, fama, riqueza o influencia— no se fundaron tanto en las exigencias de la igualdad de acceso a instituciones y privilegios oficiales masculinos, como en la capacidad para funcionar al borde mismo de esas instituciones, a la vez que mantenían el contacto con la tradición artística no profesional o con la profesión artesanal.

Uno de los recursos principales para las mujeres con aspiraciones artísticas eran los artistas varones. Pero la asociación con colegas masculinos no sólo entrañaba el peligro de enturbiar la reputación personal (el mito de la modelo del artista), sino también el riesgo de que el trabajo de la mujer fuera atribuido a la inspiración o incluso a la ejecución del hombre. No obstante, la mayor parte de las mujeres que lograron un lugar prominente en el terreno artístico durante el siglo XIX pasaron por lo menos una etapa de su vida como modelos, compañeras o discípulas de reconocidas figuras masculinas del mundo del arte. May Morris (1862-1938), bordadora, era al mismo tiempo hija y alumna del diseñador William Morris; Clara (1819-1896) y Robert Schumann, compositores ambos, fueron marido y mujer; Carlotta Grisi fue la amante del coreógrafo Jules Perrot; Berthe Morisot (1841-1895) posaba para su esposo Édouard. La frecuencia de este fenómeno sugiere tanto que, en la práctica, la mujer seguía dependiendo de

que fueran los hombres quienes la presentaran en el mundo artístico, como la persistencia, en las mujeres, de la necesidad psicológica de valoración masculina.

Las carreras marginales ofrecían a las mujeres un terreno inexplorado donde poder imponerse por sí mismas. Así, en el campo de la ilustración de libros, a la manera de Potter y Kate Greenway (1846-1901); de la especialización en géneros pictóricos marginales o en desuso, como los animales de Bonheur o las escenas militares de lady Elizabeth Butler (1846-1933); del trabajo en nuevos dominios, como las hermanas Colin en la ilustración de modas o la Cameron en la fotografía; del trabajo sobre arte, como hicieron Marie Bashkirtseff (1859-1884) en su diario de tan formidable éxito, o Anna Jameson (1794-1860) en tanto una de las primeras historiadoras profesionales del arte, las mujeres pudieron llegar lejos sin dar la impresión de quebrantar ninguna regla.

Otra estrategia de las mujeres consistió en incorporar el arte de los hombres a instalaciones de origen doméstico. Así, a partir de su identificación con el hogar, las mujeres pudieron proyectarse hacia fuera a través de la organización del artesanado, la pintura, la arquitectura y la propia naturaleza en lo que eran, por derecho propio, auténticas obras de arte sincrético. Edith Wharton (1862-1937) realizó, en colaboración con Ogden Codman, el primer libro profesional dedicado a la decoración interior: *The Decoration of Houses*. Gertrude Jekyll proyectó y plantó jardines alrededor de las casas. Isabella Stewart Gardner (1840-1922) fundó, diseñó e instaló con su propia colección de arte y la de su marido, una de las casas-museo más importantes del mundo, institución pública creada sobre el modelo de una vivienda privada.

Para las mujeres era imposible separar su vida profesional de su vida personal, tal como podían hacerlo los hombres. Algunas supieron sacar partido de esta situación, mientras que otras sucumbieron ante ella. Una carrera audaz podía verse compensada por temas tradicionales. Mary Cassat y Berthe Morisot, las dos pintoras de vanguardia más importantes de finales del siglo XIX, trabajaron exclusivamente en temas femeninos convencionales propios de la tradición no profesional. Ambas llevaban también una vida privada formal típica de la clase media. La audacia en su medio, en la profesión y en el comportamiento personal —todo al mismo tiempo— podía conducir al desastre. Camille Claudel (1864-1943) se convirtió en el arquetipo mítico del genio femenino maldito. Osó trabajar en escultura, ámbito masculino por excelencia, osó posar como modelo y trabajar para un artista masculino dominante —Auguste Rodin—, osó tomarlo abiertamente por amante y osó representar el deseo erótico femenino. Su familia

y Rodin la abandonaron, ella perdió la razón y la historia del arte la olvidó durante tres cuartos de siglo.

Las mujeres tuvieron que enfrentar complejas y cambiantes configuraciones de valores estéticos, económicos, sexuales, tecnológicos y políticos que se materializaban como formas, instituciones o industrias artísticas y a la vez constituían la cultura visual. Algunos de estos valores eran compatibles con los valores de la feminidad, pero muchos no lo eran. Las mujeres hubieron de reconciliar valores conflictivos e idear nuevas configuraciones de sentido a fin de crear un espacio para sí mismas allí donde no había ninguno. Hubieron de inventar carreras, formas de arte y de feminidad. Para apreciar sus conquistas debemos tomar distancia respecto de esa visión tan parcial de la historia de la cultura que nos brindan la pintura y la escultura, y tomar en consideración el campo entero de la cultura visual en su contexto histórico. Entonces surgirá con absoluta claridad todo el coraje de la obra de las mujeres, toda su astucia, toda su lucratividad, toda su diversidad, toda su creatividad, y, por este conjunto de razones, toda su belleza.

Mujeres e imágenes.

Representaciones

Anne Higonnet

Hay distintas maneras de ver las imágenes. Las ilustraciones a este volumen de la *Historia de las mujeres* podrían entenderse simplemente con la mínima información técnica que proporcionan sus respectivas leyendas. O bien pueden entenderse, de un modo mucho más amplio, en el contexto del volumen como un todo, en tanto analogías visuales, complemento y clarificación de los problemas de revolución, subversión, sexualidad, familia, trabajo, feminismo, identidad y representación que se plantean en sus diversos artículos. El capítulo precedente —“Apariencias, tiempo libre y subsistencia”— sitúa las imágenes entre el registro meramente formal y el puramente contextual en la historia específica de la cultura visual del siglo XIX. Las notas que se leerán a continuación proporcionan información acerca de las imágenes individuales y de sus autores, y llaman la atención sobre sus estrategias visuales.



Jean-François Millet, *Las espigadoras*. París, Musée d'Orsay. Foto Musées Nationaux.

Estereotipos artísticos e ideológicos

David resumió el lugar de las mujeres francesas en la ideología de la Revolución Francesa con *El juramento de los Horacios*, de 1784-1785. Los tres Horacios se comprometen a derrotar a los corruptos Curiacios o morir en el intento. De un lado están los hombres: férreamente unidos en pos de una meta común, el padre los exhorta a convertirse en instrumentos de justicia, con la misma ausencia de piedad que las espadas que sostiene en su mano. Del otro lado, las mujeres: suavemente encorvadas por la emoción, graciosamente unidas por un sinuoso ritmo de gestos y de ropas. Cada parte esclarece el significado de la otra: masculinidad y feminidad se oponen una a otra. La única conexión entre ellas es el muchachito que, desde la inconsciencia de las mujeres, mira fuera del grupo para aprender del ejemplo de los hombres.

David pone en práctica sus conceptos abstractos en los proyectos que idea para las fiestas revolucionarias. Aunque celebraban apasionadamente los nuevos ideales políticos, las mujeres se descubren, también en el marco revolucionario, relegadas a los roles tradicionales. En la Fiesta del Ser Supremo del año 1794, las mujeres se agrupan en forma colectiva como vírgenes de capas blancas, o bien se las representa alegóricamente como la Abundancia montada en el carro de la plenitud o como la Sabiduría revelada por el incendio de una fachada exterior que representa el ateísmo. En realidad, nunca se representaba a las

mujeres como partícipes individuales activos en la revolución, sino más bien como miembros de la acción política colectiva originada en necesidades materiales inmediatas, y más a menudo como símbolos de las domésticas y castas virtudes que garantizan la pureza de las intenciones revolucionarias.



Operadoras telefónicas. Fotografía anónima. Foto SIP.

El espacio doméstico

La ideología burguesa de las primeras décadas del siglo XIX situaba con toda firmeza a las mujeres virtuosas en el hogar. En el arte no profesional, sin duda predominante en toda Europa durante la primera mitad del siglo, las mujeres se representaban a sí mismas en roles domésticos, pero a veces lo hacían con una chispa de humor o de reflexión. La vivaz acuarela de Diana Sperling del año 1816 pinta una sesión de danza familiar después de cenar. Hay más mujeres que hombres; una mujer baila sola, alegre; una niña mira al espectador desde su

asiento al borde mismo del cuadro. Ejecuta el acompañamiento otra artista aficionada, contrapartida musical de Sperling.

El arte no profesional de las mujeres no traspasaba los límites del hogar; los hombres, en cambio, realizaban cuadros de la vida privada destinados a la esfera pública. *Companion to Manhood*, parte de un tríptico de George Elgar Hicks llamado *Women's Mission*, es una de las muchas escenas domésticas de mediados de siglo producidas por y para la clase media. En medio de los signos de respetabilidad doméstica —chimenea, tapiz, una primorosa mesa de desayuno y lustrosa platería—, una esposa consuela a su marido que acaba de enterarse de una muerte. Ella es su tierno reconfortamiento, pero él es la erguida fuerza que la sostiene. Las imágenes de Sperling y de Best fueron realizadas en hojas de papel, montadas en álbumes y entregadas a las respectivas familias. La imagen de Hicks fue pintada con virtuosismo realista en óleo sobre tela, que era un material de prestigio, se expuso públicamente apenas estuvo terminada y ahora pertenece a la Tate Gallery de Londres.

El símbolo de la vestimenta

No hay nada que constituya un signo de identidad sexual más superficial, pero a la vez más persistente, que la ropa. En ninguna otra época se diferenciaron tanto las ropas masculinas y las femeninas ni se ejerció tan estrecha vigilancia sobre las transgresiones en materia de vestimenta en imágenes de conformismo y subversión.

El atavío completamente masculino de George Sand daba a entender la radicalidad de su actitud mucho más claramente que su seudónimo de varón o incluso que el contenido radical de su obra escrita. Su aspecto tenía la virtud de representar lo esencial de sus propósitos. La imagen de Sand que nos dejó Lorentz en 1842, por ejemplo, hace escarnio de sus posiciones políticas, que se presentan como eslóganes escritos en volátiles cuartillas, mediante la ridiculización de su aspecto. La leyenda al pie nos ilustra acerca de que lo que afirma Sand es que “el Genio no tiene sexo”. Es verdad que la afirmación es objeto de burla, pero al menos se la ha entendido y se la ha expresado correctamente.

En la leyenda de una litografía de Honoré Daumier, un marido ofendido exclama a su esposa independiente: “Me cago en vuestra madame Sand, que no deja remendar los pantalones a las mujeres...”. Daumier, quien, por otra parte, era un radical comprometido, reservaba su saña conservadora para las feministas con aspiraciones literarias.

Los grabados de Lorentz y de Daumier plantean un problema de sexualidad inimaginable en las obras del llamado arte mayor. Los progresos técnicos en la litografía y en el grabado en madera durante las primeras décadas del siglo hicieron posible una amplia distribución de imágenes a bajo precio, que comentaban temas de actualidad mediante la interacción del dibujo y las leyendas. La feminidad “de bien” fue objeto de una representación popular que era fácil de reconocer visualmente en su oposición a cualquier desviación. Las imágenes de mujeres se convirtieron en poderosos instrumentos en los debates acerca de su lugar en la sociedad, con representaciones que se referían a ellas como si se tratara de hechos inexorables.

Al mismo tiempo, el romanticismo creaba nuevas imágenes de feminidad. Si la inspiración artística proviene de las fuerzas de la naturaleza —razonaban los románticos—, todas las artes tienen una base común, y si todos los seres humanos son iguales ante la naturaleza, todos los artistas pueden ser iguales ante el genio.

Envuelta en gasa blanca, la bailarina romántica llevó a la perfección un ideal femenino de desmaterialización. Los dos ballets de quintaesencia romántica —*La Sylphide* (que se estrenó en 1832 con Marie Taglioni como primera bailarina) y *Giselle* (que se dio por primera vez en 1841, con Carlotta Grisi en el papel que da título a la obra)— ponen en escena hadas como heroínas femeninas. La fragilidad de su apariencia era lo que daba la más conmovedora fuerza a su autosacrificio y amor trágico. Taglioni fue la primera bailarina que bailó en puntillas, una técnica agotadora que creaba la ilusión de ingravidez.

La imagen industrial

Una cierta imaginería tradicional mantiene su impronta sobre la imaginación femenina, pero ahora se manifiesta en la producción industrial y una inspiración social propia de la clase media. La imagen piadosa siempre ha formado parte del repertorio popular. Con los progresos técnicos que se dieron en la impresión de gran tirada conoció un nuevo impulso de difusión y de consumo. De pequeño formato, a veces coloreada a mano, tras la impresión, y bordeadas de orlas de encaje, estas imágenes piadosas servían para señalar las páginas de los misales. Los personajes santos ya no tenían aquella implacable majestad de otros tiempos; por el contrario, su aspecto andrógino traducía la feminización de la religión que se operó en el siglo XIX. Más que imágenes piadosas, parecen haber sido diseñadas especialmente para estimular a las niñas a que internalizaran los modelos católicos, y ante todo el de la Virgen María.

La expansión y la diversificación del mercado de la impresión condujo a su especialización. Así, a partir de las primeras décadas del siglo, proliferó un tipo de imagen que representaba la feminidad burguesa y que estaba destinado a un mercado femenino de clase media. Este tipo de publicaciones ocupó una posición intermedia entre la representación de sí mismas que las mujeres aficionadas habían hecho desde finales del siglo XVIII y las ilustraciones sobre modas que a partir de los años cuarenta fue algo cada vez más común. Estas últimas constituyen una transición entre imágenes ostensiblemente neutras y las que, a partir del último tercio del siglo, exhibieron imágenes femeninas con fines franca y abiertamente comerciales. Los anuncios y modelos de moda, así como las publicaciones para mujeres, convirtieron a éstas en maniqués estáticos e inexpresivos, cuidadosamente vestidos con ropas minuciosamente detalladas, que se ambientaban en escenarios emblemáticamente femeninos: el interior doméstico, el jardín, el sitio de vacaciones de la familia, la iglesia y la sala de baile, a los que poco a poco se fueron agregando sitios públicos urbanos, como el museo, la tienda o la estación de ferrocarril. La identificación a la que se apelaba no se refería a una individualidad psicológica, sino a un espectáculo de feminidad constituido por el lugar y la vestimenta.



Condiciones de la vida de los inmigrantes. Fotografía de Jacob Riis, tomada de *How the Other Half Lives* (1892). Museum of the City of New York.

La condesa de Castiglione hacía alarde de esa identidad mercantilizada en las más de 400 fotografías que se tomó a sí misma entre los años 1856 y 1865, y en torno a 1895-1898. Extravagantemente vestida y en actitudes audaces, se representa como cortesana, como objeto sexual de consumo. Diversas fotos hacen referencia explícita a sí misma como objeto de visión, es decir, como espectáculo, al emplear marcos de cuadros y espejos para recordarnos su artificio. Su afirmación de sí misma niega toda vida interior y reconoce que su identidad reside en apariencias que no puede crear, sino sólo reflejar.

Seguridad, marginalidad

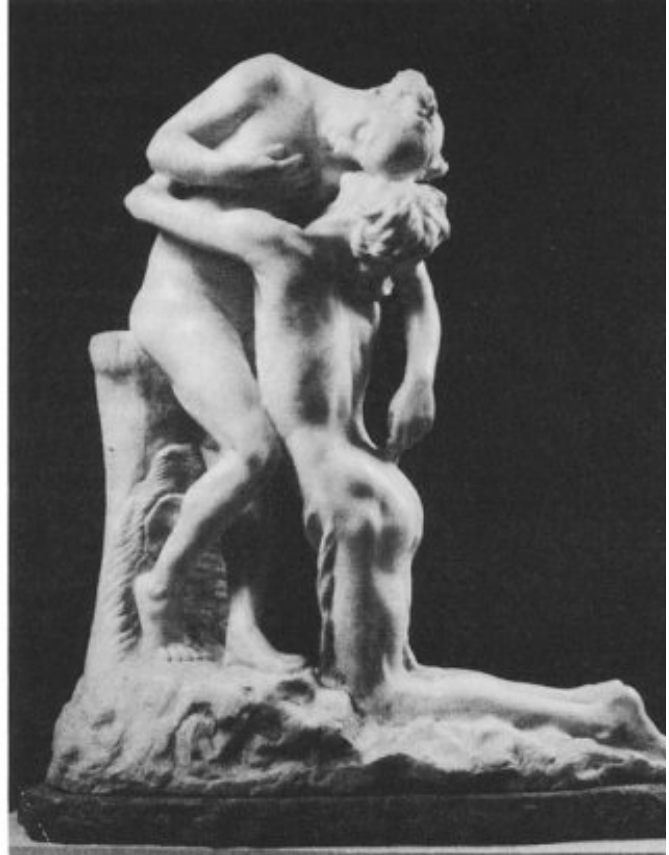
Al evitar las disputadas arenas de las artes y la sexualidad, el prestigio de las mujeres artistas se vio restringido, pero en cambio se expandieron sus oportunidades económicas y de expresión. Las artesanías o los géneros

secundarios de pintura no sólo proveyeron a las mujeres de ingresos económicos fuera del hogar, sino que ofrecieron también una vía de escape de los dilemas que les planteaba su subjetividad femenina.

Las mujeres diseñaban mundos que mitigaban la diferencia social entre los sexos. Cada una a su manera, Rosa Bonheur (francesa, 1822-1899) y Beatrix Potter convirtieron la representación de animales en carreras profesionales realmente lucrativas. Bonheur —así como George Sand se hizo famosa por usar ropas de hombre— recibió en 1848 una medalla de oro en la exposición de pintura del Salón oficial, en 1865 la medalla de la Legión de Honor de Francia y en 1894 se convirtió en oficial de la Legión de Honor. Sus pinturas y los derechos por la reproducción de las mismas alcanzaron sumas siderales. En 1853, *El mercado de caballos* se vendió en 40.000 francos a un galerista de Londres, y más tarde a un coleccionista norteamericano en 55.000 dólares. Las acuarelas de Potter eran tan pequeñas e imaginativas como enormes y realistas eran los óleos de Bonheur, pero, con el tiempo, su éxito eclipsó incluso al de esta última. Potter no tenía formación profesional y sus primeros libros para niños se formaron con las cartas ilustradas que ella enviaba a sus amiguitos. El primero fue *Peter Rabbit*. Inicialmente impreso en octubre de 1902 en una edición de 8.000 ejemplares, a finales de ese año y tras dos reimpresiones ya había 20.000 ejemplares en circulación. Aún hoy, la popularidad de Potter sigue intacta; su obra se reproduce y se imita en incontables productos y sus libros se siguen publicando; los museos coleccionan sus dibujos originales y hace poco tiempo tuvo lugar una exposición de su obra.



Auguste Rodin, *El beso* (1886). París, Musée Rodin.



Camille Claudel, *El abandono* (c. 1888-1905). París, Musée Rodin.

Al igual que la obra de Potter, también se rescatan de la marginalidad las colchas de *patchwork* norteamericano. En otra época despreciadas como artesanía anónima, estas colchas son hoy apreciadas tanto por la creatividad individual de sus piezas más hermosas como por la producción femenina colectiva del ensamblado final. Las colchas norteamericanas solían emplear motivos abstractos o extremadamente estilizados. Sin embargo, sus imágenes no se referían únicamente a aspectos de la vida privada, como la amistad, la muerte y el matrimonio, sino también a cuestiones públicas como las creencias religiosas, la abolición de la esclavitud y la prohibición del alcohol. En su *Bible Quilt* de c. 1886, Harriet Powers pintó quince escenas del Apocalipsis, el castigo divino a los injustos y la redención de los inocentes. Este trabajo en *patchwork* es una de las pocas obras de arte que siguen la huella de la herencia visual africana de los negros norteamericanos y que han llegado a nosotros. Powers sintetiza hábilmente la técnica y el estilo de adornos sobrepuestos propios de Fon Dahomey con las formas y las técnicas norteamericanas del *quilting* para crear una imagen vibrante y sofisticada de humanidad, animales, Dios y los cielos. En

el centro del borde inferior hay una cerda, símbolo de independencia y referencia al camino recorrido por los esclavos hacia la libertad.

La artista

La idea que las mujeres tenían de sí mismas en relación con las artes mayores, así como las actitudes de los hombres a su respecto, fueron evolucionando gradualmente. El pintor y grabador Edgar Degas se interesó en una imagen de su colega Mary Cassatt en el Museo del Louvre lo suficiente como para reelaborarla veinticuatro veces. En ella la representa de espaldas al espectador mirando un cuadro. Pero no es productora de pintura, sino mera espectadora. Édouard Manet pintó once retratos de su esposa Berthe Morisot, y aunque es verdad que rindió tanto tributo a la inteligencia como a la belleza de Morisot, nunca la representó como pintora.

No obstante, el movimiento impresionista, y de una manera que no conocía precedente, alimentó la confianza en sí mismas de Cassatt y Morisot. En 1893, Morisot pintó un cuadro que, insiste en la multiplicidad de su identidad. En el fondo de la imagen que pintó de su hija, Morisot reprodujo dos retratos: a la derecha, una delgada franja del retrato que Degas había hecho de su marido; a la izquierda, su propio retrato, pintado por Manet. Morisot se había colocado en pie de igualdad con su marido y había dado a su hija un linaje, linaje decididamente inclinado hacia el lado materno. Además, Morisot da una nueva dimensión a la relación madre-hija, pues al pintarse a sí misma y a su hija en la misma imagen, aunque en diferentes registros representacionales, establece entre ellas un vínculo más intelectual que físico. Tanto la madre como la hija tienen preocupaciones artísticas, ya sea por la pintura, ya por la música, que las ponen en contacto y al mismo tiempo las separan. Aunque el reconocimiento de que su identidad artística incluye el hecho de ser modelo de Manet, Morisot adecua su imagen a sus propios y nuevos propósitos.

La ocultación del trabajo

¡Cuánto más sencillo parecía representar a las mujeres haciendo lo que se suponía que hacían y en los sitios que se pensaba que eran los que les correspondían! Desde comienzos del siglo hasta su finalización, el tipo más representado de trabajo femenino es la costura, que se identificaba más con el sexo que con la clase social, lo cual suministraba una manera de representar el trabajo de las mujeres que dejaba de lado aspectos discutibles, relativos a diferencias sociales o económicas y al trabajo industrial, pues concentraba la

atención exclusivamente en el consenso acerca de la feminidad. Cuando se pintaban mujeres de clase obrera en tanto tales, se tendía a mostrarlas en la cocina, empeñadas en las tranquilizadoras tareas domésticas de coser o cocinar. La publicidad de máquinas de coser explotaba la identificación entre costura y feminidad y prometía un mejor cumplimiento de los roles tradicionales. En 1896, por ejemplo, un anuncio de Singer llamaba a su producto una “máquina de la madre” y “el regalo de boda mejor recibido”, que “ayuda enormemente a la felicidad doméstica”, y una S gigantesca se arrollaba en torno a una matrona gorda y plena de confianza en sí misma. Así, a pesar de la revolución industrial en los sobreexplotados talleres de las manufacturas, las diferencias por sexo se perpetuaban en la medida en que las mujeres trabajaban con máquinas de coser, tanto en su casa como en la fábrica.

Las formas de trabajo menos femeninas resultaban extremadamente difíciles de asimilar para la cultura visual. Hasta el trabajo agrícola tradicional de las mujeres conmovió a la clase media cuando Millet representó una y otra vez campesinas encorvadas en su tarea, pero en gran escala y en un medio de expresión artística de prestigio como es la pintura. Los grabados populares prefieren no salir de actividades relativamente privilegiadas, como la sombrerería de damas asociada a la frivolidad femenina, o que se creía en manos de mujeres sexualmente a disposición de los hombres de clase media. Más avanzado el siglo, los antiguos oficios femeninos de la imaginería popular fueron dejando paso a nuevos empleos industriales igualmente feminizados, como el trabajo de oficina o el de operadora de centralita telefónica.

Arthur Munby constituye la excepción que confirma la regla. Munby coleccionó fotografías de mujeres que trabajaban en el fregadero, en la pesca o en la minería. Cuanto más sucio era el trabajo y menos femeninos el físico y la vestimenta, más fieramente se lanzaba Munby en busca de una fotografía. Los diarios de Munby explican que muchos de sus documentos tuvo que encargárselos o tomarlos por sí mismo, pues era muy raro encontrar ya tomadas ese tipo de fotos. Además, cuando iban al estudio del fotógrafo por iniciativa propia, las mujeres de clase obrera imitaban la apariencia burguesa. Los reformadores laborales, por muy radicales que fueran en ciertos aspectos, empleaban imágenes conservadoras del sexo femenino para apoyar sus causas. Por ejemplo, se podía secundar una campaña a favor de una jornada laboral más breve con un “Antes” y un “Después” en términos del ideal de género propio de la clase media. “Antes”, un hombre se emborracha en el bar al tiempo que una mujer consumida le ruega que recuerde a sus miserables hijos. “Después”, todos unidos

forman una familia feliz en el seno del hogar, regidos por un marido y administrados por una esposa.

La fotografía

La fotografía buscaba captar aspectos previamente invisibles de la vida de las mujeres. Reformadores sociales como Jacob Riis marcharon con sus cámaras a los suburbios urbanos para desvelar una pobreza y una degradación que gran parte de la clase media jamás había visto. Sus imágenes conmovieron por las condiciones de vida de los inmigrantes que reflejaban, pero también por el *pathos* de degradación que Riis puso en ellas. Por ejemplo, su *Jersey Street Mother and Child*, del año 1889, recrea una imagen tradicional de Virgen con el niño, pero en medio de fardos y de andrajos. La fotografía nos permite introducirnos en la existencia misma del sujeto manteniéndonos, sin embargo, a una cierta distancia. Mira hacia arriba con mirada dolorosa; Riis utilizó un flash muy potente.

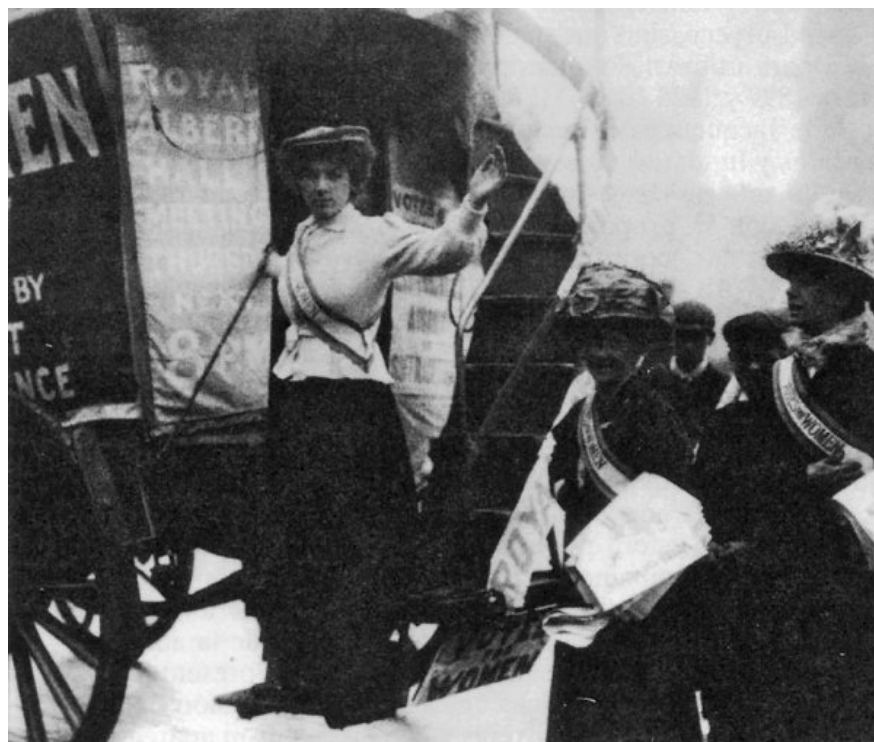
Los médicos empleaban la fotografía para sustituir o complementar las descripciones orales o impresas de enfermedades, aunque ninguno con mayor amplitud que Jean-Martin Charcot para documentar su análisis de la histeria femenina. Una imagen fotográfica del cuerpo —creía Charcot— puede revelar un estado mental interno. Escogió como modelos a pacientes que mostraran con mayor vivacidad los síntomas somáticos de su desorden mental y pudieran reactivarlos ante la cámara. Charcot clasificó y etiquetó cada imagen como una fase de la histeria, de tal modo que pudieran servir en el futuro como una herramienta de enseñanza y de diagnóstico.

Apenas inventada, la fotografía desarrolló su propia rama pornográfica. Se reconvirtieron entonces las actitudes y los temas habituales en las antiguas imágenes pornográficas, pero el nuevo material ponía menos énfasis en la sugerencia de movimiento o en un escenario evocativo para cargar el acento en la exhibición detallada de los genitales. Las fotografías estereoscópicas coloreadas a mano, que se veían a través de determinados aparatos que se ponían en la cara y creaban la ilusión de tridimensionalidad, producían un efecto particularmente poderoso de proximidad e incluso de intimidad. Los reformadores sociales, los científicos y los pornógrafos fundaban el valor de verdad que informaba sus fotografías en la precisión óptica de su medio mecánico. Pero lo que las cámaras recogían con toda fidelidad era lo que previamente se decidía poner ante las lentes, decisiones relativas al escenario, la posición, el encuadre, la luz, el modelo y el momento, todo lo cual seguía

estando tan afectado por los supuestos culturales acerca de la pobreza, la salud y la sexualidad de las mujeres como lo habían estado siempre las imágenes hechas a mano.

El deseo femenino

Las imágenes eróticas —cualquiera fuera el material en que se las presentara— eran siempre obra de hombres. Raramente se permitía a las mujeres ni siquiera asistir a clases de anatomía o trabajar directamente con modelos desnudos en las escuelas de arte. La costumbre de la clase media levantaba un tabú absoluto a la representación del varón desnudo ante las mujeres y relegaba a la anormalidad el deseo sexual femenino. Camille Claudel violó flagrantemente todos esos tabúes. Las esculturas de Auguste Rodin de amor heterosexual, como su *El beso* de 1886, fueron ensalzadas como representaciones clásicas de una fuerza vital universal, mientras que su análogo *El abandono*, de Claudel, contribuyó a la marginación de su autora. Si, como tantas veces se ha sostenido, Claudel se hubiera limitado a imitar a Rodin, su gesto hubiese sido ya una notable confirmación de que las mujeres podían representar temas eróticos en pie de igualdad con los hombres. Pero *El abandono* se diferencia lo suficiente de *El beso* como para sugerir una imagen alternativa del deseo sexual femenino, lo que resulta absolutamente excepcional en el arte del siglo XIX. Claudel no imaginaba el deseo como una relación de fuerza en que la mujer se cuelga desde abajo a un hombre dominante, sino como un deseo mutuo de dos cuerpos. El varón, de sensual delgadez, se arrodilla ardientemente ante la mujer; ésta, fuerte y musculosa, se entrega a él. El dominio que Claudel tenía de las técnicas del modelado y la talla confirió presencia física a su concepción de la sexualidad. Ningún otro artista, ni siquiera Suzanne Valadon, una ex modelo de clase obrera que pintó atrevidas imágenes de desnudo femenino, quebrantó tantas reglas culturales.



Sufragista que se manifiesta en 1905 a favor del voto femenino. Fotografía anónima del Archiv für Kunst und Geschichte, Berlín.

¿La consagración?

Las mujeres supieron encontrar múltiples y variados rodeos a los territorios artísticos que tenían prohibidos. Gertrude Jekyll sólo fue la más afortunada de las paisajistas que transformaron la naturaleza misma en obras de arte espacial y temporal, que a menudo incluían la arquitectura. Jekyll no sólo diseñó famosos jardines, como los de Munstead Wood en torno a los edificios del eminente arquitecto Edwin Lutyens, sino que también tomó sus propias fotografías de su obra para utilizarlas en catorce libros sobre jardinería que publicó entre 1899 y 1925. Mujeres como Isabella Stewart Gardner y Nélie Jacquemart coleccionaron obras de arte con sus respectivos maridos y fundaron museos para institucionalizar sus adquisiciones. Tras la muerte de su marido, Gardner diseñó un museo al que bautizó con su propio nombre: una orquestación de arquitectura, pintura, artes decorativas y plantas que proyectaban a escala pública el interior privado femenino. El museo se vuelve hacia el interior hacia un patio central e incluye un apartamento doméstico para su director. Como todas las casas-museo, sus galerías semejan las habitaciones de un hogar, pero Gardner fue más lejos que otros fundadores de museos en su coherente

subordinación de las obras maestras de pintura a las instalaciones de su propio diseño, que protegió mediante testamento.

Al entrar el nuevo siglo, las mujeres exigían los medios para ingresar en la esfera pública por vías más directas. Las primeras universidades femeninas se fundaron en Estados Unidos y en Inglaterra a mediados de siglo. Los álbumes de estas universidades, y posteriormente sus anuarios, trazan la historia de la adaptación de las mujeres a la vida académica. Al comienzo se presentaban ante la cámara con togas académicas únicamente con ocasión de fiestas de disfraz. Poco a poco, los birretes y las capas fueron apareciendo con mayor frecuencia, sobre todo en las ceremonias rituales de la Universidad, hasta que, en la década de los ochenta, las mujeres terminaron por posar con ropas académicas para las fotos colectivas de graduación, con lo cual afirmaban una imagen de sí mismas en tanto miembros de una comunidad y una tradición intelectuales.

Las estudiantes del Wellesley College reivindicaron por primera vez su pertenencia a la facultad en el año 1865: “Reconocemos que este cambio dará que hablar y que muchos lo considerarán demasiado atrevido, pero nosotras estamos dispuestas a afrontar la discusión y a defender nuestra posición con argumentos que nos justificarán a los ojos del mundo”.

Las sufragistas utilizaron el espectáculo para llamar la atención internacional sobre su campaña. Particularmente en Inglaterra, las mujeres desplegaron banderas, distintivos, carteles, cintas de colores simbólicos, representaciones ostentosas y, sobre todo, se mostraron ellas mismas para hacer visible su causa. Por primera vez grupos organizados de mujeres asumieron el control de las imágenes para crear su propia identidad política pública.

La fotografía de Stella Duckworth que Julia Margaret Cameron realizó en 1867 evoca el legado artístico que las mujeres del siglo XIX dejaron a las del siglo XX. Cameron, al igual que tantas mujeres con ambiciones artísticas, tenía un gran talento y carecía prácticamente de formación profesional; se forjó una breve y enérgica carrera en un campo marginal que le permitió conciliar las obligaciones familiares con las ambiciones estéticas, trabajar en casa y pintar a gente de su entorno, amigos y miembros de la familia, como, por ejemplo, su sobrina Stella Duckworth. Para la hija de Stella Duckworth, Virginia Woolf, Cameron era un modelo de excentricidad, pero también digno de imitación. Woolf escribió una comedia acerca de su tía abuela, pero también fue la primera en reeditar las fotografías de Cameron tras la muerte de ésta. *Victorian Photographs of Famous Men and Fair Women* apareció en 1926 con una introducción de Virginia Woolf. Las mujeres del mundo artístico en el siglo XIX

sentaron las bases culturales sobre las cuales construyeron y siguen construyendo las mujeres de hoy.



Mrs. Herbert Duckworth. Fotografía en bromuro de plata de Julia Margaret Cameron (1867). Foto de la Gernsheim Collection, University of Texas, Austin.

La mujer civil, pública y privada

La redefinición de lo político en el siglo XIX tiene como corolario la redefinición de la sociedad civil, dotada de una consistencia particular. Hay teóricos (anglosajones, sobre todo) y organizadores que distinguen entre “público” y “privado” e intentan establecer una equivalencia entre esas “esferas” y los sexos. Pero, a pesar de sus esfuerzos, unas y otros no encajan entre sí, sino que, por el contrario, se superponen en torno a fronteras indecisas y fluctuantes. No todo lo público es masculino, ni todo lo privado es femenino. Las mujeres circulan en el espacio público y por el salón, su casa permanece abierta al exterior. Los hombres están también presentes en lo privado y los poderes del padre pesan sobre la familia. La mujer civil es al mismo tiempo pública y privada, se encuentra en la casa y en la ciudad, en el parentesco y en la sociedad. A este respecto es importante desbaratar las trampas del discurso y descomponer los estereotipos tradicionales.

Cuerpo, corazón, sexualidad, trabajo, solicitud: cosas que dejan su impronta transversal en la densidad social. El cuerpo de las mujeres es al mismo tiempo público y privado. La importancia de su imagen hace que entren en juego sus apariencias: belleza, actitud, vestimenta... Las mujeres de la “clase ociosa” (Veblen), aristócratas o burguesas, están destinadas al escenario del mundo, sustituto de la Corte, y regido, como ésta, por una etiqueta compulsiva: la de la Moda. Por lo demás, de la producción al consumo, la industria de la ropa es femenina por antonomasia. Seguramente es éste el motivo que presidió el desarrollo de una primera forma de conciencia económica de las mujeres.

El parto pone el cuerpo de las mujeres en el centro del dispositivo social. El nacimiento se convierte en cuestión de Estado. Los médicos reemplazan a las comadronas en la cabecera del lecho de las parturientas, mientras que los demógrafos se introducen en los secretos de alcoba, movidos por la sospecha de que el aborto, al que recurría una cantidad cada vez mayor de mujeres casadas múltiparas, era una forma insidiosa de control de la natalidad. El llamamiento de los neomalthusianos a la “maternidad libre” apenas si se escucha entonces: se afirma la voluntad de las mujeres de intervenir en la limitación del tamaño de la familia, que las convierte en agentes demográficos con los cuales, a partir de ese momento, es menester contar.

Y tenemos también a la “mujer pública”, cuyo comercio está cada vez más reglamentado en nombre de la higiene y de la “raza”. Sean cuales fueren los esfuerzos masculinos para distinguir entre la cámara conyugal, el burdel y la casa de citas, su interpenetración es frecuente. Los métodos anticonceptivos se aprenden en los prostíbulos. Las enfermedades de transmisión sexual pasan —a través de los hombres— del burdel al hogar. La prostituta es una pasajera sin problemas particulares para hallar sitio en una vida familiar normal, aun cuando, a finales del siglo XIX, las fronteras de la respetabilidad se espesan y las segregaciones entre las mujeres “honestas” y las otras se acentúan.

La prostituta es una figura ambigua, incluso para las mujeres: objeto de temor, de desprecio, pero también de compasión y de solidaridad, imagen de una libertad fantástica o, por el contrario, símbolo de la mayor opresión. En 1885 tiene lugar en Londres, “en nombre de la pureza”, uno de los mayores mítines de mujeres del siglo XIX, que se lanzaron a las calles debido al oprobio infligido a su sexo. Por él —lo más íntimo— las mujeres adquieren relevancia pública.

El sexo, su sexo: también las mujeres se apropian de algo de él, animadas por una “voluntad de saber” que, no obstante, se ve mitigada por los tabúes. Este siglo no será el de su “liberación” carnal. Las lesbianas viven en la sombra una sexualidad tolerada porque no se la conoce bien y apenas se la reconoce (“seudohomosexualidad”, se dice), aunque, en todo caso, se la considera mucho menos escandalosa que la homosexualidad masculina. Por esta razón escapan a las molestias del poder y protegen su intimidad.

En cuanto al trabajo de las mujeres, sería imposible comprenderlo si se lo aislara de la familia, que es la que constituye el nudo central de la condición de la trabajadora, cuyo matrimonio, la cantidad de hijos que tiene y la edad de éstos regulan su acceso al mercado del trabajo asalariado. Un trabajo cuyas modalidades femeninas no se han visto del todo subvertidas por la industrialización, que invade el domicilio, ni por la urbanización, que multiplica las oportunidades del trabajo doméstico. Por otra parte, la masiva feminización de la domesticidad sólo se produce en la segunda mitad del siglo XIX. El discurso de la economía política enuncia las características del trabajo femenino e intenta fundar en naturaleza las nociones de “trabajo” y de “oficios de mujeres”. Se verá cómo la división sexual del trabajo es un producto del lenguaje, conjugado por los economistas, los empleadores y los sindicatos, y que, en consecuencia, conviene deconstruir. A menudo la diferencia de los sexos es un artificio social.

Resulta muy difícil de apreciar la soledad de las mujeres, a tal punto la

cubren estigmas que ocultan su realidad. Relación —con el tiempo, con los demás, consigo misma—, está en incesante movimiento. Transitoria, es una experiencia que toda mujer realiza en algún momento de su existencia. El desfase cada vez mayor entre la esperanza de vida masculina y la femenina acrecienta la cantidad y la diversidad de las viudas, que merecerían todo un estudio por sí mismas, en tanto historia sexuada de la vejez. Pero hay soledades más absolutas. De la soledad que padecen las abandonadas a la soledad elegida de las independientes, que prefieren pagar con el celibato una mayor libertad — la “mayor de edad” es jurídicamente igual al hombre—, hay sitio para todo un abanico de situaciones conflictivas.

Podrían explorarse muchas otras zonas de encuentro, como, por ejemplo, el dinero, la sociabilidad o la violencia. Las mutaciones de contratos de matrimonio y de la dote, los poderes de gestión económica y doméstica de las mujeres (recursos familiares, recursos propios), su papel en la empresa o en la constitución del patrimonio... invitan a realizar estudios comparativos.

Del mismo modo, habría que recorrer el espacio público occidental, sobre todo el urbano, y observar, como hacían los viajeros del siglo XIX —Tocqueville, Flora Tristán, Vallès, etc.—, el modo en que hombres y mujeres, en permanente violación de la voluntad de segregación, se encuentran merced a las circulaciones espontáneas. Feminizados, ¿son todavía los salones un centro de poder femenino? ¿Son los cafés tan masculinos como se dice?

La violencia, ya sea que las mujeres la padezcan, ya que la ejerzan, tanto en la familia como en la sociedad, es un prisma particularmente significativo de las persistencias —y de los retrocesos— del patriarcado. El incesto, la violación, el acoso sexual en el taller y en la fábrica, la seducción forzada (llamada “dolosa” = fraudulenta), la privación de alimento, los golpes, todo ello pone de relieve una sujeción del cuerpo de las mujeres, cuya amplitud resulta difícil de medir.

A la inversa, la “mujer criminal”, de la que mucho se habla a pesar de que su presencia no deja de disminuir en el horizonte penal (en todas partes menos el 20 por 100 de las acusadas), muestra los fantasmas que alimentan el temor a la igualdad y el miedo a la revuelta. Alejandro Dumas, hijo, asocia Las mujeres que matan y las mujeres que votan (1880) al invitar, por otra parte, a reformas necesarias. ¡Dadles derechos, sugiere, o nos matarán! En sus excesos mismos, el discurso criminológico (otro ejemplo de lenguaje a deconstruir) traduce la tensión sexual.

G. F. y M. P.

Cuerpos y corazones

Yvonne Knibiehler

Hacia 1800, el último mueblecito de moda es el *psyché*, un espejo móvil en torno a un eje horizontal, en el que es posible verse de cuerpo entero. Pero la palabra *psyché* (psique) significa alma. ¿Se trata acaso de una nueva identidad en la que se integraría el cuerpo entero? Todavía no. Las mujeres del siglo XIX, en su mayor parte creyentes, cuando no piadosas, han aprendido que el cuerpo es el enemigo del alma, el obstáculo mayor en el camino de la salvación. Por otra parte, a menudo invalidado por los embarazos, el parto, el amamantamiento, encarna la alienación de las mujeres al servicio de la especie. ¿Cómo, pues, habrían de reconocerse en él?

Por el contrario, el corazón ocupa el centro de la identidad femenina. Sobre este punto, la sociedad profana y la religión están de acuerdo. Los antropólogos y los médicos enseñan que la sensibilidad, las emociones, los impulsos, tan ricos entre las mujeres, son la fuente de cualidades indispensables para el buen funcionamiento de la sociedad. En los países católicos se produce un auge espectacular de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. La iconografía que dicha devoción inspira muestra un pecho abierto, en cuyo interior el corazón también está abierto por una herida profunda: signos simbólicos de una comunicación, de una comunicación directa e intensa que no pasa ni por la razón, ni por la ciencia, sino por el milagro del amor.

Sin embargo, los progresos de la higiene comienzan a precisar la imagen del cuerpo, hasta entonces vaga y fragmentada; multiplican los cuidados que se tienen a su respecto, y la reducción de la natalidad modifica sus funciones. Al mismo tiempo, la cultura erudita penetra en la enseñanza femenina y tiende a sumergir la cultura afectiva. Una lenta y discreta deriva, aunque inexorable, separa poco a poco la conciencia femenina de sus tradicionales puntos de anclaje.

Cuerpos

Si bien el cuerpo es fuente casi nula de inspiración del discurso, la belleza, por su parte, recupera su prestigio apenas terminada la crisis revolucionaria. El naturalismo de la Ilustración la había rehabilitado, mientras que los moralistas cristianos la tenían bajo sospecha. No sólo es útil para incitar al hombre al acto generador; también es el arma específica —y legítima— del sexo débil, que gracias a ella puede compensar su debilidad y domesticar al fuerte. Pero con la condición de afirmar su diferencia. El dimorfismo sexual se impone entonces como un dogma, con desprecio de las morfologías individuales. Se valora todo lo que traduce la sensibilidad y la delicadeza: una piel fina en la que afloran las ramificaciones nerviosas, carnes mullidas para acunar al niño o al enfermo, un esqueleto menudo, manos pequeñas, pies pequeños. Pero también lo que traduce las funciones propias de su naturaleza reproductora: caderas redondas, senos abundantes, tejidos bien alimentados.

La definición social: nuevas funciones de la belleza

Toda semejanza con el hombre se convierte en inquietante anomalía.

Esto es lo que explica el éxito duradero del corsé, que revive hacia 1810. Menos alto, menos rígido que el antiguo corpiño de ballenas, a partir de este momento tiene una función estética: afinar el talle, resaltar el trasero y los pechos. Además, el corsé permite a la mujer “de bien” el dominio permanente de sus formas y de sus actitudes; sirve como tutor de su dignidad, física y moral. Su permanencia no impide la evolución de las formas. Prueba de ello son dos estrellas de renombre internacional: en el umbral del siglo brilla la fina, blanca y casta Juliette Récamier; en la otra vertiente se exhibe la opulenta sensualidad de la condesa de Castiglione.

El romanticismo sueña con una mujer inmaterial, que las bailarinas de la Ópera representan con talento. La invención de una nueva técnica de ballet —las “puntillas”— les estira la silueta y les permite evoluciones de una ligereza aérea. Ballets como *La Sylphide*, de 1832, o *Giselle*, de 1841, sustraen a la mujer, por un tiempo, de su gravedad carnal. Las heroínas de novelas son gráciles, delicadas. Su rostro, espejo del alma, expresa tormentas interiores. Los sufrimientos del yo romántico se traducen en él en una lánguida palidez, que, si es posible, se lleva con el pelo negro, ojeras y una nube de polvos de arroz.

Hacia mediados del siglo, la buena salud recibe carta de ciudadanía. Por la noche se exhiben las redondeces en escotes carnosos y lechosos. Para ofrecer a las miradas masculinas un busto amplio, una conmovedora “rabadilla”, las

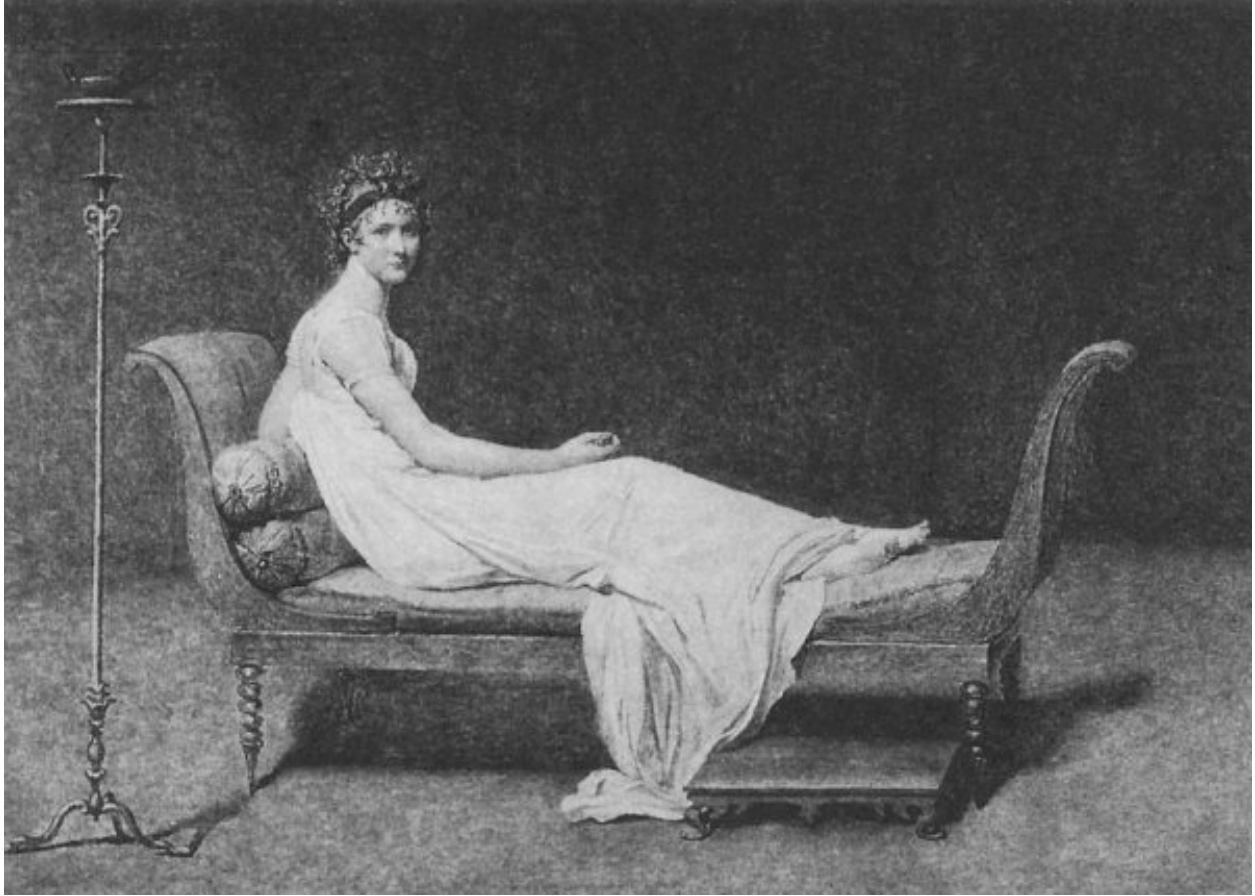
mujeres curvan el torso, arquean la espalda, con lo cual la lordosis se vuelve una deformación específica del sexo débil... Incluso cuando la palidez se pasa de moda, la claridad del color sigue siendo un criterio indiscutible de belleza. Las damas se esfuerzan por conservar una carnación de perla, de nácar, con lo cual demuestran que salen poco, que aman su casa. Lo mismo que las redondeces y la blancura, también la abundancia y el brillo del pelo distinguen la belleza. Amplios rizos “ingleses” en los que entra un dedo, cocas esponjosas, anchas diademas, moños pesados, riqueza capilar que se obtiene a fuerza de postizos, lo cual permite a las campesinas pobres ganar algo de dinero con la venta de su pelo: sacrificio cruel y siempre mal encajado, sobre todo por los maridos. Por miedo a los resfriados, la cabellera no se lava, sino que se cepilla largamente. Se juzgaba que su olor turbaba a los hombres. Pero la sensibilidad olfativa se refina. Las emanaciones del cuerpo femenino, que durante tanto tiempo se habían tenido por afrodisíacas (incluso Michelet...) comienzan a inspirar cierta repugnancia, quizá a causa de los confinamientos urbanos, quizá debido al creciente refinamiento de las relaciones amorosas. También el agua de colonia tiene un prolongado apogeo a lo largo del siglo.

Desde la Revolución, el retroceso de los privilegios impuso una austera sobriedad a la vestimenta masculina. El éxito o las aspiraciones de los ambiciosos se exhibían en el cuerpo de las mujeres —esposas o amantes— a través de su prestancia y de sus adornos. Tal vez nunca habían empleado las mujeres tanta tela para vestirse. Los vestidos, todavía estrechos y tubulares en tiempos del Primer Imperio, se ensanchan hasta el apogeo de los miriñaques (entre 1854 y 1868): una falda podía entonces alcanzar los tres metros de diámetro y requerir unos treinta metros de tela. Ídolo imponente, la dama mantiene a distancia a todo su entorno; experimenta cierta dificultad para desplazarse, para sentarse; para ir al excusado moviliza a la doncella... A sus monumentos de indumentaria se agregan el modo de andar, los gestos y movimientos que destacan las formas con humor, con elegancia. La altura del talle, la forma de las mangas y de los escotes variaban con las distintas temporadas. La moda acelera la producción de lo efímero para prohibir toda democratización. En este juego, las grandes damas se dejan aventajar por las casquivanas. Entonces la discreción se convierte en signo de la verdadera elegancia, de la auténtica distinción.

Una innovación importante consiste en la instalación de hombres en la industria de la moda. Bajo el Primer Imperio, Leroy había sabido imponerse. Pero el verdadero padre de la “alta costura” es Worth: él es quien inventa los

desfiles, las mujeres-maniqués, él es quien estimula la fabricación de tejidos tornasolados, ornamentos graciosos que personalizan un arreglo. Sus creaciones mágicas y sus asombrosas facturas son tan famosas como su arrogancia: en su casa, hasta las damas más encumbradas hacen antesala.

Las costureras independientes tienen por delante un buen futuro y se multiplican al infinito. Pero su carrera se ve amenazada por la industria de la confección, que transforma todos los hábitos. A comienzos del siglo, gran parte de la ropa y las baratijas pasan de una clase social a otra: la comerciante en artículos para el arreglo personal (*marchande à la toilette*), tentadora temible, algo entrometida, compra vestidos, manteletas, gorros, peinetas, etc., que luego ofrece a jóvenes coquetas. Más tarde, nuevas tiendas comienzan a vender cosas nuevas y acabadas. Espaciosas, bien iluminadas, con muestrarios donde se puede ver, tocar, probar, ofrecen a las mujeres una verdadera fiesta para los ojos, el tacto y la imaginación, un nuevo sitio de felicidad. Los recorridos urbanos resultaban así llenos de sorpresas y de tentaciones, tanto más excitantes cuanto más bajaban los precios. Burguesas modestas, e incluso obreras, acceden a la euforia de una selección de indumentaria hasta entonces fuera de su alcance. Aquella que otrora llevaba diez años un vestido de paño gris o azul sin lavarlo podía permitirse usar cada año varios vestidos de indiana ¡de todos los colores!



Madame Récamier encarna la castidad depurada del ideal femenino de principios de siglo. Jacques Louis David (1748-1825). *Madame Récamier*. París, Museo del Louvre.

No obstante, este contagio choca con ciertas resistencias. El campo quedó durante mucho tiempo al margen de las modas urbanas. Es cierto que la prosperidad que conoce después de 1850 se centra en los bellos adornos; pero enriquece ante todo las vestimentas vernáculas. Las más pintorescas florecen en Holanda, en Baviera, en Alsacia, en Bretaña, en la región de Arles. En ellas, convenciones y tradiciones se expresan en un complejo código: forma, color, dimensiones, ornamentos de la cofia, de la pañoleta, del mandil, de la falda, todo tiene significado. De pronto, después de 1880, en unos pocos años la vestimenta regional desaparece, o bien se hunde en el puro folclore.

La vestimenta religiosa se mantiene durante más tiempo. Uno se maravilla ante la inventiva de que da muestras la indumentaria de las nuevas congregaciones, tan abundantes en esa época. Un increíble detallismo preside la elección de la toca, el manto, el velo, el alzacuello, el escapulario, las mangas y los manguitos, los colores y las telas... Aquí, la vestimenta es símbolo místico, cada pieza expresa el espíritu de penitencia. En una época en que son tantas las

mujeres que no saben leer, el hábito todavía suministra, más allá de las palabras, una instrucción muy vigorosa: expresa el cuerpo, sus deberes, su destino.

Expresa la inocencia de las niñas. En adelante, el vestido de novia será blanco, al menos en la ciudad, y blanco será el vestido de primera comunión, blanca la muselina transparente del primer vestido de baile que vela el pudor intacto. La damisela es una flor de lis, una paloma: su cándida frescura evoca la primavera del mundo. No tiene derecho al lujo: la modestia es su destino. Pero el fasto de su madre le presenta el matrimonio como un próximo desarrollo de su ornato y de su belleza. El arreglo personal destaca también las etapas del crecimiento, la formación de la personalidad. La falda de la jovencita toca el suelo y el peinado es muy elaborado. La adolescente, la que atraviesa la crisis puberal, se trenza el pelo, o lo contiene en una redecilla, la falda le llega al tobillo. La niña, la que no llega a la edad núbil, a la edad de la razón, lleva el pelo suelto, el vestido deja ver los botines e incluso los pantalones. Observemos el vigor con el que las niñas, modelos o no, surgen en la literatura gracias a la condesa de Ségur y a Lewis Carroll. Sofía, a los cuatro años, ya es rebelde, y Alicia atraviesa el espejo para descubrir sola el país de las maravillas.

El pantalón y las bragas tienen un curioso destino: vestimentas prohibidas a comienzos del siglo, se convierten a finales del mismo en ropa interior. Es verdad que la prohibición no impidió que algunas mujeres se vistieran de hombre, ya por comodidad —como madame Marbouty, encantada de disfrazarse para acompañar a Balzac a Turín en 1836—, ya por espíritu de emancipación, como George Sand, separada de su marido, o como las Vesuvianas de 1848. Pero son excepciones. Durante toda esa época las bragas de lencería ganan terreno. Al comienzo, por decencia, les habían sido impuestas a las bailarinas de la Ópera (origen del *tutú*) y luego a las muchachas turbulentas. Las prostitutas las prueban con gran éxito hacia el año 1820. Las mujeres honestas las adoptan cuando el armazón del miriñaque, al separar faldas y enaguas, ventila en exceso la parte del cuerpo situada entre el corsé y las ligas. Pero para cubrir esa zona, ¿era necesario separar los muslos y encerrar el sexo? Si las bragas triunfan, lo hacen mucho más como símbolo: la “disputa de las bragas”, tema permanente de la imaginería popular, indica la importancia de lo que está en juego... El pantalón femenino, como ropa interior, se convierte entonces en algo “indispensable” y al mismo tiempo “inexpresable”: es imposible nombrarlo debido a lo que sugiere. Los muslos, las piernas mismas, se vuelven indecentes en toda su extensión. La mojigatería victoriana llega a vestir las patas de las mesas. ¿Acaso es casual que el famoso *french-cancan* de la *belle époque*, turbulenta expresión de una

contracultura, exhiba tan profusamente piernas, piernas y más piernas que se agitan con loca exaltación?

Bragas, camisas, cubrecorsés, canesús de encaje, enaguas múltiples, camisolas, camisolines y otros pudores: la época conoció todo un inaudito enjambre de ropa interior femenina. La mecanización de las industrias textiles y el descenso del precio de las telas de algodón sólo explican en parte ese fenómeno. La preocupación casi enfermiza por cubrir, por envolver, por ocultar, tal vez exprese la búsqueda de nuevas reglas en el intercambio amoroso, el deseo de conjugar el pudor y el erotismo en el curso de una aproximación más lenta, más suave, más tierna. ¿Hace falta añadir que el frufú de la seda constituye un lujo inaccesible para la mayoría de las mujeres, que sólo tienen la camisa, que se hacen enaguas con sus vestidos viejos y que ignoran las bragas hasta después de la Primera Guerra Mundial? Las huérfanas del Buen Pastor, en 1903, carecen por completo de ropa interior: sólo se les da una falda basta, que se lava una vez cada tres meses, aun cuando se ensucie debido a los “accidentes del sexo”.

Una almohada adornada de encajes y sábanas artísticamente bordadas realzan la belleza de la dama. Allí vivirá las emociones de su noche de bodas, allí vendrán al mundo sus hijos. Junto con la ropa interior, la ropa blanca de la casa acompaña y sirve a las funciones femeninas en el lecho, en el tocador, en la mesa. Es lo que da valor al ajuar de la recién casada, tesoro personal, riqueza inalienable. Su confección constituye una etapa importante de la educación de las niñas: aprendizaje de los trabajos de aguja, pero más aún aprendizaje del trabajo paciente y de la inmovilidad, larga meditación sobre el cuerpo, sus partes, sus funciones. Desde la pubertad hasta la boda, la niña “marca” su ropa blanca con sus iniciales bordadas y rodeadas de motivos cada vez más elaborados. El conjunto, guardado con amor, poco utilizado, conserva el recuerdo de los años virginales, como un símbolo de autonomía. El culto del ajuar existe sobre todo en el sur de Europa (Francia meridional, España, Italia, donde las mujeres eran dominadas más férreamente). ¿Será la expresión ingenua y obstinada de un narcisismo irreductible?

La costurera encargada de la ropa blanca, la corsetera, la lavandera, comprenden, comparten este amor por la ropa blanca bella, fina, inmaculada, y en él se complacen. Su oficio les da derecho a contemplar el cuerpo y la intimidad de sus clientes. Informadas de muchos secretos, aseguran una complicidad discreta entre mujeres, más allá de las distancias sociales. Estas obreras son legión; a menudo se ganan bien la vida y se sienten orgullosas de eso, como Gervaise en *La taberna*, de Émile Zola.

En el umbral del siglo xx, la apariencia del cuerpo femenino sufre una radical transformación. Hacia 1905, el modisto Poiret se atreve a abolir el corsé: diseña vestidos lisos y sueltos, de sobria elegancia, que siguen más de cerca unas formas más delgadas. En el mismo momento, la bailarina norteamericana Isadora Duncan deja fuera de moda al mismo tiempo el tutú y las zapatillas. Baila descalza y lleva túnicas que se inspiran en la Grecia clásica. Su rápido éxito, su inmenso prestigio, ponen de manifiesto un fuerte deseo de emancipación entre las mujeres.

Cuando desaparecen los grandes volúmenes de tela que hinchaban el cuerpo femenino no sólo se trata de un cambio de la moda, sino de una verdadera revolución cultural. Hay quienes ven en ello “el crac de la belleza”. Zola, más lúcido, escribe: “[...] la idea de belleza varía. Vosotros la ponéis en la esterilidad de la mujer, en las formas alargadas y menudas, en los senos apretados”. Todo el siglo había marchado, sin saberlo, hacia esa mutación. Pero a medida que disminuye su fecundidad, la reproductora se convierte en objeto de miradas cada vez más atentas.

La definición biológica: el control médico

“Las mujeres encintas deben ser objeto de una benevolencia activa, de un respeto religioso, de una suerte de culto”, escribe el doctor Marc en 1816. Esta solicitud se dirige sobre todo al feto, pero beneficia a su portadora. Las medidas que Marc propone son extraordinariamente elocuentes acerca de la suerte de las mujeres que se han de proteger. Quiere reprimir la violencia que reina en el pueblo bajo: una considerable cantidad de abortos tienen como causa la brutalidad de los maridos en estado de embriaguez. Quiere que se libere a las mujeres embarazadas de los trabajos penosos, de los que ofrece una apabullante descripción. Estas ideas comienzan a extenderse. Para las interesadas, todas las consecuencias de ello son agradables: Marc y quienes comparten sus inquietudes pretenden protegerlas también de sí mismas, vigilando severamente todas sus actividades, limitando sus retozos en las fiestas: se les prohíbe el columpio y el vals. El paternalismo de los médicos sueña con transformar el embarazo en una ascesis controlada. A pesar de sus intenciones precoces, la protección de las futuras madres no se organizará en realidad hasta el final del siglo, en el marco de la legislación del trabajo.

Mientras tanto, bajo el efecto de la mojigatería victoriana, el embarazo se vuelve tabú: la que se encuentra en esa “situación interesante” sale poco de su casa, se deja ver lo menos posible. Análogo tabú pesa sobre el nacimiento: en

Alsacia, al bebé lo trae una cigüeña; en otros sitios, nace de una col, o bien lo entrega la comadrona. Se trata de cuidar la inocencia de los niños y de las niñas; pero también se trata, sin ninguna duda, de negar —o al menos de enmascarar— la animalidad de la especie humana. En esta época, las prostitutas embarazadas son particularmente buscadas por los clientes de los prostíbulos.

El control médico del parto, que se inicia en el siglo XVIII, se impone masivamente en el XIX. El factor inicial es una suerte de esnobismo. Como el médico cobraba dos o tres veces más caro que la comadrona, el hecho mismo de llamarlo era un signo de buena posición económica. Las parturientas más modestas siguen fieles a las comadronas, mientras que las muy pobres van al hospital. A menudo se explica la diversidad geográfica de los comportamientos en función de razones económicas. En 1892, en los barrios pobres del East End londinense, la mitad de las parturientas llama una comadrona, mientras que en el West End sólo lo hace el 2 por 100. Según parece, ya en 1820, en Boston, toda la obstetricia, o casi toda, está en manos de hombres.

Nada asegura que, antes de 1870, la intervención del médico haya reducido la mortalidad. En Ruán, donde el control médico estaba muy avanzado, pero donde multitudes de pobres se hacinaban en tugurios, la mortalidad materna se mantuvo en torno al 11 por 100. En Utah, donde todavía reinaba el empirismo de las comadronas, las pérdidas eran de alrededor del 6 por 100: nos hallamos ante un espacio abierto al pie de soberbias montañas, verdadero paraíso antiepidémico.

Nada garantiza tampoco que el médico atenuara los sufrimientos. La anestesia que se prueba a finales de la década de 1840, gracias al éter y al cloroformo, también conoció una gran demanda, a pesar de la moral cristiana que prescribe a las hijas de Eva aceptar ese sufrimiento y convertirlo en ofrenda. En 1853, la reina Victoria pide cloroformo para traer al mundo a su octavo hijo. Pero los médicos contienen esta práctica por la posibilidad de accidentes. La emperatriz Eugenia, que en 1856 sufre un parto muy doloroso, se niega a tal alivio. No volvería a tener otro hijo... Las comadronas acusaban a los médicos de falta de paciencia y de recurrir demasiado pronto al fórceps.

Los grandes progresos de la obstetricia no se realizan en el domicilio de las parturientas, sino en los hospitales. Allí sólo acuden las desgraciadas reducidas a la más extrema miseria, pues, a ojos de todos, es indecente, inconcebible, que un niño nazca fuera del hogar paterno. A comienzos del siglo se realizan algunos esfuerzos para dar mejor acogida a estas marginales. En el mejor de los casos se crean establecimientos nuevos, como la maternidad de Port Royal en París, que

se abre en 1794. En el peor, se reservan a tal efecto una o varias salas especiales en el hospicio. Las estadísticas, que a partir de 1850 se realizan con bastante regularidad, revelan que, en estos sitios, la mortalidad se mantiene elevada, entre el 10 y el 20 por 100. Ello se debe en parte a que las madres que acuden allí son casi siempre raquílicas, tuberculosas, en la miseria total. Pero el factor principal es la fiebre puerperal que transmite el obstetra mismo y sus estudiantes, quienes practican, alternativamente y sin precaución alguna, autopsias y tactos obstétricos. El médico austriaco Semmelweiss había sospechado ya en los años cuarenta los orígenes de la infección y había reducido la mortalidad en su servicio mediante el simple expediente de obligar a sus subordinados a que se lavaran las manos. En Francia, Tarnier también fue un auténtico precursor. Pero el progreso no se hace efectivo antes de la implantación de los principios de la asepsia. Entre 1870 y 1890 todos los hospitales de Occidente se convierten a las nuevas reglas. Hacia 1900, la mortalidad materna cae alrededor del 2 por 100. Entonces, pero sólo entonces, es más seguro parir en el hospital que en casa. La combinación de la anestesia, la asepsia y los progresos en materia de sutura permiten una cirugía audaz: en el umbral del siglo xx, la cesárea se convierte en una práctica corriente.

Durante este tiempo, la clientela de las comadronas disminuye: la práctica liberal deja de ser rentable. Las comadronas entran como asalariadas en los hospitales y en las clínicas privadas, donde se encuentran en posición subalterna, ya no a disposición de las parturientas, sino a las órdenes de médicos todopoderosos. De esta manera se desorganiza una forma tradicional de solidaridad femenina y las mujeres pierden toda autonomía en el campo de la reproducción. Las barreras del pudor ceden muy rápidamente: no hay demostración de su origen cultural, en absoluto “natural”. A partir de entonces, el protector natural de una mujer con dolores de parto ya no es su marido, sino el médico.

Las comadronas no fueron las únicas víctimas del progreso médico. Hubo también otras cuidadoras tradicionales que vieron descalificadas sus respectivas prácticas. A partir de Pasteur, religiosas, enfermeras, curanderas, todas quedaron rápidamente subordinadas e incluso domesticadas por los médicos. Sin embargo, en los países anglosajones, las nurses pudieron conservar cierta autonomía gracias a la energía de personas como Florence Nightingale. Es verdad que, poco después, las mujeres volvieron a entrar por la puerta grande en las prácticas médicas, pues se hicieron ellas mismas médicas. Pero su acceso a este oficio fue tardío y lento. Sospechosas durante mucho tiempo para sus colegas masculinos,

se comportaban como alumnas dóciles para hacerse aceptar mejor; no osaban aspirar a puestos de iniciativa y de responsabilidad. Por tanto, salvo raras excepciones, no estaban capacitadas aún para dar un impulso decisivo a la medicina de las mujeres.

La mujer del siglo XIX es una eterna enferma. La medicina de la Ilustración presenta las etapas de la vida femenina como otras tantas crisis temibles, incluso independientemente de toda patología. Además del embarazo y del parto, la pubertad y la menopausia constituyen momentos más o menos peligrosos, y se cree que las menstruaciones, herida de los ovarios, rompen el equilibrio nervioso. En efecto, todas las estadísticas muestran que, en el siglo XIX, las mujeres padecen una morbilidad y una mortalidad superiores a las de los hombres. La opinión corriente y la de muchos médicos achaca la “debilidad” de la “naturaleza femenina” a una “causa” biológica que se supone eterna y universal y que amenaza con alimentar un fatalismo insuperable. En realidad, las niñas y las mujeres enfermaban a causa de las condiciones de vida que se les imponían; pero en esa época son muy pocos los médicos que tenían en cuenta factores sociales.

“Las niñas son la parte más delicada y la más enfermiza del género humano”, afirma el doctor Virey en 1817. Y, efectivamente, en todos los países occidentales se manifiesta la sobremortalidad de las niñas, a partir de los cinco años. Ya visible a lo largo del siglo XVIII, se agrava entre 1840 y 1860, al parecer con mayor dureza en Francia y en Bélgica. La “tisis” es la enfermedad que causa más muertes: en Bélgica, mata al 20 por 100 de las niñas de 7 a 15 años y al 40 por 100 de las jóvenes de 15 a 21 años. En general, golpea dos veces más a las niñas que a los muchachos. Los médicos que atienden a las familias ricas no comprenden cómo unas muchachas tan cuidadas y mimadas son tan vulnerables. Es verdad que la urbanización favorece el contagio; pero los mejores médicos, incluido el gran Laennec, sospechan también de las penas, las decepciones, los males del corazón. El caso de las hermanas Brontë contribuye a ese tipo de explicación. ¿Es casual que la tuberculosis sea la enfermedad romántica por excelencia? Las penas y las decepciones, la postración moral y el disgusto de vivir son consecuencia de condiciones más generales: desde el nacimiento, las niñas son peor acogidas que los varones; conscientemente o no, se las desprecia. Un prejuicio pertinaz, del cual se hace eco el propio Michelet, elimina de su alimentación las carnes, y sobre todo las carnes rojas. Los principios de la buena educación confinan a las señoritas al interior de apartamentos sombríos, privadas de aire, de sol, de ejercicio, encorvadas sobre los trabajos de aguja. En los

medios modestos se les impone muy pronto tareas domésticas que a veces son agotadoras; o bien van al campo, a la fábrica o al taller a cumplir largas jornadas de trabajo.

La tuberculosis es también uno de los factores esenciales de la mortalidad llamada materna, que, muy a menudo, es el resultado de la educación que se da a las niñas. Lo mismo puede decirse del raquitismo, otra consecuencia, frecuente a la sazón, de la miseria fisiológica. Las mujeres pobres tienen pelvis estrechas que comprometen el parto. Pero las niñas de familia también sufren deficiencias óseas que les deforman la “espinas dorsal” (escoliosis, cifosis, lordosis, son términos que aparecen entonces en el lenguaje médico), antes de complicar sus partos.

Otras enfermedades significativas son las de los órganos genitales. Los médicos no las conocen bien, pues no se atreven a imponer exámenes a sus pudorosas pacientes. Muchos, por lo demás, creen que la metritis es inevitable, universal. No ignoran los contagios venéreos, pero casi no se detienen en ello: “La sífilis se contagia entre esposos como el pan cotidiano”. Muchas veces, a la casta esposa, víctima ordinaria de este “compartir”, se la mantiene en la ignorancia de su enfermedad a fin de salvaguardar la paz del hogar y el médico sólo la trata con autorización del marido, pues el tratamiento es revelador. Siempre ignoraremos cuántas mujeres jóvenes, casadas para su bien, han sido sacrificadas a esta complicidad masculina. No todas se engañaban, no todas se resignaban, cualquiera que fuera el medio. Dos ejemplos: Cristina Trivulzio, princesa Belgiojoso, rica aristócrata lombarda, y Suzanne Voilquin, obrera bordadora de París: ambas han tenido que pasar por esta experiencia que les cambió la vida. Tanto una como otra obtuvieron del esposo contaminante una separación amistosa. Tanto una como otra se convirtieron en avezadas enfermeras. Cristina, que padecía tremendas neuralgias, adquirió, por experiencia, un conocimiento muy refinado de la farmacopea de su época, lo cual le permitió aliviar a sus parientes y amigos. Durante el sitio de Roma, en 1849, organizó y dirigió los hospitales y las ambulancias de la ciudad con tal eficacia que produjo la admiración de todos. Suzanne se inició primero en la medicina homeopática del doctor Hahnemann; más tarde en El Cairo, donde se reunió con sus amigos saint-simonianos, vistió ropas masculinas para poder seguir el curso en un hospital; provista de un diploma de comadrona, ejerció este oficio en Francia y en Rusia. A finales del siglo, cuando la sífilis se convierte en verdadero terror, los médicos obtienen finalmente el derecho de tratar a las mujeres honestas, aun cuando estén casadas...

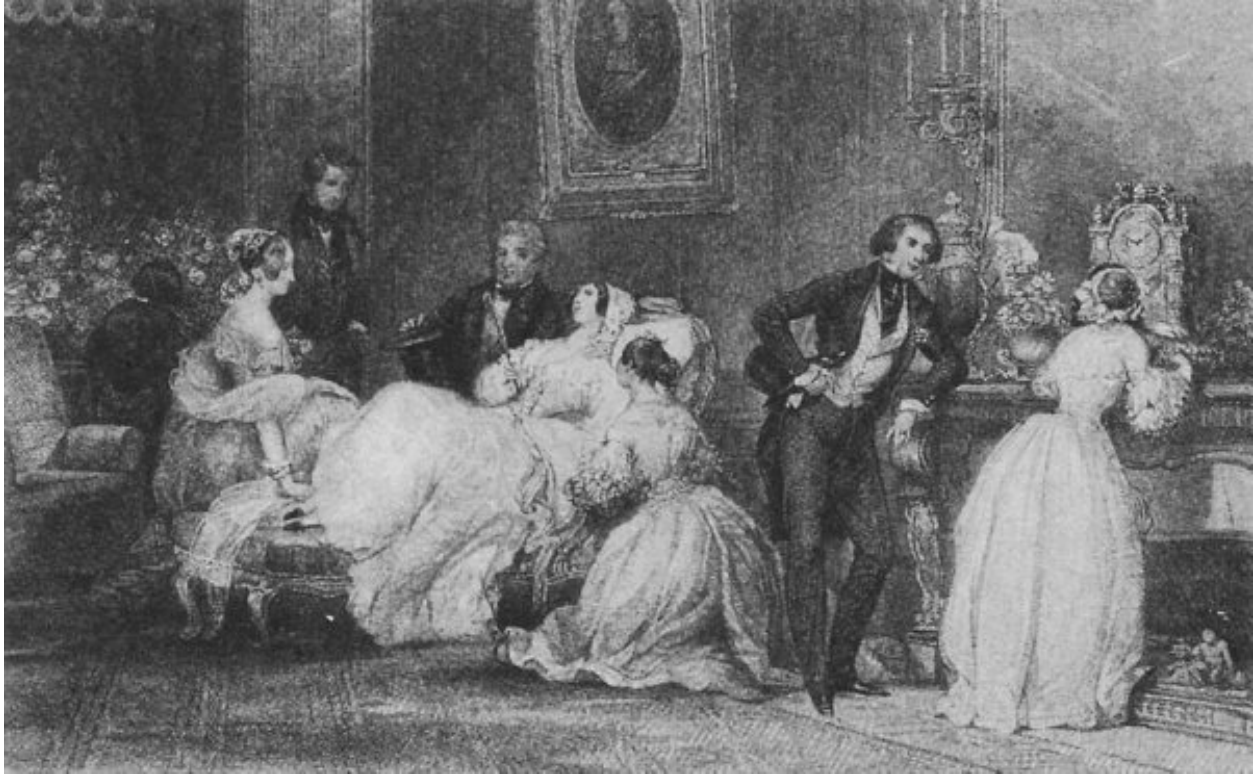
También es algo admitido el que todas las mujeres son nerviosas, lo han sido o lo serán. En esta época en que la paz de los campos inspira todavía una inquieta nostalgia, los médicos acusan abiertamente a la vida urbana, que transforma, es verdad, el estatus, las funciones y las condiciones de vida de la esposa-madre. Hay quienes se irritan contra las “muñecas con jaqueca” que hacen fracasar todas las terapias. Nos hallamos allí en el misterioso dominio de esas afecciones invalidantes que puede simularse, o incluso cultivarse. ¿En qué medida la jaqueca ha servido de pretexto a mujeres engañadas, hartas? ¿En qué medida constituye una señal de dolorosa crisis de identidad, de conciencia? Durante la menopausia, la condesa de Ségur padece a menudo terribles series de cefaleas y de letargos, se cura cuando ingresa en la literatura. Contraejemplo: madame Vrau-Aubineau, burguesa del norte de Francia que abandona a la fuerza sus actividades industriales, se hunde en las migrañas hasta el fin de sus días.

Pero, mucho más que la migraña, la enfermedad por excelencia del sexo débil, si se puede hablar así, es la histeria, que algunos consideran inherente a la “naturaleza femenina”. En realidad, esta patología descarga la perturbación sobre las familias, sobre la sociedad, sobre la ciencia médica misma: todo el mundo sufre y padece. Temiendo la crisis, los más allegados complacen a la enferma, que obtiene atenciones gratificantes, e incluso, a veces, un poder discrecional. El contagio puede implicar impresionantes manifestaciones colectivas, tal como ocurrió en Morzine entre 1857 y 1873. Niñas y mujeres aúllan, se retuercen, insultan y golpean a sus padres y a sus maridos, beben alcohol, se niegan a trabajar. Los poderes públicos, desconcertados, emprenden una verdadera cruzada para sacar del aislamiento y de la miseria a toda una población rural: abren carreteras, instalan una guarnición, organizan bailes... La teatralización que se desarrolla en la Salpêtrière entre 1863 y 1893 provoca, exhibe, lleva al extremo, la angustia y el sufrimiento de las pacientes; revela también la fascinación de que es objeto el cuerpo médico. Freud es el primero que se esfuerza por entender realmente a esas desdichadas. Rehabilita su conversación, sus sueños, incluso su sexualidad; acepta escucharlas hablar de sí mismas, indefinidamente

La clientela de los médicos aumenta con el transcurso del siglo, sobre todo a partir de la era pasteuriana, al mismo tiempo que van ganando difusión los valores que defienden. Ya el naturalismo de la Ilustración afirmaba que la higiene es también la verdadera moral, la que protege de las enfermedades al cuerpo y, al mismo tiempo, de vicios al alma. Pero la higiene choca con dos obstáculos. Ante todo, con el pudor: lavarse el cuerpo con demasiada

complacencia pasa por libertinaje, sobre todo en lo que concierne al arreglo íntimo; es preferible cambiarse la ropa. El otro obstáculo es la ausencia de agua corriente y de desagües. Diariamente —o casi diariamente— se practica el lavado de la cara y de las manos en una palangana, mientras que el resto del cuerpo se lava una vez por semana (como máximo). Durante mucho tiempo, la ducha, el baño, se reservan para los enfermos (la hidroterapia). Las privilegiadas que poseen una bañera se bañan una vez por mes, después de la menstruación. A finales de siglo, los países anglosajones inventaron el *tub* (bañera) que se extiende por el continente. En la obra de Degas, entre otros, podemos ver hasta qué punto la costumbre de lavarse el cuerpo entero con agua abundante transforma la representación del desnudo femenino: la mujer en su tocador se convierte en un tema casi trivial.

Una buena higiene exige también ejercicios al aire libre, lo cual constituye una prescripción temible para las mujeres, puesto que han de mantener la piel inmaculada. Sin embargo, en la década de 1820, Marie de Flavigny (futura condesa d'Agoult) tenía un “maestro de ceremonias”, es decir, un maestro de baile imbuido de su importancia, y una maestra de armas que la ejercitaba en el florete; a menudo montaba a caballo. Veamos cómo evolucionan los programas de los internados de señoritas: a comienzos de la década del ochenta del siglo XIX, las “lecciones de compostura” que enseñaban la actitud correcta para cada momento del día y de la vida son reemplazadas poco a poco por ejercicios de gimnasia, que se realizan sin corsé, con ayuda de pequeños e incluso de grandes aparatos. Probablemente, sea la moda de los baños de mar lo que más acelere la liberación del cuerpo femenino. Por otra parte, dentro de una perspectiva nacionalista, y hasta racista, lo que se pretende cultivar no es tanto la libertad como el vigor y la energía.



Eterna enferma, la mujer de la época sufre una tasa de mortalidad superior a la de los hombres. Grabado del siglo XIX. *La convaleciente*. Madrid, Biblioteca Nacional.

Tras su comienzo en Alemania y en Inglaterra, a finales de siglo la cruzada por la gimnasia femenina conquista Europa latina. Desencadenó entusiasmos fanáticos de los que dan testimonio, entre otras cosas, una novela llena de malicia y de sensualidad de Edmondo de Amicis. Mayor resistencia, incluso violenta hostilidad, encontró el deporte femenino, sobre todo el de competición. Los observadores denunciaban la fealdad de la mujer en pleno esfuerzo, añoraban su graciosa debilidad y temían que un desarrollo muscular excesivo perjudicara su futura capacidad de procreación. Sin embargo, la natación y el tenis conquistaron muy pronto a las mujeres de ambientes acomodados. En los medios populares, diversas asociaciones promovieron el ciclismo, la carrera, el salto, el atletismo. Y a pesar de la resistencia de Pierre de Coubertin, a partir de 1912 las mujeres participaron en los Juegos Olímpicos.

Agreguemos que, en la misma época, los médicos reclaman con insistencia la educación sexual de las jovencitas, con la finalidad de combatir la sífilis. Una joven advertida resistiría mejor a la seducción, podría exigir de su novio pruebas de una salud plena. Aparecen entonces manuales de información. Pero que las mujeres hayan adquirido el derecho de contemplar su cuerpo ya es toda una

revolución. ¿Cómo concederles el derecho de controlar el cuerpo del hombre?

¿Cuerpos o corazones?

Las “relaciones de lo físico y lo moral del hombre” preocuparon mucho a los médicos de la Ilustración. ¿Son el amor conyugal y el amor materno, de los que tanto necesita la sociedad, sentimientos nobles inscritos desde toda la eternidad en el alma femenina? ¿O sólo son los productos, inciertos y caducos, de una matriz hambrienta de esperma y de feto? La relación entre cuerpos y corazones es una relación misteriosa. ¿Contribuyen los cambios que, en el curso del siglo, transforman los papeles sociales y familiares del sexo débil, a precisar o a modificar esa relación? ¿Cómo evoluciona el encuentro entre la mujer y hombre, entre la mujer y el cachorro de hombre?

El sexo de los ángeles

Durante la década de 1840-1850, la palabra “frigidez” comienza a designar la falta de apetito sexual de las mujeres. Por otra parte, la era victoriana ha visto nacer una literatura que niega este apetito. Se sabe que Michelet, por ejemplo, nunca llegaba a hacer “vibrar” a Athenais, que se contentaba con ser objeto de deseo, comer bien, dormir bien: ésa era toda su sensualidad. Puesto que excitar a una señora se había vuelto algo tan problemático, el doctor Debay, médico militar muy realista, cien veces reeditado entre 1848 y 1888, indica con todo detalle las diversas maneras de excitar a una mujer. Pero William Acton, otro médico, muy leído en los países anglosajones, afirma que la sexualidad femenina se llena con la procreación y la vida doméstica. Este autor contribuyó notablemente a la definición de la *true womanhood* y a la separación de las “dos esferas”.

Sin embargo, es menester recordar que el moralismo victoriano desconfía del sexo en general. El mismo Acton invita a los señores a refrenar su actividad sexual: una relación cada siete o diez días es suficiente: y la misma opinión sostienen a veces los médicos franceses. La mayoría de los médicos recomienda un coito rápido, para economizar las fuerzas masculinas, lo que difícilmente podía favorecer el orgasmo simultáneo. Para colmo, la ovología, en pleno auge entre 1840 y 1860, establece que el goce femenino no es necesario para la fecundación: este descubrimiento confirma la vocación materna de la mujer, justifica el egoísmo masculino y fundamenta la hostilidad contra el inútil clítoris.

En resumen, diversos factores combinados imponen una nueva concepción y una nueva práctica de las relaciones sexuales: hay que evitar las fatigas al esposo, que debe realizar un trabajo productivo; hay que consagrar la esposa a las tareas maternas y domésticas; por último, no hay que engendrar demasiado. Para las mujeres, lo determinante no es su apetito sexual, sino las presiones a que están sometidas...

Elisabeth Blackwell, que en 1845 fue la primera mujer médica de Estados Unidos, afirma que la frigidez es ante todo producto de la educación: a las niñas se les enseña que pensar en el sexo es pecado, con el objetivo de conservarlas vírgenes hasta el matrimonio.

En efecto, la joven no es un ser “natural”: púber entre los 12 y los 15 años, no suele casarse antes de los 20 años; este desfase impuesto por la sociedad es contrario a la naturaleza. Para hacerla esperar sin demasiada coerción, el mejor medio es el de retrasar el despertar del deseo, ocultando todas las realidades carnales del sexo. La niña “pura” no sabe nada y no supone nada. Desde este punto de vista, la virginidad no es ya una virtud cristiana, y a ello se atienen tanto los padres y maridos librepensadores como los devotos. Es una etiqueta de garantía para el futuro esposo.

Principios estrictos regulan, pues, la educación virginal, de la que es responsable la madre. Los manuales de educación precisan la higiene alimentaria (platos poco excitantes, leche por la noche) e higiene del sueño (cama no demasiado mullida, levantarse siempre pronto). Es difícil impedir la masturbación; los médicos afirman que está más extendida entre las niñas que entre los varones. Una militante de la Social Purity, apóstol entusiasta de la castidad, descubrió horrorizada, al leer los panfletos que denunciaban “el vicio solitario”, que ella se había entregado al mismo con toda inocencia durante años. Una niña bien educada se queda con la camisa puesta para arreglarse, incluso para bañarse, y cierra los ojos para cambiarse de camisa.

Se supone que la madre debe advertir a su hija de la proximidad de la menstruación. Los sacerdotes también lo desean así: se puede utilizar el *Ave María* (“Jesús, fruto de tu vientre”) para llamar la atención de la niña y explicarle que la regla le recuerda a la mujer, cada mes, cuál es su verdadero destino. ¿Cuántas madres se atreverían a hablar? Madeleine Pelletier, de origen popular, cuenta que un día (era el año 1886 y ella tenía doce años) llegó a la escuela angustiada, con la falda manchada de sangre. Tras haber sido regañada por la religiosa, volvió a la casa, donde la madre, santurrona muy rígida, se negó a responder a sus preguntas y finalmente fue su padre, achacoso, quien en unas

pocas frases brutales le proporcionó de una sola vez toda su educación sexual. Madeleine se licenció en medicina, pero jamás pudo dejar que un hombre se le acercara. No cabe duda de que ciertas vocaciones religiosas se explican por circunstancias análogas. ¿De qué asombrarse? Las madres, educadas en el desprecio de su propio cuerpo y en la vergüenza de su sexo, no podían transmitir otra cosa que una pasividad ciega y rutinaria. De esta manera, muchas niñas ignoran lo que les espera, incluso en las vísperas mismas de la boda. E incluso entonces, las madres callan. Tal vez teman, al evocarlo en palabras, inspirar disgusto por el acto sexual dissociado de las sensaciones y de las caricias que lo hacen aceptable. Este temor no carece de sentido: Zélie Guérin, futura madre de Thérèse de Lisieux, quería tener muchos hijos; pero sufrió una terrible conmoción cuando se enteró de que para ello tendría que sufrir; su esposo, comprensivo, esperó varios meses antes de consumar el matrimonio.

Sin embargo, se trata de despertar el “instinto maternal”. Joséphine de Gaulle, abuela del general, autora de muchos libros para niños, sugiere la conveniencia de confiar a la adolescente la crianza de un gatito o de un perrito. La adolescente también puede convertirse en madrina (madre espiritual, se le explica) y participar en la educación moral de un niño. Pero la muñeca se erige en instrumento privilegiado para la preparación a la maternidad. Este juguete tuvo una rápida expansión, al tiempo que una mutación radical. A comienzos del siglo, la muñeca conservaba la apariencia de una joven elegante, a fin de provocar en la niña el deseo de crecer y de ser hermosa. Hacia 1850, los fabricantes presentan muñecas-bebés, que tienen un éxito inmediato. Estos bebés son asexuados, y así seguirán siéndolo hasta bastante después de la Segunda Guerra Mundial. Con ellos, la pequeña “juega a la mamá”.

Para la niña “inocente”, el pudor se convierte en una suerte de hábito, más acá de la conciencia: la “oca blanca”. El angelismo se refuerza todavía a mitad de siglo, pero su predominio no es total ni universal. En el campo, donde todos pueden ver acoplarse y parir a los animales, es difícil preservar la inocencia de las niñas. Ritos y fiestas de origen pagano contribuyen a despertar su sexualidad. En Provenza, durante el Carnaval, los muchachos persiguen a las niñas y les embadurnan de barro pechos y muslos. En el centro y en el oeste de Francia, hay “ferias para niñas”. Y aunque la sociedad campesina ejerce su control sobre las jóvenes, la frecuentación es bastante libre. En el Marais de La Vendée, los enamorados, al abrigo de un enorme paraguas, se entregan a aproximaciones toleradas por la familia: besos prolongados, masturbaciones recíprocas; las niñas tienen curiosidad por probar diversos galanes. Muchísimo le costó a la ofensiva

católica de finales de siglo imponerles la virtud. En los medios populares de las ciudades, las relaciones prematrimoniales parecen haber sido moneda corriente.

En Estados Unidos, en plena era victoriana, el flirteo no conoce trabas. Libertad que sorprende a los visitantes europeos, desde Tocqueville (década de 1830) a mademoiselle Marie Dugard, que representó a la enseñanza secundaria francesa en la Exposición internacional de Chicago de 1893. Las jóvenes salen sin carabina con los muchachos que ellas escogen y vuelven tarde por la noche: los diarios íntimos y las correspondencias revelan el placer que experimentaban en ser besadas, acariciadas y en devolver todo eso centuplicado. Veinte flirteos no les impiden casarse y convertirse en excelentes esposas.

Incluso en los medios más estirados de la vieja Europa, la joven bien educada puede dejar que se le acerquen, por ejemplo, en el baile. Las cuadrillas y las contradanzas imitan los momentos del amor: encuentro, separación, reencuentros; únicamente las manos se rozan con las puntas de los dedos. Pero el vals abre todo un mundo de emociones y de sensaciones. Los compañeros enlazados giran cuerpo contra cuerpo: ritmo, intimidad vertiginosa, fiesta y desorden de los sentidos... Además, la jovencita puede beneficiarse de una “cultura salvaje” que le procuran las criadas, o que encuentran en los libros prohibidos: Louise Weiss bajaba todas las noches a la biblioteca paterna para informarse en los diccionarios. Por lo demás, en Francia hay testimonios de flirteo en el umbral mismo del siglo xx.

Oca blanca o virgen inmaculada, un día la joven se convierte en esposa. Aun cuando pase bien la noche de bodas, de inmediato encuentra nuevos obstáculos en el camino del regocijo sexual, y de todos la procreación es, sin duda, el más pesado. Muchas son todavía las mujeres que creen que las relaciones sexuales son perjudiciales para el niño durante el embarazo y el amamantamiento (esto es, por dos años). Pero cada vez son más las que desean reducir los nacimientos. El temor al embarazo inhibe el deseo en una época en que todavía se pensaba que el goce favorecía la concepción. Es cierto que quienes reclaman control de la natalidad son sobre todo hombres, y en su mayor parte anglosajones: Malthus, Francis Place, Richard Carlyle, Charles Knowlton. Las mujeres, incluso las feministas, se mantendrán tímidas durante mucho tiempo. Pero, en confianza, en cartas o en diarios íntimos, confiesan su cansancio y su repugnancia. La reina Victoria no es una madre triunfadora: vivió sus nueve embarazos y sus partos como otros tantos calvarios que arruinaron su vida conyugal y le alienaron la libertad. Su horror a las familias numerosas es ampliamente compartido en las capas superiores —prolíficas, no obstante— de la sociedad británica.

Sin embargo, la anticoncepción sólo progresa lentamente y las diferencias entre los países son difíciles de explicar. Las dos naciones más precoces son Francia —donde, en 1790, se produce una acusada disminución de los nacimientos— y Estados Unidos, donde el mismo fenómeno se advierte después de 1800. Dos naciones que tienen en común el haber hecho una revolución, el haber proclamado los derechos del hombre y las libertades individuales. Sin embargo, tendríamos dificultad en probar que ése fuera un factor determinante. Los países del norte de Europa sólo reducen los nacimientos después de 1870, y los del sur, más tarde aún. No se puede decir que este descenso esté unido a la industrialización, puesto que en Francia y en Estados Unidos precede a esta última. Ni tampoco que corresponda al retroceso de la mortalidad infantil, que sólo tiene lugar después de la revolución pasteuriana. Ni que se trate de un rasgo típico de las poblaciones protestantes, ligadas a la libertad de conciencia, puesto que en Francia el catolicismo es abrumadoramente mayoritario. Igualmente desconcertante es el comportamiento que se encuentra en los diferentes medios sociales. No son las capas superiores, ricas y cultivadas, las que toman la iniciativa: en Francia, las damas de la aristocracia y de la gran burguesía son las más prolíficas. En cambio, las campesinas, a las que se tiene por conservadoras, han sabido a veces dominar muy pronto su fecundidad (como, por ejemplo, en la cuenca aquitana), mientras que las obreras continúan en todas partes teniendo muchos hijos, al menos mientras no se prohíbe el trabajo infantil. En Estados Unidos se observa que las mujeres nacidas en el país tienen menos hijos que las inmigrantes. Por otra parte, ocurre que las inmigrantes ven acrecentarse su fecundidad después de la instalación: es el caso de las brabanzonas, que llegaron a Wisconsin entre 1852 y 1856. La reducción de los nacimientos es un fenómeno complejo, en el que se entrecruzan factores económicos, culturales y psicológicos: cada caso es particular. Apenas se atreve uno a proponer que las clases medias hayan tenido en ello el papel principal.

Los procedimientos empleados distan mucho de ser equivalentes. Lo que aquí interesa no es su eficacia, sino su significación. ¿Cuál es la iniciativa, la responsabilidad y la libertad que cada uno asigna a la reproductora? ¿Qué poder le da sobre su propio cuerpo? ¿Qué oportunidades de placer sexual?

La práctica antigua, fundada en el matrimonio tardío, el amamantamiento prolongado y una tasa elevada de celibato, persiste en numerosas zonas rurales (Irlanda, Península Ibérica, zonas montañosas de Francia y de Italia). Pero se vuelve insostenible con el retroceso de la mortalidad: para evitar la sobrecarga demográfica, habría sido necesario, al final del siglo, que las muchachas se

casaran después de los treinta y cinco años o que el 40 por 100 de ellas se quedaran solteras. Ahora bien, hacia 1850, en el campo francés, las muchachas se casan alrededor de los veinticinco años, y el 13 por 100 se quedan solteras.



Ocupaciones “femeninas” y desinformación preservan a niñas como éstas del deseo y las realidades del sexo. Pierre Auguste Renoir (1841-1919). *Muchachas al piano*. París, Museo del Louvre.

Algunas parejas duermen en habitaciones separadas: costumbre, por cierto, más frecuente entre los ricos y con buenas casas. No cabe duda de su eficacia, pero la separación puede ser frustrante. ¿Para quién? El señor que “respeto” a su esposa, raramente vacila en engañarla, ya sea con mujeres mantenidas, ya, si es ahorrativo, con una criada. ¿Y la señora?

En las capas medias los esposos se ejercitan más bien en evitar la fecundación. Ciertos medios, conocidos desde largo tiempo atrás en los ambientes galantes, penetran poco a poco en los matrimonios legítimos; los que requieren instrumentos sólo tienen un éxito tardío y limitado: el condón, el diafragma y la jeringa de inyección siguen siendo caros e incómodos por mucho tiempo. La sodomía y la felación dan lugar a ciertos procesos de separación de cuerpos, pero se ignora su auténtica difusión. Todo indica que la prioridad corresponde en todas partes al *coitus interruptus*, que es simple y gratuito. El método exige del hombre una ascesis difícil y, por tanto, depende esencialmente de su iniciativa. Con esto permanecemos en la lógica patriarcal, en que la mujer se somete pasivamente al “deber conyugal”. Y, sin embargo, todo cambia: el hombre busca únicamente el placer, da ejemplo a su compañera y le permite al menos una toma de conciencia. Además, incluso cuando únicamente tienda a aliviar sus cargas de familia, el marido administra las fuerzas, la salud y la libertad de la generadora; le ofrece la oportunidad de una vida diferente, aligerada de cargas maternas.

El clero católico reaccionó demasiado tarde, en un momento en que la práctica se había generalizado y era habitual. ¿Por qué tan tarde? Porque desde la Revolución, quienes van a confesarse son sobre todo mujeres, y éstas no abordan espontáneamente esta cuestión ni aceptan de buen grado que les sea planteada. En su mayor parte no se sienten responsables, porque están sometidas a sus maridos. Algunas se confiesan cómplices, alegan que no habían creído pecar, sino, por el contrario, actuar con prudencia. El sacerdote no insiste: la procreación es asunto de hombres. La protesta de los médicos fue más nítida y más precoz. Muchos se preocupan por la frustración de las esposas, con lo que se sugiere que no son tan frías como tan alegremente se afirmaba. El doctor Bergeret, cuyo libro traducido al inglés se leyó mucho en los países anglófonos, amenazaba a los “defraudadores” con las más graves enfermedades, sin conseguir intimidarlos.

El empleo de las técnicas anticonceptivas no tuvo como resultado el espaciamiento de los nacimientos, sino la detención precoz de la procreación. Aparentemente, las mujeres no deseaban espaciar las maternidades; por el contrario, preferían terminar lo antes posible con esa pesada carga; querían conquistar tiempo libre para otro aspecto de la vida, más personal.

A menudo el aborto se presenta como una práctica especialmente popular. Y femenina. Maticemos. Práctica popular, sí, pero también se aborta en otros medios. De ello da testimonio lady Henrietta Stanley, quien, encinta por décima vez, se libera gracias a una purga, un baño muy caliente, una larga marcha a

pie... e informa de ello a lord Edward, su esposo. Práctica femenina, seguramente: desde siempre, muchas mujeres recurrieron solas al aborto, o ayudándose entre ellas, sin creerse culpables, persuadidas de que el feto sólo vive cuando se mueve, es decir, a partir del cuarto mes (lo cual las leyes inglesas y norteamericanas parecen admitir). Pero a pesar de su antigüedad, el aborto cambia de carácter y de significado en razón de los progresos técnicos y en la medida en que intervienen los hombres. Un mejor conocimiento de la anatomía y de la fisiología femeninas permite el empleo de métodos menos traumáticos que las drogas y las caídas de antaño: se utiliza una aguja de tejer para romper la bolsa de las aguas; luego, cada vez con más frecuencia, se usa una cánula que permite realizar una inyección de agua jabonosa en el útero; si se toman precauciones de asepsia, los riesgos son muy reducidos. Hacia 1910, este último procedimiento se volvió una cosa banal: profesionales, médicos y comadronas ofrecen sus servicios casi sin ambages. Fuera cual fuese el medio empleado, la cantidad de abortos aumenta por doquier en la segunda mitad del siglo. Ya no solamente el acto desesperado de niñas seducidas o de madres de familia numerosa, sino un procedimiento para limitar los nacimientos. Una práctica otrora privada, discreta, en el seno del mundo femenino, se comercializa entonces en el mundo de los hombres: en Londres, en el año 1898, los hermanos Chrimes tienen por lo menos 10.000 clientes.

La reacción que se desencadena a finales del siglo asombra por su amplitud y por su vigor: eleva el aborto a la categoría de problema político de primer orden. En Estados Unidos, dicha reacción se produce con posterioridad a la guerra civil; en Inglaterra, no deja de tener relación con la dura guerra de los bóers; en Francia, el deseo de revancha sobre los prusianos después de la derrota de 1870 es una causa indirecta de ella. Después de toda guerra, ¡la vida es sagrada! Entonces, y por doquier, se da la tendencia a asimilar el aborto al infanticidio: el feto, e incluso el embrión, se convierten en seres humanos completos. Esto es lo que siempre enseñó la doctrina cristiana. Pero todo sucede como si la sociedad profana laicizara de golpe esa revelación, o como si por primera vez decidiera enfrentar todas sus consecuencias.

Pero volviendo a la sexualidad femenina, no cabe duda de que el aborto, a la sazón tan doloroso, a veces tan mutilante, no era, sin duda, un medio de promoverla.

Los archivos policiales muestran que muchas mujeres del pueblo negaban “el deber” a su marido, a riesgo de ser molidas a golpes, pero una de ellas se masturba acostada junto al hombre al que acaba de rechazar. Todas estas mujeres

se explican diciendo que quieren evitar el embarazo o, más raramente, la sífilis. Mientras subsistan estos obstáculos, ¿cómo puede introducirse el erotismo en el lecho conyugal?

Las norteamericanas, más decididas que las europeas, intentan una vigorosa ofensiva durante las dos últimas décadas del siglo. Tal vez con la esperanza de limitar los embarazos, se apoyan en la religión para impugnar explícitamente los roles sexuales y los derechos del marido. Las militantes del movimiento Social Purity proclaman que corresponde a la esposa determinar la frecuencia y el momento de las relaciones, puesto que la doctrina de las “dos esferas” le otorga todo el poder en la vida privada. Es falso, dicen, que las mujeres experimenten menos deseos que los hombres, pero ellas saben dominarse; los hombres ceden demasiado a su lujuria. ¿Qué impacto produjo esta cruzada, puritana, que no feminista? Una investigación de la doctora Clelia Mosher, realizada a partir de 1892, sugiere que se estableció una suerte de compromiso: las parejas tenían dos relaciones semanales, mientras que los hombres querrían tres, y las mujeres, una sola...

Sin embargo, la reducción de los nacimientos comienza a transformar la sensibilidad femenina. Aun cuando hasta el fin del siglo persista el angelismo como código de buena conducta, al menos el sexo ya no es una vergüenza y el amor conyugal ya no es tan sólo un deber. Disponible para el placer, la esposa se convierte en una compañera más sensible y más activa, pero también más exigente. Así se explica el deseo de intimidad de la pareja: a pesar de las protestas de los médicos, la moda del viaje de bodas se impone rápidamente, puesto que permite a los recién casados escapar a las preguntas indiscretas, a las alusiones, a las sonrisas cómplices. La cámara conyugal se convierte en un refugio inviolable. Y, sin embargo, al mismo tiempo se exhibe la familiaridad: al marido se le llama “querido” y se le besa en público... Las relaciones conyugales se refinan, procuran alegrías más intensas, pero también decepciones, hastío.

Digan lo que digan las leyes, el marido no es, ni lo será ya nunca, amo y señor. Puede convertirse en un amante, para mejor y para peor. También se subvierten los sentimientos maternos. La función genital retrocede en beneficio de la función educativa: la madre de pocos hijos está más presente junto a cada uno de ellos, es más atenta, más tierna; se vive con toda intensidad el idilio madre-hijo.

La mujer y el lactante

La madre que amamanta, ¿es una hembra o una madre? ¿Qué parte de instinto animal y qué parte de sentimiento humano hay en su comportamiento? Las sociedades occidentales no tienen una respuesta contundente. Dos figuras bastante lamentables pagan los platos rotos de esta ambigüedad: la nodriza y la madre soltera.

A pesar de Rousseau, la industria de la nodriza prospera en todo el Occidente, aunque con algunas variantes: en el sur de Estados Unidos predomina la nodriza negra; los ingleses emplean madres solteras; los franceses prefieren las campesinas casadas. La costumbre se apoya en el tabú sobre las relaciones sexuales durante el amamantamiento. Cuando Eva pare, “Adán se va del paraíso”, se lamenta Michelet. “Los placeres conyugales deben moderarse, cuando no prohibirse”, confirma el doctor Garnier en 1879. Subrayemos que la decisión, en principio, corresponde siempre al padre.

La novedad que aporta el siglo XIX es el surgimiento de la nodriza *in situ*, que va a vivir en la casa de los padres del lactante. Efectivamente, éstos, al tanto de la mortalidad que castiga a los niños abandonados a una mujer ignorante, quieren vigilar al recién nacido. El problema estriba en las relaciones, a veces difíciles, entre la señora y su “sustituta”. La joven madre se muestra celosa de sus prerrogativas; a veces ha gastado una fortuna en el ajuar, la cuna y el arreglo del cuarto del niño; quiere, pues, vanagloriarse de su *baby* y gozar de sus primeras sonrisas. Pero no se atreve a contrariar a la nodriza, cuya leche podría alterarse. Y ésta, a veces, aprovechándose de esa ventaja, se muestra exigente y caprichosa.

La nodriza es ante todo un cuerpo, bien tratado, pero domesticado. Como constituye para sus patrones un signo exterior de riqueza, está siempre coquetamente emperifollada. En la casa se la miman; sus emolumentos son elevados y recibe muchos regalos. Duerme en la habitación del niño, no en una buhardilla, como las otras domésticas. Se le impone una limpieza rigurosa, pero come lo que se le antoja y casi no trabaja: sólo algo de lavado o de costura. En la ruda existencia de una mujer pobre, se trata de un extraño paréntesis, que puede dejar huellas indelebles.

Pero la experiencia implica duros sacrificios: la nodriza abandona a su familia y, sobre todo, a su propio lactante, que otra mujer trata de criar. Antes de cerrar el trato, el médico le ha palpado los senos, ha degustado la leche, le ha tomado el aliento. Si bien no se le prohíben las relaciones sexuales (no se tiene la audacia necesaria para apartarla del todo del marido), por lo menos le son firmemente desaconsejadas. Un médico lo dice crudamente: “[...] una nodriza debe ser

tratada como una vaca lechera, y punto. Apenas pierde esta cualidad, se la ha de despedir sin demora”. La sensibilidad democrática, que se acrecienta en Francia bajo la Tercera República denuncia su condición como escandalosa y la asimila a la de la prostituta.

Sin embargo, la industria del amamantamiento no tiene en el egoísmo de las clases ricas su único origen. Es menester recurrir a nodrizas mercenarias para los niños abandonados y para aquellos cuyas madres se ven forzadas a trabajar. Son muchas en los países católicos, y sobre todo en Francia. Las campesinas que consienten criar a estas criaturas pobres van a buscarlas a la ciudad, a los hospicios o a las oficinas especializadas. Es sobre todo en los medios campesinos donde tiene lugar, a finales del siglo, la doble revolución de la crianza infantil: el triunfo del biberón y el control médico.

Los pequeños que estas mujeres se llevan consigo suelen ser débiles y enfermizos. Ellas, abrumadas de tareas, les dedican poco tiempo y los ven morir sin conmoverse demasiado. En 1870, en el Morvan, región especializada en crianza de niños pequeños, la muerte afecta al 65-70 por 100 de los *Petits Paris* (como se llama a los niños de origen parisino a los que se prestaba asistencia), al 33 por 100 de los de origen local, y al 16 por 100 de los niños criados por su madre. Médicos y filántropos se preocupan por esa circunstancia, aunque, durante mucho tiempo, inútilmente. Pero la derrota de 1870 sirve de alerta: si se quiere asegurar una revancha posterior, si se quiere acrecentar la cantidad de futuros soldados, es menester luchar eficazmente contra la mortalidad infantil. Se aprende de los vencedores, pues la Prusia de Bismarck desarrolló medidas sociales eficaces.

La ley Roussel, del año 1874, organiza el control de las nodrizas por médicos inspectores. En el curso de sus visitas, éstos descubren las condiciones “de crianza” (éste es el término que emplean, cuya connotación animal no molesta a nadie) y quedan profundamente impresionados. Lo mismo que en la época de Rousseau, denuncian la ignorancia y los prejuicios de las campesinas, sobre todo de las más viejas. Pero también descubren la miseria del hábitat rural, verdadero desafío a la higiene, y reclaman criterios para el reclutamiento de las nodrizas. Bajo la influencia de las reglamentaciones que ellos inspiran, el medio rural se transforma: la primera década del siglo xx es testigo de casas mejor mantenidas, con varias habitaciones, ventanas y muebles. Y además se sometía a la nodriza a exámenes médicos.

También observan los inspectores la rápida invasión del biberón: las nodrizas reservan su leche para el hijo propio. En la medida en que los principios

pasteurianos permiten eliminar microbios e infecciones, los médicos toleran primero esta práctica y luego incluso la alientan. Un mapa del amamantamiento revela que en 1900, la mitad norte del país, más industrial, más rica, más instruida, se ha convertido mayoritariamente al amamantamiento artificial; la mitad sur se mantendrá fiel al pecho materno durante veinte años más.

Este triunfo del biberón transforma la relación entre mujeres y lactantes, tanto en el nivel simbólico como en el práctico. La actividad de la nodriza dependía de su fecundidad. Se arriesgaba a procrear tan sólo para abandonar luego a su hijo y sacar provecho de la leche que éste habría bebido. Los criterios de selección se fundaban en caracteres físicos. El amamantamiento artificial suprime este compromiso corporal. La nodriza, aun cuando conserve su nombre, sólo es, en verdad, una criadora, una guardiana, cuya edad y fecundidad dejan de revestir toda importancia. Al mismo tiempo, el amamantamiento al pecho se convierte en exclusividad de la madre: antes que alimentar al niño en un pecho extraño se le dará, si es preciso, leche de mujer en biberón. A partir de entonces, el amamantamiento directo será objeto de una valorización afectiva: una mujer que da el pecho a su hijo ya no es una “vaca lechera”, sino una mamá tierna.

Otra consecuencia del triunfo del biberón estriba en favorecer la intrusión de los médicos en esta relación mujer-lactante, que durante tanto tiempo los había evitado. Finalmente, pueden estudiar la cantidad y la calidad de leche que necesita un niño según la edad, así como la mejor distribución de sus comidas. Muy pronto están en condiciones de dirigir y de aconsejar a madres y a nodrizas. Pero hay otro factor que estimula su intervención: el desamparo en que se encuentran las madres solteras.

La expresión *fille-mère*, madre soltera, que se impone en la lengua francesa durante la Revolución, está actualmente en vías de desaparición. Durante dos siglos servirá para designar a las personas que hacen vacilar la lógica patriarcal. Otorgar un lugar en el discurso y en la sociedad a las madres sin marido equivale a admitir, conscientemente o no, que las mujeres son las únicas que responden de sus hijos, que la pareja madre-hijo puede ignorar al padre y prescindir de él; equivale a derribar el pilar central del orden familiar y del orden social.

Naturalmente, en los siglos anteriores no se desconocían los nacimientos ilegítimos. Pero entre 1750 y 1850, en cierto modo, cambian de estatus, porque su cantidad se acrecienta, porque los “seductores” se vuelven irresponsables, porque los poderes públicos se sienten cada vez más implicados. Su cantidad aumenta en todas partes con ciertos desfases temporales. En Francia, entre 1790 y 1840 se acelera el movimiento (la tasa de nacimientos pasa del 3,3 al 7,4 por

100), para estabilizarse, en el umbral del siglo xx, entre el 7 y el 8 por 100. Pero en París, adonde se dirigen las muchachas en apuros, la tasa se eleva al 30 por 100 en los años treinta y cuarenta del siglo xix. En Inglaterra, el crecimiento comienza antes, ya alrededor de 1750, pero adquiere menos alcance: en Londres, en el año 1859, la tasa sólo es del 4 por 100. Por el contrario, en Viena parece que la cantidad de nacimientos ilegítimos haya superado el número de los legítimos. Estas mujeres viven en concubinato con el padre de sus hijos, reconocidos o no. Pero las verdaderas “madres solteras” están desprovistas de todo apoyo masculino. Casi todas han cedido a la fuerza, a la intimidación, a promesas de matrimonio. Mal protegida por la ley, la muchacha sin defensa, tanto en el campo como en la ciudad, sigue siendo una presa fácil. En realidad, la opinión general admite la violación. Aquella que ha cedido, aun por la fuerza, se ha “perdido”, ha “caído” y, por tanto, es indigna de estimación y de consideraciones. Una vez encinta, queda, salvo excepciones, reducida a sus propios recursos.

El infanticidio no desaparece, sino que evoluciona en razón inversa al aborto. Toda madre soltera que deja vivo a su hijo debe escoger entre dos soluciones igualmente penosas: o bien abandonarlo, o bien intentar criarlo por sí sola. Aquí es donde intervienen los poderes públicos. Las diversas medidas que ponen en práctica están llenas de sentido. Durante mucho tiempo, en los países latinos y católicos, los municipios favorecieron el abandono. En 1811 se restablecen los “tornos” de los hospicios, cerrados durante la Revolución, porque la posibilidad de abandono anónimo reduce el riesgo de infanticidio y porque el abandono devuelve su libertad a la culpable. En realidad, la mujer ha perdido su “honor”. Aun liberada de su carga, la acechan el oprobio y el desprecio. En el plano moral, raramente escapa a la angustia y al remordimiento: a menudo, junto al bebé abandonado se encuentra un signo de agradecimiento, un billete que expresa lamentaciones, que solicita que alguien se haga cargo de él. Sin embargo, a ojos de los responsables, una mujer no podía amar la prueba viva de su caída, ni el niño podía dejar de despreciar o de odiar a aquella que le ha infligido semejante vida. La mujer que no estaba casada no podía ser madre.



Quizá sea el único lugar donde la mujer pueda aislarse. Adriano Cecioni (1836-1886). *Interior con figura*. Roma, Galería de Arte Moderno.

Pero el recurso del torno tiene un precio muy elevado. Al facilitar el abandono, lo estimula. Parejas legítimas, más o menos indigentes, se desembarazan por ese medio de una incómoda descendencia. Desbordados, los municipios cierran los tornos: en Francia, el último se suprime en 1860; en Italia, en 1880. En su lugar se abren oficinas donde es posible abandonar un hijo, pero ya no en el anonimato. Sólo en 1904, en Francia, una ley permitirá nuevamente el anonimato del parto y del abandono.

Durante esta época, el modelo anglosajón penetra en los países latinos: consiste en ayudar a la mujer asignándole un subsidio. Es lo que hacen en Inglaterra las sociedades de caridad maternal, que son obras privadas. Su mera idea escandaliza en Francia y en Italia a los católicos estrictos que temen que, por esta vía, se estimule el vicio. Pero el tiempo juega a favor del subsidio. En Francia, el proceso de disminución de la tasa de natalidad preocupa a los economistas. A sus ojos, el hijo llamado natural vale tanto como cualquier otro; confiarlo a su madre parece el medio menos costoso de criarlo, y el más seguro. Desde la perspectiva cristiana se va admitiendo poco a poco que, al encargarse del cuidado de su hijo, la mujer hace penitencia y merece redención: así accede subrepticamente a la dignidad de madre. La crisis revolucionaria de 1848 acelera esta evolución. El subsidio, reglamentado, es asignado por un comité de

patronato que ejerce una estricta vigilancia sobre la moralidad de la asistida. El poder público sustituye al marido-padre, proveedor de fondos, y se atribuye una parte de su autoridad. En todo caso, el subsidio constituye una pequeña renta, mejora el estatus de la madre soltera al punto de volverlo envidiable. De inmediato se instala la ambigüedad: ¿conserva la madre soltera a su hijo por amor o por dinero? Y se organiza una nueva superchería: para cobrar la prima, la que tiene un concubino disimula su relación y posterga un eventual matrimonio.

A la mujer que pare en el hospital se la trata más o menos bien. La Prusia de Bismarck organizó, antes del final del siglo, casas maternas en las que la futura madre podía albergarse en buenas condiciones. En Francia y en Italia, la acogida es más ruda. La parturienta, además de convertirse en objeto de estudio para los estudiantes de medicina, sin respeto alguno por su pudor, debe sufrir que se le confíen dos o tres lactantes para que amamante, pero que se le retire su hijo, para evitar la tentación de favorecerlo en que podría caer. El doctor Fodéré observa estas costumbres en el Hôtel Dieu de Marsella a comienzos del siglo y la condena enérgica, pero inútilmente. La práctica persiste en Milán (en julio de 1899 hay en el hospital 74 lactantes para 32 nodrizas), y en Mantua, donde una mujer, que parió en enero de 1900, da el pecho, entre marzo y diciembre, a 18 recién nacidos. Algunos pequeños, afectados de sífilis, podían transmitir la enfermedad a la nodriza, quien se la contagiaba a otros niños, los cuales, remitidos a nuevas nodrizas, las contaminaban a su vez. Pero los médicos responsabilizaban únicamente a las nodrizas: denuncian la promiscuidad del amamantamiento y el intercambio frecuente de los lactantes entre diferentes nodrizas, ya por amistad, ya por dinero.

En este hervidero de cuerpos y de microbios, el higienismo pasteuriano hace su entrada con fuerza. La crianza humana se humaniza, pero queda bajo control médico. Los profesionales de la medicina emprenden entonces la paciente y metódica educación de madres y de nodrizas.

Comienzan por devaluar “el instinto maternal” que hasta entonces había sido el fundamento de la separación entre el mundo de las mujeres —empírico, afectivo, consuetudinario— y el mundo de los hombres: innovador, racional y científico. Sostienen que la maternidad, incluso en sus aspectos más carnales, exige una cultura de origen erudito. Con las mujeres de los medios acomodados, los médicos de familia mantienen un tono amistosamente condescendiente. Con las más modestas, el tono se vuelve imperativo y todo lo prescribe rigurosamente: número y hora de las comidas, esterilización de los biberones y de las tetinas, rito del aseo personal y de los baños, tiempo de sueño, empleo del

termómetro. Para instruir a las mujeres del pueblo, los obstetras agregan una consulta de lactantes a su clínica de obstetricia. También proponen sus servicios obras privadas (en Francia, las Gouttes de lait). Las madres consultan con diligencia y, al parecer, se muestran dóciles a las instrucciones. Se instaura un librito de salud para cada niño. El primer modelo, inventado por el doctor Fonsagrives en 1869, cruzó el Atlántico gracias al doctor M. W. Garrison: en él se indica el peso, la talla, el régimen, las vacunas, las enfermedades. Damas de caridad asisten a los médicos, entablan relaciones con los consultantes, van a verlas a domicilio para asegurarse de que han comprendido bien las prescripciones: entre las mujeres se esboza una nueva forma de ayuda mutua, pero privada de toda autonomía, completamente bajo control.

Algunos hubieran querido inscribir la puericultura en los programas de enseñanza femenina, primaria y secundaria, a fin de preparar a las jovencitas para la función materna, que, a ojos de todos, seguía siendo el papel social por excelencia del segundo sexo. Pero este proyecto no pudo llevarse a cabo en ningún sitio. En lo sucesivo, los programas de las jovencitas se confeccionaron según el modelo de los programas para los varones, lo que, más pronto o más tarde, debía borrar la especificidad de los papeles femeninos, tanto en la familia como en la ciudad.

Corazones

Debido al desarrollo cultural y económico, la distribución de los roles y de las funciones según el sexo está en vías de un nuevo ordenamiento. Sin embargo, todos, hombres y mujeres, admiten, tanto en teoría como en la práctica, la distinción entre la vida pública, dominio de los hombres, y la vida privada, reino de las mujeres: he ahí “las dos esferas”, como se dice en Estados Unidos. Por tanto, existe un mundo femenino en el que se elabora y se transmite de modo permanente una cultura específica todavía esencialmente carnal y afectiva. ¿Cómo se dan las relaciones interpersonales entre las mujeres que viven juntas? ¿Y entre ellas y los hombres que las rodean? La educación contribuye a formar personalidades cada vez más firmes, cada vez más autónomas. ¿Cómo concilia cada una de ellas sus objetivos personales con lo que debe a sus prójimos?

Entre mujeres

Cuando Victor Hugo describe la habitación de Cosette y cuando Balzac

amuebla la de Césarine Birotteau alimentan sus propios fantasmas. A las jóvenes les gusta simplemente disponer de una habitación para ellas solas. Ninguna ha dicho jamás que lamentaba la cálida promiscuidad de las antiguas fraternidades. La habitación, donde se guardan las muñecas viejas, donde se ocultan los recuerdos, donde se va para soñar o llorar en soledad, la habitación es el refugio de una autonomía naciente, el primer espacio en el que se expresa la personalidad. Otra afirmación de sí misma es el diario íntimo. Su uso no es nuevo, pero se extiende y cambia de sentido. Al comenzar el siglo domina todavía el examen de conciencia, práctica cristiana ligada al espíritu de penitencia: las muchachitas registran por escrito sus pecados y tentaciones, y adoptan buenas decisiones. Pero muy pronto la autora de un diario se ejercita en la meditación, en el desciframiento de sí misma, en la introspección, como ya dicen los psicólogos. Las jóvenes expresan su angustia ante el futuro, o bien su rebelión, su deseo de independencia. Es lo que vemos, por ejemplo, en el caso de María Bashkirtseff. Cuando las mujeres adultas permanecen fieles a su diario suele ser para llenar una suerte de vacío interior, para recuperar jornadas que transcurren sin dejar huella. Es lo que vemos en los casos de Eugénie de Guérin y de Alix de Lamartine.



A la joven, el padre ilustrado le brindará algo de su saber, el hermano ecos de la libertad. Édouard Manet, siglo XIX. En el balcón. París, Museo de Orsay.

Se considera que para la niña, e incluso para la adolescente, la educación materna es preferible a cualquier otra, porque la prepara mejor para la vida privada. Las cartas y los diarios íntimos la revelan suave y tierna, hecha de mimos y de complicidad. Se generalizan las caricias y el tuteo y, al menos en las capas medias, desaparecen los castigos corporales; la aristocracia y las familias rurales, por su parte, mantienen durante más tiempo las distancias y las tradiciones. Las madres se convierten de buen grado en maestras, y la educación moral, en particular, depende sólo de ellas. Muchas se lanzan a la literatura educativa. No parece que en ningún momento previo la relación entre madre e hija haya alcanzado tal nivel de intimidad: y es que nunca había sido tan acusada la diferenciación de los roles sociales de cada sexo. Además, la reducción de los nacimientos permite relaciones más continuadas, más personales. Pero la

ambigüedad no desaparece. “A tal punto está arraigada la idea de la superioridad del hombre en felicidad y en dignidad”, que a menudo la madre se siente decepcionada al dar a luz a una niña. Hasta es posible que desprecie su propio sexo a través de la hija, a la que abandona: no faltan ejemplos de ello. O bien, por el contrario, invadida por un “sentimiento de identidad”, quiere hacer de ella “otro yo, mucho más perfecto”, un doble idealizado de sí misma. En este caso, la inquisición es una amenaza. Para una joven, el duelo de una madre suele ser el peor de los duelos. Aun rodeada de parientes y de amigas, Caroline Brame y Stéphanie Julien se sienten cruelmente solas, sobre todo en el momento de graves decisiones, como la elección de marido.

A finales del siglo, la suave intimidad sufre otros ataques. La madre no discierne ya claramente qué es lo que debe transmitir. Clémence Royer, mujer de ciencia, se ve como un ser híbrido. Todo lo que pide a su hija es que la “reemplace en el campo de batalla”. Del lado de las hijas, lo que Louise Weiss llama “pubertad moral” puede llevar a la adolescente a juzgar a su madre, y a veces severamente. Instruida, diplomada, ávida de independencia, la jovencita reniega del modelo maternal, sin renunciar por ello a seducir a los hombres, a encontrar un esposo, a tener hijos. Estos deseos contradictorios originan una tensión difícil de sobrellevar. ¿Hay que ver allí un factor originario de esa extraña enfermedad que el doctor Lasègue describe en 1873 con el nombre de anorexia?

En la práctica, son pocas las niñas que se educan exclusivamente en la casa. Gracias a los internados, las madres se descargan de buen grado de las preocupaciones que la edad ingrata produce. El internado oculta y amortigua la crisis: la señorita encuentra confidentes; puede establecerse así una buena distancia entre madre e hija. De esta suerte, Marie de Flavigny, tras su ingreso en el Sagrado Corazón, adquiere un gran afecto por madame Antonia, religiosa de elevada cuna, llena de distinción y de encanto. En el otro extremo de la escala social, la pequeña Marie-Claire, educada en un orfanato, encuentra allí la ternura protectora de sor Marie-Aimée. Las maestras laicas tienen menos renombre.

Muchas adolescentes descubrían en el internado la alegría de las compañeras, la fraternidad en femenino. No era raro que dos corazones juveniles se unieran en una amistad apasionada, que se hicieran inseparables, que intercambiaran juramentos, retratos, cabellos tejidos o trenzados, anillos, brazaletes, símbolos de afecto eterno. En los conventos católicos, una atenta vigilancia impedía las “prácticas culpables”, pero no refrenaba las expansiones del sentimiento. En los países anglosajones, la libertad parece no haber tenido límite: la correspondencia

revela que las jóvenes internas inglesas o norteamericanas pueden vivir en una intimidad total, intercambiándose las ropas, acostándose en la misma cama, cocinando una para la otra, refugiándose en *a snug little room* (“un cuartito secreto”) para tocar música. En el continente europeo, el matrimonio enfría estos lazos. Pero en Estados Unidos, la pasión recíproca resiste a menudo a las separaciones. En otros ejemplos, Mary Hallock Foote y Helena Dekay Gilder intercambian cartas más que tiernas, en las que se expresa un ardiente deseo físico: esperan impacientes el momento de verse, de abrazarse, de acostarse juntas e intercambiar mil caricias. ¿Hay que hablar de homosexualidad? Las interesadas no piensan en estos términos. Su cultura no les proporciona los conceptos ni las palabras. Además, pertenecen a familias respetables, conservadoras, que aceptan esas relaciones sin inquietud alguna, y que al parecer las consideran compatibles con el matrimonio. Los propios maridos no se molestan por ello en absoluto: saben que el mundo de las mujeres es un mundo pleno de emociones, de afectividad e incluso de una sensualidad particular que no se les ocurre reprimir, pues, en la mayoría de los casos, lo subestiman. En este tema específico, la ética victoriana, a la que tan a menudo se denuncia como rígida y represora, da muestras de una flexibilidad que se adapta a las necesidades de cada una.

Hermanas y primas formaban algo así como clanes en las familias. En los países católicos no era raro que varias se hicieran religiosas: las hermanas Martin (las hermanas de Teresa del Niño Jesús) no son una excepción, en absoluto. El deseo de vivir entre mujeres es probablemente un componente de la vocación religiosa: al mismo tiempo que escapan a la férula de un padre y de un marido, a los peligros y a las preocupaciones de la maternidad, esas santas mujeres se aseguran para siempre una madre y hermanas. Sus relaciones, herméticamente cerradas sobre sí mismas, provocan a veces explosiones de celos y de resentimiento, pero la confesión pública, cada semana, permite solventar los conflictos. Las hermanas desempeñan un papel social de considerable importancia: cuando abren, tanto en el campo como en la ciudad, un dispensario y una escuela de niñas, muy pronto se convierten en el centro de las solidaridades femeninas. Algunas personalidades acceden a un verdadero poder: se dice que en los años cuarenta del siglo XIX, la hermana Rosalie, ángel tutelar de las “clases peligrosas” de París, era capaz de modificar la composición de un ministerio; y en 1848, los ciudadanos franceses negros de Mana, Guyana, ex esclavos a los que la madre Javouhey había emancipado, eligieron a esta última como diputada, pese a que no era elegible.

Fuera de estas “hermandades” institucionalizadas, las relaciones entre mujeres se determinan por las estructuras familiares y por las condiciones económicas. En realidad, distan mucho de ser siempre paradisíacas. En ciertas regiones rurales pobres, apegadas a las tradiciones, las mujeres alientan una desconfianza y una hostilidad recíprocas y permanentes. Y lo mismo ocurre todavía en el umbral del siglo xx en la provincia italiana del Friuli. Persiste la cohabitación entre varias generaciones. El poder de la suegra deriva de su papel reproductor, es decir, de sus hijos que la protegen contra el despotismo del marido. Cuando se casa un hijo, la nuera aparece como una rival: humillada, explotada, sólo verá mejorar su estatus si engendra a su vez un hijo. De allí el odio de la suegra por la nueva embarazada, que no es objeto de consideración ninguna, sino todo lo contrario: se la hace trabajar hasta el último día, se la deja que alumbre sola, sin avisar a su madre ni a sus hermanas; a veces acude a ayudarla una vecina. Más tarde, la nuera tratará de la misma manera a su propia nuera. Estas mujeres divididas en el seno de la familia, incapaces de la menor solidaridad, dan testimonio de la barbarie del mundo rural mediterráneo, dominado por los hombres.

Pero la evolución económica hace estallar las estructuras familiares antiguas en una enorme diversidad. Incluso en el campo se encuentran en el siglo xix múltiples formas de relación entre mujeres. Por ejemplo, las campesinas de Minot nos ayudan a comprender que estas relaciones no se reducen nunca a la vida privada, sino que se organizan en el marco de la colectividad aldeana, y su riqueza, en este nivel, compensa ampliamente la estrechez y las eventuales mezquindades del marco familiar. Por otra parte, jamás se fijan, sino que están en perpetua evolución.

En la ciudad, las damas “de bien” también saben construir un mundo a su gusto y a su medida. El mejor ejemplo es el de las burguesas del norte de Francia a partir de los años 1850-1860. A comienzos del siglo todavía participaban en todas las actividades de sus padres y maridos comerciantes. Sus funciones propiamente femeninas pasaban entonces a segundo plano: confiaban sus hijos a criadas y se mostraban poco interesadas en su mundo doméstico, así como poco devotas. El auge industrial de la segunda mitad del siglo aleja las fábricas de la residencia familiar, materializa la separación entre ambas esferas y remite las esposas-madres a la vida doméstica. Allí se instalan con autoridad y definen sus propios valores, que oponen casi uno a uno a los valores de los hombres.

De esta manera, frente a la producción de bienes y riquezas, las mujeres exaltan la familia y la reproducción. Frente a la reducción de la natalidad que se

afirma por doquier, ellas tienen más hijos que los que había tenido su madre. Para ellas, procrear se convierte en una manera de afirmar su especificidad y de adjudicarle importancia. Se ocupan personalmente de su descendencia. Hermanas y primas, vecinas y amigas, viven en una sucesión interrumpida de embarazo, parto, amamantamiento, destete, más partos y menopausia. Para ellas, la biología es al mismo tiempo su debilidad y su fuerza, funda su solidaridad, su identidad. También vigilan con rigor los estudios y la educación moral. Estas amas de casa llenas de hijos ven aumentar el peso de sus tareas familiares. Pero en vez de tratar de simplificarlas, las complican caprichosamente: la cocina es cada vez más rebuscada; la mesa, más lujosa; los adornos, más numerosos. El gasto es considerable y los hombres se quejan de que sus esposas no conocen el valor del dinero; sin embargo, llevan meticulosamente sus libros de contabilidad. El personal de la casa, numeroso, se feminiza. La relación con las domésticas está marcada por una dependencia casi feudal de éstas, por un vínculo personal: la doméstica forma parte de la familia, lo que quiere decir que no tiene existencia propia, no puede —en principio— ser casada ni madre, no tiene derecho a ninguna libertad, está sometida al ritmo cotidiano de un trabajo que no sabe de resultado ni de fin.

Las burguesas del norte colocan la fe en el centro de su universo y lo sagrado impregna todos los instantes de su vida. Su devoción rehúsa la ciencia, ignora toda percepción racional de la causalidad: acepta con resignación la enfermedad, la muerte, la miseria, expresiones de la voluntad divina. María, reina del Cielo, simboliza todos los valores femeninos: a la vez virgen y madre, desafía la naturaleza y la ciencia: expresa el sueño de una reproducción desencarnada, disociada de la conjunción carnal y de los partos cruentos. Por caridad cristiana, estas damas fundan guarderías infantiles, parvularios, patronatos, talleres para trabajos de ropa blanca, pero limitan su socorro a las familias legítimas y bautizadas. Seguras de sus valores, quieren asegurarse el triunfo de éstos en la vida pública: crean ligas contra la prensa atea, ligas patrióticas, ligas de madres.

A este respecto, en lugar de funcionar de modo complementario, ambas “esferas” se separaban y a veces incluso se oponían. Fenómenos análogos se observan en el curso de los grandes despertares religiosos en los países protestantes. ¿Bastaban los vínculos afectivos y personales para aproximar a ambos sexos en el seno de la familia?

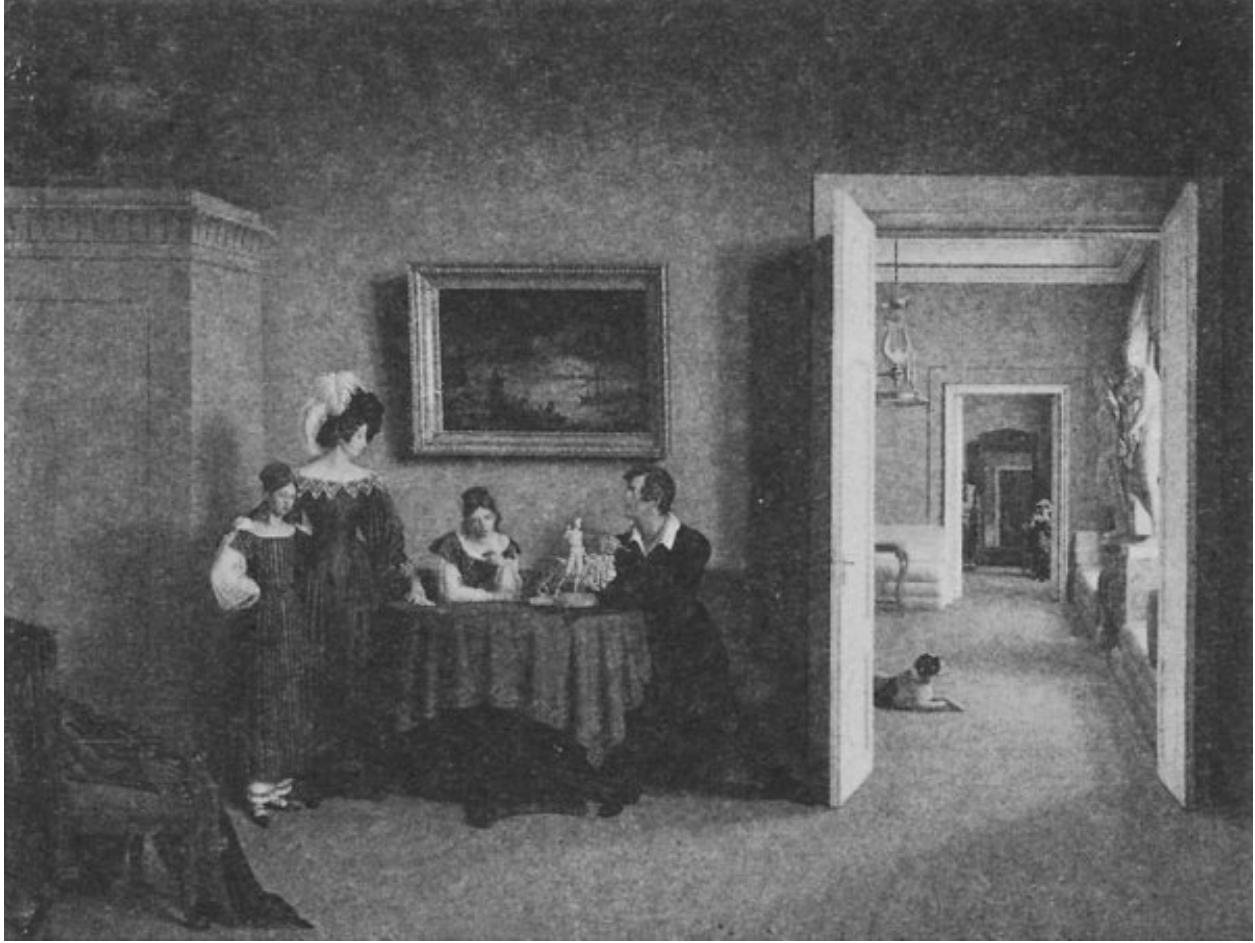
Las mujeres y los hombres

Es probable que durante la Ilustración, y todavía a comienzos del siglo XIX,

haya habido una suerte de idilio entre padres e hijas. Entonces, los hombres se dejan conmover por la fragilidad de la niña-mujer, y también por su delicadeza, su docilidad, su afecto expansivo y desarmante. Todo, por otra parte, lleva a la niña a buscar la estima y el favor del amo de la casa: es la mejor preparación para el matrimonio, dicen las educadoras. Pero parece que a partir de ese momento hay adolescentes que de buen grado se dejan atraer, se dejan seducir, por la inteligencia del padre. El apego de Germaine de Staël por Jacques Necker tiene por base una admiración de este tipo. De la misma manera, el conde de Flavigny, a quien su hija Marie adoraba, era un hombre ilustrado provocador de ideas, prodigador de saber. No son raros los ejemplos de comienzos del siglo: en tanto los señores disponen de tiempo libre hablan con sus hijas, orientan sus lecturas, cultivan sus dones eventuales para las artes o la escritura. Pero muy pronto, absorbidos por sus asuntos, los padres del siglo XIX irán teniendo cada vez menos tiempo para consagrar a las tareas educativas y a los intercambios personales. Tienden entonces a subordinar a sus hijas, más dóciles que los hijos varones, a sus propios objetivos. Convertirse en asistente de un padre puede tener cierta ventaja: así, mademoiselle Dubois, iniciada en la venta de batistas, continuó toda su vida con ese comercio remunerador, a pesar de un excelente matrimonio. Pero con harta frecuencia esta colaboración se presenta más como una explotación lisa y llana: la joven sirve como copista o como secretaria no pagada y sin esperanza de promoción. Del mismo modo, muchas veces la joven campesina tiene que “ayudar” a su padre hasta el límite de sus fuerzas. Y en todos los medios se espera que la hija haga de enfermera del autor de sus días cuando éste envejezca.

Apenas la joven manifiesta su deseo de emancipación, estallan los conflictos. Es lo que sucede, por ejemplo, a propósito de la elección de esposo, pues es muy difícil que los padres, incluso los más liberales (en política) renuncien a controlar el compromiso de sus hijas. Victor Hugo, Karl Marx, padres venerados, padres déspotas, persiguieron a las suyas con las mejores intenciones. La tierna Elizabeth Barrett tuvo que consentir en dejarse raptar, casi a los cuarenta años, por el respetabilísimo Robert Browning para escapar a un padre abusivo. Pero entonces puede presentarse un conflicto cuando una muchacha quiere emprender estudios superiores, en lugar de dedicarse a la vida doméstica. A Louise Weiss sólo se la autorizó a inscribirse en la Sorbona tras haber pasado un año en Alemania, en un instituto de enseñanza doméstica. Sin embargo, los padres aprendieron muy pronto a sentirse orgullosos de los éxitos escolares de sus hijas e incluso a invertir en ellas, sobre todo si no tenían un hijo varón.

Cuando accede a una conciencia política, la hija sigue en general la vía del padre. Brevemente, más allá de los conflictos, más allá de la ternura recíproca, padre e hija descubren cada vez mejor sus afinidades culturales.



Cambio en las relaciones de pareja: las muchachas sueñan con un matrimonio en el que puedan encontrar el amor. Fedor Tostoj (1783-1873). *Retrato de familia*. San Petersburgo, Museo Estatal.

A falta de padre, ocurre que la hija encuentra apoyo y afecto junto a un hermano: relación que alcanza particular riqueza y frecuencia en la época romántica. Abundan los ejemplos en todos los países. Los padres ven esto con buenos ojos. Cuentan con la hermana para moralizar al hermano: si es mayor, resulta una segunda madre; si es menor, su debilidad enseña las consideraciones debidas a los inferiores; en todos los casos, su inocencia se impone al varón joven. Pero también intervinieron otros factores: para la muchacha, su hermano es uno de los poquísimos jóvenes a los que puede aproximarse, a quien puede hablar con libertad y familiaridad; y esto vale también en sentido inverso. Y hay más: en el muchacho suele manifestarse el deseo de encontrar un espejo, un

reflejo, un doble; o incluso trata de hacer de Pigmalión. La muchacha también ve en su hermano un intermediario: a través de él, recibirá los ecos de esta vida pública a la que no tiene acceso. A fin de que pueda él realizar estudios importantes y lograr una buena posición, ella sacrificará de buen grado su dote, esto es, su porvenir. Si ella siente que comienza a flaquearle la religiosidad, multiplica las oraciones, las devociones, las oblacones: así obran Eugénie de Guérin o Caroline de Gobineau.

La literatura deja aflorar fantasmas de incesto. Por ejemplo, en *Cumbres borrascosas*, de Emily Brontë, o en *El hombre sin atributos*, de Musil. Algunos autores masculinos soñaron el incesto con su madre: es el caso bien conocido de Freud, y también el de Jules Renard. Magistrados, médicos, legistas y observadores sociales comprueban la frecuencia del incesto padre-hija (sobre todo) tanto en el campo como en la ciudad; pero tienen tendencia a relegarlo entre los marginados. Los códigos y los tribunales lo ignoran casi por completo. La familia debe permanecer por encima de toda sospecha. Y las víctimas callan.

Todo hombre es hijo de su madre, dice en esencia Michelet. No sólo es de destacar la inmensa influencia, el poder sin límite de la madre sobre el pequeño, sobre todo si es único. Pero entonces la valorización del amor materno es tan vigorosa que nadie desconfía de ese poder, ni siquiera en lo que respecta al hijo varón. En realidad, el papel de la madre en la educación de los hijos varones se extiende más y más en la medida en que el padre trabaja fuera del hogar. A comienzos del siglo, el hijo podía entrar como interno en un colegio desde los siete años; a finales del siglo, sólo lo hace a los doce. Y el internado pierde terreno: la madre, con la aprobación del padre, desea velar por la salud y los estudios del hijo, ayudarlo a hacer los deberes, a preparar las lecciones. Quiere, sobre todo, conservar el control de la educación moral y religiosa. En este terreno es donde más a menudo busca —y encuentra— una profunda y duradera comunión con el hijo. Edgar Quinet llama “mi oráculo” a su madre, y la asimila a un maestro espiritual; más tarde se acusará de haberla venerado demasiado. Muchas veces, colocarse entre padre e hijo resulta problemático para la madre; en general, no tolera el rigor masculino, protesta contra los castigos corporales, pero también desconfía de su propia debilidad, que corre el riesgo de hacer de su hijo un “niño mimado”. Muchas son las que querían retener a su hijo con ellas; muchas también las que trataban de orientar el futuro, de influir en la elección de oficio o de futura esposa. Estos comportamientos se producen, sobre todo, en las clases medias, en las que el deseo de ascenso social es fuerte y los encuentros a solas entre personas de la familia son en general estrechos, limitados y sin salida.

La literatura está fuertemente marcada por la relación compleja entre madre e hijo. Hombres como Baudelaire o Proust jamás se separaron de la madre. Por el contrario, Jules Vallès, Arthur Rimbaud o Jules Renard aprendieron la rebelión oponiéndose a su madre. ¿Es de asombrarse que Freud haya descubierto “el edipo” a finales del siglo XIX? Condiciones históricas particulares orientan entonces la relación madre-hijo/a, y más específicamente la relación madre-hijo (varón), por el camino de la patología.

¿Se apegaban las mujeres a sus hijos a falta de relaciones armoniosas con el marido?

Matrimonios y parejas

La mujer que se casa “entra en matrimonio”, “funda una familia”. ¿Quiere esto decir que formará una pareja? ¿Lo desea? ¿Lo conseguirá? El matrimonio, la familia, son instituciones tradicionales, codificadas, sin sorpresa. La pareja es una realidad nueva, en curso de invención. Ya no se impone un marido a la hija, sino que se la deja prácticamente elegir entre varios candidatos. Ahora bien, elegir es manifestar una preferencia, una inclinación, un deseo de amor: la esperanza de una unión más íntima y más perfecta. ¿En qué condiciones se verán satisfechos este deseo y esta esperanza?

La importancia que se asigna a la dote varía de acuerdo con el país. El mundo anglosajón, que la desprecia, deja más libertad a las jóvenes, aunque eso no compromete casi la homogamia. En los países latinos, y sobre todo en Francia, una muchacha no se casa sin dote, ni siquiera entre los menos ricos. De ello se desprenden estrategias matrimoniales cuidadosamente elaboradas, sobre todo entre los campesinos acomodados y en los medios industriales o comerciales. Las mujeres lo aceptan de buen grado, conscientes de lo que en ello se juega, sin creerse “sacrificadas”, en tanto los maridos que se les propone sean de su mismo rango, o dignos de ellas. Entonces se les explica que, por lo demás, el amor viene *después* del casamiento. Y si no viene, prescinden del amor; para ellas, el matrimonio es mucho más la adquisición de una identidad social que una fuente de felicidad afectiva. Pero el concepto mismo de la dote comienza a evolucionar: cada vez se aprecian más las cualidades, los saberes, el tacto, que permitirán a la futura esposa ser útil a su marido. Un sastre corteja a una costurera. Un pequeño comerciante aspira a que su mujer sea lo bastante instruida como para llevar los libros de contabilidad. A finales del siglo, algunos economistas, como Paul Leroy-Beaulieu, querrán que en los medios obreros se tenga como dote la idoneidad en la administración del hogar.

Pero, al igual que la dote, también la edad respectiva de los esposos en el momento de contraer matrimonio puede ejercer su influencia en la relación. En Amsterdam, a comienzos del siglo, en el 29 por 100 de los casos la esposa es mayor que el esposo. Por el contrario, en Estados Unidos, la escasez de mujeres lleva a la precocidad de sus bodas. Es difícil precisar las consecuencias de estas diferencias.

La libre América ofrece el curioso ejemplo de las mormonas, que niegan la pareja en lugar de fantasearla. Al aceptar la poligamia masculina, se instalan en la doble moral con la intención de sacar partido de ella. Puesto que, dicen ellas, “por naturaleza”, la sexualidad masculina es más exigente que la femenina, es bueno que el hombre tenga varias esposas: así se evita el adulterio, los nacimientos ilegítimos, el infanticidio, la prostitución; cada hombre cría a *todos* sus hijos. Para una mujer casta, vale más casarse con un hombre honesto, aun cuando ya esté casado, que vivir sola o con un depravado. Mientras esté embarazada o amamante podrá, sin remordimientos, espaciar las relaciones sexuales en beneficio de su hijo; y así también controlará mejor su fecundidad. En realidad, para ella la maternidad pasa al primer plano. Es cierto que el hecho de compartir al esposo no es evidente. Janet Snyder se resiste durante tres años cuando su marido quiere tomar una segunda esposa; finalmente, una visión la convierte. Más tarde explicará a una amiga que entonces es necesario endurecerse, no pensar demasiado en el marido. Ella misma se olvida tanto del suyo, que un día se sienta a la mesa con sus hijos, sin pensar en llamarlo. Esta soledad relativa deja espacio a una gran autonomía. Así se consigue que las coesposas se entiendan bien y constituyan comunidades alegres... Recordemos que en 1890 se prohibió la poligamia.

Cada vez hay más muchachas que sueñan con conjugar un amor perfecto y la vida conyugal. Así ocurre con Bessie Lacy, mujer de un plantador de Carolina del Sur, o con Fanny Arnaud, hija de un médico de Aix-en-Provence. ¡Qué novias impacientes! Bessie acepta en 1851 (tiene 19 años) el cortejo de Thomas W. Dewey, hermano de una amiga de pensionado. Durante un año la relación se limita a una activa correspondencia. Las primeras cartas son convencionales. Pero muy pronto Bessy aspira a una mayor intimidad; querría expresar sus sentimientos, hablar de amor, ser “modelada” por Thomas, para Thomas (“Mould me as you please”), al que llama *dearest*. Pero Thomas se mantiene a distancia: prepara su futuro. Entonces Bessie, poco a poco, renuncia: en sus últimas cartas expone sus derechos y sus deberes, así como los derechos y los deberes de Tom. Restablece entre ellos la separación que había querido abolir: al

marcar su territorio, se protege de pasiones y de decepciones.

Fanny, bien dotada y muy alegre, elige entre sus pretendientes a Charles Reybaud, hijo de un industrial marsellés. Estamos en 1822 y Fanny tiene veinte años. Aspira a entregarse por completo y con absoluta transparencia, pero teme no encontrar reciprocidad. “No me atrevo”, escribe a una amiga, “a confiar en el porvenir; me parece que sólo me sonrío para engañarme”. En efecto, es difícil promover la pareja ideal en un mundo en el que persiste la segregación de los sexos, la soberanía del marido y la doble moral. ¿Qué oportunidades de éxito tenían Bessie y Fanny?

Estados Unidos, al parecer, ofrecía el terreno más favorable. La definición de las dos “esferas”, predicadas en todos los rincones, constituía un reconocimiento, una valoración real de las funciones femeninas. Esposa, madre, educadora, la mujer merece tantas consideraciones y tanto respeto como el hombre, productor de bienes y proveedor de fondos. Por otra parte, su dominio propio no tiene límite: en nombre de su responsabilidad moral, vigila la virtud de todos los suyos e interviene allí donde esa virtud se halle en peligro. El marido acepta incluso observaciones a su propia conducta. Harriet Beecher Stowe reprende a Calvin, su esposo: ministro del Evangelio, lee demasiados libros profanos, se ocupa demasiado de Lutero y no lo suficiente de Cristo, no controla sus pulsiones sexuales, etc. Todos los viajeros llegados de Europa, con Tocqueville a la cabeza, comprueban la importancia que se otorga a las mujeres, a sus opiniones, a sus reclamos. También se destaca la armonía afectiva: es muy raro que los hombres casados tengan amantes. Las parejas toman de mutuo acuerdo todas las decisiones importantes. Bessie ha hecho buen matrimonio con Tom (¿y tal vez una buena pareja?). Tom fue un banquero activo, Bessie militó en diversas asociaciones; trajeron al mundo y criaron muchos hijos.

Por el contrario, Fanny fracasó en su vida conyugal. Charles resultó ser celoso al mismo tiempo que disipado. Los éxitos de su mujer lo ofuscaban, pero, por su parte, no se resignaba a “enterrar su vida de varón”: multiplicaba sus escapadas, sobre todo cuando Fanny estaba encinta. Desilusionada, la jovencísima esposa exigió una separación después de sólo tres años de vida conyugal y a pesar del nacimiento de un hijo. Muy pronto se convirtió en una de las novelistas más leídas de su generación. Es un caso bastante típico: el adulterio masculino era tolerado por la ley y por la opinión común; las esposas se resignaban, o bien se refugiaban en una separación (oficiosa o judicial) que no les devolvía la libertad ni la dote. Cuando fue posible el divorcio (en Francia, a partir de 1884), la demanda femenina fue mayoritaria, pero el motivo principal de esta demanda no

era el adulterio del marido. Las demandantes invocaban más bien malos tratos, o falta de recursos, argumentos más impresionantes para los jueces. Al mismo tiempo, el adulterio femenino se convierte poco a poco en un delito menor y los maridos no se atreven a quejarse de ello por miedo al ridículo.

En los medios populares, las esposas también temen la brutalidad de los maridos y su avaricia. En el campo o en el artesanado, el hecho de compartir tareas no elimina jamás la férula del marido. Son muchos los proverbios que la recuerdan. En ciertas provincias pobres, este poder ha tomado la forma de una opresión brutal; las campesinas del Gevaudan no tenían la llave de la alacena; privadas de todo, a veces se veían obligadas a robar para sobrevivir. Por doquier, en los campos o en el taller familiar, se considera a la mujer como auxiliar del hombre; pero, en cambio, nunca tiene ayuda en sus tareas propias; tanto es así, que muchas veces tiene que trabajar más allá de sus fuerzas, envejecer pronto, morir joven. En estos medios penetrará difícilmente el tema del “hada de la casa”: la campesina apenas se ve como una “mujer en el hogar”.

Por el contrario, el “ama de casa” se convierte poco a poco en el centro de gravedad de la familia obrera. El marido aprecia en su justo valor los servicios que ella asume: la crianza de los niños, la preparación de la comida, el mantenimiento de la ropa blanca y de la ropa en general, el cuidado de las enfermedades. Sin embargo, dos fuentes de conflicto envenenan a menudo las relaciones de pareja: la práctica religiosa y la gestión del presupuesto. La mujer de pueblo se mantiene fiel a la religión de su infancia, ama sus fiestas, pompa y ceremonias. Presta oído al sacerdote y a las monjas y, con mucho gusto, les da un poco de dinero: de esta manera compra su parte de paraíso, que nadie podrá arrebatarse, y espera atraer la protección de Dios para los suyos. El marido, a menudo librepensador, cuando no abiertamente anticlerical (sobre todo en los países católicos), no se atreve a prohibir tales prácticas, pues la religiosidad de su mujer también es una garantía de virtud; pero llega a despreciar en ella la “mojigatería”, a insultarla y a pegarle. En cuanto al dinero de la familia, el hombre es quien lo gana y no siempre acepta desprenderse de él. Hacia mediados de siglo, Le Play observa que en Francia (pero no en Inglaterra) muchos obreros entregan su salario a la mujer, no sin disputas, a veces violentas. Los archivos judiciales arrojan una cruda luz sobre ellas, así como sobre la energía de estas mujeres. En los procesos de separación, ellas acusan a sus cónyuges de pereza y de alcoholismo; se quejan de que se las deja sin recursos con sus hijos, mientras que el hombre “corre” quién sabe adónde. Quieren una casa propia, con muebles propios, y no seguir en vivienda alquilada. Golpeadas,

algunas devuelven golpe por golpe antes de huir.

Es menester decirlo: la pareja se convierte en uno de los problemas capitales de la sociedad occidental del siglo XIX, problema que afecta a todos los medios y desborda ampliamente el dominio de la vida privada. Y estamos muy lejos de haberlo superado.

Con la perspectiva del tiempo, las mujeres a las que se considera felices en el matrimonio son las que se asimilan a su marido. Los viajeros observan con sorpresa que en Francia, en las tiendas, mamá atiende la caja mientras papá fabrica. Esta solidaridad económica estrecha el vínculo entre los esposos. Michelet admira a madame Pouchet, quien, a la vez que sirve como objeto de estudios a su marido médico, es capaz de ocuparse de la correspondencia científica, sin descuidar los placeres conyugales. Algunas mujeres de escritores o de artistas, como Julia Daudet o Alma Mahler, se vuelven indispensables al servir con eficacia a la carrera de su marido, en desmedro de la propia. Junto a un político, la colaboración es más difícil. La maliciosa Mary Waddington, casada con un embajador, encuentra que en Francia las esposas de los parlamentarios son demasiado “caseras”, incapaces de hablar de nada fuera de los hijos. Mientras que en Italia, en Inglaterra, en Estados Unidos, las esposas de los políticos se encuentran a sus anchas en todos los temas.

Entre las mujeres célebres del siglo XIX quizá haya dos que conocieron la pareja ideal: Elizabeth Barrett, con Robert Browning, y Clara Wieck, con Robert Schumann. Éstas no desaparecieron tras la sombra de su esposo; no separaron “las dos esferas”; encontraron sin esfuerzo una verdadera comunión de cuerpos y corazones, sin duda, pero también de inteligencias y talentos.

Una cierta edad

El umbral de la vejez, imperceptible en el hombre, se hace visible en la mujer gracias a la menopausia. Los médicos observan cada vez mejor este fenómeno; algunos ven en él un “veranillo de San Martín” en la vida femenina; pero en su mayor parte se atienen a los consejos tradicionales de renunciamiento y de moderación. Las propias mujeres confiesan la ambivalencia de la “edad crítica”.

En ese momento asumen nuevos roles: de suegra, de abuela, de viuda. La suegra está cada vez más desprestigiada. En la época clásica hacía la vida imposible a la nuera; en esta época, también el yerno la encuentra insoportable. Y es que no puede separarse de sus hijos casados, ¡después de haberles consagrado cada instante de su vida! Como abuela es mejor aceptada. Si, carente de recursos, queda a cargo de los suyos, éstos la soportan tanto mejor cuanto que

ella presta aún servicios: la abuela que teje mientras vigila a los nietos es una imagen típica del siglo XIX. En todas partes se aprecia el hecho de que transmita las tradiciones familiares, así como los saberes antiguos, las canciones infantiles y las nanas, las recetas de dulces, las historias para dar miedo o para hacer soñar. Pero el médico desconfía de ella. Cuando la abuela ya no puede hacer nada útil, corre el riesgo de que se la abandone, que se la eche. Hay ciertas instituciones de caridad que recogen a los ancianos, pero a finales del siglo, la gravitación de los viejos comienza a preocupar a los poderes públicos.

En los medios ricos, las madres y las abuelas alcanzan su máximo poder: a menudo viudas, disponen libremente de considerables bienes que administran con una prudencia absolutamente conservadora. Reinan como “matriarcas” sobre una descendencia que las trata con mucho miramiento.

Escritores y poetas son siempre crueles para con aquellas que han perdido juventud y belleza. “Sombras apergaminadas”, “desechos de humanidad”, dice Baudelaire. Pero nada pueden los sarcasmos contra un proceso ya irreversible. La salud de las mujeres mejora y su vida se prolonga (para las francesas, la esperanza de vida pasa de 34 a 52 años en el curso de un siglo); la vejez llega más tarde. Pero el tiempo de las maternidades, por su parte, se acaba antes. La edad madura se expande. Y en los casos más favorables, ofrece a las mujeres un hermoso horizonte de libertad.

Sexualidades peligrosas

Judith R. Walkowitz

En lo referente a la sexualidad no hay nada natural, inevitable o estable. Para citar a los historiadores Kathy Peiss y Christina Simmons, la sexualidad no es “una realidad biológica inmutable ni una fuerza universal de la naturaleza”, sino, más bien, “resultado de un proceso político, social, económico y cultural”. Esto quiere decir que la sexualidad tiene una “historia”. Mientras que determinadas pautas de comportamiento y de significación han prevalecido durante un periodo muy prolongado —por ejemplo, el travestismo o la imagen de la alcahueta como madre—, otras prácticas ponen de manifiesto una variabilidad realmente notable. Incluso las prohibiciones de incesto, supuesta base fundamental de los tabúes sociales, han expandido y estrechado de manera muy variada los límites de las relaciones sexuales permisibles a lo largo de la historia europea.

Las culturas sexuales del siglo XIX ejemplifican el carácter de construcción social propio de la sexualidad. En el siglo XIX, la sexualidad constituyó un arduo terreno de discusión, en el que, tanto en privado como en público, se desarrollaron no sólo conflictos relativos al sexo, sino también a la clase social y a la raza. Diversos grupos sociales e intereses profesionales trataron de extender su autoridad a través del pánico moral, los escándalos sexuales y la actividad legislativa. En el máximo nivel público, hombres y mujeres participaban en luchas que también habrían de redefinir su identidad y subjetividad más privadas.

Cuando los victorianos hablaban de sexo, se referían sobre todo al peligro sexual, a la proliferación de prácticas sexuales fuera de la santidad del hogar, sin compromiso con el acto creador. Sin embargo, esta explosión discursiva se dio también en íntima relación con tensiones en torno a los cambios relativos a la norma matrimonial de la clase media; la vertical caída de la tasa de natalidad ponía cada vez más en evidencia que el lecho conyugal se había convertido en un sitio de sexualidad no procreadora, de intimidad personal y de desarrollo individual. Debido a sus implicaciones para la feminidad normativa, para los victorianos el sexo no procreador en el seno del matrimonio resultó tan

perturbador como la expansión del sexo comercial y las relaciones homosexuales al margen de la heterosexualidad doméstica. Junto con el auge del culto de la clase media a la domesticidad se dio una celebración de la “verdadera” mujer burguesa como madre y una insistente negación de la sexualidad femenina no reproductiva. A lo largo del siglo XIX, el modelo clasista de sexualidad femenina se somatizó cada vez más, con el apoyo de la opinión de las autoridades médicas, a quienes movía el vivo deseo de extender su autoridad cultural al cuerpo femenino. Aunque los médicos discutían acerca del grado de desapasionamiento femenino, estaban en general de acuerdo en atribuir a las mujeres respetables, como máximo, una sexualidad secundaria, de segunda mano, subordinada al placer masculino, carente de autonomía, una pálida imitación del deseo erótico del varón.

El desapasionamiento femenino extraía su significado de su oposición a una sexualidad masculina activa y a las prácticas femeninas transgresoras, que se tendía a calificar de masculinas o propias de una baja condición social. En el siglo XIX, cuatro prácticas —el aborto, la prostitución, el travestismo y las amistades románticas— adquirieron notoriedad como transgresiones sexuales que implicaban la actividad y la elección libre de la mujer. Estas prácticas, sin exclusión, son anteriores al siglo XIX, pero en el paisaje urbano moderno ocupan una nueva posición debido a su asociación con una clase social distinta de mujeres, o bien porque adquirieron nuevo peso y significado en tanto problema social y de identidad. En diferentes momentos del siglo, estas cuatro prácticas se institucionalizaron como definiciones oficiales de actividades ilícitas de mujeres sexualmente desordenadas. Sin embargo, estas categorías abarcaban mucho más que una conducta sexual desordenada: no sólo tenían tanto que ver con la actividad sexual no procreadora, sino también, cuando no más aún, con el trabajo, el estilo de vida y las estrategias de reproducción, la moda, la autoexhibición y los afectos no familiares de las mujeres.

La historia de las sexualidades peligrosas en el siglo XIX ilustra el complicado proceso de negociación cultural y debate en la formación de la sexualidad victoriana. Las disputas y los intercambios culturales en torno a las sexualidades femeninas peligrosas tuvieron lugar en todo el espectro social y en múltiples espacios urbanos: en el burdel y en la calle, en el *music hall* y en la clínica, en los más perdidos callejones suburbiales y en la comodidad de los salones de clase media. Hombres y mujeres distintos empleaban una variedad de lenguajes sociales rivales para interpretar la experiencia sexual, desde el lenguaje del comercio sexual o las representaciones de los periódicos sensacionalistas, hasta

el autorizado lenguaje del derecho y la medicina. En estas discusiones, la trasgresión de género y la trasgresión sexual se solapaban constantemente, y cualquier identidad sexual construida en relación con tales prácticas era intrínsecamente inestable y contradictoria.

El siglo XIX fue un momento histórico. En efecto, fue entonces cuando las mujeres de clase media consiguieron acceder al espacio público para hablar de cuestiones sexuales, gracias a los medios masivos de comunicación y a las redes políticas disponibles en un dominio público que se definía según nuevos términos. Pero por nuevo que todo esto fuera, tales mujeres aún se hallaban imaginariamente atadas por un repertorio cultural limitado y forzadas a remodelar los significados culturales dentro de ciertos parámetros. No es que hayan experimentado la pasión sexual y hayan encontrado naturalmente las palabras adecuadas para expresar tales sentimientos, ni que experimentaran el peligro sexual y encontraran naturalmente las palabras adecuadas para expresarlo. Por el contrario, para hablar de su “verdad” tuvieron que valerse de los conceptos que la cultura de la época ponía a su disposición.



En las urbes del siglo XIX la prostitución respeta las divisiones de clase. Henri de Toulouse-Lautrec (1864-1901), *Mujer estirando sus medias*. París, Museo de Orsay.

La prostitución

La magnitud, la visibilidad y la proteica naturaleza de la prostitución constituyó un rasgo distintivo de las ciudades del siglo XIX. Los observadores, enfrentados a las “criaturas pintadas” paseándose tanto por calles atestadas como por apartadas callejuelas de la ciudad con sus “vestidos chillones” y sus miradas agresivas, contaban por decenas de millares las prostitutas en las principales ciudades (aunque, en realidad, estas cifras oficiales eran notoriamente muy poco fiables). La jerarquía social de las prostitutas reflejaba la estructura de clase y la distribución social de los centros urbanos. La vida sexual clandestina de Nueva York iba desde las elegantes mansiones de la Quinta Avenida, donde los hombres ricos mantenían a sus queridas, hasta las tabaquerías de Canal Street, que surtían a trabajadores y marineros. En Londres, la geografía social del vicio se extendía de las cortesanas de St. John’s Woods a las prostitutas callejeras elegantemente ataviadas que deambulaban por los distritos comerciales de moda de Regent Street, mezcladas con damas respetables, y a las pobrísimas mujeres —las *kneetremblers* y las *round de corner Sallies*— que cometían “actos indecentes” (y a veces de pie) en los mal iluminados callejones y patios de los barrios bajos para ganar el dinero necesario para el alojamiento nocturno. En Estados Unidos, la segregación racial también contribuyó a estructurar el mercado de la prostitución: en Nueva Orleans, burdeles blancos y burdeles negros, segregados, se hallaban unos junto a los otros; en los *cribs*^[5] de varias plantas de San Francisco, las mujeres europeas y las norteamericanas ocupaban los pisos altos, mientras que las mexicanas, las japonesas y las chinas eran relegadas a los niveles más bajos. En estos centros urbanos, la geografía de la prostitución cambió constantemente en respuesta a los cambios del entorno físico y social. En Berlín, París y Londres, las putas pobres ejercían en general su comercio en el centro tradicional de prostitución, particularmente en las viejas y estrechas calles de los distritos populares, pero la aparición de los nuevos centros de entretenimiento o los edificios de una terminal ferroviaria también podían ejercer un enorme magnetismo sobre las mujeres públicas.

En comparación con la prostitución masculina, la prostitución femenina podía ser un negocio ostensible y con gran inversión de dinero, infraestructura y organización del trabajo muy elaboradas. Éste es ciertamente el caso de las

prostitutas más organizadas que trabajaban en prostíbulos, donde a menudo percibían salarios y tenían ropa, casa y comida. Alternativamente, la prostitución podía ser también una forma de autoempleo, sobre todo en lo concerniente a la gran cantidad de mujeres que recorrían las calles de la ciudad y frecuentaban sus teatros y tabernas. A lo largo del siglo XIX, los lugares donde se comercializaba el sexo se extenderían a salones de masaje, baños, salas de baile, *tableaux vivants*, *café chantants* y *music halls*. Para familiarizarse con los emporios del vicio de una ciudad, el visitante masculino solía verse obligado a comprar un libro de bolsillo o una “guía del caballero” que detallaba precios, ubicación y servicios de distintos establecimientos.

Estuvieran fijas en un sitio o bien deambularan, formaran parte de una elaborada organización o fueran meramente ocasionales e improvisadas, en cualquier caso las prostitutas eran las “hijas no cualificadas de las clases no cualificadas”. La vida de estas mujeres no se diferenciaba de la que llevaba un gran cuerpo de mujeres trabajadoras que no residían con su familia y que tenían que ganarse la vida a duras penas en el mercado de trabajo urbano. Las investigaciones sociales sobre la prostitución en diferentes localidades coinciden en identificar a las mujeres de la ciudad como inmigrantes recientes que provenían de la zona rural vecina o bien como hijas de artesanos urbanos en declive. Previamente, estas mujeres habían trabajado en empleos por salarios de subsistencia o menos aún, como los grados inferiores del servicio doméstico, la lavandería, los trabajos de aguja y determinadas formas de trabajo fabril. En las últimas décadas del siglo XIX se desarrolló un modelo de reclutamiento ligeramente modificado: vendedoras, camareras y cantineras ingresaron en las filas de las prostitutas, reflejando así el nuevo pero igualmente bajo nivel de ocupaciones femeninas no cualificadas en el sector terciario de la economía. Este hecho también reflejaba el desplazamiento de la prostitución de la calle a nuevos espacios de comercialización del sexo. El carácter fluido y no institucionalizado de la prostitución callejera permitió que un considerable número de trabajadoras complementaran sus sueldos insuficientes con dinero que ganaban con los favores sexuales que comerciaban en la calle. Incluso para las que se ganaban la vida principalmente con la prostitución, la “vida alegre” sólo representaba un “refugio [temporal] en momentos difíciles”; en su mayoría, las jóvenes abandonaban el comercio a finales de la veintena.

Mientras ejercían la prostitución, las mujeres participaban de una vida colectiva de características propias. A menudo, cuando una mujer entraba en un prostíbulo adoptaba un nuevo nombre y aprendía nuevos rituales, así como un

argot relativo al comercio sexual. A pesar de la explotación económica de las pupilas del burdel, a pesar de las limitaciones a su libertad y de las tensiones que surgían entre ellas y entre las prostitutas y la madama, el prostíbulo solía funcionar como una familia sustitutiva y como un sistema de apoyo para las mujeres.

Los observadores de la clase media calificaban de tediosa, claustrofóbica — como veremos más adelante— y perversa la vida en el burdel, pero no es tan claro que las trabajadoras lo vivieran de esa manera (aunque tuvieran otras quejas). La vida en el prostíbulo dejaba tiempo libre y margen para actividades de recreo —tocar el piano, charlar, cantar, leer novelas ligeras—, todo lo cual ha de haber constituido un auténtico placer para las mujeres de la clase trabajadora cuyos empleos alternativos habían sido el de costurera o el de sirvienta. Las busconas que hacían la calle y vivían en cuartos alquilados también participaban en una subcultura que desafiaba los códigos de la respetabilidad femenina y, al mismo tiempo, estaba condicionada por la precariedad y expuesta a los terribles peligros de la “vida”.

Los comentaristas de clase media se quejaban una y otra vez de la agresividad física y visual de las “mujeres pintadas y emperifolladas que vagaban por las calles” en “sucias muselinas blancas y grasientas y barata seda azul”. Sin sombrero, sin chales, lanzando “miradas perversas”, estas mujeres exhibían su figura a los viandantes. El código de vestimenta de las rameritas servía como medio de publicidad de sí mismas y de atracción por los clientes. Algunas prostitutas irían más lejos, hasta llegar a exhibir sus mercancías: dejaban a la vista tobillos, piernas y senos, o bien se chupaban ostentosamente el pulgar para indicar el tipo de servicio sexual que ofrecían.

A menudo los clientes se sentían defraudados por estos servicios sexuales. En la mitad de los *cribs* de San Francisco, los hombres se sentaban en bancos de madera a la espera de un encuentro tan rápido que apenas tenían tiempo de bajarse los pantalones. Incluso en sitios más caros, se cargaba el acento en el orgasmo rápido, en la carencia de vínculo emocional y en la ausencia de reciprocidad. Un joven a quien su padre había llevado a una lujosa casa de citas de Nueva Orleans para su iniciación sexual, describió luego la experiencia como un “procedimiento mecánico que [...] duró quizá un minuto”. Bien podían haber preferido los clientes los entretenimientos voyeuristas que proporcionaban los grandes prostibulos de finales del siglo XIX, que presentaban *tableaux vivants*, *striptease* y escenas lésbicas.

Los clientes se sentían especialmente apenados cuando contraían una

enfermedad venérea en encuentros sexuales con prostitutas o cuando éstas se volcaban a una actividad más lucrativa que el trabajo sexual: el robo. Las busconas callejeras trabajaban normalmente en parejas, no sólo para protegerse de los abusos de los hombres, sino también para subyugar y robar a los clientes achispados. Las columnas de noticias de policía de los periódicos locales estaban llenas de relatos de altercados de borrachos y de pequeños hurtos entre prostitutas y sus clientes. Semejante conducta de violencia y vejación no era única en el mundo de las prostitutas y sus clientes. La violencia física era una característica común de las relaciones heterosexuales en los burdos barrios obreros. Muchas veces, cuando los investigadores trataron de aprehender la naturaleza de las relaciones de sexo entre los pobres sin cualificación profesional de Londres y de París, se encontraron en una “incomprensible región”, para citar a la historiadora Ellen Ross, “donde las mujeres no parecían damas ni daban muestra alguna de deferencia, donde los hombres pugnaban por mantener su autoridad sobre ellas, donde el ‘antagonismo sexual’ se reconocía abiertamente”.

Sin embargo, en distintos aspectos, las prostitutas se diferenciaban de la gente de los barrios obreros donde solían residir. En primer lugar, solían tener un nivel de vida superior. A pesar de la inestabilidad del ingreso y de los peligros e incertidumbres ocupacionales inherentes al trabajo sexual, en general las prostitutas vestían mejor que las otras mujeres del barrio y gastaban dinero a la par de los vecinos varones. Las prostitutas que vivían en cuartos de alquiler o en burdeles estaban notablemente distanciadas del sistema familiar que constituía el principio de organización social y económica de las comunidades obreras.

No obstante, entre los trabajadores ocasionales más pobres, acostumbrados a tiempos difíciles y obligados también a duras adaptaciones a la presión de imperiosas necesidades sociales, las prostitutas podían gozar de cierta integración social. En su estudio del año 1836 sobre las prostitutas parisinas, Parent-Duchâtelet encontró pruebas de complicidad y tolerancia obreras para con las prostitutas: aproximadamente la mitad de las que se casaban elegían hombres que vivían en la misma calle, a menudo en el mismo edificio, mientras que aproximadamente la mitad de las mujeres a quienes los padres rescataban de la prostitución habían vivido siempre en su casa. Algunas instituciones de los barrios obreros estimulaban esta integración, en particular la taberna y el *music hall*, donde los observadores de clase media se sorprendían ante la “convivencia del vicio y la virtud”. La camaradería de la taberna quedó demostrada en el año 1888 en el funeral de una de las víctimas de Jack el Destripador. El ataúd de Marie Jane Kelly fue cubierto con coronas de amigos “que frecuentaban ciertas

casas públicas en común con la asesinada”.

Fuera de la taberna no todas las mujeres respetables respondían con tanta bondad. La tolerancia que la comunidad tenía para con las prostitutas dependía del carácter específico del barrio obrero: su etnia y su raza, su nivel de respetabilidad y de prosperidad. También dependía de la mayor o menor presión exterior que se ejerciera sobre los pobres para que se adhirieran a un patrón más severo de respetabilidad sexual. Esta intervención exterior habría de afectar directamente la estructura del mercado de la prostitución, y también el carácter de la relación social de las mujeres con la comunidad de trabajadores pobres.

Al promediar el siglo XIX, la notoria y desordenada actividad de las prostitutas irritó profundamente a toda una gama de reformadores de clase media.

Inmediatamente después de las revoluciones populares y de la devastadora epidemia de cólera de los años treinta y cuarenta, los reformadores sanitarios y los autores de “estadísticas morales” llegaron a obsesionarse con la inmoralidad, la basura de la ciudad, el contagio y el desorden social que emanaban de la “chusma”, o *Great Unwashed*, como se la llamaba. Para ellos, la prostituta, tanto en sentido literal como en sentido figurado, era la vía de infección de la sociedad respetable, una *plague spot*, una pestilencia, una úlcera. Al igual que los suburbios de los que provenía, se pensaba —sostiene Alain Corbin—, que llevaba consigo los “penetrantes olores de las masas” con sus “perturbadores mensajes de vida íntima”. La prostituta evocaba una memoria sensorial de todos los “cuerpos femeninos resignados” que atendieron las necesidades físicas de los hombres de clase alta en barrios respetables: la niñera, la vieja sirvienta, la “mujer de clase baja que, en el corazón de la casa burguesa, satisface las necesidades corporales”, que está al servicio del cuerpo burgués.

La preocupación oficial por la prostitución como forma peligrosa de actividad sexual, cuyos límites el Estado debía controlar y definir, condujo a la aprobación de un conjunto de regulaciones en casi todos los países de Europa hacia los años sesenta del siglo XIX. Lejanamente inspirados en el modelo napoleónico, los sistemas de regulación exigían a las prostitutas registrarse ante una “policía moral” y someterse a inspección médica para controlar las enfermedades de transmisión sexual. Ciertos sistemas de regulación les exigían también que residieran en burdeles registrados. Con excepción de Gran Bretaña y de Bélgica, la regulación policial de la prostitución se desarrolló más como procedimiento administrativo que como normativa jurídica propiamente dicha.

Los partidarios de la regulación evaluaban la supervisión y la inspección de las prostitutas como una defensa de la salud pública, de la decencia pública y del

orden público. Al tratar la prostitución como un “mal necesario” utilizaban un doble patrón de sexualidad, que justificaba el acceso sexual masculino a una clase de mujeres caídas. Confiaban en el imperativo fisiológico del deseo sexual de los hombres, pero, cuando se trataba de su contrapartida femenina, solían desarrollar un doble juego. Por un lado, los regulacionistas condenaban a las prostitutas como flagrantes transgresoras sexuales, tan “asexuadas” como para mostrar un deseo “masculino”; por otro lado, insistían en que el deseo sexual de las prostitutas no pintaba para nada en la situación. En 1871, un informe parlamentario británico insistía en que era imposible establecer ninguna comparación entre las prostitutas y los hombres que entraban en relación con ellas: “Para un sexo, la ofensa cometida es una cuestión de beneficio económico; para el otro, de irregular tolerancia respecto de un impulso natural”.

Los defensores de la regulación afirmaban que la inspección sanitaria de las prostitutas controlaría la difusión de enfermedades venéreas. Basaban su aserto en el supuesto de que la sífilis, que en ciertas poblaciones era endémica, se había difundido a través de la promiscuidad sexual con prostitutas enfermas, y también que había métodos de diagnóstico y de terapia adecuados para llevar a cabo la inspección y abordar el tratamiento de las prostitutas enfermas. En respuesta a las críticas que les dirigían quienes sostenían que el “contagio” afectaba por igual a varones y a mujeres, y que examinar y aislar a un sexo sólo sería como vacunar únicamente a un sexo, los regulacionistas replicaban que sólo las mujeres “engendraban contagio”, que “ése era su oficio” y que también “podían ocultar la enfermedad”. El prejuicio de clase y el prejuicio sexual impregnaban todo el procedimiento de inspección sanitaria de las prostitutas. Los médicos se sorprendieron de la hostilidad ante el examen especular que encontraron en las mujeres registradas, quienes se referían al espéculo del médico como al “pene del gobierno”. Es evidente que las prostitutas entendían la revisión del espéculo como un acto voyeurista y humillante, un acto que infligía dolor mental y físico a la víctima femenina.

Un sistema de *police de moeurs*, afirmaban los regulacionistas, también contribuía a la decencia pública al controlar el espectáculo público del vicio. Esto se convirtió en un objetivo policial particularmente importante en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se presionó cada vez más a la policía para que limpiara de putas calles y teatros, a fin de dar espacio a las mujeres respetables. En París, las prostitutas tenían prohibido aparecer en público de cualquier manera que llamara la atención antes de que se encendieran las luces de las calles; tenían que vestirse decentemente. En Hamburgo, el código

municipal regulaba detalladamente la ropa de las mujeres de mala fama y los distritos donde se les permitía circular. La intención era, por doquier, controlar el deambular clandestino, las mujeres no registradas, que, con “colores vistosos”, “actitud provocadora” y miradas desvergonzadas, trataban de llamar la atención de los transeúntes.

También la segregación de las prostitutas respecto de la comunidad obrera era esencial para la preservación del orden público. Con este objetivo en mente, los regulacionistas exhibían considerable entusiasmo por la intervención del Estado en la vida de los pobres. La policía de Gdansk insistía en que los prostíbulos no supervisados se convertían en refugios de criminalidad y de desorden social. Y advertían que el traslado de las prostitutas de los burdeles registrados a habitaciones privadas o cuartos de alquiler produciría una desmoralización de las familias pobres, a quienes se podría alentar a que sirvieran de alcahuetas o a que abrazaran otras formas de relacionarse con la comercialización del sexo. A través de los procedimientos policiales de estigmatización pública —como las visitas domiciliarias, la notificación a empleadores y miembros de la familia acerca de las mujeres que “hacían la calle” o el requisito de que las prostitutas asistieran para su revisión a una casa donde se hallaban a la vista pública—, los funcionarios encargados de aplicar la regulación procuraban clarificar la relación entre los pobres respetables y los no respetables, y, en particular, forzar a las prostitutas a aceptar su estatus de mujeres públicas mediante la anulación de sus relaciones personales con la comunidad obrera pobre.

Sin embargo, se resistió a la regulación. Y no precisamente por sus víctimas. La oposición política a la regulación se levantó primero en Gran Bretaña en 1869, luego una coalición de reformadores morales de clase media feministas y trabajadores radicales exigieron la revocación de la legislación sobre enfermedades contagiosas, que instauraba un sistema de inspección policial y médica de las prostitutas en ciudades fortificadas y puertos del sur de Inglaterra. Bajo el carismático liderazgo de Josephine Butler, la campaña abolicionista arrastró por primera vez a la liza política a millares de mujeres, y las alentó a que desafiaran los centros masculinos de poder —como la policía, el Parlamento y los establecimientos médicos y militares— implicados en la aplicación de las leyes. La participación de mujeres de clase media en estos esfuerzos por la revocación conmovió a muchos observadores contemporáneos, que vieron con horror cómo, por todo el país, las damas se subían a las tribunas para denunciar las leyes como un “sacrificio de las libertades femeninas” a la “esclavitud del deseo de los hombres” y a describir con todo detalle “el ultraje instrumental” del

examen ginecológico.

Las feministas de mediados de la era victoriana denunciaron la regulación como una invasión corporal y una violación de los derechos constitucionales de las mujeres de clase obrera. Interpretaban la prostitución como esclavitud sexual y a la vez como resultado de las artificiales limitaciones a la actividad social y económica de las mujeres, puesto que los salarios inadecuados y las restricciones al empleo industrial femenino obligaban a algunas mujeres a salir a la calle, donde se sumaban a la “industria mejor pagada”: la prostitución. En determinados momentos, expusieron una sutil concepción de la relación entre la prostitución y las costumbres de los trabajadores pobres. “Para los pobres”, declaraba Josephine Butler, “la línea divisoria entre la virtud y el vicio se iba borrando gradual e imperceptiblemente”, de modo que era “imposible asignar un nombre” a las prostitutas, así como imposible “destinarlas infaliblemente” a una categoría marginal. Lo que condenaba a las mujeres a una vida de pecado — sostenían las feministas— no era, pues, la prostitución *per se*, sino el sistema de regulación, puesto que las estigmatizaba y les impedía encontrar un empleo alternativo respetable.



La imagen sugiere que el prostíbulo significaba el abandono de la calle para obtener un techo, comida y un ámbito “familiar” de contención. 1895, *Escena de burdel*.

Las feministas también denunciaban la regulación porque justificaba y protegía las condiciones sanitarias del “vicio” masculino. En su lugar, ellas reivindicaban un único patrón de sexualidad sobre la base del ideal de castidad femenina. No sólo criticaban la agresiva sexualidad masculina, sino que también dejaban en claro su profunda ambivalencia y repugnancia respecto de las prostitutas, en particular de aquellas que no querían ser reformadas y que manipulaban su sexualidad como una mercancía. “He visitado muchas ciudades”, declaraba la Butler, “y nunca encontré una desdichada mujer que no

tuviera todavía cierto [recato]...”. Pero cuando llegó a las ciudades donde estaba en vigencia la regulación se encontró con prostitutas impenitentes que “francamente, no me gustaron. Parecían frías y duras, y me contaron en un tono completamente desprovisto de emoción que estaban registradas, que no hacían ningún mal ni causaban ningún daño, porque iban regularmente a su revisión”. No obstante, como libertaria enemiga del Estado, Josephine Butler abogaba por la autolimitación y el trabajo de redención entre las prostitutas, en lugar de la regulación estatal o la represión. Si las prostitutas elegían vender sus cuerpos en la calle tenían el derecho a hacerlo sin ser molestadas por la policía.

El ejemplo de Josephine Butler movió a las mujeres de casi todos los países de Europa a abordar el tema de la prostitución. La oposición de las feministas norteamericanas consiguió impedir la introducción de la regulación en Estados Unidos, salvo para el caso de San Luis, donde se implantó en 1874; pero aun allí fue revocada al poco tiempo, ante la masiva oposición religiosa y de las feministas. Rápidamente se lanzaron retos al liderazgo de Butler y a su política, tanto en Gran Bretaña como en el extranjero. Muchas mujeres de las “asociaciones morales” alemanas, por ejemplo, condenaron la prostitución como un crimen y acusaron al gobierno de complicidad, a través de su sistema de *police de moeurs*; más liberal fue la posición que adoptaron los abolicionistas alemanes, quienes centraron sus energías en el rechazo de la licencia estatal.

En nombre de la pureza social y del patrón único de castidad sexual, muchos abolicionistas británicos colaboraron en el lanzamiento de un asalto masivo a la sexualidad no conyugal, no procreadora. Después de la suspensión del sistema de regulación, en 1883, Butler y sus aliadas desplazaron la atención al tráfico extranjero de mujeres y al secuestro de niños para dedicarlos a la prostitución en Londres. En 1885 persuadieron al periodista W. T. Stead para que publicara en *Pall Mall Gazette* un relato sensacionalista de prostitución infantil, titulado “Maiden Tribute of Modern Babylon”. El artículo produjo un efecto electrizante en la “opinión pública” y obligó al Parlamento británico a aprobar, en 1885, la Enmienda a la Ley Criminal, que elevaba hasta los dieciséis años la edad de consentimiento para las niñas y daba mayores poderes sumarios a la policía para reprimir a los dueños de lupanares y a las putas callejeras. Una cláusula adicional del texto legal declaraba ilegales los actos indecentes entre varones adultos aquiescentes. En toda Gran Bretaña se crearon grupos populares de pureza social para vigilar el cumplimiento de esta ley. Los grupos de pureza no tardaron en dirigir la atención a los libros obscenos, la literatura sobre control de natalidad y los anuncios de abortivos, los espectáculos de *music hall* y los

desnudos en la estatuaria. Para estos cruzados, la cultura pornográfica, definida con tanta amplitud, era una vil expresión del “placer masculino indiferenciado” que terminaba por conducir a la homosexualidad y a la prostitución.

Estas movilizaciones ejercieron una compleja influencia sobre la organización de la prostitución. La represión legal recompone la geografía social del vicio, en particular en Gran Bretaña y en Estados Unidos, donde los grupos de pureza social habían obligado a la policía a severas acciones en burdeles y con las busconas de la calle. Como resultado de la represión policial, se arrancó a las prostitutas de sus respectivas vecindades y se las obligó a encontrar cuartos de alquiler en otras zonas de la ciudad. Separadas de toda otra relación que les sirviera de apoyo, tuvieron que descansar cada vez más en los proxenetas, tanto en busca de seguridad afectiva como a modo de protección de las autoridades legales. En éstos y en otros aspectos, una sostenida política de represión abrió una brecha entre las prostitutas y la comunidad obrera pobre, cuya consecuencia fue la dispersión de la prostitución, el agravamiento de su carácter clandestino y el ahondamiento de su vinculación con la delincuencia del hampa. En Estados Unidos, la represión de la prostitución también reforzó pautas de prejuicio racial. El cierre de los distritos peligrosos coincidió con la masiva migración de los negros del sur a las ciudades del norte. Mientras la prostitución blanca llegó a estar bien a la vista, las negras que hacían la calle corrían mucho más riesgo de ser arrestadas.

En el continente, aun sin cambios en la política de la policía, los prostíbulos regulados se hallaban en franca decadencia, mientras que, al parecer, la proporción de prostitutas “subrepticias” que escapaban a la red policial se incrementaba notablemente. En conjunto, el sistema de lupanar había sido víctima de un cambio de gusto del consumidor: “El público ha perdido su apetito por los recursos que se le ofrecen oficialmente”, explicaba un observador francés, “el comercio se inclina más bien a las casas de citas, donde se practica una mayor discreción y donde, con un poco de imaginación, se siente el aire de la aventura”. “Además”, agregaba el abolicionista Abraham Flexner, “a las mujeres las invade por completo el deseo de gozar de su libertad. Prefieren el temerario abandono de las calles, los cafés y los teatros”. En Londres y en París se empleaba “cualquier subterfugio imaginable” en el esfuerzo por practicar la prostitución “subrepticia”: se anunciaban cuartos en alquiler, lecciones de lengua extranjera, costura y masajes, todo eso como “cebo para el curioso”. Los abolicionistas insistían en que los grandes lenocinios que aún quedaban sólo podían sobrevivir si ofrecían servicios sexuales “exóticos” y exhibiciones

fantásticas.

Tanto para las mujeres como para los hombres, las prostitutas ocupaban una posición equívoca y de profundo simbolismo en un imaginario paisaje urbano. Las mujeres de clase media organizaban su identidad en torno a la figura de la “mujer caída”, una fantasía que remodelaban y manipulaban para explorar su propia subjetividad. La mayoría de las mujeres aceptaba a la prostituta como una “otra” degradada, la envilecida alternativa sexualizada a la feminidad materna y doméstica. Cuando Margret Boveri, de veinte años, le preguntó a su madre qué quería decir “prostituta” la respuesta que recibió fue la siguiente: “Las prostitutas son chicas caídas, en venta, que lo hacen por dinero, y que incluso gozan con ello”. Hasta las reformadoras femeninas, que simpatizaban con la condición de las prostitutas en tanto mujeres que sufren una fuerte presión económica, odiaban su “pecado” y mantenían una posición ambivalente entre mujeres buenas y malas, vírgenes y magdalenas. Josephine Butler trató de superar esta división transformando las prostitutas en madres magdalenas e inocentes víctimas femeninas del vicio masculino. En su propaganda abolicionista empleó las tradiciones del melodrama literario para contar la historia de las mujeres registradas, con lo que permitía a las magdalenas caídas hablar en voz alta y “maldecir” a los hombres por su iniquidad.

Sin embargo, la identificación de Butler con la “feminidad sufriente” estaba cargada de contradicciones y de dificultades. A pesar de ser adalides de la causa de las mujeres caídas y de las niñas “en peligro”, las reformadoras establecieron una relación jerárquica y protectora con las “hijas” a las que intentaban ayudar. Su lenguaje melodramático de victimización femenina privaba a las prostitutas de cualquier factor activo de subjetividad compleja: sólo podía concebirlas como víctimas inocentes falsamente atrapadas en una vida de vicio, agentes involuntarios de su propia historia, sin pasión sexual, todavía no “muertas para la vergüenza”, todavía poseedoras de “recato” femenino.

Es cierto que una política feminista de la prostitución pudo haber ejercido una influencia ambigua sobre esta última, pero no hay duda de que, para las mujeres de clase media, representó el acceso al espacio público y una nueva “licencia” para hablar públicamente sobre temas sexuales. Estas campañas pusieron al descubierto “sombras ominosas”, “espectros” y “temores fantasmales” que oscurecieron la visión femenina de las relaciones heterosexuales. La exposición de *Maiden Tribute*, declaraba una feminista londinense, abrió “nuevas posibilidades”. Las revelaciones de Stead, afirmaba otra mujer, “derribaron una barrera para las mujeres”. “Después de ellas, nadie fue ignorante por necesidad”.

Impulsadas al “habla” por el “miedo”, ciertas “nuevas mujeres” progresistas de finales del siglo —la escritora Olive Schreiner, por ejemplo— violaron los límites de la pureza social y el desapasionamiento para reflexionar sobre el deseo heterosexual recíproco. Estas exploraciones, no obstante su carácter pionero, continuaron oscurecidas por un sentido de vulnerabilidad sexual y por diferentes reservas respecto a los hombres. Para ellos, lo mismo que para mujeres más convencionales, la prostituta seguía siendo un símbolo turbador y amenazante, un ejemplo de falta de libertad sexual de las mujeres, porque su sexualidad estaba ligada a la necesidad económica.

Para las mujeres de clase obrera, la prostituta era también un espectáculo central en un conjunto de encuentros y de fantasías urbanos. En público, una mujer pobre corría permanentemente el riesgo de que la tomaran por ramera; tenía que demostrar una y otra vez con su vestimenta, con sus gestos, con sus movimientos, que no era una mujer “baja”. Lo mismo que sus contrapartidas de clase media, las obreras demostraban su respetabilidad a través de la manera de presentarse y de su identidad privada en tanto esposas y madres. En calidad de “esposa afanosa”, “madre angustiada” y “viuda pobre”, había en Gran Bretaña y en Estados Unidos mujeres de clase obrera que solicitaban a funcionarios de la ciudad que clausurara las casas “malas”, donde esposos e hijos contraían una enfermedad venérea y gastaban penosamente el dinero que necesitaba la familia, o donde una “hija, una alumna de escuela dominical”, encontraba su “ruina”. Las matronas locales sufrían por las envidiosas comparaciones que su impresionante prole realizaba a partir de la relativa riqueza de las prostitutas.

Aunque las trabajadoras respetables también consideraban a las prostitutas como “rebeldes”, al margen de lo establecido, las veían como poderosas y peligrosas. Eran mujeres a las que les pagaban por lo que “hacían”, insistía la mujer de un obrero portuario, en oposición a una mujer casada, como ella misma, que tenía que cumplir servicios sexuales “por nada. Nadie me paga por eso”. Las vecinas también veían en las prostitutas motivos de admiración: “orgullosa” e independiente, que no admitía interferencias, era también, a veces, “la más amorosa de las mujeres del East End” a que “podía aspirar el marido de cualquier mujer”.

Las prostitutas también podían expresar su propia situación a través de una cantidad de discursos. No eran en absoluto indiferentes a las controversias que las rodeaban. Durante la campaña de revocación en Gran Bretaña, las prostitutas registradas emplearon el lenguaje de los derechos para defender su integridad corporal contra la intromisión de la vigilancia médica y política. A través de su

agitación, las feministas abolicionistas habían establecido una arena política que posibilitaba la resistencia de las prostitutas a las intrusivas reglas de aquélla, “a mostrar a los funcionarios”, en palabras de una mujer registrada, “que tenemos cierto respeto por nuestra persona”.

Cuando se presentaban ante un juez o un funcionario de caridad, muchas veces las prostitutas les contaban la “historia de sus desdichas”, para lo que empleaban las mismas melodramáticas convenciones —acerca de la seducción de inocentes mujeres por viles libertinos de clase alta— con que las mujeres de clase media explicaban la prostitución. Esta estrategia retórica estaba a su alcance en la literatura y el teatro populares: en novelas ligeras, las “deleznables e insulsas publicaciones baratas”, que los observadores de clase media condenaban como el primer paso en la “perdición” de muchas niñas. Alternativamente, daban sentido a su vida a través del lenguaje del comercio sexual. “Yo entré en la vida del placer nada más que por razones de dinero”, explicaba una madama de Denver. “En aquellos días era, para una mujer, un medio de hacer dinero, y yo lo hice”. Dos muchachas de la fábrica de mermeladas de Crosse y Blackwell, que por las noches hacían la calle, mostraban menos entusiasmo por el trabajo sexual. En efecto, dijeron a W. T. Stead que preferían “el trabajo en la fábrica antes que el trabajo en la calle. Pero lo que se ganaba era muy distinto. Eran tiempos duros, y para los indigentes no hay opción”.

Aborto

A pesar de la condición de ilegalidad en que estuvo durante todo el siglo XIX, el aborto, lo mismo que la prostitución, era una práctica perfectamente conocida, un “negocio floreciente” en los centros urbanos de toda Europa y de Estados Unidos. Lo mismo que la prostitución, provocaba las airadas protestas de los médicos y los esfuerzos concertados para suprimir el libre acceso de las mujeres al aborto y reservar exclusivamente a los médicos la facultad de decidir sobre la aplicación de abortos terapéuticos. Análogamente, los significados que se asignaban al aborto eran múltiples y objeto de impugnación social. Sin embargo, a la mujer escandalosa que abortaba no se la imaginaba como una simple proletaria, como en el caso de la prostituta, sino una mujer casada de clase alta, con tiempo libre y proclividad a negar su destino maternal. La iconografía del aborto de la dama privilegiada desplazó el medio social en que se suponía que tenía lugar la actividad transgresora. A menudo, las discusiones públicas sobre el aborto se centraban tanto en los comportamientos privados de los matrimonios

de clase media y en la vida de familia, como en los últimos callejones de la ciudad donde ejercían su oficio abortistas y prostitutas.

El aborto se asociaba a una estrategia general de control de la reproducción en un momento en que, en la clase media, la tasa de natalidad caía a plomo pese a que los medios anticonceptivos de que se disponía no sólo no eran seguros, sino a menudo completamente ineficaces. El descenso de la tasa de natalidad en Europa occidental y en Estados Unidos da testimonio de los esfuerzos de la clase media y de la clase obrera para limitar la descendencia. En la vanguardia de esta tendencia se hallaba Francia, con su “precoz” caída de la natalidad ya en el siglo XVIII: en 1854 las muertes llegaron a superar los nacimientos. En Estados Unidos, la tasa de fecundidad de los nativos blancos decreció en un 50 por 100 de 1800 a 1900, mientras que los inmigrantes de clase obrera aún producían familias numerosas. En la década de 1870, los observadores de Alemania y de Gran Bretaña comenzaron a advertir un significativo descenso de la fecundidad; en el curso de dos generaciones, la tasa de natalidad descendería en Alemania en un 60 por 100, mientras que en Inglaterra, en los años veinte del siglo XX, la familia media había pasado de 6,6 hijos a apenas un poco más de dos.

Los historiadores sostienen que el uso de técnicas anticonceptivas hizo “pensable” la práctica del aborto en el seno del matrimonio. Para empezar, el uso de anticonceptivos obligó a las parejas a tomar conciencia de su sexualidad, a pensar en el acto sexual como algo independiente de la reproducción. Pero el aborto, como práctica específicamente femenina, añadió una nueva dimensión a la autoconciencia sexual: convirtió a las mujeres en agentes activos del drama sexual, al poner directamente de manifiesto que “las mujeres que lo utilizan se comprometen en el sexo sin ninguna intención de procrear, sino que se sirven del sexo ‘en sí mismo’ [para satisfacer ‘el deseo masculino’, cuando no el propio]”.

En el siglo XIX, hombres y mujeres tenían a su disposición todo un abanico de técnicas anticonceptivas, que incluían la abstinencia, el *coitus interruptus*, el método de ritmo fundado en una noción equivocada del “periodo seguro”, las jeringas para duchas posteriores al coito y el condón. Todos estos procedimientos llevaban tiempo, dinero, espacio y perseverancia: a menudo no eran seguros y dependían enormemente de la cooperación masculina. El aborto era el recurso de la mujer ante el fracaso del anticonceptivo. Aunque era peligroso e ilegal, tenía la ventaja, sobre todo para una mujer de clase obrera, de ofrecerle el control de su persona, en especial si su compañero se negaba a usar medios anticonceptivos. Era barato y no requería planificación ni organización previas.

Si una mujer quería abortar, su primera estrategia consistía en la autoinducción, esto es, una acción que implicaba la complicidad ajena, y no un mero acto individual (como en el caso del infanticidio). Las redes de apoyo de las mujeres de clase obrera solían diseminar información sobre el aborto en otros barrios y en compañeras de trabajo. “Las mujeres... no hacen un misterio de estas prácticas [abortivas]”, explicaba la feminista francesa Madeleine Pelletier. “En el dominio de las casas de vecindad de la clase obrera, en la panadería, en la carnicería, en la verdulería, las amas de casa asesoraban a las vecinas cuyos maridos tan brutales como miopes les imponían embarazos no deseados”.

Probablemente, las vecinas francesas recomendarían una infusión de uno de los abortivos tradicionales, tales como la ruda, la sabina o el cornezuelo de centeno. Los médicos creían que algunos de estos remedios tradicionales operaban como venenos, o bien que producían la irritación suficiente de la matriz como para inducir la expulsión. En Estados Unidos, grupos étnicos y raciales diferentes también transmitían su conocimiento tradicional del aborto: los curanderos y las comadronas autóctonos prescribían en general raíces y hierbas, mientras que, a mediados de siglo, una mujer negra de Texas empleaba índigo o una mezcla de calomel y trementina para “soltar” o abortar. Hacia la última década del siglo, las mujeres de clase obrera del norte de Inglaterra habían empezado a consumir píldoras de plomo, pues se había observado que las mujeres que trabajaban en las fábricas de plomo solían tener abortos naturales. Si las drogas no surtían efecto, las mujeres probaban sangrías, baños calientes y ejercicios violentos.

Si con todo eso no conseguían abortar recurrían a un abortista para inducir el aborto por medios mecánicos o respondían a anuncios comerciales de “remedios femeninos” que aparecían en ciertos periódicos y revistas populares que anunciaban “Guías para caballeros”, con los emporios del vicio, y “lecciones de francés”. A mediados del siglo XIX, el aborto comercializado se había convertido en una “industria”, en una fuente de considerable beneficio para médicos, farmacéuticos, herboristas, veterinarios, masajistas y curanderos, así como para la industria productora de drogas. Quienes practicaban el aborto se convirtieron en figuras importantes, como madame Restell, de Nueva York, y su contrapartida francesa, “La Cacheuse”. Una autoridad francesa informaba de que, a finales del siglo, unas cincuenta de estas personas se anunciaban en periódicos de París. A menudo se concentraban alrededor de las estaciones de ferrocarril y los *grands magasins* para ofrecer sus servicios a las mujeres del interior del país, pero también operaban en barrios pobres y de mala reputación.

Una legislación ineficaz contribuyó a dar forma a este mercado ilegal, pero hizo muy poco para suprimir el aborto. Gran Bretaña fue uno de los principales países en introducir una nueva legislación criminal en 1803, que sería revisada en 1837 y endurecida en 1861. Francia y Bélgica tenían leyes que databan de 1810, sobre la base del Código Napoleónico. Los nuevos textos legales antiabortistas aparecieron en diversos estados de Estados Unidos en los años veinte del siglo pasado, y fueron significativamente modificados en el periodo de 1860-1880. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, regulaciones legales análogas aparecieron en Escandinavia, Alemania e Italia. La mayoría de ellas estipulaban castigos para la mujer, lo mismo que para quien practicaba el aborto; los castigos variaban de cinco a diez años de servidumbre penal para las mujeres y hasta prisión perpetua o la pena de muerte para el “operador”. Pero, en general, las persecuciones por aborto sólo se producían en el caso de que las mujeres murieran o enfermaran gravemente.

Estas regulaciones legales se introdujeron por una variedad de razones, en función del momento en que aparecieron. Ante todo señalaban la intención de las autoridades médicas y legales de intervenir en las estrategias reproductivas de las mujeres. A comienzos del siglo XIX, los legisladores tendieron a justificar las nuevas regulaciones criminales como medidas de “limpieza”, como parte de la reforma legal de la ordenación jurídica sobre el infanticidio. En Gran Bretaña y en Estados Unidos, estas primeras leyes sólo prohibían el aborto después del *quickening* (el momento en que las mujeres sentían palpitar la vida en su seno, a unos tres o cuatro meses de embarazo) y se centraba principalmente en el peligro que los abortivos entrañaban para la salud femenina. La normativa de 1803 no satisfizo al estrato médico de Gran Bretaña, que objetaba al concepto de *quickening* el ser impreciso y fundarse en el saber femenino; en consideración a la opinión médica, la regulación legal de 1837 prohibía el aborto en cualquier momento del embarazo, sin referencia al *quickening*. A mediados del siglo XIX, los médicos de Francia y de Estados Unidos revisaron su concepción del aborto como el último recurso de la madre soltera, para cambiarla por la del aborto como método alternativo del control de la natalidad para las mujeres casadas. Una consecuencia de esta imagen modificada fue la intensificación de la propaganda pública y la expansión de medidas legales contra las mujeres que abortaban voluntariamente.

En Estados Unidos, los adversarios del aborto emprendieron una campaña Estado por Estado para fortalecer la legislación, campaña encabezada por médicos. Entre 1860 y 1880, la American Medical Association condujo una

intensa campaña a favor de la eliminación del aborto y lanzó su llamamiento a las asociaciones médicas locales, las legislaturas estatales, las revistas profesionales y la prensa popular. Su objetivo era asegurar la imputación criminal del aborto en cualquier momento del embarazo, a menos que fuera necesario para salvar la vida de una mujer.

Puede que los médicos norteamericanos fueran más activos que sus correspondientes colegas europeos en la revisión del problema de los abortos ilegales, pero en Francia, Gran Bretaña y Rusia los médicos anunciaron análogas preocupaciones por la competencia profesional de quienes practicaban el aborto, la mala conducta femenina y las amenazas que el aborto planteaba al orden social. Por doquier, la preocupación médica sobre el aborto y la anticoncepción señalaban que el “médico está reemplazando al sacerdote”, esto es, que asumía un nuevo rol en el campo de sexo y de la familia, que antes había estado predominantemente en manos de la autoridad religiosa.

Aunque los médicos eran los principales agentes ideológicos en estas campañas, es indudable que condensaban todo un conjunto de temores clasistas, raciales y sexuales muy extendidos en la población. A los médicos los alarmaba particularmente la adopción del aborto, una actividad “degradada”, por parte de matronas privilegiadas. “Ahora tenemos damas”, exclamaba la Medical Society de Buffalo en 1859, “sí, damas *educadas y refinadas*”, que se someten a abortos. Al proyectar la imagen de la autopermisiva “dama de clase alta”, que había abandonado los cuidados maternos y los deberes de atención a los hijos por “fines egoístas y personales”, los médicos expresaban su angustia ante la evidente seducción que ejercían sobre las mujeres los valores mercantiles del placer y el consumo, así como el feminismo. Al perseguir con rebeldía sus intereses egoístas, a cambio del autosacrificio de la feminidad reproductora tradicional, estas mujeres se habían vuelto desleales para con sus maridos, pues se ponían a disposición de abortistas masculinos “inescrupulosos y malvados”. El Comité para el Aborto Delictivo, de la American Medical Association, resumía la situación en los siguientes términos:

Se vuelve desaprensiva respecto del destino que le impone la Providencia y descuida los deberes que le impone el contrato matrimonial. Se lanza a los placeres, pero huye de los sinsabores y las responsabilidades de la maternidad; y, desprovista de toda delicadeza y refinamiento, se entrega, en cuerpo y alma, a las manos de hombres inescrupulosos y malvados.

La huida de las mujeres ante la maternidad, insistían los médicos franceses, británicos y norteamericanos, llevó al “suicidio de la raza”. Al expresar estas

preocupaciones, los médicos aplicaban ciertos elementos del pensamiento darwinista al problema de la población de sus propias naciones. Para los eugenistas y los darwinistas sociales, una “estirpe racial” superior es decisiva para la supervivencia de los más adaptados en las luchas por la vida en el dominio de la clase social y las naciones. En Estados Unidos, los alarmistas temían que las mujeres de “buena estirpe” —prósperas, blancas y protestantes— no tuvieran hijos suficientes como para mantener la dominación política y social de su grupo. En Gran Bretaña, los eugenistas se inquietaban ante el fracaso de las mujeres de clase media y de clase alta en mantener la reproducción en la misma tasa que los órdenes inferiores. A finales del siglo XIX, los demógrafos franceses achacaban el problema de población en Francia a la decadencia general de la sociedad y a la dejación, por parte de las mujeres egoístas y de espíritu independiente, de su deber cívico de proveer hijos para la defensa de la república.

Por último, los adversarios médicos del aborto acusaron a los profesionales “irregulares” y a otros practicantes sanitarios de proporcionar servicios de abortos ilegales. En todos los países, los médicos alópatas tenían que disputar reconocimiento y pacientes con una panoplia de curanderos populares —incluidos boticarios, herboristas e hidrópatas— y comadronas. Los médicos “regulares” se alarmaron cada vez más mientras sus competidores anunciaban abiertamente servicios de aborto, sobre todo después de la década de 1840. La competencia entre médicos “regulares” e “irregulares” era particularmente feroz en Estados Unidos, lo que explica en parte los concentrados esfuerzos de la American Medical Association para criminalizar el aborto. Pero los médicos de los países europeos manifestaron análoga preocupación respecto de la regulación profesional. Aunque muchos de sus colegas profesionales realizaban abortos, sobre todo para pacientes acomodadas, los médicos franceses e ingleses concentraban sus críticas en las comadronas. En la última década del siglo XIX, el que las *sage-femmes* ganaran más con los abortos que con los partos era un tópico.

Hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX se pudieron oír unas pocas voces a favor del aborto, aunque el movimiento pro reforma de la ley de aborto llevaba una generación de retraso respecto del que defendía la disponibilidad de anticonceptivos. Hacia los años ochenta y noventa del siglo pasado, los obstetras fueron objeto de una fuerte presión de sus pacientes para que definieran las condiciones en que el aborto sería justificable. En conjunto, sus asociaciones profesionales ignoraron tal presión. Algunos médicos franceses comenzaron a

desafiar la ley de aborto, a la que calificaban de rígida, impregnada de prejuicios clasistas y peligrosa para la salud pública, pues obligaba a las mujeres a arriesgados abortos ilegales. Los suecos modificaron su legislación en 1890 para permitir la interrupción del embarazo sobre auténticos fundamentos médicos. En 1910, un congreso ginecológico que se celebró en Rusia aprobó la descriminalización del aborto, con la condición de que el aborto se realizara bajo supervisión médica. Salvo mujeres como Madeleine Pelletier, pocas voces defendieron el derecho de las mujeres a realizar elecciones personales en el área de la reproducción, con independencia de la supervisión médica.

Aunque los médicos solían acusar a “las mujeres fuertes de espíritu” y a la influencia del feminismo de estimular a las mujeres a que huyeran de la maternidad, las líderes del movimiento de mujeres no estaban de acuerdo en absoluto con la elección del aborto por parte de las mujeres. Por el contrario, las feministas norteamericanas respondían favorablemente a la campaña que conducían los médicos a favor de la prohibición del aborto a finales del siglo XIX. Estas mujeres condenaban el aborto como parte de la degradación sexual de la explotación de las mujeres, pero tendían a centrarse en las causas del aborto —las relaciones sexuales de explotación que hacían necesario el aborto— antes que en sus consecuencias.

La oposición feminista tanto al aborto como a la anticoncepción reflejaba una complicada posición en torno a la sexualidad y la reproducción. Las luchas por la regulación estatal de la prostitución habían vuelto muy prudentes a las feministas acerca de la legitimidad de la autoridad de los médicos sobre el destino biológico y acerca del doble patrón que sostenían. En el mismo periodo, las feministas también disputaron con los médicos en tanto principales adversarios de los derechos de las mujeres y de una mayor educación para éstas. Sin embargo, las feministas, lo mismo que los médicos, se oponían a separar sexualidad femenina y reproducción. También ellas creían que el acceso a la anticoncepción y el aborto volvía “impura” a la mujer, de modo muy parecido a lo que ocurría con las prostitutas, mancilladas por el deseo sexual y vulnerables a las demandas sexuales masculinas. En cambio, las feministas británicas y las norteamericanas celebraban la maternidad como el supremo deber de la mujer y abogaban por una estrategia sexual de “maternidad voluntaria” que permitiese a las mujeres controlar su reproducción a través de la abstinencia. De esta manera, en Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos, la exaltación de la maternidad pudo terminar en una llamada para la restricción de su conciencia, con importantes sobredeterminaciones raciales y de clase. Cuando las feministas vincularon la

“maternidad voluntaria” con el interés en que las mujeres “mejoraran la raza” y produjeran “menos y mejores hijos”, enunciaban algunas de las mismas preocupaciones por la clase y la raza que informaban las campañas médicas contra el aborto. Además, aun la minoría de las feministas que, en el cambio de siglo, se unían a los neomalthusianos en la promoción del control de la natalidad, distinguía inquebrantablemente la anticoncepción y el aborto: la primera era una actividad prudente y digna, mientras que la última era un asunto de “gran riesgo” y un recurso de baja categoría.

Sin embargo, muchas mujeres de clase media recurrieron al aborto precisamente para cumplir su papel de clase/género como matronas burguesas. El “Culto de la Verdadera Femenidad” —tal como lo explicaron las intelectuales feministas— incitó tanto estrategias antinatalistas como pronatalistas. Exaltó la maternidad como una profesión sagrada, pero también convocó a la mujer a que aplicara los valores de economía y de planificación para asegurar el estatus de su familia. A comienzos del siglo XIX, las familias más pequeñas se habían convertido en un “signo” de identidad de clase de la burguesía. En este contexto, la planificación familiar formó parte de la ética de la familia burguesa, que se integraba con el deber maternal de las mujeres para asegurar “menos y mejores hijos”. El aborto, lejos de conspirar contra la maternidad, era, en tanto sustituto de la anticoncepción, instrumento de la mujer burguesa para el cumplimiento de una función esencial ante los hijos, la clase y la raza.

Las mujeres de clase obrera apoyaban abiertamente el aborto sobre estos mismos y otros fundamentos. Los médicos franceses y británicos se sentían molestos por las actitudes desaprensivas de las mujeres de clase obrera ante el aborto, que ellas consideraban una medida perfectamente legítima, no un asesinato. Hasta el primer movimiento fetal, las mujeres no se percibían como embarazadas, sino como “irregulares”. A esta comprensión respondían los abortivos comerciales en sus anuncios cuando prometían curar la irregularidad y devolver la “menstruación”.

Aunque las mujeres de clase obrera estuvieran fijadas al punto de vista tradicional, según el cual antes de sentir el movimiento del feto “no había bebé”, a finales del siglo XIX pudieron enunciar también una defensa ideológica más “moderna” del aborto. Lo mismo que las prostitutas, las mujeres casadas de clase obrera no eran en absoluto inmunes a las controversias que rodeaban su conducta. También ellas comenzaban a dar a conocer su situación en un discurso cívico sensible a las nociones de integridad corporal y en debates públicos sobre fertilidad y “suicidio racial”. Cuando el Sindicato Cooperativo de Mujeres de

Gran Bretaña pidió a sus miembros, en su mayor parte esposas de obreros cualificados, que describieran sus experiencias de procreación, muchas de las que respondieron invocaron un concepto de maternidad responsable que implicaba una planificación racional y problemas de presupuesto económico. Lo mismo que sus contrapartidas de clase media, también ellas defendían el deber materno de producir “menos y mejores hijos”: “No he tenido hijos a la misma velocidad que algunas... y no porque no los ame, sino porque si los hubiera tenido, no creo que habría podido cumplir con mi deber para con ellos en las circunstancias reales en que vivía”. Las mujeres francesas iban incluso más allá en su defensa del aborto como derecho: los médicos se impresionaron ante el informe que daba cuenta de cuán “libremente relataban ellas su aventura, sin la menor sombra de vergüenza ni remordimiento, porque”, decían, “‘la mujer debe disponer libremente de su cuerpo’” Como observa Rosalind Petchesky, no se trataba de una libertad positiva de realización sexual, sino, como sostenía la doctrina de clase media de la “maternidad voluntaria”, una libertad negativa a partir del “sexo no deseado” y de la “procreación no deseada”.

Las relaciones homosexuales: travestismo y amistades románticas

El travestismo y las amistades románticas eran dos formas culturales que tenían a su disposición las mujeres del siglo XIX que deseaban explorar contactos homosexuales. Aunque el travestismo se asociaba en general a la conducta proletaria, ganó adeptos entre las mujeres de clase media que emulaban las prerrogativas de los caballeros, a veces con la inclusión de agresivos avances sexuales sobre las mujeres. Las amistades románticas entre mujeres fueron una característica públicamente reconocida de la cultura femenina; también en este caso, la evidencia histórica indica ciertas superposiciones culturales, en particular entre muchachas trabajadoras de Estados Unidos con una cierta instrucción, que, en cartas ornamentadas y sentimentales, ofrecían su amor eterno a amigas.

El travestismo femenino, que adoptaba la ropa y/o el estilo de vida, el trabajo y las actitudes del sexo opuesto, era una tradición popular que ya hacía por lo menos cuatrocientos años que había sido trasladada a canciones populares, al escenario y a la cultura impresa y oral. Ciertos historiadores identifican su punto culminante en los siglos XVII y XVIII, particularmente en Holanda e Inglaterra. Sin embargo, los historiadores norteamericanos observan que a partir de 1850 hay un incremento de notas periodísticas sobre travestidas. En cualquier caso, las mujeres abrazaron el travestismo con el conocimiento de que otras mujeres las

habían precedido en ello. En la cultura impresa del siglo XIX aún circulaban antiguas historias de espadachines femeninos y de “maridos femeninos”. Cuando Emma Edwards leyó el cuento sensacionalista titulado *Fanny Campbell or the Female Pirate Captain* (1815), se le ocurrió que, lo mismo que Campbell, también ella podría conseguir “la libertad y la gloriosa independencia de la masculinidad” con el simple expediente de cortarse el pelo y vestir ropas de hombre. Tan bien lo hizo que, una vez abandonada su casa, “estuvo a punto” de casarse con una bonita chica de Nueva Escocia, y finalmente, durante la Guerra Civil norteamericana, se alistó en el Ejército de la Unión.

Edwards explicó su decisión de vestir ropas masculinas por su deseo de gozar de la libertad y de los privilegios de los hombres. Para las mujeres travestidas, estos privilegios podían representar salarios, oportunidades de trabajo y movilidad masculinos, así como una vida de aventuras propia del varón. Podía llegar a correr juergas con prostitutas y casarse con una mujer. El construirse una identidad masculina podía implicar el cumplimiento de trabajos cualificados o pesados o llegar a ser el marino más valiente de la nave; para Eliza Ogden, la moza de cordel de Shoreditch, también significó fumar y beber con los compañeros de taller de su hermano, y cortejar a “toda bonita zagala que se le cruzara en el camino”. En resumen, Ogden fue un “auténtico libertino y un real hombre de aventuras”. “Mary Chapman”, informaba el *Times* de Londres en 1835, “también realizaba un grado superior de ‘machismo’: boxeaba, practicaba la esgrima y mantenía una amante, además de su mujer”.

Había mujeres que se travestían en ocasiones especiales, y que no aspiraban a pasar totalmente por hombre: la escritora George Sand y la artista Rosa Bonheur fueron dos ejemplos famosos de mujeres de clase media y de clase alta con el firme propósito de liberarse de las limitaciones de su sexo. Algunas mujeres que pasaban por hombres consiguieron un cierto grado de respetabilidad social; otras, se mezclaron con el submundo sexual. En los años cincuenta del siglo pasado, Lucy Ann Lobdell dejó a su marido en la parte alta de Nueva York y se hizo pasar por hombre. “Me mentalicé para usar atuendo masculino, buscar trabajo y ganarme la vida”, explicaba ella misma. Luego se convirtió en el reverendo Joseph Lobdell y se estableció con Maria Perry. En los años setenta del siglo XIX, una inmigrante francesa, Jeanne Bonnet, muchas veces arrestada por la policía por vestir ropas masculinas, visitó un burdel en calidad de cliente masculino y se enamoró de la prostituta Blanche Bruneau, a quien convenció de que dejara el oficio. En 1876, un proxeneta colérico le disparó mientras se hallaba en la cama con la Bruneau. En ambos casos, los roles genéricos

convencionales se observaron estrictamente, pues la mujer travestida desempeñaba el papel masculino dominante, mientras que la otra mujer asumía el rol pasivo convencional de esposa o de amante.

Lo mismo que el aborto y la prostitución, el travestismo implicaba a menudo la complicidad de otros. Había sacerdotes que se avenían a casar parejas femeninas, los compañeros de trabajo y las familias respectivas guardarían el secreto y algunas amigas optaban simplemente por creer que su vieja amiga se había vuelto hombre. Una esposa londinense quedó asombrada al descubrir cuando murió su marido que el que había sido su compañero durante veintinueve años era una mujer. Sin embargo, esta aprobación de la comunidad fue provisional; cuando la travestida fue objeto de persecución (por “fraude” o conducta desordenada), tanto la ley como la comunidad local tendieron a acusar al “marido” y dejar sola a la esposa.

A lo largo del siglo XIX, el travestismo fue una práctica sospechosa: una forma no permitida de trasgresión sexual, un indicio de hipersexualidad o de sodomía. La regulación legal prohibía el travestismo por considerarlo una conducta desordenada; culturalmente, era un tropo común de desorden femenino y de violación de las prerrogativas masculinas. Las caricaturas representaban esposas regañonas y mujeres agresivas como viragos de molde masculino que tratan de vestir pantalones; entonces apareció en inglés, francés, alemán y ruso el peyorativo nombre de “georgesandismo”, para denunciar a mujeres que se atrevían a emular la vida y el comportamiento transgresor de George Sand. Pero, como respuesta, las mujeres rebeldes adoptaban a menudo el papel travestido: las mujeres saint-simonianas vistieron pantalones, mientras que el movimiento Bloomer, de mediados de siglo, trató de persuadir a las mujeres de que vistieran ropas bifurcadas, discretamente, orientadas al modo de pantalones turcos, de tal suerte que no parecieran travestidas de hombre. Lejos de denigrarla, las feministas de la última época victoriana abrazaron a George Sand como la materialización del genio de las mujeres y de su aspecto peligroso, aun cuando ellas mismas no vistieran pantalones.

En el nivel de la fantasía, el travestismo tenía aún mayor influencia en la imaginación femenina: el vestirse de hombre y marchar al mar o al ejército era la fantasía de adolescente que más aparece en los diarios femeninos de todo el siglo. La fantasía de vestir ropas del otro sexo también hallaba una poderosa expresión en la exaltación espiritista: cuando las médiums jóvenes llamaban a los espíritus a que se comunicaran con el muerto, a menudo sus guías espirituales resultaban ser marineros o soldados hipermasculinos. Cuando los

transformistas varones de *music hall* vestían elegante ropa de noche para hacerse pasar por caballeros, solían mofarse del “enorme descaro” de los oficinistas marginales del público que soñaban con ser “distinguidos”.

A diferencia de la prostitución femenina y de la homosexualidad masculina, hay pocas pruebas de una subcultura travestida o lesbiana en el siglo XIX. París fue una notable excepción: hacia los últimos diez años del siglo, los observadores habían identificado toda una red de cafés, restaurantes y lugares de encuentro para travestidas, prostitutas, lesbianas y toda la bohemia. La asociación de lesbianismo y prostitución también tuvo cierta resonancia en otros centros urbanos. En 1900 comenzó a utilizarse el término *bulldyke*^[6], en el distrito “peligroso” de Filadelfia para designar a la amante lesbiana. Hacia los años veinte del siglo XX, los barrios negros y los distritos con cuartos de alquiler suministraban alojamiento y sitios donde pasar el tiempo libre a lesbianas de clase obrera. La cantante de *blues* Bessie Jackson habría de inmortalizar el espíritu de rebelión de la *Bulldagger Woman*^[7] como una lesbiana que adoptaba un estilo masculino. También surgió una naciente subcultura lesbiana de escritoras y artistas de clase media en los primeros años del siglo XX en París y en Nueva York, una subcultura de salones, bares y apartamentos compartidos, celebrada en poemas, novelas y piezas teatrales, que sintetizaban las tradiciones de travestismo y amistades románticas que se describen a continuación.

Dentro de las clases medias victorianas, las mujeres constituían un tipo diferente de relaciones homosexuales en torno a la práctica de las relaciones románticas. En parte, estas amistades eran una consecuencia de la acusada segregación entre sexos en la vida burguesa. La socialización femenina estimulaba los vínculos entre mujeres, que a menudo se desarrollaban en amistades que, nacidas en los años escolares, se prolongaban durante toda la vida. Si bien las amistades románticas eran socialmente toleradas, entre los contactos femeninos muy estrechos y los deberes familiares siempre se producían tensiones.

Las mujeres gozaban de autorización cultural para expresar apasionados anhelos de amor emocional, espiritual y físico en una relación homosexual, porque se lo consideraba algo distinto de las asociaciones heterosexuales de sexualidad y de reproducción. “Deseaban, pues, poner los brazos alrededor de mi niña, de todas las niñas del mundo y decirle [...] La amo como las esposas aman a sus maridos, como los *amigos* que se quieren para toda la vida, y creo en ella como creo en mi Dios”. Las cartas de este tipo respondían a las convenciones del sentimentalismo literario, al “lenguaje sentimental de los rubores, la exaltación

moral y los placeres del corazón” que arrastraba a las mujeres victorianas al “rechazo de la pasión sexual, la cólera y la ambición mundana”.

Un conjunto de rituales corporativistas gobernaba también los enamoramientos, los “choques” y las aficiones que caracterizaban la vida del internado escolar del siglo XIX. A través de los enamoramientos escolares por una mujer mayor y de notoriedad pública, o por una compañera más experimentada, las niñas aprendían a canalizar el deseo erótico, negando el plano corporal y afirmando una causa “más elevada”. Tales enamoramientos frustrados también enseñaban a las niñas a controlarse y a negarse a sí mismas, lo que la historiadora Christine Stansell llama “gazmoñería acerca de la legitimidad del propio apetito”.

Mientras que a principios del siglo las mujeres no podían esperar vivir con su amada tras los días escolares, hacia las últimas décadas del mismo nuevas posibilidades para una vida independiente fuera de la domesticidad heterosexual permitían a algunas mujeres lograr esa meta. Entre las “gloriosas solteras” y las “nuevas mujeres” de *fin de siècle*, se hicieron comunes los “matrimonios femeninos” o “matrimonios bostonianos”. Nuevas ocupaciones en las profesiones de “ayuda”, nuevos espacios sociales —la universidad y la *settlement house* (institución que brindaba servicios sociales y educativos en los barrios pobres), así como la disponibilidad de pisos y de residencias para damas en Gran Bretaña y en Estados Unidos— estimularon a ciertas mujeres a optar por el celibato y la compañía de una amistad femenina duradera. Es muy alta la proporción de graduadas universitarias norteamericanas que nunca se casaron: entre 1889 y 1908, el 53 por 100 de las graduadas de Bryn Mawr permanecieron solteras. De acuerdo con el informe de 1909, de las tres mil mujeres que habían ingresado en la Universidad de Cambridge, sólo se casó el 22 por 100. Las instituciones de educación superior se habían convertido, de acuerdo con un observador, en “semillero de amistades sentimentales especiales”, en las cuales las parejas constituían una tradición establecida en la facultad, y los enamoramientos y las aficiones personales, poderosos rituales entre los estudiantes.

A diferencia del mundo oculto de las parejas femeninas de clase obrera, los “matrimonios bostonianos” eran públicamente conocidos y aceptados por la élite social. Las mujeres vivían juntas, compartían la propiedad, viajaban juntas, celebraban reuniones familiares y dormían en la misma cama. En su autobiografía de 1889, Emma Willard, líder de la temperancia norteamericana, elogiaba las virtudes de las “compañías” femeninas y detallaba abiertamente su

propia historia de “asuntos del corazón”, al tiempo que observaba que “los amores mutuos de mujeres son cada vez más numerosos”.

Antes de finales del siglo XIX, pocos comentaristas asociaban intimidad física de mujeres respetables con sexualidad ilícita, al creer, como creían, que tales mujeres no experimentaban deseo erótico autónomo fuera de la sexualidad reproductora. Sin embargo, la evasión de la maternidad, que se expresaba tanto en la soltería voluntaria como en las estrategias anticonceptivas de las mujeres casadas, incitaron a los médicos a estudiar los impulsos y los objetos sexuales de las mujeres. Hacia la década del ochenta, los teóricos médicos ya habían comenzado a desvalorizar a la travestida y a la amistad romántica, y a incluir una y otra en la categoría de invertida sexual o lesbiana.

La sexología, es decir, el estudio científico de la sexualidad, surgió en el continente como una subespecialidad de la medicina forense. Uno de sus fundadores fue Richard von Krafft-Ebing, profesor de psiquiatría de la Universidad de Viena, cuyas obligaciones profesionales incluían el buscar pruebas de morbilidad o de “degeneración” en los agresores sexuales que eran llevados ante el tribunal para determinar si se los podía hacer responsables de sus actos. Reunió sus casos clínicos y los publicó en *Psychopathia Sexualis* (1886), un “estudio médico-forense” de lo “anormal”. Aunque las descripciones sexuales más gráficas se publicaron en latín, el libro tuvo una extensa respuesta popular y profesional. Krafft-Ebing se vio inundado de cartas de sujetos que llevaban una vida sexual miserable, así como de víctimas de la opresión sexual. *Psychopathia Sexualis* pasó de 45 historias clínicas y 110 páginas en 1886 a 238 casos y 437 páginas en la vigésima edición de 1903. La aparición de *Psychopathia Sexualis*, observa Jeffrey Weeks, marcó la “irrupción del perverso en la letra escrita, esto es, del individuo —varón o mujer— marcado o perturbado por su impulso sexual”.

En sus taxonomías del sexo, los sexólogos del siglo XIX pusieron de relieve “el impulso sexual contrario” o “inversión sexual”. No inventaron la categoría de inversión sexual, sino que se limitaron a reproducir categorías y prejuicios de la cultura del siglo XIX, tanto de clase obrera como de la élite social. Como hemos visto, las comunidades proletarias tenían su propia comprensión del “marido femenino”, en quien veían una mujer que actuaba como hombre. La prostituta lesbiana ya era un cliché entre los escritores decadentes como Baudelaire y Gautier, deudores de los estudios sobre prostitución de Parent-Duchâtelet. Tampoco emergieron los sexólogos con una interpretación coherente de la inversión sexual: para organizar la miríada de variedades de experiencia sexual

que encubrieron, acudieron a explicaciones superpuestas, confusas y contradictorias. No obstante, produjeron un nuevo vocabulario, que se plantearía las prácticas homosexuales femeninas como problema, a la vez que proveería a los médicos de cierta forma de decir “la verdad” acerca de sí mismos.

En la década de los sesenta, Karl Ulrichs fue pionero de las teorías acerca del carácter congénito de la inversión sexual en los hombres, con el argumento de que era el producto de un desarrollo embrionario anómalo, de una mente femenina en un cuerpo masculino. En 1869, el doctor Carl Westphal, un psiquiatra alemán, extendió este concepto a las mujeres. Publicó el caso clínico de una mujer, la señorita N., quien desde la niñez prefería vestirse de muchacho, que terminó atraída por las mujeres y que en sus sueños “voluptuosos” se veía a sí misma como hombre. El doctor Westphal concluye que se trata del caso de “un temperamento sexual invertido”, de un defecto congénito análogo a su correspondiente en el sexo masculino.

Finalmente, la señorita N. encontró un sitio en el panteón de perversos de Krafft-Ebing, quien construyó una escala ascendente de inversión sexual femenina desde la mujer que no denuncia su “anomalía en su apariencia externa”, a la mujer que tiene una “acusada preferencia por la vestimenta masculina”, a las que desempeñan un rol masculino, y a la forma más degenerada de homosexualidad, es decir, la mujer que sólo es femenina en los órganos genitales, pero cuyo pensamiento, sentimiento, acción y apariencia externa son masculinos.

Krafft-Ebing y sus colegas sexólogos sólo pudieron imaginar el erotismo lesbiano como otra versión del deseo masculino: la expresión femenina del deseo masculino por otra mujer. Sin embargo, también reconocieron que la sexualidad era algo más que un acto genital, que comprende sentimientos, impulsos y emociones al mismo tiempo que ropas, modo de andar, apariencia del rostro y estilo de vida. Los primeros sexólogos imaginaron a la perversa congénita como una travestida completa, tanto en pensamiento como en acción, con gran ignorancia del miembro “femenino” de la pareja femenina. Por ejemplo, en 1883 el doctor Kiernan, de Estados Unidos, distinguió entre la “perversa sexual” congénita y la “jovencita con la que formaba pareja”.

En su estudio titulado *Sexual Inversion*, del año 1897, Havelock Ellis redujo a dos las cuatro categorías de inversión sexual femenina de Krafft-Ebing: la inversión sexual congénita y el vicio sexual adquirido. La invertida congénita era la agresiva mujer masculina, cuyo paradigma era la travestida proletaria. Ella también se interesó por la mujer que desempeñaba el rol femenino pasivo. Al

referirse a la “espuria imitación” de la “perversión sexual” que se daba cuando las mujeres “normales” imitaban a la invertida congénita describe el entorno social que podría estimular este comportamiento adquirido, en especial los ambientes de la educada “Mujer Nueva”. Concentró la atención en las “amistades apasionadas” de mujeres, las que, según él sostenía, constituían un “carácter sexual más o menos inconsciente”. Gracias al movimiento moderno de emancipación, sostenía este autor, la homosexualidad aumentó entre las mujeres en Estados Unidos, Francia, Alemania e Inglaterra.

Al “arrancar el manto de respetabilidad de la nueva mujer”, sostiene Carroll-Smith Rosenberg, Ellis presentaba a “las mujeres refinadas y educadas, de aspecto, pensamiento y conducta completamente femeninos”, como lesbianas en potencia. Sin embargo, los historiadores no están de acuerdo acerca de los efectos de esta exposición académica, ya fuera que arrancara la cubierta protectora de las mujeres, ya que proveyera a las mujeres homosexuales de un nuevo discurso sexual. Además, no queda claro en qué medida penetraba el “modelo médico” en el tejido social. Un breve examen del discurso y de la práctica femeninas después de la década de 1890 pone al descubierto continuidades y discontinuidades de la expresión homoerótica femenina.

Algunas mujeres aprovecharon la oportunidad que presentaban los nuevos estudios sexológicos para contar su historia. En carta a Magnus Hirschfeld, otro prominente sexólogo que había insistido en que los homosexuales constituían un “tipo sexual intermedio”, una alemana sostenía que las obras de Krafft-Ebing le habían “abierto” los ojos: “Después de leer estas obras me sentí libre y vi claro”. Al presentarse en términos de “nosotras, excepciones al molde usual y a la antigua, eterna, ley de la naturaleza”, contaba la historia de su vida para terminar con un idilio doméstico: “Mi encantadora y confiada mujercita dirige y guía nuestro feliz hogar como una auténtica ama de casa alemana y yo trabajo como un hombre enérgico y alegre y gano lo necesario para mantenernos”. Radcliffe Hall habría de inmortalizar el modelo de inversión sexual femenina que sostenían los sexólogos. En efecto, en su innovadora novela lesbiana titulada *The Well of Loneliness*, de 1928, esta autora describe a una lesbiana marimacho de clase alta del tipo “congénito”, enamorada de una mujer “normal”.

Alternativamente, las mujeres se sintieron profundamente amenazadas por la sexualización y la morbidificación de las amistades entre mujeres. Algunas se tomaron en serio las advertencias de los sexólogos: en 1908, Jeanette Marks (integrante de un matrimonio bostoniano) escribió un ensayo inédito, “Unwise College Friendships”, en el que advertía contra las amistades sentimentales

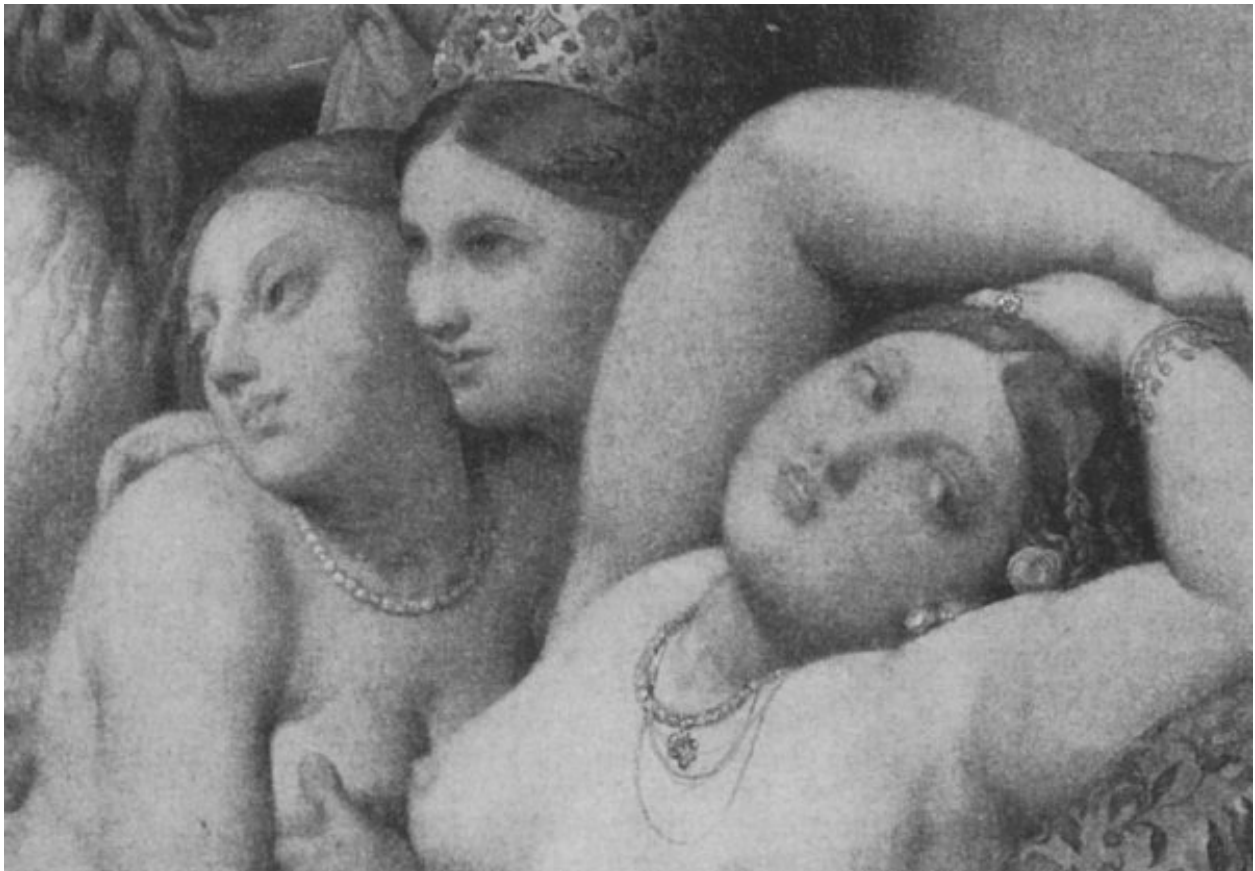
como “anormales” y “enfermizas”. Contrariamente, Johanna Elberskirchen, autora y defensora de los derechos de la mujer, protestaba airadamente contra la interpretación del amor de una mujer por otra mujer como una “propensión masculina”. En los años veinte de nuestro siglo, un grupo de lesbianas reunido en Salt Lake City condenó en privado *The Well of Loneliness* por dar publicidad a su existencia, privándolas así de la cubierta protectora que les brindaba la época anterior, más reticente.

No obstante, las formas más antiguas de contactos homosexuales continuaron en el siglo xx. Ya hemos visto, en el caso de la *bulldagger*, en qué medida perduraron entre las lesbianas de color de la clase obrera ciertos significados relativos a la mujer travestida. También perduraron los matrimonios bostonianos y las amistades románticas entre las mujeres de clase media. A pesar de que las subculturas lesbianas se habían convertido en rasgos de la vida urbana y de que las marcas de lesbianismo se extendieron en la cultura, estas mujeres raramente se identificaban como lesbianas. Sin embargo, tal como ha observado Leila Rupp, una vez que se pudo disponer culturalmente de la categoría de lesbiana, “la opción de rehusar esta identificación tiene significado por sí misma”.

A lo largo del siglo xix, los reformadores de clase media pusieron en marcha una política médico-moral para estigmatizar a la prostituta, la madre que abortaba, a la travestida y a las amigas apasionadas como figuras ilícitas y peligrosas. Esta movilización no sólo sirvió para separar a las mujeres desviadas respecto de la norma femenina, sino también para especificar esa norma, para apuntalarla, para mitigar una creciente angustia ante la pérdida del ancla y de la identidad fija de lo erótico en la sexualidad reproductora. Pese a sus esfuerzos, estos “otros” femeninos no estaban acotados con seguridad ni bien diferenciados de la sociedad respetable. Por el contrario, se incorporaban a la feminidad burguesa y con ella se superponían en las calles comerciales del West End de Londres, donde las prostitutas se mezclaban con las damas elegantes, en la lógica malthusiana de una matrona que aborta, en la superioridad moral de las reformistas que salían a la calle a salvar prostitutas, en la preferencia de las arrogantes solteras como acompañantes de miembros del mismo sexo, e incluso en la aceptación, de parte de la travestida, de identidad masculina e identidad femenina diferenciadas.

Aunque a menudo se movilizaba el poder institucional de la ley y de la medicina para controlar, definir y reprimir la conducta femenina desordenada, el derecho y la medicina no eran las únicas fuerzas en acción. Sobre todo en el caso de la prostitución, los esfuerzos estatales de regulación provocaron la oposición

pública y la resistencia femenina. Las mujeres de clase media aprovecharon la oportunidad para contar la historia de la prostitución como una historia de victimización y de seducción sexuales. A través de su relato expresaron sus propias quejas de los hombres y de la autoridad que se establecía sobre otras mujeres. La capacidad para hablar de sexo les abrió a ellas todo un mundo de nuevas posibilidades, pero sólo unas pocas a los objetos de su solicitud, esto es, a las “hijas del pueblo”. No obstante, la vida y la subjetividad sexuales de las mujeres trabajadoras también cambió, en respuesta a los controles oficiales y a la regulación, así como a las nuevas oportunidades de autoexpresión sexual en el seno de la cultura comercial urbana. Espacios para la improvisación, anonimato y servicios especializados hicieron posible que la travestida, la prostituta, la mujer que aborta y la pareja femenina difuminaran sus actos ilícitos y crearan redes sociales en un paisaje urbano moderno.



La imagen expresa las fantasías en torno a las relaciones entre mujeres en espacios reservados. Jean-Auguste-Dominique Ingres (1770-1887), *El baño turco*, detalle. París, Museo del Louvre.

La mujer trabajadora en el siglo XIX

Joan W. Scott

La mujer trabajadora alcanzó notable preeminencia durante el siglo XIX. Naturalmente, su existencia es muy anterior al advenimiento del capitalismo industrial. Ya entonces se ganaba el sustento como hilandera, modista, orfebre, cervecera, pulidora de metales, productora de botones, pasamanera, niñera, lechera o criada en las ciudades y en el campo, tanto en Europa como en Estados Unidos. Pero en el siglo XIX se la observa, se la describe y se la documenta con una atención sin precedentes, mientras los contemporáneos discuten la conveniencia, la moralidad e incluso la licitud de sus actividades asalariadas. La mujer trabajadora fue un producto de la revolución industrial, no tanto porque la mecanización creara trabajos para ella allí donde antes no había habido nada (aunque, sin duda, ése fuera el caso en ciertas regiones), como porque en el transcurso de la misma se convirtió en una figura problemática y visible.

La visibilidad de la mujer trabajadora fue una consecuencia del hecho de que se la percibiera como problema, como un problema que se describía como nuevo y que había que resolver sin dilación. Este problema implicaba el verdadero significado de la feminidad y la compatibilidad entre feminidad y trabajo asalariado, y se planteó en términos morales y categoriales. Ya se tratara de una obrera en una gran fábrica, de una costurera pobre o de una impresora emancipada; ya se la describiera como joven, soltera, madre, viuda entrada en años, esposa de un trabajador en paro o hábil artesana; ya se la considerara el ejemplo extremo de las tendencias destructivas del capitalismo o de la prueba de sus potencialidades progresistas, en todos los casos la cuestión que la mujer trabajadora planteaba era la siguiente: ¿debe una mujer trabajar por una remuneración? ¿Cómo influía el trabajo asalariado en el cuerpo de la mujer y en la capacidad de ésta para cumplir funciones maternas y familiares? ¿Qué clase de trabajo era idóneo para una mujer? Aunque todo el mundo estaba de acuerdo con el legislador francés Jules Simon, quien en 1860 afirmaba que “una mujer

que se convierte en trabajadora ya no es una mujer”, la mayoría de las partes que intervienen en el debate acerca de mujeres trabajadoras encuadraba sus argumentos en el marco de una reconocida oposición entre el hogar y el trabajo, entre la maternidad y el trabajo asalariado, entre feminidad y productividad.

En general, los debates del siglo XIX versaban sobre una historia causal implícita en torno a la revolución industrial, que en la mayor parte de las historias posteriores de mujeres trabajadoras se tuvo como un supuesto. Esta historia localizaba la fuente del problema de las mujeres trabajadoras en la sustitución de la producción doméstica por la producción fabril, que tuvo lugar durante el proceso de industrialización. Como en el periodo preindustrial se pensaba que las mujeres compaginaban con éxito la actividad productiva y el cuidado de los hijos, el trabajo y la vida doméstica, se dijo que el supuesto traslado en la localización del trabajo hacía difícil tal cosa, cuando no imposible. En consecuencia, se sostenía, las mujeres sólo podrían trabajar unos periodos cortos de su vida, para retirarse del empleo remunerado después de casarse o de haber tenido hijos y volver a trabajar luego únicamente en el caso de que el marido no pudiera mantener a la familia. De esto se seguía su concentración en ciertos empleos mal pagados, no cualificados, que constituían el reflejo de la prioridad de su misión maternal y de su misión doméstica respecto de cualquier identificación ocupacional a largo plazo. El “problema” de la mujer trabajadora, por tanto, estribaba en que constituía una anomalía en un mundo en que el trabajo asalariado y las responsabilidades familiares se habían convertido en empleos a tiempo completo y espacialmente diferenciados. La “causa” del problema era inevitable: un proceso de desarrollo capitalista industrial con una lógica propia.

Por mi parte, considero que la separación entre hogar y trabajo, más que reflejo de un proceso objetivo de desarrollo histórico, fue una contribución a este desarrollo. En efecto, suministró los términos de legitimación y las explicaciones que construyeron el “problema” de la mujer trabajadora al minimizar las continuidades, dar por supuesto la homogeneidad de experiencia de todas las mujeres y acentuar las diferencias entre mujeres y hombres. Al representarse al obrero cualificado masculino como el “trabajador” ejemplar, como modelo de “trabajador”, se dejaba de lado las diferencias de formación, la estabilidad en el empleo y el ejercicio profesional entre los trabajadores varones y también, por ende, análogas diferencias en la irregularidad y el cambio de empleo entre trabajadores de uno y otro sexo. La asociación de trabajadores varones con la dedicación de por vida a una misma ocupación y la de las mujeres con carreras

interrumpidas, imponía un tipo de ordenación particular en una situación muy distinta (en la que había mujeres que mantenían puestos permanentes de trabajo cualificado, mientras que muchos hombres pasaban de un empleo a otro y soportaban periodos de desempleo crónico). Como resultado de todo ello, se postuló el sexo como la única razón de las diferencias entre hombres y mujeres en el mercado laboral, cuando estas diferencias podrían también haberse entendido en términos de mercado laboral, de fluctuaciones económicas o de las cambiantes relaciones de la oferta y la demanda. La historia de la separación de hogar y trabajo selecciona y organiza la información de tal modo que ésta logra cierto efecto: el de subrayar con tanto énfasis las diferencias funcionales y biológicas entre mujeres y hombres que se termina por legitimar e institucionalizar estas diferencias como base de la organización social. Esta interpretación de la historia del trabajo de las mujeres dio lugar —y contribuyó— a la opinión médica, científica, política y moral que recibió ya el nombre de “ideología de la domesticidad”, ya el de “doctrina de las esferas separadas”. Sería mejor describirla como el discurso que, en el siglo XIX, concebía la división sexual del trabajo como una división “natural” del mismo. En verdad, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que, para el siglo XIX, la idea de división sexual del trabajo debe leerse en el marco del contexto de la retórica del capitalismo industrial sobre divisiones más generales del trabajo. La división de tareas se juzgaba como el modo más eficiente, racional y productivo de organizar el trabajo, los negocios y la vida social; la línea divisoria entre lo útil y lo “natural” se borró cuando el objeto en cuestión fue el “género”.

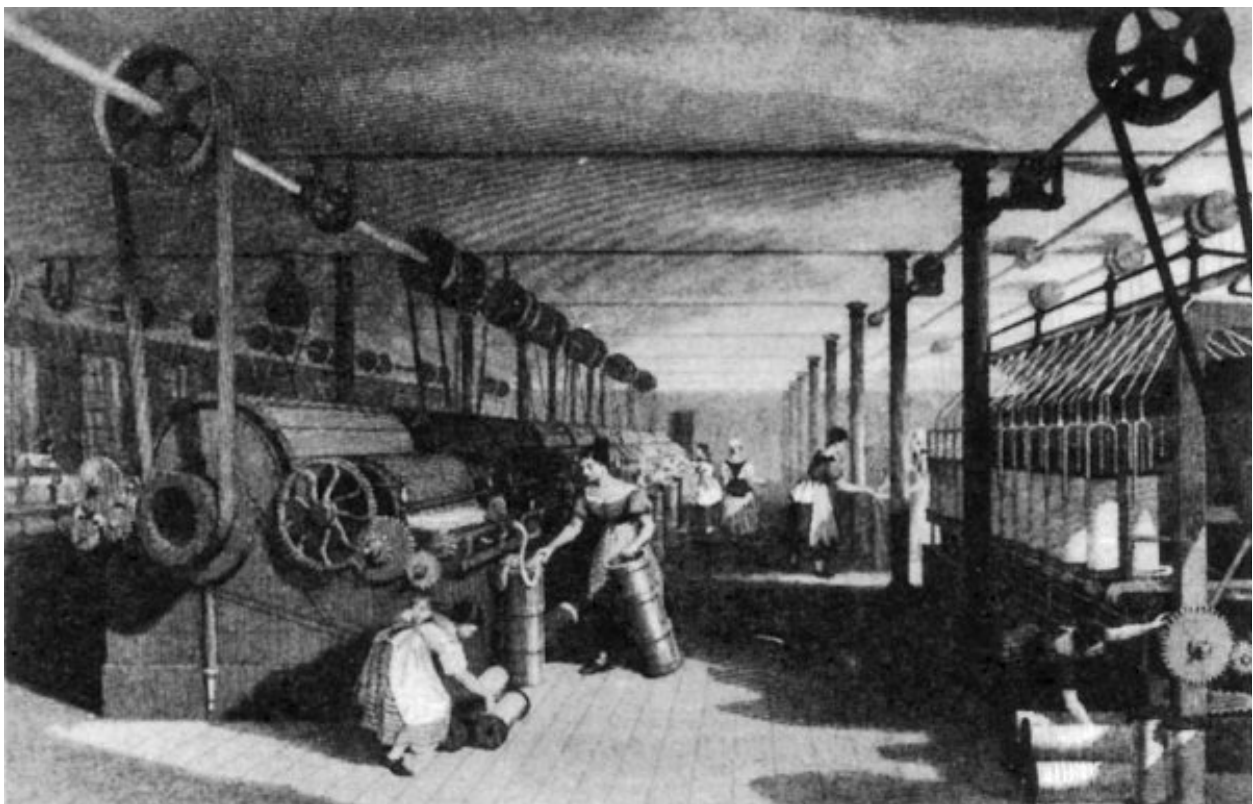
Lo que me propongo en este ensayo es estudiar el discurso acerca del género que hizo de la mujer trabajadora un objeto de investigación y un tema de historia. Quisiera examinar cómo el dilema casa-hogar llegó a convertirse en objeto principal de análisis para las mujeres trabajadoras; cómo se relaciona esto con la creación de una fuerza de trabajo femenina, definida como fuente de mano de obra barata y sólo adecuada para determinados tipos de trabajo. En consecuencia, se consideró que esta división del trabajo constituía un hecho social objetivo, derivado de la naturaleza. Yo atribuyo su existencia no a desarrollos históricos inevitables, no a la “naturaleza”, sino a procesos discursivos. No quiero sugerir que las distinciones relativas al sexo fueran nuevas en el siglo XIX; pero sí es cierto que se articularon de manera nueva con nuevas consecuencias sociales, económicas y políticas.

Industrialización y trabajo de las mujeres: continuidades

La historia más corriente del trabajo femenino, que enfatiza la importancia causal del traslado de la casa al lugar de trabajo, descansa sobre un modelo esquemático de la transferencia de producción de la granja a la fábrica, de la industria domiciliada a la manufactura, de las actividades artesanales y comerciales a pequeña escala a empresas capitalistas a gran escala. Muchos historiadores complicaron esta descripción lineal sosteniendo, por ejemplo, que el trabajo fuera del hogar persistió junto con la manufactura mecanizada hasta bien entrado el siglo xx, incluso en la rama textil. Pero perdura la imagen de periodos anteriores, a saber, la de una fuerza de trabajo cooperativa de base familiar —padre que teje, madre e hijas que hilan y niños que preparan el hilo—, y esta imagen sirve para construir un marcado contraste entre, por un lado, un mundo preindustrial en el que el trabajo de las mujeres era informal, a menudo no remunerado, y en el que la prioridad correspondía siempre a una familia, y, por otro lado, el mundo industrializado de la fábrica, que obligaba a ganarse la vida íntegramente fuera de la casa. Al comienzo, la producción y la reproducción se describían como actividades complementarias; luego se las presentó como estructuralmente irreconciliables, como fuente de problemas insolubles para mujeres que deseaban o necesitaban trabajar.

Aunque, a no dudarlo, el modelo familiar de trabajo describe un aspecto de la vida laboral de los siglos xvii y xviii, también es evidente su excesiva simplicidad. En el periodo previo a la industrialización, las mujeres ya trabajaban regularmente fuera de sus casas. Casadas y solteras vendían bienes en los mercados, se ganaban su dinero como pequeñas comerciantes y buhoneras, se empleaban fuera de la casa como trabajadoras eventuales, niñeras o lavanderas y trabajaban en talleres de alfarería, de seda, de encaje, de confección de ropa, de productos de metal, quincallería, paño tejido o percal estampado. Si el trabajo entraba en conflicto con el cuidado de los hijos, las madres, antes que dejar el empleo, preferían enviar a sus críos a nodrizas u otras personas que se hicieran cargo de ellos. En busca de salarios, las mujeres ingresaron en una amplia gama de trabajos y cambiaron de un tipo de empleo a otro. En su libro sobre Lyon, Maurice Garden comenta que “la amplitud del trabajo femenino es uno de los rasgos más característicos de la sociedad lionesa del siglo xviii...”. El estudio de Dominique Godineau sobre el París revolucionario describe “un paso incesante de una rama de actividad a otra”, que la crisis económica que acompañó a la Revolución aceleró, pero no creó. “Se verá a la misma trabajadora ocupada en un taller de confección de botones, instalada con sus mercancías en un puesto en la Halle, o bien en su habitación, inclinada sobre su

trabajo de costura”. Y se ha calculado que en París, a comienzos del siglo XIX, por lo menos la quinta parte de la población femenina adulta percibía salario. Aun cuando el trabajo se desarrollara en una casa, muchas asalariadas, especialmente solteras jóvenes, no trabajaban en su propia casa. Las empleadas domésticas, todo tipo de mano de obra agrícola, de aprendices y de asistentes constituía una considerable proporción de la fuerza de trabajo que no trabajaba en su casa. Por ejemplo, en Ealing (Inglaterra), en 1599, tres cuartas partes de las mujeres de entre 15 y 19 años vivían fuera de la casa paterna y trabajaban como criadas. En el siglo XVII, en las ciudades de Nueva Inglaterra las niñas recibían educación fuera de la casa, como aprendizas o como criadas. Las muchachas más jóvenes se marchaban solas de Inglaterra a América del Norte, especialmente a la región tabacalera de Chesapeake, con contrato en calidad de criadas, y de África se las llevaba como esclavas.



Desde muy pequeñas las niñas se emplean en la industria textil. Grabado, siglo XIX. *Hilaturas*, detalle.

Durante el periodo preindustrial, pues, la mayor parte de las mujeres trabajadoras eran jóvenes y solteras, y en general trabajaban lejos de sus casas, fuera cual fuese el sitio de trabajo al que se marcharan. Asimismo, las mujeres

casadas formaban parte activa de la fuerza de trabajo; también en su caso, la localización del trabajo —una granja, una tienda, un taller, la calle o sus propias casas— era variable, y el tiempo que invertían en tareas domésticas dependía de las presiones de trabajo y las circunstancias económicas de la familia.

Esta descripción también caracteriza el periodo de industrialización del siglo xx. Entonces, lo mismo que en el pasado, la fuerza de trabajo femenina estaba formada —en su inmensa mayoría— por mujeres jóvenes y solteras, tanto en el campo más “tradicional” del servicio doméstico como en la nueva área emergente de la manufactura textil. En la mayoría de los países occidentales en vías de industrialización, el servicio doméstico superaba al textil en calidad de empleador de mujeres. En Inglaterra, la primera nación industrial, en el año 1851 el 40 por 100 de las mujeres trabajadoras eran criadas, mientras que sólo el 22 por 100 eran obreras textiles. En Francia, las cifras comparables de 1866 fueron del 22 por 100 en el servicio doméstico y 10 por 100 en la industria textil. En Prusia, en 1882, las criadas llegaban al 18 por 100 de la mano de obra femenina, mientras que las obreras fabriles sólo eran el 12 por 100. Pero en ambos casos, el de criadas y el de las obreras fabriles, se encuentran mujeres de la misma edad. En realidad, en las regiones en que la manufactura atrajo a enormes cantidades de mujeres jóvenes serían de esperar quejas relativas a la escasez de criadas. En la ciudad textil francesa de Roubaix, el 82 por 100 de las empleadas tenían menos de treinta años; en Stockport, Inglaterra, en 1841, el promedio de edad de las tejedoras era de veinte años, y de veinticuatro en 1861. En las fábricas textiles de Lowell, Massachusetts, durante las décadas de los treinta y los cuarenta del siglo xix, el 80 por 100 de las trabajadoras tenían entre quince y treinta años. En la década de los sesenta, cuando las trabajadoras agrícolas nativas fueron reemplazadas por fuerza de trabajo inmigrada, el promedio de edad de la mano de obra femenina cayó más aún, hasta los veinte años. Naturalmente, en las fábricas textiles también había empleadas mujeres casadas, ya que la demanda de mano de obra femenina era muy grande y que en las ciudades textiles escaseaban los empleos para varones. Pero estas mujeres habrían tenido que emplearse en algún tipo de trabajo asalariado vivieran donde viviesen, y no necesariamente en sus casas. El traspaso del grueso de la población asalariada femenina no tuvo lugar, por tanto, del trabajo en el hogar al trabajo fuera de éste, sino de un tipo de lugar de trabajo a otro. Si este traslado implicaba problemas —una nueva disciplina horaria, maquinaria ruidosa, salarios que dependían de las condiciones del mercado y de los ciclos económicos, empleadores explotadores—, estos problemas no tenían como causa

el alejamiento de las mujeres de su hogar y de sus conjuntos familiares. (En realidad, el trabajo fabril solía hacer que las niñas que previamente quizá comían en casa de los empleadores pasaran a residir con sus familias).

El interés de los contemporáneos y de los historiadores en la influencia de la industrial textil sobre el trabajo de las mujeres atrajo una enorme atención a este sector, pero nunca fue, a lo largo del siglo XIX, el principal empleador de mujeres. En cambio, eran más las mujeres que trabajaban en áreas “tradicionales” de la economía que en establecimientos industriales. En la manufactura en pequeña escala, el comercio y los servicios, mujeres casadas y mujeres solteras mantenían las pautas del pasado: trabajaban en mercados, tiendas o en su casa, vendían comida por la calle, transportaban mercancía, lavaban, atendían posadas, hacían cerillas y sobres para cerillas, flores artificiales, orfebrería o prendas de vestir. La localización del trabajo era variada, incluso para una misma mujer. Lucy Luck, una trenzadora de paja inglesa, recordaba que “pasaba una parte del tiempo en el taller y otra parte del tiempo trabajaba en su casa”. En la temporada baja, complementaba su salario “trabajando como criada por horas, unas cuantas veces cuidé de la casa de un caballero, y me ocupé de tareas de aguja”. En lo que respecta a Lucy Luck, sería un error decir que entre la casa y el trabajo había siempre una neta separación.

Si, durante el siglo XVIII, trabajo de aguja fue sinónimo de mujer, en este aspecto las cosas no variaron en el XIX. El predominio del trabajo de aguja como trabajo femenino hace difícil sostener el argumento de separación tajante entre la casa y el trabajo y, por tanto, de la disminución de oportunidades aceptables de trabajo asalariado para las mujeres. En verdad, el trabajo de aguja se extendió a medida que crecía la producción de vestimenta y se difundía el uso de zapatos y de cuero, lo cual suministraba empleo estable a algunas mujeres, y un último recurso a otras. Los talleres de ropa daban empleo a mujeres en diferentes niveles de habilidad y de salario, aunque la gran mayoría de los trabajos tenían una paga irregular y pobre. En las décadas de los treinta y de los cuarenta, tanto en Francia como en Inglaterra, el trabajo para las costureras (tanto en su casa como en talleres manufactureros, donde los salarios eran miserables y las condiciones de trabajo, pésimas) aumentó gracias al enorme crecimiento de la industria de la ropa de confección. Aunque durante el siglo (en los años cincuenta en Inglaterra y en los ochenta en Francia), se comenzó a producir ropa en régimen fabril, siguieron prevaleciendo los ya mencionados talleres manufactureros. En la última década del siglo, la aprobación de la legislación protectora de la mujer, junto con exenciones fiscales para la producción

doméstica, aumentaron el interés del empleador por una oferta de mano de obra barata y no reglamentada. El trabajo a domicilio alcanzó su punto máximo en 1901 en Gran Bretaña y en 1906 en Francia, pero esto no quiere decir que a partir de entonces haya declinado de manera permanente. Muchas ciudades del siglo XX son, incluso hoy en día, centros de subcontratación que, al igual que la industria doméstica del siglo XVIII y el sobreexplotado trabajo a domicilio del XIX, emplean mujeres para el trabajo por piezas en el negocio de la vestimenta. En este tipo de actividad, la localización y la estructura del trabajo de las mujeres se caracteriza más por la continuidad que por el cambio.

El caso de la producción de ropa pone también en tela de juicio la idealizada descripción del trabajo en la casa como especialmente adecuado para las mujeres, pues permite a éstas combinar la dedicación al hogar con el trabajo rentado. Cuando se toman en cuenta los niveles de salario, el cuadro se torna notablemente más complejo. En general, a los trabajadores de esta rama de la producción se les pagaba por pieza, y sus salarios eran muchas veces tan bajos que las mujeres apenas podían subsistir con sus ingresos; el ritmo de trabajo era intenso. Ya trabajara sola en su cuarto alquilado, o en medio de una bulliciosa familia, la típica costurera tenía poco tiempo para dedicar a sus responsabilidades domésticas. En 1849, una camisera londinense le contó a Henry Mayhew que apenas podía mantenerse con lo que ganaba, aun cuando muchas veces, “en verano, trabajaba desde las cuatro de la mañana hasta las nueve o diez de la noche [todo el tiempo que podía ver]. Mi horario habitual de trabajo va de cinco de la mañana a nueve de la noche, invierno y verano”. En verdad, la localización del trabajo en la casa podía constituir para la vida familiar una perturbación tan grande como cuando una madre se ausentaba durante todo el día; pero la causa de los inconvenientes no estribaba en el trabajo en sí mismo, sino en los salarios increíblemente bajos. (Naturalmente, de no haber sido tan grande la necesidad económica de una mujer, podía haber moderado el ritmo del trabajo y combinar las faenas del hogar con las remuneradas. Estas mujeres, una minoría de las costureras, tal vez constituyeran la confirmación de un pasado idealizado en que la domesticidad y la actividad productiva no entraban en conflicto).

Aunque la industria de la vestimenta nos ofrece un ejemplo evidente de continuidad con las prácticas del pasado, también los empleos “de cuello blanco” preservaban ciertas características decisivas del trabajo de las mujeres. Se trataba de empleos que comenzaban a proliferar hacia finales del siglo XIX en los sectores, por entonces en expansión, del comercio y los servicios. Naturalmente,

estos empleos implicaban nuevas clases de tareas y desarrollaron otras habilidades que las que se adquirían en el servicio doméstico o en los trabajos de aguja, pero absorbían la misma clase de mujeres que habían constituido típicamente la fuerza de trabajo femenina: muchachas jóvenes y solteras. Oficinas gubernamentales, empresas y compañías de seguros contrataban secretarías, dactilógrafas y archiveras, las oficinas de correos prefirieron mujeres para la venta de sellos, las compañías de teléfono y telégrafo empleaban operadoras, las tiendas y los almacenes reclutaban vendedoras, los hospitales recientemente organizados cogieron personal de enfermeras y los sistemas escolares estatales buscaron maestras. Los empleadores estipulaban en general una edad límite para sus trabajadoras y, a veces, ponían obstáculos a los matrimonios, con lo cual mantenían una mano de obra muy homogénea, por debajo de los veinticinco años y soltera. Puede que cambiara el tipo de lugar de trabajo, pero no hay que confundir eso con un cambio en la relación entre hogar y trabajo para las trabajadoras mismas; a la inmensa mayoría de las afectadas, el trabajo las había sacado fuera de la casa.

Así pues, en el curso del siglo XIX se produjo un desplazamiento de vasto alcance de servicio doméstico (urbano y rural, de hogar, oficio y agrícola) a los empleos de cuello blanco. Por ejemplo, en Estados Unidos, en 1870, el 50 por 100 de las mujeres que perciben salarios son criadas; hacia 1920, cerca del 40 por 100 de las trabajadoras estaban en empleos de oficina, eran maestras o dependientas de tienda. En Francia, hacia 1906, las mujeres constituían más del 40 por 100 de la fuerza de trabajo de cuello blanco. Esta transformación del servicio proporcionó nuevas ocupaciones, sin duda, pero también representó otra continuidad: la permanente asociación de la mayoría de las mujeres asalariadas con el servicio antes que con empleos productivos.

Naturalmente, señalar la continuidad no significa negar el cambio. Además del enorme desplazamiento del servicio doméstico al trabajo de empleadas se abren oportunidades profesionales a las mujeres de clase media, grupo relativamente nuevo de la fuerza de trabajo. Muy bien podía ocurrir que gran parte de la atención que se prestó al problema del trabajo de las mujeres en general tuviera origen en una creciente preocupación por las posibilidades de casamiento de las muchachas de clase media que se hacían maestras, enfermeras, inspectoras fabriles, trabajadoras sociales, etc. Eran mujeres que, en el pasado, habrían ayudado en una granja o en una empresa familiar, pero que no habrían percibido salarios por sí mismas. Quizá sean ellas —una minoría de las mujeres asalariadas del siglo XIX— las que dan fundamento a la afirmación de que la

pérdida del trabajo que se realizaban en la casa comprometía las capacidades domésticas de las mujeres y sus responsabilidades en la reproducción. Cuando los reformadores se refirieron a las “mujeres trabajadoras” y presentaban el empleo fabril como su caso típico primordial, probablemente generalizaran a partir de su temor ante la posición de las mujeres en las clases medias.

Por tanto, no hay que tomarse en serio el argumento de que la industrialización provocó una separación entre el hogar y el trabajo y forzó a las mujeres a elegir entre la domesticidad o el trabajo asalariado fuera del hogar. Ni tampoco cabe tomarse en serio la afirmación según la cual esto fue la causa de los problemas de las mujeres, al restringirlas a empleos marginales y mal pagados. En cambio, más bien parece que un conjunto de afirmaciones de carácter axiológico acerca del trabajo de las mujeres haya orientado las decisiones de contratación de los empleadores (tanto en el siglo XVIII como en el XIX), con total independencia de la localización del trabajo. Dónde trabajaban las mujeres y qué hacían no fue resultado de ciertos procesos industriales ineluctables, sino, al menos en parte, de cálculos relativos al coste de la fuerza de trabajo. Ya sea en la rama textil, en la fabricación de calzado, en la sastrería o el estampado, ya sea en combinación con la mecanización, la dispersión de la producción o la racionalización de los procesos de trabajo, la introducción de las mujeres significaba que los empleadores habían decidido ahorrar costes de fuerza de trabajo. “En la medida en que el trabajo manual requiere menos habilidad y fuerza, es decir, en la medida en que la industria moderna se desarrolla”, escriben Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista*, “en esa medida el trabajo de las mujeres y de los niños tiende a reemplazar el trabajo de los hombres”. Los sastres de Londres explicaban su precaria situación durante los años cuarenta del siglo XIX como una consecuencia del deseo del patrón de vender más barato que los competidores, para lo cual contrataba mujeres y niños. Los impresores norteamericanos veían en el empleo de tipógrafas en los años sesenta, como “la última estratagema de los capitalistas”, que tentaban a la mujer a que abandonara “su esfera propia” para convertirla en “el instrumento para reducir los salarios, lo cual hunde a ambos sexos en la actual servidumbre no compensada de la mujer”. A menudo los sindicatos masculinos obstaculizan la entrada de mujeres en su seno, o insisten en que, antes de adherirse a los mismos, ganen ya salarios iguales a los de los hombres. En 1874, los delegados al London Trade’s Council vacilaron antes de admitir en sus propias filas una representante del sindicato de mujeres encuadernadoras, porque “la mano de obra femenina era mano de obra barata, y muchos delegados [...] no podrían

encajar ese hecho”.

Las mujeres se asociaban a la fuerza de trabajo barata, pero no todo trabajo de ese tipo se consideraba adecuado a las mujeres. Si bien se las consideraba apropiadas para el trabajo en las fábricas textiles, de vestimenta, calzado, tabaco, alimentos y cuero, era raro encontrarlas en la minería, la construcción, la manufactura mecánica o los astilleros, aun cuando en estos sectores hacía falta la mano de obra que se conocía como “no cualificada”. Un delegado francés a la Exposición de 1867 describía claramente las distinciones de acuerdo con el sexo, los materiales y las técnicas: “Para el hombre, la madera y los metales. Para la mujer, la familia y los tejidos”. Aunque hubiera diversas opiniones acerca de qué trabajo era o no apropiado para las mujeres, y aunque tales opiniones se formaran en diferentes épocas y distintos contextos, siempre, sin excepción, en materia de empleo entraba en consideración el sexo. El trabajo para el que se empleaba a mujeres se definía como “trabajo de mujeres”, algo adecuado a sus capacidades físicas y a sus niveles innatos de productividad. Este discurso producía división sexual en el mercado de trabajo y concentraba a las mujeres en ciertos empleos y no en otros, siempre en el último peldaño de cualquier jerarquía ocupacional, a la vez que fijaba sus salarios a niveles inferiores a los de la mera subsistencia. El “problema” de la mujer trabajadora surgía cuando diversos distritos electorales debatían los efectos sociales y morales —así, como la factibilidad económica— de tales prácticas.

La división sexual del trabajo: un producto de la historia, efecto del discurso

Si la tan mentada separación objetiva de casa y hogar no cuenta en el “problema” de las mujeres trabajadoras en el siglo XIX, ¿qué es lo que cuenta? Pienso que antes que buscar causas técnicas o estructurales específicas, debemos emplear una estrategia que estudie los procesos discursivos mediante los cuales se constituyeron las divisiones sexuales del trabajo. Esto dará como resultado un análisis más complejo y crítico de las interpretaciones históricas predominantes.

La identificación de la fuerza de trabajo femenina con determinados tipos de empleo y como mano de obra barata quedó formalizada e institucionalizada en una cantidad de formas durante el siglo XIX, tanto que llegó a convertirse en axioma, en patrimonio del sentido común. Incluso quienes trataban de cambiar el estatus del trabajo de la mujer tuvieron que argumentar contra lo que consideraba “hechos” observables. Estos “hechos” no existían objetivamente, sino que los producían historias que acentuaban los efectos casuales de la separación de hogar y trabajo, teorías de economistas políticos y preferencias de

empleadores que moldeaban una fuerza de trabajo nítidamente segregada en razón del sexo. Los estudios de reformadores, médicos, legisladores y estadísticos naturalizaron efectivamente los “hechos”, tal como hicieron las políticas de la mayoría de los sindicatos masculinos, que dieron por supuesta la inferioridad de las mujeres trabajadoras en tanto productoras. El paso de la legislación protectora de las mujeres, desde las primeras leyes fabriles al movimiento internacional de finales del siglo XIX, hizo propia (y así lo afirmó) la representación de todas las mujeres como inevitablemente dependientes y de las mujeres asalariadas como un grupo insólito y vulnerable, necesariamente limitado a ciertos tipos de empleo. En este vasto coro de acuerdos, las voces disidentes de algunas feministas, líderes laborales y socialistas experimentaban grandes dificultades para hacerse oír.



A. Raspal, siglo XIX, *Taller de modista*. Arles, Museo Réattu.

Economía política

La economía política fue uno de los terrenos donde se originó el discurso sobre la división sexual del trabajo. Los economistas políticos del siglo XIX desarrollaron y popularizaron las teorías de sus predecesores del siglo XVIII. Y pese a las importantes diferencias nacionales (entre, por ejemplo, teóricos

británicos y franceses), así como a las diferentes escuelas de economía política en un mismo país, había ciertos postulados básicos comunes. Entre ellos se hallaba la idea de que los salarios de los varones debían ser suficientes no sólo para su propio sostén, sino también para el de una familia, pues, de no ser así —observaba Adam Smith—“la raza de tales trabajadores no se prolongaría más allá de la primera generación”. Por el contrario, los salarios de una esposa, “habida cuenta de la atención que necesariamente debía dedicar a los hijos, [se] suponía que no debían superar lo suficiente como para su propio sustento”.

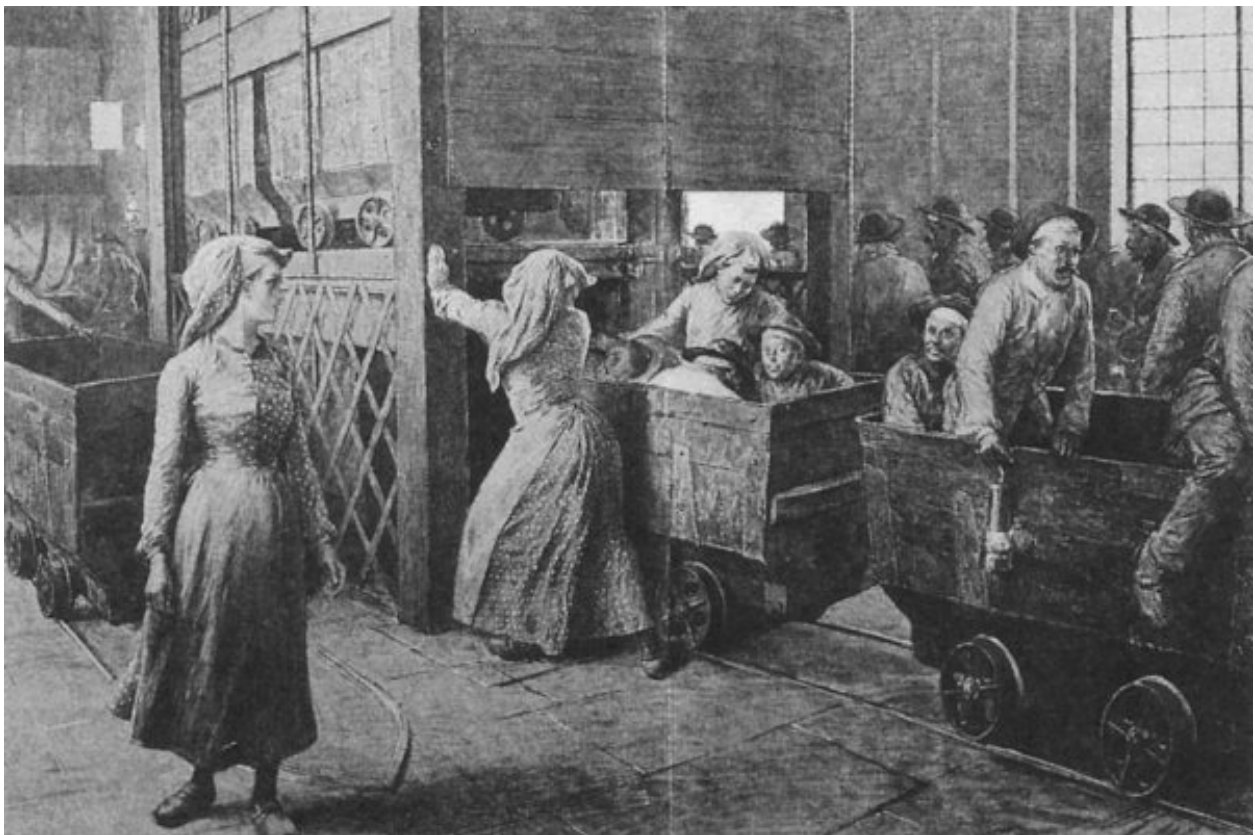
Otros economistas políticos ampliaban a todas las mujeres esta suposición acerca de los salarios de la esposa. Según ellos, éstas, fuera cual fuese su estado civil, dependían de los hombres por naturaleza. Aunque algunos teóricos sugirieran que los salarios de las mujeres debían cubrir sus costes de subsistencia, otros sostenían que tal cosa era imposible. El economista político francés Jean-Baptiste Say, por ejemplo, afirmaba que los salarios de las mujeres caerían siempre por debajo del nivel de la subsistencia, debido su disponibilidad para apoyarse en el sostén familiar (las que estaban en estado “natural”) y, por tanto, no necesitaban vivir de sus salarios. En consecuencia, las mujeres solas que vivían al margen de contextos familiares y aquellas que eran el único sostén de sus familias, serían irremediablemente pobres. De acuerdo con su cálculo, los salarios de los varones eran primordiales para las familias, pues cubrían los costes de reproducción; en cambio, los salarios de las mujeres eran suplementarios y, o bien compensaban déficit, o bien proveían dinero por encima del necesario para la sobrevivencia básica.

La asimetría del cálculo del salario era asombrosa: los salarios de los varones incluían los costes de subsistencia y de reproducción, mientras que los salarios de las mujeres requerían suplementos familiares incluso para la subsistencia individual. Además, se suponía que los salarios proveían el sostén económico necesario para una familia, que permitían alimentar a los bebés y convertirlos en adultos aptos para el trabajo. En otras palabras, los hombres eran responsables de la reproducción.

En este discurso “reproducción” no tiene significado biológico. Para Say, “reproducción” y “producción” eran sinónimos, pues ambos se referían a la actividad que introducía valor en las cosas, que transformaba la materia natural en productos con valor socialmente reconocido (y, por tanto, intercambiable). El dar a luz y el criar hijos, actividades que realizaban las mujeres, eran materias primas. La transformación de niños en adultos (capaces a su vez de ganarse la vida) era obra del salario del padre; era el padre quien daba a sus hijos valor

económico y social, porque su salario incluía la subsistencia de los hijos.

En esta teoría, el salario del trabajador tenía un doble sentido. Por un lado, le compensaba la prestación de su fuerza de trabajo y, al mismo tiempo, le otorgaba el estatus de creador de valor en la familia. Puesto que la medida del valor era el dinero, y puesto que el salario del padre incluía la subsistencia de la familia, este salario era el único que importaba. Ni la actividad doméstica, ni el trabajo remunerado de la madre era *visible* ni significativo. De ello se seguía que las mujeres no producían valor económico de interés. El trabajo que realizaban en su casa no se tenía en cuenta en los análisis de la reproducción de la generación siguiente y su salario se describía siempre como insuficiente, incluso para su propia subsistencia. La descripción que la economía política hacía de las “leyes” sobre salarios femeninos creaba un tipo de lógica circular en la que los salarios bajos eran a la vez causa y prueba del “hecho” de que las mujeres eran menos productivas que los hombres. Por un lado, los salarios de las mujeres daban por supuesto la menor productividad de éstas; por otro lado, los bajos salarios de las mujeres se consideraban como demostración de que no podían trabajar tanto como los hombres.



El salario masculino debe sostener a la familia. Los hombres ven a la mujer como un peligro para el suyo.

Francia, 1903, *Minas de carbón*.

“La mujer, desde el punto de vista industrial, es un trabajador imperfecto”, escribía Eugène Buret en 1840. Y el periódico de los trabajadores, titulado *L’Atelier*, comenzaba un análisis de la pobreza femenina con lo que para ellos era una perogrullada: “Puesto que las mujeres son menos productivas que los hombres...”. En la última década del siglo, el socialista fabiano Sidney Webb concluía un largo estudio sobre las diferencias entre salarios masculinos y femeninos con las siguientes palabras: “Las mujeres ganan menos que los hombres no sólo porque producen menos, sino también porque lo que ellas producen tiene en general un valor inferior en el mercado”. Este autor observaba que a estos valores no se llegaba de manera puramente racional: “Allí donde la ganancia es inferior, casi siempre coexiste con una inferioridad del trabajo. Y la inferioridad del trabajo de las mujeres parece influir sobre sus salarios en las industrias en donde tal inferioridad no existe”.

La idea según la cual el trabajo de hombres y el de mujeres tenían *diferentes valores*, de que los hombres eran más productivos que las mujeres, no excluía por completo a estas últimas de la fuerza de trabajo de los países en vías de industrialización, ni las confinaba al corazón de la vida doméstica. Cuando ellas o sus familias necesitaban dinero, las mujeres salían a ganarlo. Pero cuánto y cómo podían ganar estaba en gran parte premodelado por estas teorías que definían el trabajo de la mujer como más barato que el de los hombres. No importaba cuáles fuesen sus circunstancias —que se tratara de solteras, casadas, cabezas de familia o único sostén de padres o hermanos dependientes—, sus salarios se fijaban como si fueran suplementos de los ingresos de otros miembros de una familia. Aun cuando la mecanización mejorara su productividad (como ocurrió en Leicester, Inglaterra, con la industria de géneros de punto en la década de 1870), los salarios de las mujeres permanecieron en los mismos niveles (en relación con el de los varones) que tenían en el trabajo que realizaban en su casa. En Estados Unidos, en 1900, las mujeres, tanto en empleos semicualificados como en los no cualificados, ganaban sólo el 76 por 100 del jornal de los hombres igualmente sin cualificación profesional.

Pero la economía política también tuvo otras consecuencias. Al proponer dos “leyes” diferentes sobre salarios, dos sistemas distintos para calcular el precio de la fuerza de trabajo, los economistas distinguieron la fuerza de trabajo según el sexo, lo que explicaron en términos de división sexual funcional del trabajo. Además, al invocar dos conjuntos de leyes “naturales” —las del mercado y las

de la biología— para explicar las diferentes situaciones de varones y mujeres, ofrecían una poderosa legitimación a las prácticas predominantes. La mayoría de las críticas al capitalismo y a la situación de la mujer trabajadora aceptaban la inevitabilidad de las leyes de los economistas y proponían reformas que dejaban intactas tales leyes. Aunque había feministas (de uno y otro sexo) que exigían que las mujeres tuvieran acceso a todos los empleos y se les pagaran salarios iguales a los de los varones, la mayoría de los reformadores sostenían que no se debía exigir a las mujeres que trabajaran. A finales del siglo XIX, en Inglaterra, Francia y Estados Unidos, esto implicaba pedir a los empleadores que pusieran en práctica el ideal del “salario familiar”, el salario suficiente para mantener mujer e hijos en el hogar. La exigencia del “salario familiar” aceptaba como inevitable la mayor productividad e independencia de los varones, así como la menor productividad y la necesaria dependencia de las mujeres respecto de aquéllos. La asociación entre mujeres y mano de obra barata era más firme aún a finales del siglo XIX. Ya una de las premisas de economía política se había tornado, a través de las prácticas de un heterogéneo grupo de agentes, en un fenómeno social todavía más visible.

La clasificación sexual de los empleos: las prácticas de los empleadores

Las prácticas de los empleadores eran otra baza para la producción del discurso sobre la división sexual del trabajo. Cuando los empleadores tenían que cubrir empleos, en general estipulaban no sólo la edad y el nivel de cualificación profesional requerido, sino también el sexo (y, en Estados Unidos, la raza y la etnia) de los trabajadores. Era frecuente que las características de los empleos y de los trabajadores se describieran en términos de sexo (lo mismo que de raza y de etnia). En las ciudades norteamericanas, durante los años cincuenta y sesenta, los anuncios de empleo en los periódicos solían terminar con un “No presentarse irlandeses”. Las manufacturas textiles británicas reclutaban “muchachas fuertes y saludables” o “familias formadas por niñas” para el trabajo en el taller. En el sur de Estados Unidos especificaban que estas niñas y sus familias debían ser blancas. (Contrariamente, la industria tabacalera del sur empleaba casi exclusivamente trabajadores negros). Ciertos propietarios de fábricas escoceses se negaban a emplear mujeres casadas; otros realizaban distinciones más minuciosas, como, por ejemplo, aquel administrador de una fábrica de papel de Cowan (en Penicnick), cuando, en 1865, explicaba así su política: “Con el propósito de evitar que los niños queden descuidados en sus casas, no empleamos madres de niños pequeños, a menos que se trate de viudas o mujeres

abandonadas por sus maridos, o cuyos maridos sean incapaces de ganarse la vida”.

A menudo los empleadores describen sus empleos como si éstos poseyeran en sí mismos ciertas cualidades propias de uno u otro sexo. Las tareas que requieren delicadeza, dedos ágiles, paciencia y aguante, se distinguían como femeninas, mientras que el vigor muscular, la velocidad y la habilidad eran signos de masculinidad, aunque ninguna de estas descripciones se utilizara de modo coherente en todo el variado espectro de empleos que se ofrecían y, de hecho, fueran objeto de intensos desacuerdos y debates. Sin embargo, tales descripciones y las decisiones de emplear mujeres en ciertos sitios y no en otros terminaron por crear una categoría de “trabajo de mujeres”. Y también a la hora de fijar los salarios se tenía en mente el sexo de los trabajadores. En verdad, a medida que los cálculos de beneficios y pérdidas y la busca de una ventaja competitiva en el mercado se intensificaban, el ahorro de costes laborales se convertía en un factor cada vez más importante para los empleadores.

Los empleadores desarrollaron una variedad de estrategias para recortar los costes laborales. Instalaron máquinas, dividieron y simplificaron las tareas en el proceso de producción, bajaron el nivel de habilidad (y/o educación y experiencia) requerida para su trabajo, intensificaron el ritmo de producción y redujeron los salarios. Eso no siempre implicaba la incorporación de mujeres, pues había muchos trabajos que resultaban inadecuados para ellas y otros en los que la resistencia de los trabajadores masculinos hacía impensable su contratación. Pero si la tendencia de recortar costes laborales no siempre condujo a la feminización, la contratación de mujeres solía significar que los empleadores estaban procurando ahorrar dinero.

En 1835, el economista escocés Andrew Ure describió los principios del nuevo sistema fabril en términos familiares a los dueños de manufacturas:

En realidad, el objetivo y la tendencia constantes de toda mejoría en la maquinaria es siempre reemplazar el trabajo humano o bien disminuir su coste, sustituyendo la industria de hombres por la de mujeres y niños, o la de artesanos experimentados por trabajadores ordinarios. En la mayor parte de las tejedurías de algodón, el hilado lo realizaban íntegramente niñas de dieciséis años o más. La sustitución de la máquina de hilar común por la selfactine tiene como consecuencia la eliminación de una gran parte de los hilanderos varones adultos, para quedarse tan sólo con adolescentes y niños. El propietario de una fábrica cercana a Stockport (calculó) que gracias a esta sustitución ahorraría 50 libras semanales en salarios...

En la industria del calzado de Massachusetts de los años setenta del siglo XIX, los fabricantes experimentaron con una variedad de cambios en la división sexual del trabajo en sus establecimientos. Utilizaban hebras en lugar de

tachuelas para dar forma a los zapatos, con lo cual transferían el trabajo de hombres a mujeres, e introducían máquinas de cortar que manejaban estas últimas. En ambos casos, los salarios de las mujeres eran más bajos que los de los varones a quienes reemplazaban. También en la industria de la impresión, a mediados del siglo, cuando en los centros urbanos se expandió la publicación de periódicos, se comenzó a emplear mujeres como medio para disminuir costes laborales. Los editores intentaron satisfacer la necesidad de un número mayor de linotipistas para las ediciones matutinas y vespertinas de los diarios mediante la formación y contratación de mujeres para los nuevos puestos. La oposición de los tipógrafos sindicalizados mantuvo estas prácticas en niveles mínimos e impidió efectivamente la feminización de esta actividad. Sin embargo, en muchas ciudades pequeñas se siguió empleando grandes cantidades de mujeres (con salarios más bajos que los de los hombres) en la industria de la impresión y de la encuadernación de libros.



Los trabajos suelen ser representados como respondiendo a cualidades sexuales. 1890, *Industria*

embotelladora.

En las áreas en expansión del trabajo profesional y de oficina (“de cuello blanco”), las mujeres resultaron empleadas muy convenientes por muchas razones. En la enseñanza y el cuidado de niños se veía una tarea de crianza y formación que les era propia, la dactilografía se asimilaba a la ejecución pianística y los trabajos de oficina se suponían muy adecuados a su naturaleza sumisa, a su tolerancia y su capacidad de repetición, así como a su gusto por los detalles. Se consideraba que estos rasgos eran “naturales”, tanto como el “hecho” de que el coste de la fuerza de trabajo femenina fuese necesariamente menor que el de la masculina. En Estados Unidos, en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XIX, los grandes debates sobre la educación pública implicaban cuestiones relativas al coste y al amplio acceso público a escuelas comunes financiadas con fondos fiscales. Los federalistas y los jacksonianos estaban igualmente interesados en que si tales escuelas se establecían, su coste fuera mínimo. Jill Conway explica el giro hacia las maestras así como el estatus inferior de la enseñanza en Estados Unidos respecto de la mayoría de los países de Europa occidental, como resultado del énfasis en la reducción de costes. “El objetivo de contener los costes hizo completamente lógico el reclutamiento de mujeres, pues todas las partes que intervenían en el debate sobre educación estaban de acuerdo en que las mujeres no eran codiciosas y prestarían servicio por salarios de subsistencia”. Razonamiento semejante informaba las decisiones de introducir mujeres en el trabajo de oficina, en la administración gubernamental y en las firmas comerciales privadas. En Gran Bretaña, de acuerdo con Samuel Cohn, se empleaba a mujeres allí donde el trabajo era intenso y debido a que se daba una creciente escasez de varones para los empleos de oficina. El empleo de mujeres produjo un cambio de estrategia; un deseo de incrementar la eficacia económica y recortar costes laborales, mientras al mismo tiempo se reclutaban trabajadores con mejor educación. El director del servicio de telégrafos de Gran Bretaña observaba en 1871 que “los salarios que atraigan a los operadores varones de una clase inferior de la comunidad atraerán operadoras de una clase superior”. Su homólogo francés, quien había estudiado cuidadosamente la experiencia británica con personal femenino, comentaba en 1882 que “el reclutamiento de mujeres se produce en condiciones de educación generalmente superiores a las que se exigen a los nuevos oficinistas”. Por análogas razones, pero con más reticencias, a finales de la década de 1880, la Administración de Telégrafos alemana comenzó a emplear a mujeres como

“asistentes” (una posición con diferencia de titulación y de sueldo respecto de los hombres).

En el servicio de telégrafo francés, en los años ochenta, mujeres y hombres trabajaban en habitaciones separadas y en diferentes turnos, se supone que para disminuir el contacto entre los sexos y las inmorales consecuencias que de ello podían derivar. Además, los espacios tajantemente diferenciados subrayaban los diferentes estatus de trabajadores y trabajadoras, estatus que se reflejaban a su vez en diferentes escalas salariales para cada grupo. La organización del trabajo en el servicio telegráfico en París era una evidente demostración de la división sexual del trabajo y, al mismo tiempo, su realización concreta.

El servicio postal francés comenzó a emplear mujeres en los centros urbanos en la última década del siglo pasado y esto se consideró un punto de partida importante, aunque ya hacía décadas que las mujeres manejaban los correos provinciales. La administración postal aceptó solicitudes de mujeres cuando, en un periodo en que el correo experimentaba una notable expansión de volumen, a la vez que presiones para que el servicio resultara financieramente más eficaz, los hombres dejaron de aspirar a sus plazas en virtud de los sueldos que se ofrecían. Finalmente, se creó una categoría especial de trabajadoras, la de *dames employées*, puesto de oficina con un salario fijo y sin ninguna oportunidad de progreso. Estas condiciones de empleo produjeron un enorme cambio en la fuerza de trabajo femenina. (Y lo mismo ocurrió a causa de las especificaciones de edad —había empleos de oficina o de venta que sólo cogían mujeres de entre dieciséis y veinticinco años— y del requisito de que las mujeres fuesen solteras. En Inglaterra y en Alemania, a las empleadas de oficina se les pusieron trabas para el matrimonio, lo cual aumentó el cambio ya mentado e hizo imposible que las mujeres combinaran el matrimonio y el trabajo de oficina). El resultado de todo ello fue una tajante división entre carrera masculina y carrera femenina en el servicio postal, distinción que reflejaba la estrategia gerencial. Un jefe de personal describía esto en los siguientes términos:

Hoy en día hay una categoría de empleados que en cierto modo se asemeja a los auxiliares de oficina de antaño. Se trata de las *dames employées*. Tienen las mismas obligaciones que aquéllos, pero no pueden aspirar al nivel de jefe [...] La feminización es un medio adecuado para dar mayores oportunidades de progreso a los empleados varones. La cantidad de estos últimos es menor y el número de plazas de supervisión tiende a aumentar; en consecuencia, está claro que los empleados varones de oficina tienen mayores probabilidades de obtener el cargo de jefe.

La organización espacial del trabajo, las jerarquías de los salarios, la promoción y el estatus, así como la concentración de mujeres en determinados

tipos de empleo y en ciertos sectores del mercado de trabajo, terminó por constituir una fuerza de trabajo sexualmente escindida. Los supuestos que estructuraron en primer lugar la segregación sexual —el de que las mujeres eran más baratas y menos productivas que los hombres, el de que sólo eran aptas para el trabajo en ciertos periodos de la vida (cuando eran jóvenes y solteras) y el de que sólo eran idóneas para ciertos tipos de trabajo (no cualificados, eventuales y de servicio)— daban la impresión de ser el producto de los modelos de empleo femenino que ellos mismos habían creado. Por ejemplo, los salarios bajos se atribuían a la inevitable “avalancha” de mujeres en los empleos que les eran adecuados. La existencia de un mercado de trabajo sexualmente segregado se consideró entonces una prueba de la existencia previa de una división sexual “natural” del trabajo. He sostenido, en cambio, que nunca existió nada parecido a una división sexual “natural” del trabajo y que tales divisiones son, por el contrario, productos de prácticas que las naturalizan, prácticas de las que la segregación del mercado laboral en razón del sexo es simplemente un ejemplo.

Sindicatos

Otro ejemplo de la índole discursiva de la división sexual del trabajo puede hallarse en la política y las prácticas de los sindicatos. En su mayor parte, los sindicatos masculinos trataban de proteger sus empleos y sus salarios manteniendo a las mujeres al margen de sus organizaciones y, a largo plazo, al margen del mercado de trabajo. Aceptaron la inevitabilidad del hecho de que los salarios femeninos fueran más bajos que los de los hombres y, en consecuencia, trataron a las mujeres trabajadoras más como una amenaza que como potenciales aliadas. Justificaban sus intentos de excluir a las mujeres de sus respectivos sindicatos con el argumento de que, en términos generales, la estructura física de las mujeres determinaba su destino social como madres y amas de casa y que, por tanto, no podía ser una trabajadora productiva ni una buena sindicalista. La solución, ampliamente apoyada a finales del siglo XIX, consistió en reforzar lo que se tomaba por una división sexual “natural” del trabajo. Henry Broadhurst dijo ante el Congreso de Sindicatos Británicos de 1877 que los miembros de dichas organizaciones tenían el deber, “como hombres y maridos, de apelar a todos sus esfuerzos para mantener un estado tal de cosas en que sus esposas se mantuvieran en su esfera propia en el hogar, en lugar de verse arrastradas a competir por la subsistencia con los hombres grandes y fuertes del mundo”. Con pocas excepciones, los delegados franceses al Congreso de Trabajadores de Marsella del año 1879 hicieron suyo lo que Michelle Perrot llamó “el elogio del

ama de casa”: “Creemos que el lugar actual de la mujer no está en el taller ni en la fábrica, sino en la casa, en el seno de la familia...”. Y en el Congreso de Gotha de 1875, reunión fundacional del Partido Socialdemócrata Alemán, los delegados discutieron la cuestión del trabajo de las mujeres y, finalmente, pidieron que se prohibiera el “trabajo femenino allí donde podría ser nocivo para la salud y la moralidad”.

Lo mismo que los empleados (pero no siempre por las mismas razones), los portavoces sindicales invocaron estudios médicos y científicos para sostener que las mujeres no eran físicamente capaces de realizar el “trabajo de los hombres” y también predecían peligros para la moralidad de las mismas. Las mujeres podían llegar a ser “socialmente asexuadas” si realizaban trabajos de hombre y podían castrar a sus maridos si pasaban demasiado tiempo ganando dinero fuera de casa. Los tipógrafos norteamericanos contestaban los argumentos de sus jefes a favor del carácter femenino de su trabajo poniendo de relieve que la combinación de músculo e intelecto que su tarea requería era de la más pura esencia masculina. En 1850 advertían que la afluencia de mujeres en el oficio y en el sindicato volverían “impotentes” a los hombres en su lucha contra el capitalismo.

Por supuesto, hubo sindicatos que aceptaban mujeres como afiliadas y sindicatos formados por las propias trabajadoras. Esto ocurrió principalmente en la industria textil, la de la vestimenta, la del tabaco y el calzado, donde las mujeres constituían una parte importante de la fuerza de trabajo. En algunas áreas, las mujeres eran activas en los sindicatos locales y en los movimientos de huelga, aun cuando los sindicatos nacionales desalentaban o prohibían su participación. En otras, formaban organizaciones sindicales nacionales de mujeres y reclutaban trabajadoras de un amplio espectro de ocupaciones. (Por ejemplo, la Liga Sindical Británica de Mujeres, creada en 1889, fundó en 1906 la Federación Nacional de Mujeres Trabajadoras, la cual, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, contaba con unas 20.000 afiliadas). Pero cualquiera que fuese la forma que adoptara, su actividad solía definirse como actividad de mujeres; constituían una categoría especial de trabajadoras con independencia del trabajo específico que realizaran y, en general, se organizaban en grupos separados o, en el caso de los American Knights of Labor (Caballeros Americanos del Trabajo), en “asambleas femeninas”. Por otra parte, en los sindicatos mixtos, a las mujeres se les asignaba siempre un papel decididamente subordinado. No todas esas asociaciones seguían el ejemplo de las asociaciones obreras del norte de Francia, que en el periodo 1870-1880 exigían autorización escrita de sus maridos o de sus padres a las mujeres que desearan hablar en mítines, pero muchas sostenían que,

por definición, el papel de las mujeres consistía en seguir al líder masculino. Esta definición fue desafiada con éxito, lo que, por un tiempo, llevó a las mujeres a un lugar de preeminencia, como ocurrió en los Knights of Labor de 1878 a 1887, pero, lejos de tender a nuevos desarrollos, estas victorias fueron más bien breves y no alteraron de modo permanente la posición de subordinación de las mujeres en el movimiento obrero. Por grandes que fueran sus esfuerzos en las huelgas o por convincente que fuera su compromiso con la organización sindical, las mujeres trabajadoras no consiguieron conmovir la creencia predominante de que no eran plenamente trabajadores, esto es, que no eran hombres con un compromiso de por vida con el trabajo asalariado.

Cuando argumentaban en favor de su representación, las mujeres justificaban sus reivindicaciones evocando las contradicciones de la ideología sindical, que, por un lado, reclamaba la igualdad para todos los trabajadores, y, por otro lado, la protección de la vida familiar y la domesticidad de la clase obrera contra las devastaciones del capitalismo. Así, enmarcado por esta oposición entre trabajo y familia, entre hombres y mujeres, el argumento a favor de igual estatus para las mujeres en tanto trabajadoras resultaba tan difícil de sostener como de llevar a la práctica. Paradójicamente, se tornaba más difícil aun cuando las estrategias sindicales trataban de excluir a las mujeres y al mismo tiempo sostenían el principio de igual paga para igual trabajo. Los sindicatos de tipógrafos de Inglaterra, Francia y Estados Unidos, por ejemplo, admitían mujeres en sus filas únicamente si ganaban los mismos salarios que sus compañeros masculinos de la misma categoría. En vez de ser un objetivo sindical para las mujeres, la paga igual se había convertido en prerrequisito para la afiliación. Esta política no sólo supuso que los empleadores emplearan mujeres porque podían pagarles salarios más bajos que a los hombres, sino también que el trabajo de las mujeres no tenía el mismo valor que el de los varones y, por tanto, no podía ser igualmente remunerado. Esto suscribía implícitamente la teoría de la economía política sobre salario femenino y apoyaba la idea según la cual hay una explicación “natural” de las diferencias salariales entre mujeres y hombres. En vista de esta creencia, la solución de los tipógrafos fue impedir el trabajo rentado de las mujeres y reclamar el pleno cumplimiento del postulado de la economía política según el cual el salario de un hombre debía ser suficiente para proveer una subsistencia desahogada a toda su familia.

La solicitud de un *salario familiar* fue cada vez más decisiva en las políticas sindicales durante el siglo XIX. Aun cuando nunca llegó a ponerse íntegramente en práctica y las mujeres casadas siguieron buscando empleo, la esposa que no

trabajaba se convirtió en el ideal de respetabilidad de la clase obrera. De las hijas se esperaba que trabajaran y contribuyeran a los gastos de la casa, pero sólo hasta que contrajeran matrimonio. Su estatus como trabajadoras se veía como un recurso a corto plazo, no como una identidad duradera, aun cuando, como sucedía con muchas mujeres, se pasaran la mayor parte de la vida trabajando por un salario. Se concebía a la mujer trabajadora como radicalmente distinta del trabajador varón. Si en el caso de este último se suponía que el trabajo creaba la posibilidad de independencia e identidad personal, en el caso de la mujer se lo concebía como un deber para con los demás. De joven y soltera, el trabajo de una mujer cumplía con las obligaciones familiares; una vez casada y madre, se interpretaba como una señal de problemas económicos en la casa. Las discusiones acerca de la inadecuación del empleo pagado para mujeres casadas se realizaban en el marco de generalizaciones acerca de la fisiología y la psicología femeninas y fundía en una unidad indistinta a mujeres casadas y mujeres en general. La consecuencia de ello fue que maternidad y domesticidad resultaron sinónimos de feminidad, y que estas tareas se consideraran identidades exclusivas y primarias, que explicaban (más bien que derivaban de) las oportunidades y los salarios de las mujeres en el mercado laboral. La “mujer trabajadora” se convirtió en una categoría aparte, más a menudo en un *problema* a enfrentar que en un electorado a organizar. Encerradas en trabajos de mujeres, agrupadas separadamente en sindicatos femeninos, la situación de las mujeres se convirtió en una demostración más de la necesidad de reconocer y restaurar las diferencias “naturales” entre los sexos. Y así quedó institucionalizada —a través de la retórica, las políticas y las prácticas de los sindicatos— una concepción de la división sexual del trabajo que contraponía producción y reproducción, hombres y mujeres.



Enero de 1910, cuartel general de huelga del Women's Trade Union League en Nueva York.

Legislación protectora

Lo que ocurría en los sindicatos por una razón ocurría también, por otras razones, bajo los auspicios del Estado; pero, a la postre, el significado de la división sexual era prácticamente el mismo. En el transcurso del siglo XIX, Estados Unidos y los estados del Occidente europeo intervinieron cada vez más para regular las prácticas de empleo de los empresarios fabriles. Los legisladores respondieron a la presión de diversos distritos electorales, que, por diferentes razones (y a veces antitéticas), procuraban reformar las condiciones de trabajo. La mayor atención se concentró en las mujeres y los niños. Aunque ambos grupos habían trabajado durante larguísimas jornadas en el pasado, la preocupación por su explotación parece haber guardado relación con el surgimiento del sistema fabril. Los reformadores, a quienes repugnaba interferir “la libertad individual de los ciudadanos [varones]”, no experimentaban ninguna dificultad al respecto cuando se trataba de mujeres y de niños. Puesto que no eran ciudadanos y no tenían acceso directo al poder político, se los consideraba vulnerables y dependientes y, en consecuencia, con necesidad de protección.

La vulnerabilidad de las mujeres se describía de muchas maneras: su cuerpo

era más débil que el de los hombres y, por tanto, no debían trabajar tantas horas; el trabajo “pervertía” los órganos reproductores y afectaba la capacidad de las mujeres para procrear y criar hijos saludables; el empleo las distraía de sus quehaceres domésticos; los empleos nocturnos las exponían al peligro sexual en el taller, así como en el camino hacia y desde el lugar de trabajo; trabajar junto con hombres o bajo supervisión masculina entrañaba la posibilidad de corrupción moral. Para las feministas que sostenían que las mujeres no necesitaban protección ajena, sino acción colectiva por sí mismas, los legisladores, que representaban tanto a los trabajadores como a las trabajadoras, contestaron que, puesto que las mujeres estaban excluidas de la mayoría de los sindicatos y parecían incapaces de crear organizaciones propias, necesitaban de una poderosa fuerza que interviniera en su nombre. En la Conferencia Internacional sobre Legislación Laboral, celebrada en Berlín en 1890, Jules Simon sostuvo que los permisos por maternidad para las trabajadoras debían ordenarse “en nombre del evidente y superior interés de la raza humana”. Era, decía Simón, la protección debida a “personas cuya salud y seguridad sólo el Estado puede salvaguardar”. Todas estas justificaciones —ya físicas, ya morales, ya prácticas, ya políticas— hicieron de las trabajadoras un grupo especial cuyo trabajo asalariado creaba problemas de diferente tipo que los clásicamente asociados a la fuerza de trabajo (masculino). Desde su primera aparición en las diversas leyes fabriles en la Inglaterra de los años treinta y cuarenta del siglo XIX, a través de la organización de conferencias internacionales proyectadas para propagar y coordinar las leyes nacionales en los años noventa, la legislación protectora no se puso en práctica para dar remedio a las condiciones del trabajo industrial en general, sino como una solución específica al problema de la mujer (y del niño) en el trabajo.

Si bien sus proponentes hablaban en términos generales acerca de las mujeres (y los niños), la legislación que se aprobó era muy limitada. Las leyes que reducían la jornada de trabajo femenino y prohibían por completo el trabajo nocturno a las mujeres sólo se aplicaron en general al trabajo fabril y a aquellas actividades con predominio masculino. Quedaron completamente excluidas muchas áreas de trabajo, entre ellas la agricultura, el servicio doméstico, los establecimientos minoristas, tiendas familiares y talleres domésticos. Estas áreas constituían en general las principales fuentes de trabajo para las mujeres. En Francia, las tres cuartas partes del total de mujeres trabajadoras no estaban cubiertas por la legislación. En Alemania, Francia, Inglaterra, Holanda y Estados Unidos, tras la aprobación de las leyes protectoras, proliferó el trabajo

domiciliario de las mujeres. Mary Lynn Stewart resume el impacto de la legislación, cuyo rasgo más característico fue una larga lista de exenciones a la regulación, en los siguientes términos:

Las exenciones se adaptaban a las industrias acostumbradas a la mano de obra femenina barata, aceleraban el desplazamiento de las mujeres hacia sectores no regulados y, por tanto, acentuaban la concentración de mujeres en las industrias atrasadas. La aplicación de la ley reforzó estos efectos. Los inspectores hacían cumplir la ley al pie de la letra en las actividades masculinas, mientras pasaban por alto las infracciones en las ocupaciones femeninas. En resumen, la legislación laboral con especificación sexual sancionó y reforzó el destino de las mujeres a mercados de trabajo secundarios y con bajos niveles de remuneración.

Incluso en el empleo industrial, las leyes intensificaban la segregación entre trabajadores y trabajadoras, ya fuera para satisfacer la necesidad de turnos de diferente duración, ya para separar el trabajo diurno del nocturno. Estas distinciones justificaban, además, las diferencias de remuneración y la asignación de características, cualidades y estatus diferentes a hombres y mujeres. La conclusión de Stewart es justa: “El resultado más sorprendente de los horarios laborales con especificidad sexual fue una arraigada y exagerada división sexual del trabajo”. Así pues, la premisa de la ley se convertía en su consecuencia, de tal modo que la brecha entre el trabajo masculino y femenino se ahondaba. Tras haber definido el papel reproductor de la mujer como su función primaria, el Estado reforzaba el estatus secundario de su actividad productiva.

El “problema” de la mujer trabajadora

Los debates sobre empleo, política sindical y legislación protectora produjeron un gran volumen de información acerca de la mujer trabajadora, lo cual arrojó luz sobre la dimensión social de su existencia. La documentación que se proporcionó en informes parlamentarios, investigaciones privadas y testimonios personales muestra que las mujeres trabajaban por una variedad de razones: para mantener a sus familias o mantenerse a sí mismas, como parte de una larga tradición de oficios femeninos cualificados (por ejemplo, en costura o sombrerería de damas), o porque se las reclutaba para nuevos tipos de trabajo. Tal documentación podría utilizarse para argüir que, para la mujer, el trabajo empeoraba su situación y las explotaba, o bien que proporcionaba un medio para lograr una cierta autonomía, un lugar en el mundo. El trabajo asalariado podía presentarse como una extorsión insoportable, como un mal necesario o como una experiencia positiva, según el contexto y el fondo que le sirvieran como

referencia conceptual. En realidad, el trabajo asalariado fue descrito en todos estos términos a lo largo del siglo XIX, a veces incluso por la misma persona en diferentes momentos de su vida. La francesa Jeanne Bouvier (nacida en 1856) pasó por una serie de trabajos terribles en su niñez, primero en el servicio doméstico y luego en una fábrica. Más tarde trabajó como costurera en París y, finalmente se convirtió en una hábil modista. Luego realizó una carrera satisfactoria (tal como lo cuenta) como escritora y organizadora sindical. Análogamente, las mujeres inglesas (nacidas entre 1850 y 1870) que recordaron su vida laboral en memorias escritas para la *Women's Cooperative Guild*, hablan de diversas situaciones de trabajo asalariado, algunas de las cuales las dejaban agotadas y sin dinero, mientras que otras les producían una sensación de utilidad y de vigor y las exponían a movimientos políticos que desarrollaban una identidad colectiva entre ellas. Algunas trabajadoras de la aguja contaron a Henry Mayhew que los bajos salarios, y no el trabajo mismo, fue lo que las condujo a la prostitución; otras soñaban casarse con un hombre cuyos ingresos fueran suficientes para mantenerlas y poner así fin para siempre a su necesidad de trabajar. Incluso los reformadores más horrorizados solían observar el orgullo y la independencia de algunas de las trabajadoras que ellos describían como oprimidas y depravadas. Sostenían que tales actitudes eran tan peligrosas para la estabilidad doméstica como la explotación física y económica que soportaban las trabajadoras. Cuando las sindicalistas reclamaron iguales salarios para las mujeres, no sólo daban por supuesto que tendrían que seguir trabajando, sino que podrían querer hacerlo, que el deseo de tener una ocupación contaba tanto como la necesidad económica para explicar la presencia de mujeres en la fuerza de trabajo.

Estas explicaciones contrapuestas y estas interpretaciones contradictorias tendían a subsumirse en el discurso dominante del periodo, que cogió a las mujeres como una categoría única y definió el trabajo como una violación de su naturaleza. La definición del “problema de la mujer trabajadora” hizo visibles a las trabajadoras no ya como agentes maltratados de producción, sino como patología social. Pues en general no se lo presentaba en términos de las satisfacciones o las dificultades que el trabajo ofrecía a las mujeres individualmente, ni de su larga y continuada historia de participación en la fuerza de trabajo, ni de la desigualdad de sus salarios por debajo del nivel de subsistencia, sino más bien en términos de los efectos del esfuerzo físico sobre las capacidades reproductoras de su organismo y el impacto de su presunta ausencia del hogar en la disciplina y la limpieza de la casa. Incluso las

concepciones que no daban por supuesta la incompatibilidad del trabajo y la feminidad, acomodaban sus llamamientos a esta noción cuando insistían en los efectos de la explotación sobre la vida de la familia o sobre la maternidad.

Durante los debates sobre las leyes fabriles inglesas en las décadas de los treinta y los cuarenta del siglo pasado, William Gaskell describió cómo los pechos de las mujeres trabajadoras resultaban ineptos para amamantar a los hijos mientras trabajaban en la fábrica. Otros citaban la incompatibilidad entre mujeres y maquinaria, al contraponer lo blando y lo duro, lo natural y lo artificial, el futuro y el presente, la reproducción de las especies y la producción inanimada de bienes. Incluso otros describían la inmoralidad que derivaba del compromiso de las mujeres en el trabajo pesado, desde su exposición al rudo lenguaje masculino en lugares de trabajo mixtos, desde las predaciones de los capataces que requieren favores sexuales y desde la presión de la pobreza para abrazar la prostitución. Aun cuando tomaran en cuenta los salarios bajos y las pobres condiciones de trabajo, estas descripciones tendían a acusar al trabajo mismo, especialmente el trabajo “público” fuera del hogar, como causa de enfermedades de las mujeres. Paul Lafargue, diputado del Partido Obrero Francés, propuso en 1892 una innovadora política de permiso por maternidad para las trabajadoras francesas, por lo cual se les asignaría un estipendio diario a partir del cuarto mes de embarazo y hasta el final del primer año posterior al parto. Lafargue sostenía que los empleadores debían ser objeto de un impuesto con el fin de sostener el parto, pues se trataba de la “función social” de las mujeres. Ofreció la medida, decía, a modo de correctivo de la rapaz irrupción del capitalismo en la vida familiar, que “empuja a las mujeres y a los niños fuera de la esfera doméstica para transformarlos en instrumentos de producción”. Aquí, un programa social progresista se justificaba apelando a un ideal que daba por supuesto el estatus secundario de la actividad productiva de la mujer.



La extensión de la educación determinó que se recurriera a las mujeres con el objeto de reducir costes.
1893, Blanche Lamont, maestra.

Análogamente, muchos de los intentos para facilitar los efectos del trabajo sobre una madre y su familia gracias a la provisión de atención diurna y escolaridad para los niños, adoptaron la forma de medidas de emergencia antes que de una política social a largo plazo. Algunos reformadores aspiraban a guarderías infantiles u otras instituciones con soporte público para aliviar a las trabajadoras de su doble carga, mientras que otros se preocupaban por las elevadas tasas de mortalidad infantil y “el futuro de la especie”, pero ambos grupos dramatizaban la necesidad de reforma a través de exposiciones que se referían al abandono en que tenían al niño las personas desaprensivas a cuyo cuidado se encuentra, nodrizas o personal de guardería, todos ellos sustitutos “no naturales” de la atención materna a tiempo completo. El supuesto que subyace a esto, aun de parte de quienes concluyen que el trabajo de las mujeres no es perjudicial en sí mismo, parece ser el de que la domesticidad debiera ser una

ocupación a tiempo completo.

Pero en tanto ocupación, la actividad en la casa no se consideraba un trabajo productivo. Aun cuando el énfasis sobre la domesticidad parecía realzar el estatus social de las mujeres y ensalzar así la influencia afectiva y moral de éstas, se trataba de un trabajo desprovisto de valor económico. En Gran Bretaña, de acuerdo con Jane Lewis, el censo de 1881 fue el primero que excluyó de la categoría de trabajo las faenas domésticas de las mujeres. “Una vez clasificadas como ‘desocupadas’ las mujeres que se dedicaban a las tareas domésticas, la tasa de actividad femenina quedó reducida a la mitad”. Antes de ese momento, mujeres y hombres de más de veinte años habían presentado niveles similares de actividad económica. Después de 1881, la domesticidad y la productividad se concibieron como antitéticas. Esta reclasificación (que se produjo también en otros países, aunque en diferentes momentos) no reflejó los cambios habidos en las condiciones del empleo en la misma medida en que lo hizo la concepción social de género. Las amas de casa no eran trabajadoras, o no se las suponía tales; en verdad, a veces incluso cuando percibieran salarios por coser o realizar otras tareas en su casa, los encuestadores no consideraban tal cosa un auténtico trabajo, pues ni las ocupaban “a tiempo completo”, ni se realizaba fuera de la casa. En consecuencia, gran parte del trabajo remunerado de las mujeres fue ignorado en las estadísticas oficiales; puesto que era invisible, no podía convertirse en objeto de atención o de mejora.

En el discurso acerca de la división sexual del trabajo, la tajante oposición entre mujeres y trabajo, entre reproducción y producción, entre domesticidad y percepción de salario hicieron de la mujer todo un problema. Esto hizo que la discusión de las soluciones se desentendiera de las condiciones del trabajo femenino, de sus bajos salarios o de la falta de sostén para el cuidado de los hijos, todo lo cual se tenía como síntomas de la violación de la diferencia “natural” entre hombres y mujeres, y no como causas de las penurias de las mujeres que percibían salario. La consecuencia de todo ello fue la prescripción de una única meta deseable: la eliminación de las mujeres, en todo lo posible, del trabajo asalariado permanente o a tiempo completo. Aunque raramente se llevaba esta política a la práctica, en cambio hizo prácticas las soluciones que las mujeres trabajadoras encontraban difícil de formular, pues aceptaba como natural e inevitable el hecho de que siempre tendrían que ser empleadas de segunda clase, cuyos cuerpos, capacidades productivas y responsabilidades sociales las hacían incapaces del tipo de trabajo que les proporcionaría reconocimiento económico y social en tanto trabajadoras de pleno derecho.

* * *

El surgimiento de la mujer trabajadora en el siglo XIX, entonces, no se debió tanto al aumento de su cantidad ni de un cambio en la localización, cualidad o cantidad de su trabajo, como a la preocupación de sus contemporáneos por la división sexual del trabajo. Esta preocupación no tenía como causa las condiciones objetivas del desarrollo industrial, sino que, más bien al contrario, contribuyó a la plasmación de tales condiciones al dar forma sexuada a las relaciones de producción, estatus secundario a las trabajadoras y significado opuesto a los términos hogar-trabajo y producción-reproducción.

Cuando escribimos la historia del trabajo femenino como la historia de la construcción discursiva de una división sexual del trabajo no pretendemos legitimar o naturalizar lo que sucedió, sino cuestionarlo. Podemos abrir la historia a múltiples explicaciones e interpretaciones, preguntarnos si las cosas podían haber ocurrido de otro modo y ponernos a pensar de nuevo de qué otra manera podría concebirse y organizarse hoy el trabajo de las mujeres.

Mujeres solas

Cécile Dauphin

“¡Una mujer sola! ¿No hay un cierto lamento en la asociación de estas dos palabras?”. Esta exclamación de una periodista inglesa de mediados del siglo XIX se suma al coro de los artículos y obras que descubren el problema de las mujeres “superfluas”, llamadas *redundant women*. La sociedad victoriana se conmueve ante “el número elevado, y en crecimiento, de mujeres solas en la nación, una cantidad completamente desproporcionada y casi anormal; una cantidad reveladora de una situación social malsana. Es al mismo tiempo el resultado del anuncio de muchas miserias y errores. Hay cientos de miles de mujeres —y quizá más aún— repartidas en toda la sociedad, pero proporcionalmente más abundantes en las clases medias y superiores, que tienen que ganarse la vida por sí mismas, en lugar de gastar y administrar el dinero de los hombres; que, puesto que no cumplen con los deberes y las tareas naturales de esposa y de madre, deben abrirse un camino artificial y tienen que encontrarse con todas las penalidades del trabajo, en vez de llenar, endulzar y embellecer la existencia de los demás, se ven obligadas a llevar, por sus propios medios, una vida independiente e incompleta.

Mujer sola: la calificación existía en el siglo XIX. Detrás de la queja y de las visiones alarmistas que se repiten una y otra vez en los escritos de la época emerge una serie de interrogantes que terminan por constituir un problema para los contemporáneos. ¿Quiénes son ellas? ¿Por qué? ¿Qué hacer? Desproporción numérica, reveladora de turbulencias económicas y sociales, antimodelo de la mujer ideal: así es como las mujeres solas acceden a la visibilidad. Pero, atrapadas por el espectro de la “solterona”, ¿qué es lo que pueden ofrecer de su existencia a los espectadores, a no ser su máscara trágica de mujer sin hombre? Nuestra sociedad moderna ha banalizado la expresión. Etiqueta fácil, empleada en exceso y sin contrapartida masculina, se aplica a las mujeres sin marido, a viudas o a solteras, con o sin hijo.

El hecho femenino

Ante todo, es menester examinar la doble evidencia de la amplitud y de la novedad del fenómeno en el siglo XIX. “En cada censo, el sexo ha tenido la superioridad del número”: esta observación de Levasseur se enuncia como una anomalía de la naturaleza. En efecto, mientras que, a través de los tiempos, parece constante la tasa de 106 varones por cada 100 niñas, en la época de la estadística triunfante, Europa descubre que las mujeres sobrepasan en número a los varones y deplora el déficit de hombres. Esta situación se debe en parte a razones coyunturales: las guerras y las violencias que marcaron el ritmo de la historia revolucionaria y napoleónica han producido claras bajas en las filas masculinas, razón por la cual el 14 por 100 de las mujeres nacidas en Francia entre 1785 y 1789, según se estima, fueron condenadas al celibato.

Escritores como Balzac no dejaron de utilizar este argumento para explicar la multiplicación de mujeres solas: “Francia sabe que el sistema político que siguiera Napoleón tuvo como consecuencia una enorme cantidad de viudas. Bajo este régimen, las herederas sumaron una cantidad muy desproporcionada respecto de la de varones por casarse...”.

Estas pérdidas, que afectaron a toda Europa durante el siglo XIX, jamás fueron plenamente compensadas por la mayor mortalidad relativa de las mujeres debido a los partos, ni por la de las niñas maltratadas entonces por el encierro y el trabajo precoz. En una época en que la higiene y los progresos de la medicina acrecentaron en general la esperanza de vida a partir de finales del siglo XVIII, las mejoras más espectaculares se producen en el seno de la población femenina. Sean cuales fueren las causas de la sobremortalidad masculina —coyunturales, económicas o biológicas—, las consecuencias que de ello derivaron para las mujeres en materia de celibato, de viudedad y de soledad fueron grandes. Así, en Francia, en 1851, a los cincuenta años de edad o más, para un 27 por 100 de hombres solteros o viudos se cuenta un 46 por 100 de mujeres solas (el 12 por 100 de solteras y el 34 por 100 de viudas).

Un modelo europeo

Las hecatombes bélicas no pertenecen sólo al siglo XIX, ni tampoco exclusivamente al mundo occidental. Pero este último se distingue de los demás continentes por una característica absolutamente específica, a saber, la no universalidad del matrimonio. Según Hajnal, los estudios demográficos se han dedicado a desarrollar este “modelo europeo”, en que un matrimonio tardío y limitado desempeñó el papel de un mecanismo regulador de las poblaciones, suerte de arma anticonceptiva anticipada. ¿No es paradójico comprobar que las

mujeres solas tuvieron derecho a la historia como “variable” negativa en el estudio de la reproducción de las poblaciones? Se ha podido calcular que el celibato definitivo fue causa de una amputación del orden del 7 al 8 por 100 sobre el nivel de la fecundidad.

Es verdad que los antropólogos han encontrado excepciones a la regla de la universalidad del matrimonio. Por ejemplo, en el Tíbet de comienzos de este siglo se ha comprobado la existencia de muchas mujeres solteras; en China y en India se suponía que las viudas (de las capas sociales superiores), consagradas a una suerte de celibato conyugal, no volvían a casarse. Pero es menester destacar que en China, alrededor de 1930, sólo una mujer entre mil permanecía toda la vida sin casarse (y tres hombres sobre mil). Por el contrario, en la historia occidental, raramente la tasa de celibato definitivo (la proporción de mujeres que mueren solteras a los cincuenta años o más) es inferior al 10 por 100. A largo plazo, el final del siglo XVIII es el momento de mayor crecimiento, mientras que en el siglo XIX, tras un punto máximo, durante la primera década, esta tasa se estabiliza o decrece ligeramente al mismo tiempo que baja la edad media en que se contrae matrimonio.

Una geografía contrastada

Aun cuando el celibato es un fenómeno característico de la civilización occidental y casi permanente en su historia —cuyas razones, por otra parte, están todavía por determinar—, la desigual distribución del mismo en los distintos países, dentro de un mismo país o según los diferentes medios sociales, provoca un efecto de lupa en la mirada contemporánea. Inferior al 5 por 100 en la Rusia rural de 1897, en torno al 8 por 100 en el campo prusiano o danés en 1880, la tasa llega al 20 por 100 en ciertos departamentos franceses o en distritos portugueses a mediados del siglo, y hasta el 48 por 100 en el cantón suizo de Obwald en 1860.

No hay en la actualidad mapa general ni estudio global del celibato en Europa, pero todas las monografías muestran una oposición flagrante entre un nordeste que se aproxima a la regla del matrimonio universal y un suroeste fuertemente marcado por la soledad femenina. En el nivel nacional volvemos a encontrar el mismo contraste en la distribución. Tomemos, por ejemplo, Francia: Bretaña, Cotentin, Pirineos, sureste del Macizo Central y el este del país siguen siendo tierras con predilección por el celibato y la viudedad, junto a una amplia Cuenca Parisina, en donde las proporciones disminuyen notablemente. En Alemania, la misma oposición entre los estados del nordeste, por debajo del umbral del 10 por

100, y Baviera y Wurtemberg, con tasas superiores al 15 por 100. En Inglaterra, las regiones agrícolas del norte y del País de Gales son las que albergan más célibes.

Más allá de los parámetros estrictamente demográficos (*sex ratio*, mortalidad diferencial, estructura de edad, diferencia de edad entre los esposos), las coherencias regionales sugieren que la existencia del celibato y de la viudedad funciona de acuerdo con una regla no escrita, pero profundamente interiorizada en la conciencia social. La coincidencia entre un celibato frecuente, el matrimonio tardío y la ausencia de anticoncepción, que los demógrafos siempre han destacado, permitió formular la hipótesis de un malthusianismo ascético en el que las autoridades religiosas, al predicar la continencia y la virtud, operaban al mismo tiempo a favor de una limitación involuntaria de la natalidad y contra la dispersión del patrimonio. Surge entonces con toda claridad que las zonas “donde se fabrican los célibes” corresponden a un cierto tipo de organización familiar, sometida al *paterfamilias*, en donde el matrimonio es controlado, retrasado, en donde en cada generación sólo se casa un hijo, el que hereda, mientras que los otros se quedan solteros o buscan fortuna en otros sitios. Con ocasión de las desestructuraciones de las que el siglo XIX es portador y que se denominan urbanización e industrialización, las familias se desintegran y liberan una mano de obra preciosa para el desarrollo económico.



El celibato se distribuye de forma desigual según los países y en el interior de los mismos. Aleksej Venetsianov (1779-1847), *La cosecha*, Moscú, Galería Tetriakov.

Polos urbanos

Sobre este telón de fondo de importantes conmociones, la ciudad, vía tradicional de desatascamiento de un medio rural demasiado denso, se convierte en el horizonte ordinario de los célibes: al mismo tiempo fabrica y atrae a los solitarios. Ya en el Siglo de las Luces, los observadores se habían sorprendido ante “esas legiones de mujeres solas que [vivían] en las grandes ciudades, ajenas al matrimonio y dedicadas a una existencia irregular”. El censo de 1866 en Francia revela que la mayoría de las ciudades (307 contra 104, o sea, tres de cada cuatro) se ven involucradas por un “excedente femenino”. Algunas alcanzan niveles extremos: el 61,4 por 100 de las mujeres de Saint-Jean d’Angély, el 60,2 por 100 en Avranches, el 59,9 por 100 en Clermont, etc. Un estudio comparativo (entre Prusia, Sajonia, Baviera, Bélgica, Dinamarca, Inglaterra, Noruega, Suiza, Rusia occidental y Austria) a propósito del efecto de la urbanización sobre el celibato pone de manifiesto esta regla que no conoce excepción alguna para las mujeres: el celibato es siempre más importante (hasta duplicarlo en Sajonia, Dinamarca y Rusia occidental) en la población urbana que en el campo, y el matrimonio es en general más tardío.

En efecto, precisamente porque se trasladan a la ciudad, las mujeres solas se vuelven visibles. Ante todo, a la mirada de los observadores, también ellos urbanos, que tratan de captar la realidad circundante. Sobre todo por su integración en el tejido social: al abandonar las familias, en las que, en calidad de hijas, hermanas o tías, estaban integradas desde siempre en la unidad de producción, ingresan en el mercado del trabajo y sufren todos los riesgos. Así, la liquidación progresiva de las industrias rurales y la crisis general del empleo agrícola obstaculiza la inserción tradicional de las mujeres solas en la economía doméstica. Se encuentran marginadas.

En el curso de este periodo, también las mujeres, y más en particular las jovencitas, parecen romper con los hábitos de una migración temporal y a corta distancia (a los burgos o las ciudades pequeñas) y participan cada vez más en las migraciones lejanas y definitivas. Sus contingentes terminarán por superar en número a los de los varones. Sin embargo, la aventura de la migración intercontinental apenas tienta a las mujeres si no se han casado ya, o si son misioneras, figuras excepcionales llamadas a evangelizar a las poblaciones más lejanas. Entonces se quedan en el país y solas. Así, en Noruega, las salidas masivas hacia América del Norte desde mediados del siglo provocan un déficit

de hombres que se salda mediante un aumento del celibato de las hijas —alcanza el 21,8 por 100 en los años 1880— y una disminución de la probabilidad de nuevo casamiento para las viudas.

Mayores y activas

El escándalo que unánimemente denuncia la prensa victoriana y que, con mayor o menor perspicacia, se percibe en toda Europa no estriba tanto en la cuestión del número propiamente dicho como en la incertidumbre de la identidad social de las mujeres solas. Fuera de su lugar legítimo, por accidente o por error, estas mujeres parecen “supernumerarias”. “¿Qué haremos con nuestras solteras?”, se pregunta Frances P. Cobbe en *Frasers Magazine*. Más tarde, este desplazamiento a la vez geográfico, social y cultural constituye un fenómeno esencial para la historia de las mujeres y de su conquista de autonomía económica. ¡Al margen del matrimonio, no hay salvación posible! Sin embargo, el código napoleónico, que hizo escuela entre los vecinos europeos, ofrece una alternativa a las mujeres solas: al margen del matrimonio, la niña se vuelve mayor y, por tanto, responsable de sí misma y de sus bienes. La “mujer sola”, contrariamente a la esposa, conserva los mismos derechos que el hombre, aunque sin convertirse jamás en ciudadana. Mientras que las mujeres viudas, las separadas y las divorciadas se verán en general socorridas por la familia o asistidas por el Estado, las solteras mayores, a falta de poder vivir de sus rentas, casi siempre tendrán que abandonar a su familia y subvenir a sus necesidades por sí mismas.

La correlación entre la entrada de las mujeres solas en el mercado laboral, el crecimiento de la población femenina activa y el desarrollo de los sectores en servicio constituye la marca de una evolución importante. Los censos muestran la magnitud de este fenómeno a finales del siglo XIX: en Francia, “mientras que en la agricultura tanto hombres como mujeres, y en la industria y los servicios los hombres, están casados en más del 80 por 100 de los casos, y que los aislados solteros o viudos nunca llegan al 20 por 100 del efectivo, las mujeres que son censadas como activas al margen de la agricultura parecen a menudo obligadas a ello por la necesidad, derivada de su aislamiento: prácticamente una de cada dos es célibe, viuda o divorciada”. En 1906, entre las agricultoras de 25 a 44 años se censa el 8,5 por 100 de solteras, pero entre las mujeres empleadas en la industria y en los servicios, la tasa de ese mismo grupo llega al 33 por 100.

La inserción de las mujeres solas en el mundo profesional va de la mano de todas las incertidumbres de la economía. Entonces, el nivel de formación resulta

decisivo para orientar sus pasos hacia las ramas nuevas. Por cierto, el abanico de oficios se abre ante la presión de opciones limitadas, pero su conquista transforma profundamente las solidaridades tradicionales, altera las relaciones entre hombres y mujeres en el lugar de trabajo, hechas de competencia y de resistencia, y poco a poco penetra las mentalidades de una realidad nueva en la que se impone la imagen de la mujer en el trabajo.

Soledad es vivir en casa ajena

El siglo XIX no inventó el servicio doméstico. Pero éste, exclusivo hasta entonces de los medios aristocráticos, se convierte en una necesidad, en signo indisociable de la distinción burguesa. Al democratizarse, el servicio doméstico será cada vez menos masculino y jerarquizado y cada vez más femenino y desvalorizado. Todas las grandes ciudades y los burgos de Europa absorben a las muchachas del campo sin otra cualificación que sus fuerzas y su juventud. Algunas sólo tienen catorce años, incluso trece. En Múnich, que en 1828 tiene más de 70.000 habitantes, hay censadas unas 10.000 empleadas domésticas, es decir, cerca del 14 por 100 de la población. En Londres, en los años 1860, un tercio de las mujeres de 15 a 24 años son empleadas domésticas. La misma proporción se encuentra en Prusia en 1882, donde el 96 por 100 de las domésticas son solteras. Berlín, Leipzig, Francfort, París, Lyon, Praga... No hay ciudad en Europa que no albergue su parte de emigrantes, pobres, domésticas y solteras.

La condición de empleada del servicio doméstico, que se vive como preparación para el matrimonio, suele ser transitoria: la acumulación de un cierto peculio (una cantidad de empleadas de este tipo confían sus ahorros a la Caja de Ahorros), la formación como ama de casa, la instrucción elemental y la culturización urbana pueden abrir la vía al ascenso social. Por otra parte, los sueldos son superiores a los de los salarios de las obreras de la industria textil y, para una tercera parte, aproximadamente, lo que espera al final de la soledad es la promoción por matrimonio. En todo caso, cuando las empleadas domésticas terminan por casarse, lo hacen a edad avanzada, bastante por encima de la media general. Pero, como sugieren las fuertes proporciones de solteras hasta los cincuenta años y más aún, todavía en actividad, el servicio en casa de otros adquiere un carácter permanente y condena al celibato a millares de mujeres.

En el curso del siglo XIX hace su aparición una nueva jerarquía entre el personal doméstico. Por encima de las “criadas” se encuentran las institutrices y las gobernantas, *manzelles* o misses, a menudo reclutadas en familias burguesas

modestas, hijas de pastores o de pequeños funcionarios, huérfanas o incluso provenientes de familias numerosas. Esta categoría de mujeres solas, inmortalizada por las hermanas Brontë en *Jane Eyre* y en *Agnes Grey*, es la que atrajo todos los focos de los observadores de la época. La miseria de las trabajadoras o de las empleadas domésticas se percibía como una fatalidad social. Pero el que las burguesas se vieran obligadas a trabajar en condiciones difíciles, o a buscar un empleo por primera vez a los cuarenta o cincuenta años, tras la muerte de los padres, parecía más digno aún de piedad, demasiado evidente a la conciencia de las clases superiores. Este fenómeno, también muy difundido en Rusia, Alemania y Francia, adquirió proporciones más importantes en Inglaterra, donde el modelo victoriano, al no ofrecer otra alternativa que los polos de madre o de puta, ha cargado a la *spinster* [solterona] de una imagen de pureza, de bondad, de virginidad y de sacrificio.



Solas o en grupo, las mujeres circulan por las calles de la ciudad. Su presencia escandaliza porque rompe modelos. Ferdinand Kruis, siglo XIX, *Nocturno de Neuer Markt de Viena*. Viena, Museo Estatal.

Junto a la masa de las 750.000 empleadas del servicio doméstico en Inglaterra en 1851 sólo se cuentan unas 25.000 gobernantas. A pesar de este efectivo modesto, insignificante en lo económico y políticamente inexistente, se convierten en la figura emblemática de los valores, los problemas y los miedos de la clase media victoriana. Por definición, se trata de una mujer que enseña a domicilio, o bien de una mujer que vive en casa de una familia para hacer compañía y dar clase a los niños. En realidad, la gobernanta vive dolorosamente

la contradicción entre los valores que se atribuyen a su educación de *gentlewoman* y las funciones que se ve obligada a ejercer. Símbolo del nuevo poder de las clases medias (de ella se habla, aparece en público), y también síntoma del acceso de las esposas a prácticas de tiempo libre y de adorno, la gobernanta, sin perder su estatus de *lady*, se ve arrastrada, en virtud de su trabajo remunerado, a lo más bajo de la escala social. Maltratada por el destino (muerte de un padre, ruina familiar...), es una burguesa en estado de necesidad, cuyo trabajo se convierte en “prostitución” de su educación. En el triángulo conflictivo padres-hijos, para la gobernanta es imposible encontrar solidaridad entre el resto de las domésticas. Alimentada, alojada, muy mal pagada, cuando enferma, se vuelve demasiado vieja para trabajar o pierde su empleo, le queda el recurso de dirigirse a la asistencia temporal, como la que proporcionaba la *Governesses Benevolent Institution* (a partir de 1841).

“¡Soledad es vivir en casa ajena!” Empleadas domésticas y gobernantas han hecho la dura experiencia de ello: promiscuidad, pero sin conocer la intimidad; exilio, pero sin esperar regreso alguno; manejo de las casas, pero sin hogar. Este encierro, que implica el control de los cuerpos y la negación de la identidad, opera también en amplios sectores de la industria.

Los “claustros industriales”

Durante el siglo XIX, la obrera es la figura emblemática de la mujer que trabaja, tan pronto celebrada, tan pronto condenada; se nos muestra casi siempre como esposa y como madre. Pero la mecanización y la especialización que se aceleran en el curso de este siglo trastornan profundamente la organización de las fábricas y los talleres. Se experimentan nuevas formas de trabajo, particularmente generadoras de soledad. Así pues, los conventos de la seda, alrededor de Lyon, que se desarrollan a partir de 1830 según el modelo del Lowell norteamericano, reclutan, con el asentimiento de las familias y la bendición de la Iglesia, una mano de obra poco cualificada y dócil. Con un propósito moralizador, pues no faltan las crisis y las ocasiones de desenfreno que precipiten en la prostitución a las jóvenes inmigrantes, “esas niñas del campo”, comenta Reybaud, “que los padres abandonaban a merced de su estrella, en el torbellino de las grandes ciudades, encuentran allí por lo menos un refugio en donde realizar el aprendizaje sin peligro, con calma, con seguridad, al abrigo de la perversión a la que pocas escapaban y a la que, de manera casi infalible, las arrastraban mucho más a menudo la inexperiencia o el aguijón de la vanidad que los consejos de la miseria. Aquí se las cuida de los demás y de sí mismas”. De

esa manera, en Francia —en Jujurieux, Tarare, La Seauve y Bourg-Argental—, y también en Suiza, en Alemania, en Gran Bretaña y en Irlanda, se instalan verdaderos “claustros industriales”. Consagran la “colusión” de los intereses industriales y de los poderes de la Iglesia, en una suerte de distribución de roles, y someten a las jovencitas en cuerpo y en alma, a las duras virtudes del trabajo y de la moral, hasta que, eventualmente, encuentren marido. Se calcula en alrededor de 100.000 la cantidad de niñas así “encerradas” en la región lionesa hacia 1880.

El precio a pagar

En consecuencia, la reclusión de que se hace objeto a las jovencitas y que pone bajo vigilancia no sólo su trabajo, sino también su conducta cotidiana, sus gestos y su identidad, encuentra además aplicaciones en otros sectores de la economía en vías de modernización, en particular en los grandes almacenes.

Casi siempre de origen provinciano, a la mayor parte de las vendedoras de los grandes almacenes parisinos no les queda otra opción que el internado local. Colocadas bajo vigilancia en todos los instantes de la vida, deben ser y permanecer solteras, pues el matrimonio es siempre causa de despido. Este caso francés dista mucho de ser único en Europa. Se sabe que en Bohemia, hasta el año 1929, las maestras y las empleadas del Estado fueron condenadas al celibato. En el sector privado, telefonistas, dactilógrafas, vendedoras y camareras se ven obligadas a abandonar su puesto en caso de contraer matrimonio. Ciertamente, en distintos estados de Alemania o en Viena, la administración pudo reglamentar el derecho al matrimonio y prohibirlo a las indigentes, por ejemplo. También es verdad que determinados cuerpos de funcionarios sometían a sus miembros a un cupo o a autorización administrativa para tomar esposa. Sin embargo, también es cierto que este invento de la incompatibilidad entre trabajo y matrimonio marca de modo más particular el destino de las mujeres en el siglo XIX e impone la idea de un sacerdocio laico toda vez que un ideal humanista preside el ejercicio de un oficio (enfermera, maestra, asistente social...). En resumen, la elección o la necesidad de trabajar coloca a las mujeres ante esta alternativa que sella su identidad social y su destino de mujer: oficio o familia. Las barreras no sólo son legales, sino que se desprenden sobre todo del juego social cuando las presiones sociológicas imponen su ley.

El celibato femenino a lo occidental se inscribe profundamente en la lógica económica del siglo XIX, que sabe sacar de ello provecho. El oficio pudo imponer la soledad femenina “porque se utilizaba deliberadamente como

engranaje esencial para el buen funcionamiento de la máquina económica”. A menudo escapadas de los medios pequeñoburgueses y con la voluntad de marcar una distancia respecto de las obreras, a menudo más instruidas que la media de las mujeres de la época, las trabajadoras “de cuello blanco” aspiran a un nivel intelectual y social superior. Pero esas aspiraciones, en combinación con las limitaciones que les imponía el trabajo y con su entrega psicológica al mismo, les impiden encontrar pareja; solas, experimentan el peso de la deficiencia y del descrédito. Así, a una buena parte de las señoritas de los grandes almacenes y de correos, las maestras, las asistentes sociales, cuyo número no deja de aumentar a partir de la segunda mitad del siglo, la inserción profesional las lleva inevitablemente a una situación personal sin salida: es el precio que hay que pagar para subir unos peldaños en la escala social.

El Estado, que es el primer empleador de mujeres en todos los países de Europa, es el primer “fabricante” de solteras, caso particularmente bien estudiado en el campo de las telecomunicaciones en Francia, en Inglaterra, en Alemania y en Noruega. Así, a comienzos del siglo xx, el Estado francés emplea al 53,7 por 100 de mujeres solteras contra el 18,9 por 100 de hombres solteros. Se hace notar que las mujeres solas (solteras y viudas) son más en las categorías con más alta remuneración, mientras que en el caso de los varones, la mayor proporción de solteros se instala en las categorías salariales más bajas. Las empleadas se casan más tarde que las obreras y tienen la mitad de hijos que éstas. De esta manera, se impone, sin sombra de duda, la hipótesis de una relación entre el celibato y el nivel de cualificación. En Estados Unidos, el 75 por 100 de las mujeres salidas de los colegios de enseñanza superior entre 1870 y 1900 no se casará. En Francia, durante los veinte primeros años de enseñanza secundaria femenina (que creó la ley Camille Sée en diciembre de 1880), las enseñantes y el personal femenino de la administración cuentan el 62,5 por 100 de solteras en plena carrera. La tasa es equivalente en la enseñanza primaria, pero sobrepasa el 75 por 100 entre los profesores de costura, de gimnasia o de dibujo. Este fenómeno no deja de ampliarse en el siglo xx con el ingreso generalizado de mujeres en la enseñanza superior y en los niveles superiores de la administración.

La impronta religiosa

Mientras que el acceso a la cultura parece alejar del matrimonio a una buena cantidad de mujeres que afirman capacidades intelectuales que hasta ese momento se habían puesto en duda, ya que cerebro y útero —como les gustaba

repetir a los “pensadores” masculinos— no podían desarrollarse conjuntamente, los oficios del sector social atraen a las niñas independientes, que les consagran las cualidades de corazón y de dedicación que tradicionalmente se atribuye a las mujeres.

Fuera de la casa, las mujeres solas deben ser portadoras de las virtudes domésticas en el ancho mundo, mejorar el nivel moral de fábricas, hospitales, escuelas y otras instituciones públicas. En el campo del trabajo social, tiene uno la tentación de oponer el modelo protestante —con sus diaconisas, sus misioneras y sus asociaciones benéficas que florecen sobre todo en Estados Unidos, en Inglaterra y en Alemania— al modelo católico de las congregaciones religiosas y de las damas de beneficencia, bien estudiadas en Francia y en Italia. Retendremos particularmente los puntos comunes que muestran cómo la “cuestión social”, al imponerse a las sociedades industriales, ha venido a ocupar el lugar de la caridad, esencialmente por intermedio de las mujeres solas. La renovación religiosa sostenida por distintas corrientes —pietistas en Alemania y en Holanda, reforma metodista en Inglaterra, culto mariano en tierras católicas— encuentra la cuestión de las mujeres en “número excesivo”, canaliza sus generaciones de marginales y ofrece a las mujeres de acción puestos de responsabilidad en donde pueden dar pruebas de iniciativa personal. En esos espacios de emancipación, las “llamadas” se inician en los problemas socioeconómicos y en el debate político, a la vez que conciben nuevas ambiciones.

Estas comunidades femeninas son prácticamente las únicas “empresas” que ofrecen una formación profesional, en particular durante el periodo del noviciado, en una variedad de empleos y un marco jurídico que permite la conciliación del proyecto de fe y del proyecto de acción: audacia, poder, imaginación, todo eso está en juego— pero también meditación, oración, vida espiritual. El catolicismo en femenino da testimonio de una apropiación del creer que privilegia las prácticas de introspección, el extremado refinamiento del misticismo y las relaciones personales con Dios.

El éxito de estas diversas asociaciones, al mostrar la eficacia de las mujeres organizadas para cuidar, enseñar o socorrer, propaga también la persistente idea según la cual hay oficios específicamente femeninos en la educación y, sobre todo, en los diferentes sectores de la sanidad y de la protección social. No se ha evaluado, ni mucho menos, la masa de trabajo que de esta manera se obtenía gratuitamente. Pero de este modo se impone duraderamente la condición del celibato para el ejercicio de determinadas profesiones.

Los “oficios nuevos” abiertos a las mujeres en este fin de siglo llevarán la doble marca del modelo religioso y de la metáfora materna: dedicación-disponibilidad, humildad-sumisión, abnegación-sacrificio... Estos motivos reaparecen muy oportunamente en las enseñanzas pontificias para rehabilitar a las solteras. La virginidad religiosa es un ideal que se remonta a los orígenes de la Iglesia. Pero ante el problema del “excedente femenino”, ante el flagelo de la miseria social, la autoridad eclesiástica predica la alianza de Marta y María, pues la contemplación no excluye el compromiso en el mundo. Así pues, la joven cristiana, que, a su pesar, se queda soltera —¿no habría que ver en ello una disposición de la Divina Providencia?— es llamada a convertirse en “educadora y guía de sus propias hermanas [... y] se dedicará principalmente a las cuestiones que exigen más bien tacto, delicadeza e instinto maternal, antes que rigidez administrativa”.

Rupturas e impugnaciones

Sin embargo, la recuperación religiosa de los problemas demográficos no basta para preservar el matrimonio. Es como si la educación victoriana, lo mismo que la moral católica, que enseñan la resignación y la castidad, llevaran en sí mismas el germen de su impugnación. Que el matrimonio pueda ser desgraciado no es un descubrimiento del siglo XIX, pero la reflexión sobre los recursos para remediar los desórdenes familiares pone sobre el tapete los avatares de la venerable institución. A partir del momento en que la ley las autoriza, las esposas son las primeras en pedir su disolución (en el 80 por 100 de los casos). Cada vez se toleraban peor los malos tratos y las violencias, que hasta entonces se había admitido. Al final del siglo, el fenómeno se extiende a un ritmo exponencial. Entonces resulta claro que el derecho al divorcio o a la separación de cuerpos sólo da carácter definitivo a una situación a menudo muy antigua de abandono de hecho. Además, la mujer que pide la ruptura no es la mujer engañada, sino la mujer golpeada. A pesar de las legislaciones variables y de la fuerte desigualdad en las tasas según los países, el recurso al divorcio o a la separación de cuerpos se convierte para las mujeres en un instrumento de liberación. Se desarrolla más rápidamente en los países protestantes (salvo Inglaterra, debido a su coste elevado), en medios urbanos y entre las clases medias. Soledad padecida o libertad reivindicada, el divorcio encuentra también un terreno favorable cuando se hace menos rara la institución secundaria para las niñas, y el bienestar se encuentra más difundido.

Mientras que, desde el punto de vista de los legisladores, las medidas que

instauran, suprimen o reestablecen el divorcio responden a la misma finalidad de salvar la familia y restablecer la excelencia de la sociedad conyugal, la crítica al matrimonio avanza rápidamente.

A pesar de los misóginos que no dejan de estigmatizar “la invasión de pedantes incapaces, como los bárbaros, de fecundar el mundo”, las mujeres se consagran a la escritura. Su gesto adquiere un valor de protesta, de grito de rebeldía contra el encierro doméstico, al mismo tiempo que de afirmación de identidad y de medio de independencia económica. Lo que está en cuestión, más allá de la institución del matrimonio, es la relación hombres-mujeres: el ideal del amor parece imposible en condiciones de desigualdad, de inferioridad y de dependencia de un sexo respecto del otro. Grandes figuras de la literatura atacaron vivamente el matrimonio y se atrevieron a pregonar con su propia vida esta independencia que reivindicaban en la escritura. Pero, ¿quién se acuerda de estas inagotables autoras de folletines o escritoras de ocasión, que se acogen a la edición llamada popular —y a menudo despreciadas—, como a un salvavidas para poder sobrevivir? Solteras, viudas, divorciadas o separadas, son muchas las mujeres que, al contar con la ventaja de un mínimo de instrucción, hallaron una fuente de ingresos en la reciente institución de los derechos del autor.

No siempre la escritura femenina logró llegar a la edición. Muchas veces quedó oculta, secreta, cuando no terminó en las llamas o en el cubo de la basura. Si se consigue echar una mirada a algunos de los diarios íntimos, como Lee V. Chambers-Schiller logró hacer, se descubre que las razones que pudieron haber presidido la elección del celibato fueron más a menudo las circunstancias que una voluntad de independencia forjada por la educación. Entre las dos guerras norteamericanas (la de Independencia y la Civil), cantidad de mujeres, privilegiadas, ciertamente, por el desahogo económico y la cultura, afirman haber elegido la libertad antes que el matrimonio: “Pues, para muchas de nosotras, la libertad es mejor marido que el amor”. Quedarse soltera antes que perder el alma en la lotería del matrimonio: este principio se inscribe directamente en la ética del individualismo, que invade progresivamente la cultura occidental en el siglo XIX y encuentra literalmente su consagración en la alianza con el protestantismo. Este celibato idealizado y justificado a posteriori hunde sus raíces en la visión protestante del perfeccionismo: la primacía del individuo sobre las instituciones humanas y sobre el matrimonio en particular entraña la idea de una salvación individual “en soledad con Dios”. En el Juicio Final, la mujer se presenta sola, sin marido, sin hijos, bajo su propia responsabilidad. En los textos norteamericanos de comienzos del siglo XIX goza

de gran éxito la expresión *single blessedness*, con la que se designa el celibato, que se convierte en objeto de verdadero culto. Sus adeptos se consagran a la beatitud y la sublimación del don de sí mismos, en que bondad, utilidad y felicidad se conjugan armoniosamente. ¿Es de asombrarse, pues, de que, hacia 1840, entre las mujeres cuáqueras haya hasta un 40 por 100 de solteras?

Una opción reivindicada

Todas estas formas de oposición encuentran en los torbellinos socioeconómicos del siglo XIX el terreno favorable para la formación de una verdadera corriente cultural y política que reivindicara la autonomía femenina a través del celibato. Tras la huella de muchas “feministas”, como Pauline Roland, que hace pública su renuncia al matrimonio, o Florence Nightingale, que no quiere negarse a sí misma en nombre del destino de un marido, mujeres como Christabel Pankhurst declaran que el celibato femenino es una decisión política, una opción deliberada en respuesta a la situación de esclavitud sexual. En las últimas décadas del siglo se organizan campañas, particularmente virulentas en Inglaterra, contra la violencia y el abuso sexuales. Para protegerse y mostrar públicamente sus luchas se ve entonces a mujeres que asumen la opción radical de un renunciamiento definitivo a la sexualidad. Christabel Pankhurst, por cierto, no fue la única en tomar esta decisión, puesto que, en 1913, el 63 por 100 de la Women’s Social and Political Union está formada por mujeres solteras y el resto, en su mayor parte, por viudas. El celibato, entendido como una huelga del sexo, se considera entonces como un estado provisional y como un gesto político necesario en tanto no surja de la sociedad una nueva conciencia social.

A partir de 1870 la figura de la soltera feliz de serlo, urbana, salida de sectores acomodados, viajera, con un barniz de cultura, que da ostensiblemente la espalda a los papeles destinados a la mujer burguesa, se va afirmando en diferentes dominios de la creación y de la vida pública y, de tal manera, esboza otros destinos de mujer. En Inglaterra y en Estados Unidos, donde son mayores los progresos jurídicos sobre la propiedad, el divorcio, la educación y el sufragio, es precisamente donde este modelo de vida autónoma se desarrolla y donde más fascina. Gradualmente, las imágenes de independencia económica y de amor libre se funden para dar nacimiento al mito de la “mujer nueva”.

Pero la afirmación de libertad en todos los dominios en pie de igualdad con los hombres parece un desafío simbólico a su hegemonía. Metiendo en el mismo saco el rechazo al matrimonio, la reivindicación de una carrera profesional y el repudio al modelo sagrado de la madre-esposa, científicos, médicos y sexólogos

se apresuran (siguiendo los pasos del psiquiatra vienés Richard Krafft-Ebing) a marginar el comportamiento de estas audaces y a aplicarles la etiqueta de lesbianas. De tal suerte, se suman a la condena clásica de “desviación uterina”, inventada en el siglo XVIII y recogida por todos los discursos eruditos del siglo XIX.

El peso de las imágenes

La lucha entre la leyenda dorada del matrimonio y el grotesco espantajo de la solterona no deja de repetirse. De la amenaza a la injuria, fueran cuales fuesen las formas que se mantuvieran y el nivel del discurso que se empleara (diccionario o lenguaje científico, proverbio o personaje literario), es necesario comprobar que las palabras que designan a la mujer sin marido dependen siempre de una representación discriminatoria de la mujer. En cambio, entre los “solterones” se cuentan sobre todo “genios” y “escritores”.

Virago, lesbiana, amazona, puta, obrerita, marisabidilla... Las connotaciones peyorativas de la mujer sola carecen de fundamento real y circulan en toda la cultura occidental. Pero la construcción literaria del personaje de la solterona, así como el empleo banalizado del estereotipo, pertenecen específicamente al siglo XIX. Nunca en ninguna otra época, ni para el otro sexo, se inventó tanto acerca de su fisonomía, su fisiología, su carácter o su vida social. Desde el momento en que se perfila un retrato de mujer sola, no hay prácticamente registro que no aluda a una desviación respecto del ideal femenino, ideal definido por un estatus jurídico, una concepción del amor, un determinismo biológico y un código de belleza femenina.

Todo ocurre como si en las mujeres solas cristalizaran todos los miedos a la autonomía femenina, sexual, social, económica e intelectual. Habrá bastado el advenimiento de la fisiología y el “descubrimiento” de una “naturaleza femenina”, a finales del siglo XVIII, para que pudieran invertirse los valores que se adjudicaban a la virginidad, a tal punto que se convirtieran en obstáculo para la feminidad, incluso en su negación, para que el papel social de las mujeres solteras o de las viudas pudiera ignorarse hasta llegar a simbolizar la inutilidad, para que la soledad femenina pudiera considerarse como una amenaza para el modelo familiar.

Ante esta verdadera negación de la identidad, los itinerarios de la soledad femenina tuvieron que definirse en un juego complejo de inducciones y de desafíos en relación con la imagen triunfal de la madre-esposa. Las respuestas al modelo fueron amasadas en el conformismo o en resistencias, en experiencias o

en la utopía, en la resignación o la sublimación... pero, en ningún caso pueden reducirse a la ridiculización o a la conmiseración que circularon como *leitmotiv* en los discursos de la época.

Al término de este recorrido, tenemos la impresión de que el surgimiento histórico de las mujeres solas, cuyas circunstancias, razones, azar y necesidad hemos tratado de estudiar, se inscribe como una filigrana en las grandes turbulencias económicas y sociales que caracterizan al siglo XIX. En efecto, pone en cierto modo al descubierto la gramática de la “modernidad” occidental, marcada por “la pluralidad de las formas de individualismo que corresponden a otras tantas formas de sociabilidad”. Excepción que confirma la regla, el surgimiento histórico de las mujeres solas se convierte en una solución de recambio de la sociedad “holista” del Antiguo Régimen. Individuo anónimo, egoísta o sublimado, liberado, crítico y, por tanto, emancipado, la mujer sola aparece finalmente como heredera de los movimientos religiosos y puritanos de renovación. Y también es, en formas furtivas y de ensayo, una respuesta que vuelve a los grandes principios del Iluminismo y de la Revolución Francesa sobre la libertad del individuo.

Modernidades

*Je suis femme.
Née ici je mourrai. Jamais l'heureux voyage
Ne viendra de son aile ouvrir mon horizon.
Je ne connaîtré rien du monde de passage
au delà de ce mur qui borne ma maison [...]
Je suis femme.
Je resterai dans mon enclos.
Aux âges dont il reste un sillon de mémoire,
je ne pourrai jamais revivre par l'histoire.
Pas un mot qui parle pour moi.
Je suis femme^[8].*

CLÉMENCE ROBERT, *Paris silhouettes*, colección de poesías,
París, 1839.

El siglo XIX esboza un movimiento bascular, ligado sin duda a la modernidad y a sus exigencias intrínsecas de cambio, así como también a las agitaciones de las propias mujeres y a su deseo de superar los límites impuestos a su sexo.

Los capítulos que constituyen la cuarta parte evocan precisamente ese esfuerzo múltiple individual y colectivo para subvertir los usos del espacio, del tiempo, de la memoria incluso, al aspirar a la historicidad. Se dedica a las actividades fuera del espacio cerrado: viajes, acción social sindical o huelguista. Se interesa particularmente por el feminismo, que, a no dudarlo, constituye la gran novedad del siglo. Anne-Marie Käppeli describe su surgimiento, sus momentos clave, sus formas de expresión (asociaciones, revistas...), sus reivindicaciones, sus actoras (tal pléyade de nombres y de obras que reclaman un Diccionario), sus alianzas (sobre todo las relaciones conflictivas con el socialismo que piensa en términos de clase y no de sexo), sus diversidades y sus debates. Pues el feminismo, a medida que se difunde, se vuelve plural y contradictorio. Entre el feminismo que aspira a la igualdad en la asimilación y el que aspira a la exaltación en la diferencia, la discusión ya esta planteada.

Fueran cuales fuesen los riesgos de una concepción dualista de lo masculino y de lo femenino, esta concepción presenta una reflexión de gran riqueza sobre la diferencia de los sexos, la cual bordea a veces los descubrimientos de Freud. Fue importante la participación de las mujeres en movimientos como el vegetarianismo, la protección de los animales o la homeopatía. Son muchas las que se oponen a la guerra y algunas afirman que “lo privado es político” (Olive Schreiner). Todo esto apunta a una visión alternativa del mundo y de la existencia. Es verdad que reunir estos pensamientos dispersos, obras de minorías heteróclitas, implica un cierto artificio. Pero su poder de representación, sin duda, es mucho mayor que su cantidad. El “nosotras, las mujeres”, tan a menudo invocado por figuras aisladas que se erigían en portavoces, adquiere así más consistencia. En todo caso, asombran la dimensión europea y el carácter transcontinental de la circulación de ideas. Hubo entonces algo así como una “edad de oro” del feminismo occidental que participó en el desarrollo de la democracia y del individualismo y precipitó el nacimiento de esa “Mujer Nueva”, celebrada o execrada en los confines del siglo y que obliga

a los hombres a redefinirse.

Sin duda, se podría mostrar en qué medida son limitados los cambios y en qué medida, en todos los niveles de la vida económica, profesional, cultural y sobre todo política, son fuertes las resistencias al ascenso de las mujeres; se podría insistir en la inercia del Derecho, en el carácter cerrado de los santuarios masculinos (la Iglesia, el Ejército, el Estado, la Ciencia), en la incesante recomposición de las fronteras del saber y en la pasividad, satisfecha o resignada, de la masa de mujeres, tan a menudo hostiles a las más osadas de ellas. También es el momento adecuado para subrayar que las divergencias no se dan necesariamente entre los sexos, sino que atraviesan a cada uno de ellos, lo que termina de confundir las cosas. A pesar de verse vencido, el Padre omnipotente del Código Civil no se halla en tan mala situación. El Viejo Adán hace frente a la Nueva Eva.

No menos notables son las mutaciones perceptibles a lo largo de este libro. Tal vez la reivindicación de la autonomía del cuerpo y el acceso al saber del sexo —el fruto prohibido del Árbol de la Vida— sean el signo, fugaz y vacilante de una emancipación cuyos efectos se anticipan en la angustia de la conciencia masculina. La novela y el teatro occidentales expresan esta obsesión de Viena a Londres, de Estocolmo a Boston. La “Idolatría” romántica deja paso al naturalismo negro. La Musa y la Virgen se transmutan en esposa agriada, madre castradora, amante asfixiante, muchacha independiente, mujer insolente, insatisfecha, la mujer-pulpo que encarna la Medusa del Modern Style. Por lo demás, ¿acaso el Art Nouveau, que trata de encerrar en sus volutas las sinuosidades serpentina del insaciable cuerpo femenino, no es una forma de exorcismo?

Aunque alimentada por los delirios de un imaginario barroco, la crisis de identidad es una crisis real, vivida más o menos intensamente por hombres quebrantados en sus poderes y en sus certidumbres, divididos entre sí, y por mujeres indecisas ante las encrucijadas de los caminos. El ejercicio de la libertad es un duro aprendizaje. No es sencillo ser un individuo.

Recurrente, esta crisis, que se produce cada vez que vuelven a definirse las divisiones sexuales —y acotar los momentos de la historia es una enorme tarea —, reviste una intensidad particular en los albores del siglo xx. Las discusiones apasionadas sobre el matriarcado, Otto Weininger, al escribir *Geschlecht und Charakter* (Sexo y carácter) en 1903 y suicidarse poco después y la invitación del Manifiesto futurista (1909) de Marinetti a “combatir tanto el moralismo como el feminismo” y a “glorificar la guerra, única higiene del mundo”, son

otros tantos síntomas de esta crisis de identidad.

La guerra será, en cierto modo, la vuelta al orden de los sexos.

El siglo XIX planteó con toda claridad la historicidad de sus relaciones.

G. F. y M. P.

Salir

Michelle Perrot

“Una mujer no debe salir del estrecho círculo trazado a su alrededor”, dice Marie-Reine Guindorf, obrera saint-simoniana obsesionada por romper ese encierro y que se suicidó a causa de su fracaso. En efecto, los hombres del siglo XIX europeo intentaron poner freno al ascendente poder de las mujeres —que con tanta fuerza se hizo sentir en la era de la ilustración y en las Revoluciones—. A las mujeres se les atribuirá las desgracias de aquella y de éstas y no sólo se las encerrará en la casa y se las excluirá de ciertos campos de actividad —la creación literaria y artística, la producción industrial y los intercambios comerciales, la política y la historia—, sino que también, y más aún, se canalizará su energía hacia el ámbito doméstico revalorizado, e incluso hacia lo social domesticado. La teoría de las “esferas”, de la que Ruskin se erige en intérprete (*Of Queen’s Gardens*, 1864), es una manera de pensar la división sexual del mundo y de organizar racionalmente, en la armoniosa complementariedad de los roles, tareas y espacios, reconciliando así la vocación “natural” con la utilidad social.

Pero las mujeres supieron apoderarse de los espacios que se les dejaba o se les confiaba y desarrollar su influencia hasta las puertas mismas del poder. Allí encontraron los lineamientos de una cultura, matriz de una “conciencia de género”. También intentaron “salir” de allí para tener, “por fin, sitio por doquier”. Salir físicamente: deambular fuera de casa, en la calle, o penetrar en los lugares prohibidos —un café, un mitin—, viajar. Salir moralmente de los roles que les son asignados, formarse una opinión, pasar del sometimiento a la independencia, lo cual se puede hacer tanto en público como en privado. He aquí algunas de esas excursiones.

En la ciudad

Hacía ya mucho tiempo que la Caridad, antiguo deber de las cristianas, había

sacado de sus casas a las mujeres: las visitas a pobres, presos y enfermos les trazaban en la ciudad itinerarios permitidos y bendecidos. La amplitud de los problemas sociales del siglo XIX convierte este empleo en exigencia. En la filantropía, gestión privada de lo social, las mujeres ocupan un sitio privilegiado; “el Ángel en la casa” es también “la buena mujer que redime a los caídos”, y para Ruskin esta actividad es una extensión de las tareas domésticas. Católicas y protestantes —las primeras más sumisas a la autoridad; las últimas más proclives a la autonomía— exhortan a las mujeres del mundo entero a hacerse cargo de la situación material y moral de los más desprotegidos. Cada vez eran más las asociaciones y las ligas de todo tipo —para la temperancia, la higiene, la moralidad, etc.—, a veces en competencia recíproca, que solicitaban sus esfuerzos, particularmente a las mujeres solas, pues se temía que el ocio —y la esterilidad— las volvieran agrias. A partir de 1836, la Reinisch Westfalian Association of Deaconesses forma enfermeras, mano de obra caritativa en hospitales, casas-cuna, asilos, etc. Al final del siglo su número supera las 13.000 en Alemania. En todo Occidente se asiste a una verdadera movilización femenina bajo la denominación de “Maternidad Social”. Se trata de un movimiento de fondo, que se ve acelerado por las epidemias (cólera morbo, 1832), las guerras y sus heridos, las crisis económicas y sus desocupados, y que se ve amplificado por la gravedad endémica de los problemas urbanos: alcoholismo, tuberculosis y prostitución.

De la Caridad al trabajo social

Las mujeres no deben esperar ningún tipo de retribución por este “trabajo de amor”; el cuidado de la Ciudad es, como el de la casa, gratuito. A los grandes filántropos, cargados de honores, condecorados e inmortalizados en estatuas, les recordamos; en cambio hemos olvidado a la mayoría de las mujeres que, por lo menos en el primer tercio del siglo, no organizan asambleas ni redactan informes. Catherine Duprat ha tenido grandes dificultades para identificar a las “figurantes mudas” de la Sociéte de Charité Maternelle de París, pese a su gran actividad bajo la restauración y la Monarquía de Julio. En palabras de Sylvain Maréchal, “el nombre de una mujer sólo debe grabarse en el corazón de su padre, de su marido y de sus hijos”, o bien de sus pobres, que son sus otros hijos. En la oscuridad de una beneficencia anónima quedó sepultada una inmensa energía femenina cuyos efectos sociales son difíciles de medir.

Sin embargo, para las mujeres la filantropía constituyó una experiencia nada despreciable, que modificó su percepción del mundo, su idea de sí mismas y,

hasta cierto punto, su inserción pública. Se iniciaron en la asociación, en el marco de agrupaciones mixtas, bajo dirección masculina, y luego en agrupaciones femeninas que terminaron por tomar en sus manos. Así ocurrió con las Elisabethvereine de las mujeres católicas alemanas de Renania, particularmente precoces (1830), la Weiblicher Verein für Armen-und Krankenpflege de la protestante Amalie Sieveking en Hamburgo (1832), la London Bible Women and Nurses Mission (Ellen R. White, 1859) o la Charity Organisation Society, de Octavia Hill (1869). A las damas de caridad, más o menos impulsadas por sus confesores y sus maridos, a cuyo nombre daban así lustre, siguen mujeres más independientes, a menudo solteras o viudas, indignadas ante la miseria física y moral y animadas por un espíritu misionero. Octavia Hill, astuta mujer de negocios y miembro de muchísimos comités, concibe la filantropía como una ciencia destinada a promover la responsabilidad individual; su libro, titulado *Our Common Land* (1877), impregnado de ideología liberal, expresa una fe llena de optimismo en la iniciativa privada, que la autora prefiere a la intervención del Estado. Apoyadas ante todo en una élite aristocrática, expresión distinguida de la clase ociosa, a medida que se multiplican, las asociaciones arrastran un público de clases medias preocupadas por difundir sus preceptos de economía doméstica a través de la beneficencia, según confiesa Josephine Butler (*Woman's Work and Woman's Culture*, Londres, 1969). A veces se recurre sistemáticamente a las mujeres del pueblo, a quienes se retribuye eventualmente; las Bible Women de la London Mission son conversas cuyo lenguaje y familiaridad (se las llama por sus nombres de pila) se tienen en gran estima.

Los métodos y los objetivos cambian paralelamente. Al comienzo, se trata de “hacer caridad” por las obras; luego, de una vasta empresa de moralización y de higiene. La recolección de fondos va desde las limosnas recogidas en el entorno y en el vecindario a los millones reunidos en las ventas de caridad o en los *bazaars* (en Inglaterra más de un centenar por año entre 1830 y 1900). Estas Ladies' sales eran asunto propio de mujeres, encantadas de manejar un dinero a menudo prohibido y mercancías pasivamente consumidas. Así se iniciaban en los mecanismos comerciales y desplegaban tesoros de imaginación. Bajo la cobertura de la fiesta, invertían los roles y, a veces, dejaban filtrar un mensaje más político: hubo tómbolas contra el libre comercio, en época de las *Corn Laws*, y tómbolas antiesclavistas en las ciudades norteamericanas del noreste.

Idéntica transformación sufrió la distribución de fondos. La visita a domicilio, destinada a la localización de los “buenos pobres”, resulta cada vez más

rigurosa. Se vuelve encuesta, biográfica y familiar, cuyos documentos se apilan en la sede de las asociaciones formando un verdadero archivo de la pobreza. De esta manera, las mujeres adquieren un saber social y una familiaridad con este campo rayanos en la profesionalidad. Tanto más cuanto que, a partir de ese momento, los pobres son objeto de seguimiento y de encuadramiento, pues se trata de cambiar sus hábitos, raíz de sus males, y de restaurar sus familias descalabradas. Más que los hospitales, feudo de una Florence Nightingale (1820-1910), o las prisiones, donde descuellan Elilsabeth Fry, Concepción Arenal, Joséphine Mallet o madame d'Abbadie d'Arrast, su dominio predilecto era el de la familia, corazón de la sociedad, y sobre todo el de la pareja “madre-hijos”.

Ante todo, las mujeres, a las que hay que conocer, educar y defender. La London Bible Women Mission organiza *teas* o *mothers' meetings* para suministrar nociones de economía doméstica y de puericultura, así como para insuflar el deseo de un interior *clean* y *cosy* (limpio y agradable): un mantel limpio sobre la mesa donde se come y cortinas en las ventanas. A través de las amas de casa se espera luchar contra el alcoholismo de los maridos y el vagabundeo de los niños; son ellas precisamente el medio de la reconquista y el eje de la paz social.

Pero la moralización no excluye la compasión e incluso la rebelión contra la condición en que se ha puesto a las mujeres. Las dos figuras que más protestas suscitaron fueron la de la trabajadora a domicilio y la prostituta. Contra los atropellos de la confección —en plena expansión durante el auge de los grandes almacenes y la máquina de coser— los filántropos dirigieron investigaciones y trataron de actuar sobre el consumo. Las norteamericanas organizan ligas sociales de compradores, que una discípula de Le Play, Henriette Jean Bruhnes, introduce en Francia para responsabilizar a los clientes; al reducir sus exigencias o programar mejor sus compras evitarán a las obreras de los talleres de costura o de moda las prolongadas vigilias que las agotaban y las obligaban a trabajar por la noche. Bien acogida por Charles Gide, activo cooperativista protestante, esta acción recibió duras críticas de los economistas liberales, descontentos de ver que las mujeres interferían las sacrosantas leyes del mercado y, más aún, pretendían reglamentar la producción, privilegio viril, por el consumo femenino. Feministas, sindicalistas tales como Gabrielle Duchêne y Jeanne Bouvier, crearon una Oficina de Trabajo a domicilio, enormemente documentada, y promovieron la ley del 10 de julio de 1915, que instituía por primera vez el control del trabajo a domicilio y el salario mínimo: dos medidas que inauguran un nuevo derecho social. La filantropía, decididamente, abandonaba su dominio,

y las mujeres, su círculo.

En cuanto a las prostitutas, desde las Damas de Caridad a las feministas radicales, desde Flora Tristán a Josephine Butler, comparten de forma unánime la comprensión femenina, aunque no la terapia. Saint-Lazare, prisión de mujeres y hospital de enfermedades venéreas, es un lugar privilegiado de acción, sobre todo de la protestante (Emilie de Morsier, Isabelle Bogelot y la Oeuvre des Libérés de Saint-Lazare). Mientras que Josephine Butler desarrolla una fervorosa cruzada a favor de la abolición de la reglamentación de la prostitución, en julio de 1885 las asociaciones filantrópicas realizan en Hyde Park el mayor mitin “moral” de todos los tiempos “contra el vicio”: 250.000 personas se reúnen en nombre de la Purity y contra la “trata de blancas”. Sea cual fuere la ambigüedad de tales consignas, plantean el problema central del cuerpo de las mujeres y de su apropiación mercantil.

En la transformación de la filantropía en “trabajo social”, los *settlements*^[9] desempeñaron un papel decisivo. Ya no se trata tan sólo de visitas esporádicas, sino del establecimiento permanente en tierras de pobreza: suburbios, barrios periféricos, bolsas de miseria, *East End* de todas las capitales. Aún de inspiración protestante, el movimiento arranca en Gran Bretaña con la pareja Barnett en Toynbee Hall. Octavia Hill funda el primer *settlement* femenino en Southwark (1887); luego siguieron otros, animados por solteras que se apartan de la sociedad, a veces parejas de hermanas o de universitarias (por ejemplo: The Women’s University Settlement) que de esta manera prolongaban las comunidades ya esbozadas en las aulas. Martha Vicinus ha evocado la complicidad y las dificultades de estos grupos, socavados por la inestabilidad de jovencitas que vacilan entre la austeridad de un compromiso social permanente y su aspecto emancipador. Libres en sus movimientos y en su aspecto, estas mujeres —que, por otra parte, eran apóstoles de la familia y de la casa— rehúsan el destino conyugal tradicional y se comparan con sus hermanos combatientes del Imperio. Los *slums* (los barrios bajos) son su África y su India.

En Francia tienen lugar experiencias análogas de educación popular en los barrios proletarios de Charonne (la Union familiale de Marie Gahéry) y de Levallois-Perret, barrio de traperos, donde la agitadora Marie-Jeanne Bassot, católica social de marcado espíritu crítico, cercana a *Sillon* e influida por Jane Addams y el modelo de los *settlements* norteamericanos, quiere convertir la Résidence Sociale en embrión de una Ciudad Nueva. El movimiento, sin embargo, es de menor amplitud debido a la suspicaz tutela de los sacerdotes y a los intentos de recuperación de las derechas; tras la Primera Guerra Mundial,

grupos como el Redressement Français (Bardoux, Mercier) movilizan “el ejército de voluntarios” y en especial a las mujeres, “obreras de la Caridad”, para “hacer retroceder la barbarie”, a saber, el comunismo. El Primer Congreso de *settlements* de 1922 muestra claramente ese esfuerzo de reclutamiento de una acción femenina que en esta ocasión se mantiene reticente.

Sobre la relación entre los sexos en la Ciudad, la influencia de la filantropía tuvo efectos múltiples. A las mujeres burguesas les permitió descubrir otro mundo, y para algunas de ellas fue un verdadero choque. Se iniciaron en la gestión administrativa y financiera, en la comunicación y, sobre todo, en la investigación. Flora Tristán (*Paseos en Londres*, 1840), Bettina Brentano (*El libro de los pobres*) fueron las primeras reporteras de la miseria. “Dedíquese usted de lleno a la investigación incesante”, recomienda Henriette Jeanne Bruhnes (1906), ampliando —y banalizando— su andadura. De esta manera, las mujeres acumularon saberes y prácticas que les confirieron una función potencial de expertas. A través del modesto personal retribuido de la London Mission o los *settlements*, a través de los “informadores de uno y otro sexo” instituidos por la ley francesa en los tribunales para la infancia (1912) y de las primeras mujeres inspectoras de mujeres (prisiones, escuelas, talleres y fábricas) acceden a funciones de autoridad y al trabajo social en vías de profesionalización. Enseñar, cuidar, asistir: esta triple misión constituye la base de los “oficios femeninos” que durante mucho tiempo llevarán la marca de la vocación y de la beneficencia. En cuanto al campo de lo social, se reconoce a las mujeres una competencia que legitima su deseo de autonomía gestionaría. “Pedimos que se nos confíe todo lo necesario para esta misión tan especial”, sugieren en 1834 las Damas de la Sociedad de Caridad Maternal. Los hombres administrarían mejor tanto establecimientos como grandes sumas de dinero; pero a las mujeres, que saben consagrarse y soportar los peores comportamientos sin dejar de amar, les corresponde persuadir a las clases inferiores de que se sometan a una vida ruda. En Octavia Hill o en Florence Nightingale, la modestia del tono se transforma en crítica radical y en firme exigencia; esta última, fortalecida por su experiencia de la guerra de Crimea, no sólo emprende la reforma de los hospitales, sino también del ejército, “la primera de las muchas mujeres cuyo compromiso inicial las condujo a la ciencia y al conocimiento”.

Arguyendo su aptitud para la “conducción social”, las filántropas intervienen en el área del hábitat y de los barrios, de lo que tienen un conocimiento concreto. Desafían la gestión masculina. Las burguesas del norte de Francia entran en conflicto con los concejales, quienes les niegan los subsidios solicitados. Las

damas inglesas —como, por ejemplo, Louise Twining— realizan una campaña contra los administradores de las *Workhouses*, sistema del que denuncian la inhumanidad anónima, y emprenden la reforma de las *Poor Laws*.

Ministras de los pobres, sobre quienes ejercen también un poder no exento de ambigüedad y de conflictos de clase, se conciben como mediadoras de quienes, a imagen de ellas mismas, carecen de voz y de voto. Entre mujeres y proletarios hay un vínculo simbólico, cuando no orgánico, que los saint-simonianos habían puesto de manifiesto. “Me gusta actuar sobre las masas”, dice Eugénie Niboyet, “ porque entonces siento todo mi poder. Soy apóstol”. En nombre de los excluidos, de los débiles, de los niños y, ante todo de las otras mujeres, reivindican un derecho de representación local e incluso nacional. Lo local constituye su verdadero horizonte, aquel en donde sus redes formales e informales actúan con mayor eficacia, sobre todo en la primera mitad del siglo. En Utica (Estado de Nueva York), pequeña ciudad presbiteriana sacudida por vigorosos *revivals*, hay en 1832 cuarenta asociaciones femeninas (Maternal associations, Daughters of Temperance, etc.) que se dedican principalmente a la protección de jovencitas amenazadas por la prostitución y la violación, y que constituyen una verdadera policía sexual. Las sufragistas anglosajonas se apoyan en este tipo de poder para reivindicar el derecho de voto, sobre todo en el ámbito municipal. En menor grado, las mujeres intervienen también en el ámbito legislativo en tanto grupo de presión, mediante la asociación o la petición (divorcio, protección del trabajo). De esta suerte se convierten en elementos activos de la Ciudad y del Estado.

A este respecto, despiertan un interés renovado de parte de los hombres, listos para utilizarlas, pero celosos de sus prerrogativas. A medida que el pauperismo se convierte en “cuestión social”, la intervención masculina se hace más imperiosa. El patronato, obra del Padre, no podía dejarse a la exclusiva buena voluntad femenina. Ya De Gérando (*Le Visiteur du Pauvre*, 1820) deseaba en el rango de los visitantes más bien hombres comprometidos en la vida activa y susceptibles de procurar trabajo. A finales del siglo, las grandes figuras de la filantropía son masculinas: Barrett, Booth, fundador del Ejército de Salvación; Henri Dunand, fundador de la Cruz Roja; Max Lazard, organizador de la primera conferencia internacional del desempleo (1910), etc. La gestión de lo social y, sobre todo, la gestión económica, pasa a manos de políticos y de profesionales: médicos, juristas, psicólogos dispuestos a convertir a las mujeres en auxiliares confinadas en empleos subalternos, como los de enfermera, asistentes sociales, etc. Comienza otro tipo de lucha por la formación profesional y el

reconocimiento de diplomas que aseguren un estatus. De esta manera, el juego se desplaza.

Pero la filantropía ha tenido, además, otras consecuencias. En efecto, estableció contactos entre las mujeres de las clases medias y contribuyó a crear, desde Nueva Inglaterra hasta Atenas, el embrión de una “conciencia de género”, que, a su vez, fue muchas veces matriz de una conciencia feminista. Según Carroll Smith-Rosenberg, las *New Women* de 1880-1890 son las hijas de las *New Bourgeois Matrons* de los años 1850-1880. En los límites de lo político y lo social, de lo público y lo privado, de lo religioso y lo moral, este crisol de identidad fue un auténtico laboratorio de experiencias.

Las obreras

En la Ciudad se niega doblemente a las obreras: como mujeres, pues son antítesis de la feminidad (“obrero, palabra impía”, dice Michelet), y como trabajadoras, ya que su salario, estatutariamente inferior al del hombre, se considera como una mera “ayuda” al presupuesto de la familia, que define su tarea y su destino. A ellas les están vedados sectores productivos enteros. En el siglo XIX, la identidad obrera se construye de acuerdo con la modalidad de lo viril, tanto en el ámbito de lo cotidiano y lo privado como de lo público y lo político. P. Stearns subraya el agravamiento de las relaciones entre los sexos en la pareja obrera inglesa a finales del siglo. Dorothy Thompson muestra cómo, en la época del cartismo, las mujeres se retiran del espacio militante; su voz se debilita en los mítines o muy pronto su presencia parece incluso incoherente, a tal punto que se las excluye de los *pubs* y de los *ins*, que a partir de entonces pasaron a ser lugares de pura sociabilidad masculina. Aunque con variaciones, la evolución es la misma en todas partes. Objeto de violencia de la jungla urbana y a menudo también en la familia, y objeto de acoso sexual en el taller, el cuerpo de la mujer del pueblo es objeto de apropiación ajena. Para la mujer no hay otro reconocimiento que el de madre y el de ama de casa. La “Madre de los Compañeros”, o Mother Jones —la irlandesa organizadora del sindicalismo minero en Estados Unidos— son las únicas presencias toleradas por un movimiento obrero que se pretende macho hasta en los símbolos: torso desnudo, bíceps abultados, musculatura poderosa, el trabajador forzado —el hombre de mármol— reemplaza en la imaginería al ama de casa con la cesta. En las manifestaciones, cada vez más ritualizadas y respetables, se desconfía de la violencia y de la fantasía de las mujeres; se las tolera, por cierto, y se las moviliza, pero en su sitio, como abanderadas, como adorno o como cobertura

protectora. Hasta la memoria las ignora: en las autobiografías militantes, esencialmente masculinas, hay poco espacio para las madres y las esposas, que a menudo son presentadas como molestas lacrimógenas, y mucho, en cambio, para los padres, a quienes sus hijos convierten en héroes.

Las mujeres —como grupo— se retiran de la calle con el reflujó del motín de subsistencias, la gran forma de protesta de las sociedades tradicionales y de regulación de una “economía moral”, cuyo barómetro constituían. A través del mercado y de la exigencia de la fijación de precios a las mercancías accedían a la política local, e incluso nacional: los días 5 y 6 de octubre de 1789 las mujeres de la Halle, al devolver de Versalles a París a la familia real, modifican fundamentalmente el espacio del poder. Todavía muy numerosas durante la primera mitad del siglo XIX, con una ola cuyo ascenso culmina en 1846-1848 en todos los países europeos, estos motines comienzan luego a escasear, a medida que mejora el aprovisionamiento. Además, tienen tendencia a masculinizarse, pues cada vez es mayor el lugar que en ellos ocupan los obreros de fábrica y, poco después, el sindicalismo. Con ocasión de la crisis de “carestía de la vida” que afecta a las zonas industriales de Europa occidental en 1910-1911, la formación de masas de varios millares de amas de casa (que en Francia se proclaman sucesoras de sus abuelas de octubre del 89) saquean los mercados y fijan el precio de los productos al son de la *Internationale du beurre à quinze sous*; se organizan en “ligas” que boicotean a los especuladores y son objeto de pesadas condenas; sin embargo, los sindicatos critican “este movimiento instintivo, desordenado, ciego” y procuran convertirlo en “revuelta masculina”. Lo mismo ocurre en 1917 en Amsterdam, con ocasión del “Motín de las patatas”, sutil mezcla de formas antiguas y nuevas; el líder del Dutch Social Democratic Party exhorta a las amas de casa que han saqueado dos chalanas a que dejen el lugar a sus esposos y a sus hijos, a quienes incitan a la huelga. En resumen, los sindicalistas y los socialistas comparten el punto de vista de los psicólogos sociales: temen su feminización, cargada de violencia.

Actitud de productores conscientes y organizados, la huelga es una acción viril y cada vez más racional. De ordinario, la huelga comprende y canaliza la violencia y, en consecuencia, la utilización de las mujeres. En efecto, las esposas de los huelguistas cumplen en ella su papel: en los hornos de las cocinas colectivas “sopas comunistas”, forma original de ayuda a comienzos del siglo XX, en las “veladas cantantes” de solidaridad o en las manifestaciones, ávidas por abuchear a los patrones y, sobre todo a los “amarillos”. Las mujeres de los mineros, las más integradas en la comunidad, conjugan todos los modos de

acción colectiva cuyo repertorio describió Zola, fascinado, en *Germinal* (1885), no sin cierta exaltación épica. Para los observadores (comisarios de policía, por ejemplo), la cantidad de mujeres presentes en los mítines o en las manifestaciones indica el grado de descontento del grupo en conflicto.



Aquellas que salieron para emplearse como obreras, aprendieron de explotación y acoso sexual. Gustavo Doré, siglo XIX, *Las cigarreras* (fábrica de tabacos en Sevilla).

En las huelgas mixtas, las relaciones entre los sexos merecerían una atención especial; desgraciadamente, no se tiene suficiente conocimiento de ellas, pues las fuentes tienen tendencia a confundir hombres y mujeres en la seudoneutralidad del masculino (“ellos”); a la hora de las negociaciones se sacrifican las reivindicaciones propiamente femeninas y es muy raro que se someta a discusión la desigualdad del salario.

En cuanto a las huelgas exclusivamente de mujeres, son harina de otro costal: una rebelión insoportable para el patrón habituado a su docilidad, un irritante disgusto para la familia sensibilizada por la habitual juventud de las huelguistas, una indecencia para la opinión que va de la condescendencia indulgente (“esas pobres locuelas”) al sobreentendido sexual, un desorden en el espectáculo

familiar de la sumisión femenina; en resumen, un escándalo. Al mundo obrero no le agradan las huelgas de sus mujeres, y menos aún las de sus hijas, y las empuja, a veces brutalmente, a retomar el trabajo: he ahí al marido furioso que conduce por la fuerza a su esposa a la fábrica y, en el umbral le inflige un correctivo público (París, huelga de las azucareras Lebaudy, 1913). Los sindicatos brindan a las mujeres un apoyo reticente; en sus estatutos, en general, la compensación económica que se les acuerda por huelga es inferior en el caso de las mujeres, puesto que no se las considera cabeza de familia y que, en todo caso ¡comen menos! Las huelgas de mujeres amenazan la sociedad patriarcal que no presta más atención a esta facultad que al derecho al trabajo.

Mídase la fuerza de la disuasión. Atreverse a hacer huelga implica desafiar la opinión; salir de la fábrica implica comportarse como mujeres públicas. Para ello es menester el valor de un hermoso día de primavera, circunstancias particulares: el “estar hasta el gorro” debido a una medida vejatoria suplementaria, la incitación de una “cabecilla” a la que el público verá inevitablemente como una arpía o una virago, como por ejemplo, la gruesa obrera de Bermondsey que describe Mary Agnes Hamilton (*Mary Macarthur*, Londres, 1925) a la que, una mañana de agosto de 1911 se creyó ver a la cabeza de un ejército de trabajadoras en huelga, mujeres de olor penetrante, cubiertas de parásitos, “vestidas con todos sus oropeles, con boas de plumas y chaquetas de piel”.

Excepto en ciertas ramas de la producción —como la del tabaco— la proclividad de las mujeres a la huelga es débil: en Francia, entre 1870 y 1890, representan el 4 por 100 de huelguistas, mientras que constituyen el 30 por 100 de la mano de obra total. Sus huelgas, en general defensivas, repentinas, poco organizadas y de endeble fundamentación, son más bien protestas contra la duración excesiva y los ritmos agotadores del trabajo, la falta de higiene y una disciplina demasiado dura o arbitraria. “Hace ya mucho tiempo que sufren”, dicen las ovalistas^[10] de Lyon (1869). De corta duración, estas coaliciones fracasan a menudo.

Tampoco dejan de ser escapadas, ocasiones únicas de “salir” y de expresarse, que se conservarán más en la memoria de las protagonistas que en el movimiento obrero. Algunas fueron verdaderos acontecimientos: la huelga de las ovalistas (Lyon), de la que se apodera la Primera Internacional y niega a Philomène Rosalie Rozan, líder del conflicto, todo poder de representación en el congreso de Basilea; la huelga de las fosforeras de Londres (1888), en la que, por primera vez, las mujeres van a la huelga sin pasar por los sindicatos masculinos, pues se dirigen a Annie Besant para formar un sindicato y dar a

conocer al público sus reivindicaciones y, para colmo, imponerse; la huelga de las tipógrafas de Edimburgo quienes, en el notable memorándum “We, women”, afirman, en nombre de su competencia y de la igualdad, su derecho a imprimir; la huelga de las 20.000 costureras de Nueva York (1909), particularmente rica en episodios bien conocidos gracias al diario-reportaje de Theresa Malkiel...

En la calle, los obreros temen sus manifestaciones de alegría —cantos, danzas, autos de fe— derivados de su juventud y de sus prácticas culturales. En el espacio prohibido del mitin descubren la borrachera de la palabra y de la comunión. En los muros pegan sus carteles, en la prensa publican sus manifiestos, y así conquistan una parte del espacio público. Inexpertas, empiezan por solicitar ayuda a sus compañeros, pero, poco a poco, les irrita la tutela de éstos y se vuelven hacia otras mujeres, socialistas o, más raramente, feministas; Annie Besant, Eleanor Marx, Beatrice Webb, Louise Otto, Clara Zetkin, Paule Minck, Louise Michel, Jeanet Addams, Emma Goldman, entre otras intervienen en sus luchas. A veces, aunque no sin dificultades, se perfila un “frente común” de mujeres que preocupa mucho más aún a los responsables del movimiento obrero si intenta instalarse a largo plazo en el sindicalismo.

El sindicalismo tampoco es asunto de mujeres. Cotizaciones, lectura de periódicos, participación en reuniones nocturnas en cafés, etc., son otros tantos obstáculos. Pero hay algo más: el doble problema del derecho al trabajo y de la representación. ¿Cómo, en nombre de qué, podrían votar las mujeres? ¿Y por quién? ¿Acaso no son los hombres los representantes naturales de la comunidad familiar a la que todas ellas pertenecen inevitablemente?

En los sectores de empleo masculino, las obreras tienen prohibido los sindicatos (sastres, obreros de artes gráficas), sobre todo en Alemania, donde predominan las concepciones lassallianas fundamentalmente hostiles al trabajo femenino. Por lo demás, los sindicatos masculinos las acogen con reticencia, y más tarde con mayor beneplácito, cuando, a comienzos del siglo, toman conciencia de lo que está en juego e incluso deploran una pasividad que ellos mismos han fomentado. Pues no favorecen ni su palabra (en el norte, hacia 1880, a tal efecto debe presentar una solicitud escrita por su padre o por su marido), ni su responsabilidad. Algunas mujeres meramente decorativas en la tribuna, pocas con carácter permanente, menos aún delegadas en los congresos, auténtico asiento del poder. Incluso en las fábricas de tabaco y de cerillas, donde las mujeres constituyen las dos terceras partes de la mano de obra, los responsables son en su mayoría varones. De donde las débiles tasas de sindicalización femenina (raramente más del 3 por 100).

A menudo, las primeras iniciativas provienen de mujeres ajenas al mundo obrero, comprometidas en el movimiento asociativo y que ven en la unión y la mutualidad un medio de autoeducación, a la vez que de reivindicación. Louise Otto y su *Allgemeiner Deutscher Frauenverein* (Leipzig, 1865), Emma Paterson y la *Women's Trade Union League* (1874), Janet Addams y la *New Women's Trade Union League* (Boston, 1903), Margueritte Durand y los sindicatos que sostienen *La Fronde*, Marie-Louise Rochebillard, Cécile Poncet y los “sindicatos libres” de la región Lyonesa, son otros tantos ejemplos de mujeres conscientes de la explotación específica de las obreras y de la absoluta necesidad del carácter no mixto de su organización. Fuera cual fuese su “maternalismo”, favorecieron el surgimiento de militantes obreras que supieron conquistar su autonomía.

No sin choques. Pues los conflictos eran inevitables, incluso con las propias mujeres. La “conciencia de género” se quiebra ante las rivalidades de poder y las jerarquías sociales. Las obreras reprochan a las “burguesas” su falta de comprensión en materia de legislación social: en Francia, a comienzos del siglo, se inclinan a favor de una protección que las feministas critican como discriminatoria. Durante la huelga de las 20.000, las militantes de la costura — Rose Schneiderman, Pauline Newman— reprochan a las sufragistas neoyorquinas ricas —Ava Belmont-Vanderbilt, Anne Morgan— su gusto por el voyerismo miserabilista y la propaganda. “La brigada de los visones” obliga a que se la ponga en su sitio con acritud. Después de todo, dice Emma Goldman, ¿acaso el acceso de Anne Morgan a la presidencia de Estados Unidos cambiaría en algo la condición obrera?

Y además, raramente las *ladies* consideran a las mujeres del pueblo como sus iguales, sino más bien como sus criadas potenciales. Con ocasión de la Guerra de Crimea, en la pequeña compañía de enfermeras que encabeza Florence Nightingale, *ladies* y *nurses* no dejan de reñir; las últimas, que se consideran enfermeras, asalariadas e iguales, se niegan a realizar las tareas domésticas de las primeras quienes, además, aspiran a encuadrarlas incluso en su tiempo libre. De ahí una severa llamada al orden de Florence: “Es necesario que entiendan que han de mantenerse exactamente en la misma situación en que estaban en Inglaterra y bajo la autoridad y la dirección de la *lady* superintendente o de sus adjuntas”. La cuestión de la domesticidad fue una constante manzana de la discordia entre las mujeres, tal como se comprueba en Francia con ocasión del congreso de 1907.

Estas tensiones sociales se ven duplicadas por la cuestión de las razas y las etnias. El antagonismo entre las mujeres WASP y las mujeres judías e italianas

desgarra la Women's Trade Union League; en la huelga de las 20.000 estallan los contrastes culturales.

El movimiento obrero —sindical y socialista— tiene buen cuidado de subrayar estas divergencias y de negar a las mujeres como tales el derecho de representar a las obreras. En efecto, las mujeres son el sostén de la Iglesia (argumento francés) y el feminismo es “burgués” en esencia. Se trata de un argumento suficiente para evitar el “frente sexual”, siempre sospechoso de traición. El mismo origen tiene la violencia antifeminista de ciertas mujeres socialistas (Louise Saumoneau en Francia, Clara Zetkin contra Helene Lange y Lily Braun en Alemania) y su abandono del sufragismo. Particularmente vivaz fue el antagonismo en Francia y en Alemania. En Gran Bretaña, donde la sociabilidad femenina estaba tal vez más desarrollada y el sufragismo era especialmente brillante, las cosas fueron diferentes. Las tejedoras de algodón de Lancashire, que contaban con un sindicalismo arraigado, son al mismo tiempo sufragistas militantes. Al volcar en su provecho el sistema filantrópico de las visitas domiciliarias —el mismo de las Bible Women—, dirigen, de 1893 a 1900, una fervorosa campaña de peticiones y reúnen cerca de 30.000 firmas de obreras que sus delegadas llevan al Parlamento.

La ampliación del espacio: migraciones y viajes

“Toda mujer que se muestra en público, se deshonra”, escribe Rousseau a D’Alembert. ¡Cuánto más la que viaja! La sospecha pesa sobre los desplazamientos de las mujeres y, sobre todo, de las mujeres solas. Flora Tristán, que, durante su “gira por Francia” sufrió este oprobio —en el Mediodía muchos hoteles se niegan a recibir mujeres solas por temor a la prostitución—, escribe en 1835 un opúsculo titulado “De la necesidad de brindar buena acogida a las mujeres extranjeras”, en el cual llama a la formación de una sociedad que las asista. Dotada de un local y de una biblioteca donde se puedan leer los periódicos, su divisa será “Virtud. Prudencia. Publicidad”; los adherentes llevarán una cinta verde con bordes rojos en señal de reconocimiento; sin embargo, tendrán derecho al secreto, necesario para su *privacidad*. Se trata de un proyecto que prefigura los “hogares” que las asociaciones y las ligas, sobre todo las protestantes, multiplicaron en la segunda mitad del siglo.

Sin embargo, las mujeres participaron ampliamente en la movilidad que, con ayuda del desarrollo de los transportes, se apoderó de la sociedad occidental

particularmente después de 1850. Migrantes por necesidad económica o política, también fueron viajeras por obligación y no por elección, lo que no careció de consecuencias para su visión del mundo.

Migrantes del interior

En los movimientos pendulares que, por ejemplo, en Francia, caracterizan ante todo las migraciones interiores, los hombres son quienes parten hacia los grandes talleres o los pequeños oficios urbanos. Las mujeres se quedan en la aldea, custodios de la tierra que explotan y de las tradiciones, a tal punto que llegan a parecer arcaicas a los que regresan de la ciudad. Así, en la aldea de Martin Nadaud, en Creuse, la anciana Fouénouse guarda silencio en la velada que acaparan totalmente los relatos de jóvenes albañiles aureolados con el prestigio de la capital. Pero el éxodo rural provoca la partida de familias enteras. En particular el auge del servicio doméstico, unido al incremento de la demanda de las capas medias, el de la costura y muy pronto el de los servicios en general, invitan a las jóvenes campesinas a colocarse en ellos; de esa manera los sexos restablecen su equilibrio en los centros urbanos, aunque con disparidades muy marcadas según los barrios, que por cierto no facilitan los encuentros, que, en cambio, proporcionan los bailes y la prostitución.

Al comienzo estrechamente vigiladas por el medio del que parten y las redes de apoyo, las emigrantes, poco a poco, para mejor y para peor, se van liberando.

Seducidas y abandonadas, pueblan las maternidades, recurren a las que practican abortos, alimentan una pequeña delincuencia femenina (sobre todo, robos), cuyo sitio predilecto son los grandes almacenes y cuyo artículo preferido son los tejidos. Pero también ahorran, se procuran una dote en vistas a un matrimonio más selecto y se aclimatan a la ciudad cuyas potencialidades sabe detectar su ingenio.

Las necesidades que las acucian las vuelven más exigentes; la criada llena de abnegación desaparece ante las avispidas criadas —como la Juliette de Octave Mirbeau—, o las doncellas “insolentes” y siempre dispuestas a “largarse” y dejar el trabajo. Antes de establecerse en la dependencia de Munby, su patrón, Hannah Cullwick se mueve sin cesar, como cuenta en su *Diario*; su caso de sirvienta casada, pero sometida a los caprichos sexuales de “Massa” y nunca reconocida por la familia del señor, muestra los límites de la liberación servil. Jeanne Bouvier, que “subió” a París con su madre en 1879, mantiene una asombrosa movilidad, lo mismo que Adelaida Popp en Viena. Por definición, es verdad, estas mujeres que “han llegado a ser algo” (Jean Bouvier organiza sus *Memorias*

en torno a las tres “metas alcanzadas en su llegar a ser”: sindicalista, escritora y feminista), se han movido. El desplazamiento, condición necesaria, aunque no suficiente, del cambio, e incluso de la liberación, indica una voluntad de ruptura que crea la posibilidad de un futuro.

Las emigrantes rurales, sobre todo las empleadas domésticas, fueron mediadoras culturales de las modas, el consumo y las prácticas urbanas, incluso en el dominio de la anticoncepción. A finales del siglo XIX invirtieron los papeles. A partir de entonces, sus familias se niegan a dejarlas partir: demasiado independientes, estas muchachas se pierden para el campo, donde, a partir de ese momento, la tasa de soltería aumenta, mientras que, en las grandes ciudades, las mujeres casadas (20-39 años) superan a los hombres casados en un 20 por 100. Al menos, tal es el caso en Francia.

Otra figura de emigrante laboral es la de las gobernantas (miss, fräulein, mademoiselle, etc.). Hijas de élites empobrecidas, o de la burguesía intelectual que sueña con que sus hijas viajen tanto como los varones (caso en que se hallaban los Reclus, protestantes), tienen un radio de acción mucho más extendido y circulan por toda Europa. Henriette Renan reside varios años en Polonia con el fin de ganar el dinero necesario para los estudios de su hermano. A la inversa, los rusos vienen a París, como Nina Berberova, que reúne verdaderos tesoros de observaciones para su obra. Explotadas en razón de su propia condición de extranjeras, estas gobernantas no siempre gozan de buena reputación. Se les reprocha el ser intrigantes y seductoras. Por amor a una de ellas, el duque de Choiseul-Praslin asesina a su mujer; este escándalo del reino en decadencia de Luis Felipe alimenta los estereotipos.

Migrantes a largo plazo

Análoga es la manera en que evolucionó la relación entre los sexos en las migraciones exteriores. Al comienzo del periodo, el predominio masculino es indiscutible; luego vienen los tiempos de las familias y las tasas se igualan. Los hombres marchan en cabeza; en el mejor de los casos, les siguen las mujeres. El mundo de la frontera es un mundo de guerreros y de pioneros, un universo viril en el que las mujeres son raras y su estatus, lo mismo que su imagen, se divide entre la rubia lady y la puta más llena de colores. Más tarde, la misoginia del *western* traducirá precisamente esa situación.

Desde este punto de vista, Estados Unidos es un hormigueante laboratorio de experiencias que la historiografía, feminista o no, ha comenzado a explorar. Los efectos de las migraciones son contradictorios.

A veces se ve reforzado el poder de la familia, corazón de la economía y de las solidaridades étnicas, y se acentúan los roles respectivos de los sexos. En la Nueva Inglaterra de los años 1780-1835, la *woman's sphere* (Esfera de la mujer) desarrolla intensos *bonds of womanhood* (vínculos de feminidad) (N. F. Cott), que suministra la base de un “conciencia de género”. Entre los granjeros de la Pradera, en las comunidades obreras irlandesas o italianas, la Madre es una figura vigorosa, la *M'mam* a la que Steinbeck dio una dimensión épica en *Las uvas de la ira*. Según Elinor Lerner, en la Nueva York de comienzos del siglo XX, en que la población cuenta con un 61 por 100 de judíos, 13 por 100 de irlandeses y 13 por 100 de italianos, el apoyo más masivo posible a las causas feministas, sobre todo a las sufragistas, tiene su origen en la comunidad judía, ya burguesa, ya obrera: la oposición más violenta y la más tenaz fue la de los irlandeses; los italianos estaban divididos y los oriundos del sur, donde las mujeres eran más activas, mostraban una actitud más favorable que los del norte.

Pero a veces el relajamiento del espacio y de sus constricciones introduce un juego propicio a la afirmación del individuo. Con ocasión de su viaje de 1832, Tocqueville se sorprendió ante la libertad de circulación y de conducta de las norteamericanas, a las que el Código de Louisiana reconoció precozmente el derecho al secreto de la correspondencia. Grandes viajeras, vienen a Europa a finales del siglo XIX; enamoradas de Italia, rivalizan con los hombres en la crítica de arte (por ejemplo, Lee Vernon, émula de Berenson en Toscana, o Edith Wharton); en París colonizan la *rive gauche*: Natalie Clifford Barney, la amazona de la calle Jacob, y Gertrud Stein, calle de Fleurus, encarnan a la *New Woman*, intelectual y sexualmente emancipada y son tanto mejor aceptadas cuanto que vienen de fuera y viven en las zonas marginales de la *intelligentsia*.

Rusas y judías, a veces confundidas, merecen una atención particular. Fueron más rebeldes que otras y ejercieron considerable influencia, como lo demuestra Nancy Green en este mismo volumen. “No sólo quiero trabajo y dinero; quiero libertad”, decía una inmigrante judía al llegar a Nueva York. Las *Memorias* de Emma Goldman son un relato ejemplar del viaje como medio de emancipación.

En las colonias

Asociadas ante todo a la constricción, las migraciones coloniales no tienen buena prensa. En Francia, después de 1845, las condenadas a trabajos forzados pueden escoger el presidio en territorios de ultramar. Algunas presentaron la solicitud en este sentido; pero, en total, la cantidad de transportadas fue escasa: 400 a Nueva Caledonia entre 1870 y 1885; en 1866, en Cayena, por 16.805

varones, sólo se cuentan 240 mujeres. Después de 1900, se pone fin a esta experiencia frustrada. Deportada de la Comuna, Louise Michel ha dejado un testimonio sensible e informado sobre los canacos, y soñó con volver libre a “la Nouvelle” (Caledonie) para vivir nuevas relaciones con los indígenas.

Las mujeres libres no parten espontáneamente. El ejército francés las disuade. Las pocas mujeres de oficiales que, antes de 1914, se arriesgaban a pesar de todo, eran casos bastante aislados. Las auxiliares tienen mala reputación; Isabelle Eberhardt proyectaba consagrar una novela (*Femme du Sud*) a estas olvidadas. Ciertas sociedades filantrópicas llevaron a cabo algunos intentos para atraer a las mujeres hacia las colonias de poblamiento. La Société française d’émigration des femmes aux colonies, fundada en 1897 por J. C. Bert y el conde de Haussonville, con el apoyo de la *Revue des Deux-Mondes* y la *Quinzaine Coloniale*, hizo un llamamiento público de contratación: respondieron de cuatrocientas a quinientas candidatas, mujeres cultas, pero pobres, cuyas cartas dan testimonio del imaginario femenino de la colonia, mezcla de exotismo, atracción misionera y deseo de promoción. Pero allí terminó todo. Gran Bretaña estaba mucho más comprometida en la colonización de poblamiento. Entre 1862 y 1914, varias decenas de sociedades organizaron la partida de más de 20.000 mujeres; algunas estaban animadas por feministas que veían en ella el medio de procurar una salida a las *redundant women* que se aburrían en la mediocridad: así, la Female Middle Class Emigration Society (1862-1886), dirigida por Maria S. Rye y Jane Lewin, la primera orientada a la investigación de jóvenes pobres y de sirvientas, mientras que la otra se preocupaba más de la promoción de las clases medias. Pero este intento feminista de emigración colonial fue un fracaso (sólo 302 partidas), y después de 1881, la FMCES fue absorbida por la Colonial Emigration Society, mucho más eficaz, pero mera oficina de empleo al servicio de los colonos.

Las prácticas de la sociedad colonial reforzaban las segregaciones más tradicionales y, salvo excepción, no es precisamente de allí de donde cabe esperar una ampliación del horizonte. Más bien al contrario, la llegada de mujeres metropolitanas ha hecho retroceder el mestizaje, como muestra en Senegal el ejemplo de las *signares*, mujeres negras que se unieron a los primeros colonizadores blancos. Muy pocas fueron las que vieron las cosas desde un ángulo nuevo, tal como Hubertine Auclert en Argelia (*Les femmes arabes en Algérie*, París, 1900) y las escritoras que nombra Denise Brahimí.

Otras aprovecharon la extensión de los imperios para saciar su deseo de África o de Oriente.

Viajeras

Además de las migraciones sin regreso, de orígenes a menudo dramáticos, los viajes, ligados sobre todo al auge del turismo y del termalismo, suministraron a las mujeres de medios económicos acomodados ocasiones propicias para salir de sus casas. Sin embargo, los médicos moderaban entusiasmos al insistir en los perjuicios que provocan el sol, que daña la tez, y en los transportes caóticos, malos para los órganos. Sobrecargar de precauciones y de deberes a las mujeres —la molestia de los baúles, la angustia de los horarios, la incomodidad o los encuentros desagradables— era una manera de disuadirlas. Baños de mar y ciudades de cura eran sitios en los que se reforzaba la segregación sexual y social, las mujeres no tenían acceso ni a la práctica de la natación, ni a la sublimidad de la orilla, cuya embriaguez estaba reservada a sus compañeros. Sin embargo, eran posibles las escapadas en las que la mirada, agudizada por las prohibiciones, constituían un modo privilegiado de relación y de posesión. El dibujo, los croquis del cuaderno de viaje y muy pronto la cámara fotográfica, justificaban el echar una mirada. En el horizonte avanzan las jóvenes ciclistas marimachos de la playa de Balbec (Proust, *A la sombra de las muchachas en flor*).

En el mundo protestante, y más tímida y tardíamente en ambientes católicos, el viaje se inscribe en la fase final de la educación de las muchachas. La práctica de lenguas extranjeras les abre un horizonte permitido, la traducción, posible trabajo de mujeres. O incluso contemplarán los tesoros de arte de Italia o de Flandes que suministraron tantos modelos a su paciente copia. ¿Acaso no eran los museos, según Baudelaire, el único sitio conveniente para una mujer? Sin embargo, allí una niña aprende mucho sobre la anatomía masculina y los educadores católicos prefieren las iglesias. A comienzos del siglo xx fue posible para las mujeres el equivalente de la “gran gira” que desde hacía mucho tiempo realizaban los varones. Marguerite Yourcenar (1903-1988) se benefició ampliamente de ello. Viajera, traductora, escritora: ha surgido de esa nueva cultura femenina, a la vez clásica y europea, y la llevará a lo sublime de la creación. En todo caso, a partir de ese momento el viaje forma parte del imaginario femenino, alimentado de lecturas, de objetos y de ilustraciones que prodigaban revistas como *Tour du Monde* o *Harper's Bazaar*, y las exposiciones universales. El Mediterráneo, el Oriente, próximo y lejano, y luego África, se inscriben en la geografía mental de las europeas, bovarysismo exótico y, en general, difuso. Pero, ¿a qué rupturas puede conducir un día el deseo de partir?

Más que el viaje con fines culturales nos interesa aquí el viaje-acción, aquel por el cual las mujeres intentan una verdadera “salida” fuera de sus espacios y de sus papeles. Para esta trasgresión, es menester una voluntad de fuga, un sufrimiento, el rechazo de un porvenir insoportable, una convicción, un espíritu de descubrimiento o de misión; por ejemplo, el que emprende la saint-simoniana Suzanne Voilquin a Egipto, la condesa de Belgiojoso a la Francia liberadora desde la oprimida Italia, las estudiantes rusas al “pueblo”, las investigadoras a los barrios pobres de las ciudades (para muchas, el Pueblo, y más tarde el Obrero, encarnan la figura sublime del otro) y las filántropas, las feministas o las socialistas, a sus congresos. No debe despreciarse la importancia de estos últimos en la formación política de las mujeres; sistema de comunicación eficaz y escenario de representación, permitían a las delegadas hacer su aprendizaje en la tribuna, familiarizarse con la opinión, la prensa y los “problemas” internacionales. En sus *Memorias*, Emma Goldman otorga gran importancia a los desplazamientos provocados por su militancia, pues marcan el ritmo de su vida; siempre en calles y caminos, en mítines y en “giras” de conferencias, es el tipo de viajera militante propiamente dicha, para quien la gente y la palabra cuenta más que los paisajes, frente al turismo, que también Marx execraba. Jeanne Bouvier, delegada, en octubre de 1919, en el Congreso Internacional de Trabajadoras de Washington, habla, maravillada, de su viaje trasatlántico, de la fraternal acogida que se le brindara y de la organización de la National Women’s Trade Union League, que aspira implantar en Francia. Siempre el teatro había sido una ambición de mujeres, y, sin embargo, se veían excluidas del mismo como directoras. El congreso era una revancha espectacular, ocasión de un viaje legítimo. Se advierte su seriedad; es posible imaginar su placer secreto.

Placer redoblado para la escritura, de la que el viaje era ocasión o detonante. La alemana Sophie la Roche (1730-1807) habría tenido la pasión del viaje si hubiera podido; de paso por Suiza, emprende la ascensión al Mont-Blanc y luego la cuenta; se considera su *Diario de un viaje por Suiza* como el primer reportaje deportivo femenino. Lydia Alexandra Pachkov, rusa, dos veces divorciada, corresponsal de periódicos de San Petersburgo y de París, hace de la literatura de viaje su profesión; en 1872 recorre Egipto, Palestina, Siria, se enamora de Palmira, adonde la había precedido lady Jane, y, en *Alrededor del mundo*, ofrece un relato documentado que hace nacer en Isabelle Eberhardt (1877-1904) el “deseo del Oriente” que habría de conducirla más lejos aún en el futuro. Convertida al islam, esta hija ilegítima de una gran dama rusa exiliada en Suiza hace la guerra en África del norte travestida como Mahmoud, joven rebelde que

fascina a Lyautey; muere a los veintisiete años y deja una obra inédita dedicada a los humildes del Magreb.

Alexandra David-Néel (1868-1969), exploradora, orientalista que se hizo budista, ha dejado un *Diario* de su viaje al Extremo Oriente, diario formado por las cartas que dirigió a su marido hasta la muerte de éste en 1941. Después de más de treinta años de residencia en Asia, terminó por regresar, en 1946, a los setenta y ocho años, provista de una extraordinaria documentación, sobre todo fotográfica, que hoy en día se puede contemplar en su casa-museo de Digne. Yendo de una lamasería a otra, escoltada por porteadores, recorrió las altas mesetas tibetanas, en busca de material para la obra de orientalista que anhelaba construir, en busca de la paz consigo misma: “Sí, cuando se ha estado allá arriba”, escribe a Philippe, “no queda absolutamente nada por ver ni por hacer; la vida —una vida como la mía, que no fue sino un largo deseo de viajar— ha terminado, ha llegado a su objetivo final” (8-VIII-1917).

En cuanto a Jane Dieulafoy (1851-1916), jovencita de buena familia educada en el convento de la Asunción, no había en apariencia nada que la predispusiera a convertirse en la “dama que se vestía de hombre”, una de las primeras arqueólogas que, con su marido, descubrió en Persia el famoso friso de guerreros asirios, que hoy se expone en el Louvre en una sala que lleva su nombre olvidado. Se casa con Marcel, politécnico e ingeniero, porque comparte su atracción por Argelia y por Oriente y por su concepción de la pareja como una relación de compañerismo. Quiere ser su “colaborador”, y ella misma insiste en el masculino. Auxiliar al comienzo, lleva las notas de viaje, asume la responsabilidad de la fotografía y de la cocina, luego va aumentando progresivamente su participación en el trabajo arqueológico, desarrolla sus observaciones sobre la sociedad iraní, se interesa particularmente en las mujeres, cuya intimidad puede penetrar, y se hace escritora. De regreso en Francia, después de dos expediciones a Persia, le costará mucho resignarse a las convenciones y, a pesar de las burlas de la opinión pública, jamás abandonará su vestimenta masculina; pelo corto, silueta menuda, semejaba un adolescente, esa figura andrógina que obsesionó a la *belle époque*. Feminista más por su vida que por sus reivindicaciones, toma partido contra el divorcio, que repugnaba a sus convicciones católicas. El viaje no elimina todas las fronteras; por el contrario, deja al desnudo las contradicciones.



Los balnearios permitieron a las mujeres acomodadas dejar su casa y trasladarse. Manuel Alcázar, siglo XIX,
En la playa.

El viaje no resuelve nada por sí mismo. Pero, ¡qué experiencia! Gracias a él, estas mujeres conocen otras culturas. Acceden a la creación, experimentan nuevas técnicas y sus vínculos con la fotografía son notables. Esta actividad, que al comienzo se consideraba de arte menor, que implica tanta manipulación, así como el encierro en el cuarto oscuro, podía dejarse en manos femeninas; muy pronto este arte les dará renombre (Julie Margaret Cameron, Margaret Bourke-White, Gisela Freund, etc.). Penetran en disciplinas nuevas: la arqueología, el orientalismo, no sin sufrir en carne propia la misoginia que intentaba confinarlas al papel de aficionadas: “Tú no vives en estos ambientes, no puedes imaginarte

de qué son capaces ciertos hombres; el odio que profesan al feminismo crece día a día”, escribe Alexandra.

Pero, por encima de todas las cosas, afirmaron su libertad personal: en sus prácticas indumentarias y en su modo de vida, en sus opciones religiosas, intelectuales y amorosas. De una u otra manera, y aunque pagándolo a menudo muy caro, rompieron el círculo del encierro e hicieron retroceder la frontera del sexo.

Las rupturas del tiempo

¿Qué tipo de ruptura favorece, en el siglo XIX, el surgimiento de las mujeres en el espacio público y, sobre todo, político? ¿Qué es lo que, a este respecto, modifica las relaciones de los sexos? No se trata ahora de prestar atención a la historia de las técnicas —la máquina de coser, la aspiradora, etc.— o la de la medicina —el biberón, los métodos anticonceptivos, etc.—, todo eso que ha dado en llamarse “modernización”, por su relación con la “condición” de las mujeres, sino más bien con las mujeres como *actoras*. ¿Cuál es, llegado el caso, el impacto de lo que se acostumbra designar como *acontecimientos*? ¿Qué es lo que en la materia se convierte en *acontecimiento*? ¿No habría que ampliar o modificar la noción? ¿Extenderla a la cultura, o a lo biológico?

De este modo, pues, hay libros-acontecimiento cuyo impacto modifica la conciencia de los lectores y que, convertidos en motivos de conversación, de contacto y de intercambio les hace tomar cuerpo. *The Vindications of the Rights of Woman* (Mary Wollstonecraft), *The Subjection of Women* (J. S. Mill) o *Die Frau und der Sozialismus* (August Bebel) pudieron, como más tarde *El segundo sexo* (S. de Beauvoir, 1949), haber pertenecido a esa categoría; y también novelas: *Corinne* (madame de Staël) o *Indiana* (G. Sand) proporcionan nuevos modelos de identidad a muchas mujeres. Tanto por su existencia como por su obra, George Sand parece haber sido, más allá de las fronteras, y sobre todo en Alemania, una figura liberadora. En este campo de influencias, la investigación está abierta.

¿Cuáles fueron los efectos de las modificaciones de los sistemas de enseñanza sobre los agrupamientos de las mujeres (por ejemplo, los colegios anglosajones, lugares de sociabilidad y bases de acción), o el nacimiento de profesiones pioneras (tales como las de maestra, diana y faro por doquier, hasta Salónica)? La apertura, y luego el cierre, de los estudios de medicina en Rusia alrededor de

1880, desempeñaron un papel decisivo en la constitución de un grupo —las estudiantes de medicina— particularmente dinámico en Europa. Seguramente, el acontecimiento educativo traduce a menudo una relación política de fuerza, pero también la cristaliza.

Dada la importancia del cuerpo y de la salud, se puede admitir también la existencia de acontecimientos biológicos. El cólera de 1831-1832, y en menor medida el de 1859, hicieron necesaria la participación de las mujeres; al introducirlas en los barrios pobres, esas epidemias modificaron su mirada y su palabra y les confirieron un derecho a la verificación e investigación personales: Bettina Brentano y sus amigas alemanas, ante la impotencia de los remedios clásicos, preconizan el recurso a la homeopatía y a la prevención higiénica. Los flagelos sociales —tuberculosis, alcoholismo, sífilis— constituyeron frentes en los que las mujeres ocupaban la primera línea, con la conciencia de batirse por las mujeres, víctimas más que agentes de tales males. Tal como con Josephine Butler con ocasión de la *Contagious Disease Act*, a veces lanzaron un ataque radical a la “civilización masculina”, a la que oponían un ideal de “pureza”.

En general, la gestión de la higiene, de los cuidados de enfermería, la de las profesiones médicas y, por encima de todo, la ginecología y la obstetricia, fueron campos de enfrentamiento entre los sexos en todos los países, de los Urales a los Apalaches. Las matronas desaparecieron de la escena del nacimiento. Es violenta la disputa entre médicos y comadronas, excluidas de cesáreas y fórceps, que se veía agravada por la sospecha de aborto que pesaba cada vez más sobre las últimas. A finales del siglo XIX, la angustia demográfica lleva a que el control de la natalidad se convierta en cuestión de Estado. La represión judicial contra el aborto y el neomalthusianismo se endurece y conduce a las mujeres a tomar conciencia política de su cuerpo, como nuestra Judith Walkowitz.

El Padre. Las rupturas de la ley

Obra de parlamentos que emanan únicamente del sufragio masculino, la ley es la expresión absoluta de un poder patriarcal que rige la relación de los sexos de manera tal que, si bien no se la podría calificar de arbitraria —por el contrario, obedece a una lógica fuerte—, a veces parecería serlo. Por lo demás, los debates de estos clubes masculinos proporcionan pasajes de bravura a la antología de la misoginia. La mayor parte del tiempo se legisla poco sobre las mujeres: ¿para qué, si todo está dicho en códigos que basta con conservar? A menos que sea para “protegerlas”, como en el dominio del trabajo, donde se las asimila a los niños; de donde sus reticencias ante medidas que pueden llegar a ser

discriminatorias. Más raras son las leyes propiamente igualitarias y su génesis plantea siempre un problema: ¿a qué motivación obedece el legislador? Nicole Arnaud-Duc ha destacado la ambigüedad de la ley francesa de 1907 cuando acuerda a las mujeres casadas la libre disposición de su salario, a fin de permitirles administrar mejor el presupuesto familiar. Paralelamente, el espectáculo de la condición de los pobres es lo que ha decidido a los parlamentarios ingleses a reformar el derecho femenino de propiedad. La utilidad social pesa más que la igualdad sexual.

Muchas mujeres eran conscientes del obstáculo que suponían las leyes, con las que chocaban a diario y que no dejaban jamás de recordarles su inferioridad. A veces, los procesos hacían estallar la iniquidad de su suerte y cristalizaban su opinión. Así, el caso Norton, en el origen de la reforma del divorcio y del derecho de propiedad de las mujeres casadas. Separada de su marido en 1836, Caroline Norton se había convertido en una célebre mujer de letras, pero, al hallarse bajo el régimen de comunidad, sus beneficios pertenecían al marido, quien, para apoderarse de ellos, la acusó —inútilmente— de adulterio con el primer ministro y luego consiguió que se le concediera la custodia de sus tres hijos. Ella protestó en un panfleto de gran resonancia, origen de la ley de 1839, que acordaba a las madres separadas derechos más precisos en relación a los hijos. Entre 1853-1855, volvió a la carga (*English law for women in the 19th century*, 1853; *Letter to the Queen on Lord Cranworth's Marriage and Divorce Bill*, 1855). Su acción contó con el relevo de Barbara Leigh Smith (1827-1891), hija de un parlamentario liberal, que consiguió movilizar la opinión femenina y al mismo tiempo despertar el interés de la Law Amendment Society, presidida por lord Brougham. La *Divorce Act* fue aprobada en 1857. En lo relativo al derecho de propiedad de las mujeres, contenía disposiciones importantes, pero insuficientes; y habrá batallas, sobre todo debidas a la oposición de los lores para que, de *Act* en *Act* (1870, 1882, 1893), las mujeres casadas, y no sólo las divorciadas, puedan administrar libremente sus bienes. Será necesaria la acción conjugada de las feministas y de los demócratas (J. S. Mill o Russel Gurney), pero también la manifestación de una opinión pública femenina, atizada por dramáticos sucesos, como aquel en que fue víctima Suzannah Palmer, hundida en la miseria. En lo más caluroso de la pelea legislativa, llegaron al Parlamento peticiones con miles de firmas, y un diputado, industrial importante, contaba que no podía pasar la puerta de su fábrica sin que sus obreras lo asaltaran con preguntas a propósito del progreso de la reforma. Lo mismo ocurre en Francia entre 1831-1834: el intento liberal a favor del divorcio fue apoyado por una

intensa campaña de peticiones en las que las mujeres insistían en sus sufrimientos. Las feministas alegaban que la lentitud de la reforma probaba la necesidad de reconocer el derecho de voto a las mujeres para que pudieran hacer oír sus intereses. Al asociar derechos civiles y derechos políticos mostraban lo que era fundamentalmente el derecho al divorcio: el reconocimiento de las mujeres como individuos, “el primer paso en el camino a la ciudadanía de las mujeres”. De ahí la encarnizada resistencia de los tradicionalistas. “No toquéis la familia francesa, pues ésta, junto con la religión, es la última fuerza que nos queda”, exclamaba monseñor Freppel en 1882, en el curso de unos debates de inusitada violencia. Fue necesaria la alianza de los republicanos de todos los colores —francmasones, protestantes y judíos— para que, finalmente, en 1884 se aprobara la ley Naquet.

Puesto que no hay ruptura fundamental en absoluto, el divorcio constituye un buen ejemplo de lo que es la ley: un campo de fuerzas que permanentemente se compensan, una batalla en que se miden los grupos presentes, la dificultad de los obstáculos, la naturaleza de las alianzas, los cambios de opinión. Para las feministas, mediadoras entre la política y el conjunto de las mujeres, se trata de un momento crucial del combate incesante en el que pueden probar su representatividad. En los feminismos del siglo XIX, la dimensión jurídica es esencial, puesto que el Derecho es la figura del Padre.

Dios. Las rupturas religiosas

La intensidad de los vínculos entre mujeres y religión confiere una resonancia particular a los acontecimientos religiosos. Complejos vínculos de disciplina y de deber, de sociabilidad y de derecho, de práctica y de lenguaje, las religiones han pesado como una losa sobre las espaldas de las mujeres; pero también les han aportado consuelo y socorro. También la feminización de las religiones en el siglo XIX admite una doble lectura: como reclutamiento y como recepción de influencias. De poder, nada: éste seguía siendo masculino, lo mismo que lo político.

Sobre todo en la Iglesia católica, que se volvió más rígida con la contrarrevolución y el dogma gemelo de la Infallibilidad del Papa y el de la Inmaculada Concepción. Desde este punto de vista, fueron raras las brechas, y más frecuentes las movilizaciones y las cruzadas. Cuando la Iglesia empuja a las mujeres a la política por intermedio de las Ligas (como la Liga patriótica de las francesas) es para conformar un modelo familiar perfectamente conservador. La mujer que se exalta es siempre la mujer de la lámpara, o bajo la lámpara. El

catolicismo social suelta algo las amarras; pero sus efectos sobre las relaciones entre los sexos son más bien indirectas que directas.

El protestantismo es siempre más rico en rupturas, y Jean Baubérot analiza las razones por las que eso sucede. El pietismo alemán ha favorecido la expresión de las mujeres en la época de Goethe. Los *revivals* ingleses y norteamericanos son otras tantas grietas propicias a la palabra femenina. En Nueva Inglaterra, a finales del siglo XVIII, las bostonianas Esther Burr y Sarah Prince, mujeres cultas cuya amistad y fervor quedan atestiguadas en su correspondencia; Sarah Osborne y Suzanne Anthony, mujeres del pueblo de Newport, animan grupos, incluso una Gemale Society, muy radicales en su práctica religiosa y social.

En el primer tercio del siglo XIX, el segundo “Great Awakening” (Gran Despertar) multiplica las sectas agitadas por profetisas, tales como Jemima Wilkinson o Anna Lee, fundadora del *shakerisme*. En una igualdad provisoria entre los sexos, las mujeres, a menudo aliadas con los marginales, subvierten a la vez los símbolos, los ritos y el mensaje. Critican la injusticia y la permisividad de la nueva sociedad urbana; la Female Moral Reform Society, fundada en Nueva York en 1834, la emprende contra la hipocresía del “doble patrón” y trata, sin demasiado éxito, de convertir a las prostitutas.

En Gran Bretaña, la renovación religiosa —y en particular la metodista—, mucho más conservadora en materia de roles sexuales, conduce a las mujeres a la resistencia. Algunas se adhieren a un racionalismo en el que lo social ocupa el lugar de lo sagrado: por ejemplo, Emma Martin (1812-1851), que, reducida poco a poco al silencio, y convertida en “paria”, decide, finalmente, hacerse comadrona, camino que seguirá también la saint-simoniana Suzanne Voilquin. Otras vuelcan su energía en un socialismo milenarista impregnado de creencia en la salvación por las mujeres. Johanna Southcott (1750-1814), una criada de Devonshire, oye voces que le anuncian que es la “Women clothed with the Sun” (“Mujer arropada de Sol”) y se dedica a una prédica que convierte a muchos fieles: más de 100.000 hasta su muerte, el 60 por 100 de ellos son mujeres. También el owenismo, mezcla de ciencia social —marcadamente racional— y milenarismo verbal, exalta la Misión de la Mujer.

Lo mismo sucede —al margen de referencia religiosa precisa— con el saint-simonismo francés, extraordinario hervidero de cultura de un feminismo moral apostólico y enamorado de la libertad, que buscará en Oriente la Madre de la Salvación, despertando, tras la huella de sus apóstoles, el entusiasmo de las mujeres, llamadas a “una palabra igual a la del hombre”. Désirée Véret, Jeanne Deroin, Eugénie Niboyet, Claire Démar han hablado, actuado y escrito con fe

mesiánica. ¡Qué decepción cuando el Padre (Enfantin) rechaza, al más puro estilo clerical, a las que él había llamado consigo! Entonces hubo muchas partidas e incluso muchos suicidios.

Todas las sectas, unidas en una arqueología común, tal vez en la sacudida revolucionaria, fueron experiencias de toma de palabra y de responsabilidad, cuya herencia fecundaría el siglo.

La Madre Patria: guerras y luchas de independencia nacional

Cuestión viril por excelencia, las guerras tienden más bien a consolidar los roles tradicionales. En una disciplina reforzada, apoyada en un discurso deliberadamente culpabilizador, sobre todo en lo concerniente a las mujeres, ambos sexos se movilizan al servicio de la Patria, los hombres en el frente y las mujeres en la retaguardia. Ahí están, cosiendo, preparando vendas, cocinando y, sobre todo, atendiendo heridos. En 1813 se dedican a ello las asociaciones patrióticas de damas alemanas, y tendrá que intervenir el espíritu del Iluminismo de Rahel Varnaghen para incitar a cuidar también del enemigo. La condesa Belgiojoso, que aspira a una actividad política, ve cómo, en 1849, Mazzini le encarga la organización de los servicios hospitalarios y de ambulancia de Roma; recluta mujeres del pueblo, valientes pero desvergonzadas, a quienes ella misma se dedica a disciplinar: “Sin saberlo, había creado un serrallo” dice, pese a lo cual las defenderá de críticas verdaderamente acerbas. Cuando las voluntarias se profesionalizan y dan su consejo, entonces surgen los conflictos: así, por ejemplo, sucedió con Florence Nightingale en Crimea, o con las estudiantes rusas de medicina que intentan, con poco éxito, aprovechar el desorden de la guerra ruso-turca de 1878 para lograr el reconocimiento de sus cualificaciones profesionales.

A muchas mujeres les encantaría el combate: ser Clorinda, Juana de Arco o la Grande Mademoiselle, subir a la almena, manejar la espada. Pero las armas les están vedadas: “¿Sería adecuado, e incluso decente, que jovencitas y mujeres montaran guardia, que patrullaran?”, pregunta Sylvain Maréchal. Y no sólo esto, sino que agregará: “y afeminan a los soldados”, pues también aquí se trata de sexualidad. La ley del 30 de abril de 1793 manda de nuevo a su casa a las mujeres que se habían aventurado en los ejércitos y en adelante les prohíbe de forma absoluta cualquier prestación militar; no obstante, subsistirán algunas, disimuladas. Entonces, sobre aquellas que se alistan recae el oprobio. En 1848, la sucia maledicencia persigue a las alemanas, y sobre todo a las vesuvianas de París, las mujeres del pueblo en armas que tenían la audacia de reivindicar una

“constitución política de las mujeres”, el uso de ropas masculinas y el acceso a todos los empleos públicos “civiles, religiosos y militares”. Daumier, Flaubert y la propia Daniel Stern (Marie d’Agoult) las ridiculizan.

Los países mediterráneos se comportan de otra manera. La participación femenina en la guerra de independencia en Grecia, no sólo en el aspecto logístico, sino también en la lucha armada, sacudió a la opinión internacional. Hubo incluso mujeres que fueron, de manera duradera y en pie de igualdad con los hombres, comandantes de la Revolución en el nivel de estado mayor: mujeres ricas, hijas o viudas de armadores de las islas, que ponían su fortuna y su prestigio al servicio de la Causa. Hay entre ellas dos figuras famosas: Lascarina Bouboulina (1771-1825) —la “Gran Dama”, mecenas de la Sociedad de los Amigos que preparó la revolución—, que desempeñó un papel importante en el sitio de Trípoli, donde logró negociar la salvación de las mujeres del harén de Hourchit Pacha, y Mado Mavrogenous (1797-1838), que decidió a los notables de Mykonos, su isla, a adherirse a la insurrección. Tras la masacre de Quíos (1822), organiza una milicia a cuya cabeza se pone con las armas en la mano; dirige una carta “a las damas parisinas”, a quienes exhorta a prestar apoyo a la causa de los cristianos griegos contra la amenaza del islam: “Deseo un día de batalla de la misma manera en que vosotras suspiráis después del baile”, les dice. Negada por su familia por haber dilapidado la herencia en esa guerra, morirá sola y en la miseria. La imagen de la mujer-soldado, compatible con una visión aristocrática y religiosa, se había vuelto insoportable a ese siglo burgués, para el cual la violencia de las mujeres —criminales, guerreras o terroristas— es un escándalo que los criminólogos (Lombroso, *La mujer criminal*) tratan de naturalizar para neutralizarla.

El apoyo que las mujeres prestaron a las luchas nacionales ha de tomar otras formas, más tolerables. La reina Luisa de Prusia, las condesas polacas en el exilio, la condesa Markievicz en Irlanda, la princesa Christina Belgiojoso... ponen su influencia al servicio de sus respectivos países. Esta última, periodista, historiadora, amiga de Augustin Thierry y de Mignet, hizo todo lo posible para obtener el apoyo de los intelectuales y del gobierno francés. A menudo se lamentaba de su confinamiento: “Un trabajo forzado: eso es lo que me haría falta; y no sólo un trabajo con la pluma, sino una acción. Pero, ¿dónde encontrar semejante cosa para una mujer?”. Los hospitales fueron su destino; luego la pelea con Mazzini, la ruina, el exilio en Turquía. Se desconfía de las mujeres que pretenden desempeñar un papel político. La experiencia, colectiva esta vez, de las irlandesas de la Ladies’ Land League, nos proporcionará un último ejemplo.

Comprometidos en la lucha por la defensa de los granjeros irlandeses, los líderes de la Land League (Parnell) incitaban a las mujeres a secundarlos. Pero bajo el impulso de las *Parnell's sisters* Ann y Fanny, organizaron en 1881 una Ladies' Land League autónoma, según el modelo norteamericano. Puesto que se negaron a limitarse a la caridad, tomaron en sus manos la resistencia a los desahucios y proporcionaron alojamientos provisionales, los *huts*, a los expoliados. Al radicalizar el movimiento, preconizan rehusarse al pago de los alquileres, lo que les acarrea la enemistad de los propietarios y de los granjeros más ricos. Pese a sus colectas sus presupuestos presentan déficit, lo cual sirve como pretexto para poner de relieve su incapacidad administrativa. Pero lo que más critica la opinión pública, con los obispos a la cabeza, tanto protestantes como católicos, es su irrupción pública. Estas mujeres que, en los mítines se mantienen tímidamente en el fondo de la sala, suben ahora al estrado y eso, a pesar de su prudencia —Ann Parnell iba siempre vestida de negro y hablaba lenta y tranquilamente— es inadmisibile. Las familias desapruban a estas mujeres que salen por la noche y provocan su deshonor. ¿Acaso no las ponen en prisión junto con las detenidas de derecho común? Mary O'Connor cumple una pena de seis meses con las prostitutas. En diciembre de 1881, se prohíbe la Ladies' Land League, así como también los mítines de las mujeres; y se las excluye de la Irish National League. Fanny Parnell muere a los treinta y tres años; Ann se pelea con su hermano y, bajo nombre supuesto, se retira a una colonia de artistas. En 1911 se ahogó mientras nadaba en un mar demasiado agitado; dejó un relato de su experiencia —*The Land League. Story of a great shame (La Land League. Historia de una gran vergüenza)*— que durante mucho tiempo no encontró editor y en el que no habla de sí misma.

Una vez reconquistada la paz, las mujeres, auxiliares o reemplazantes, deben desaparecer. Las luchas de independencia nacional no modifican las relaciones entre los sexos: nos lo dice también el siglo xx. Sin embargo, estas mujeres que se encontraron a sí mismas, no tienen ningún interés en volver lisa y llanamente a sus casas. La generación alemana de 1813 ha soltado las amarras del plano privado. Las norteamericanas de la Guerra de Secesión vuelcan en la filantropía y el feminismo la energía desplegada en la lucha por la abolición de la esclavitud.

¿Hermana Revolución?

Las Revoluciones —como se ha visto ya con la “Grande”, que inaugura el siglo y abre este libro—, puesto que ponen en juego el poder y la vida cotidiana,

desequilibran las relaciones entre los sexos. Su historia jalona la del feminismo, tal como muestra Anne-Marie Käppeli. Mientras que la guerra impone silencio a la voluntad individual en nombre de la razón de Estado, la Revolución, al menos en sus inicios, autoriza la expresión de deseo o del malestar en el que se ha originado. ¿Por qué no el de las mujeres? Sin embargo, a ellas estas “grandes vacaciones de la vida” no les conciernen de la misma manera que a los hombres, ocupadas como están en asegurar la vida material de los suyos, siempre más difícil en estas circunstancias. Pero, al fin y al cabo, estos desórdenes engendran muchas posibilidades de circulación y de encuentro.

Las revoluciones no contribuyen más a la unidad de las mujeres que a la de los hombres. El campo contrarrevolucionario también tuvo sus heroínas y sus fieles; los sacerdotes no juramentados contaron con el sostén de estas mujeres, y a menudo se empleará esto como argumento contra el derecho al voto femenino. Pero no es ésta nuestra finalidad, sino más bien la de los “derechos”, cuya proclamación se ve acompañada de condiciones en las que lo universal define sus límites y sus exclusiones. En este espacio contradictorio nace el feminismo que, al menos en Francia, es jurídico antes que social. Relegadas junto con los extranjeros, los menores, los siervos o los pobres, las mujeres, a veces, extraerán de esa vecindad un poder de representación.

Las mujeres no se encuentran en el primer plano de las revoluciones. Al comienzo, aparecen en la sombra, como auxiliares habituales. Así, las mujeres de los días 5 y 6 de octubre, de la fiesta de la Federación, que Michelet elogia por su función unificadora y maternal. Luego, las mujeres sienten con dolor el que no se las tenga en cuenta. Buscan aliados: Condorcet y ciertos girondinos durante la Primera Revolución; los saint-simonianos en 1830, los obreros en 1848, y luego los librepensadores, francmasones y demócratas. En todos los países, la alianza con el socialismo fue la más frecuente y la más conflictiva, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX, porque el socialismo de los partidos piensa ante todo en la *clase* y rechaza toda organización autónoma de las mujeres. O bien la participación mixta desemboca en el silencio que imponen a las mujeres portavoces que ellas no han elegido; o bien el escándalo subido de tono que provocan sus reuniones. En junio de 1848, Eugenie Niboyet, cansada de la “batahola” a la que se ve enfrentada, declara que “de ahora en adelante, no se admitirá a ningún hombre si no es presentado por su madre o por su hermana” (*La Liberté*, 8 de junio de 1848), irónico giro de las cosas. So pena de ahogo, se vuelven necesarias asociaciones, clubes, reuniones y periódicos puramente femeninos. Es sabido lo que ocurre siempre y en todas partes.

Y tras las revoluciones vienen las restauraciones. De la Grecia otomana a la Alemania del Biedermeier, de la Francia de Carlos X a la Inglaterra victoriana y a los Estados Unidos jacksonianos, todas tratan de volver a poner orden en las costumbres, a las que se atribuye la responsabilidad de la anarquía política. La subordinación de las mujeres es uno de los componentes ordinarios: ¿acaso no es el Código Civil peor que el derecho consuetudinario? Hay juristas que así lo creen. Y también mujeres: “Las mujeres tienen menos derechos aún que en el Antiguo Régimen”, se lee en 1838 en el *Journal des Femmes*. En las mujeres militantes, la idea de regresión, análoga a la de la pauperización, se opone al optimismo progresista del siglo. Se reconforta con la visión antropológica del matriarcado primitivo y el marxismo presta su aval a esa “derrota histórica” de las mujeres. Abandono de los aliados, represión del poder, inmensa indiferencia, todo ello crea un profundo sentimiento de decepción que alimenta el “nosotras” de la conciencia de género.

Así pues, las relaciones entre los sexos aparecen en la historia como un proceso dinámico, alimentado de conflictos que hacen surgir una gran cantidad de rupturas de importancia desigual y de tipos muy variados. ¿Historia sincopada? Es la visión común que se tiene de ella, y que el relato masculino, indiferente o desdeñoso, sigue transmitiendo. En realidad, lazos invisibles, el tejido de una memoria que probablemente exista entre estas conmociones. Por la prensa, los recuerdos, la herencia —a menudo de madre a hija— se opera una cierta transmisión, y a través de ésta se constituyen grupos conscientes, fundamento de una opinión. La historia sexuada de la opinión pública: he aquí, en todo caso, lo que nos queda por hacer.

Escenarios del feminismo

Anne-Marie Käppeli

Múltiples son los rostros del feminismo, y sería inútil tratar de encontrar su momento fundacional. Podemos enfocar esos rostros ya en el nivel de las ideas y el discurso, ya a través de las prácticas sociales.

En el siglo XIX, un grupo minoritario de mujeres se crearon una identidad pública a través del feminismo, tanto por medio de la escritura como por sus talentos organizativos. Estas mujeres entran en escena blandiendo por su cuenta la Declaración de los Derechos del Hombre y la defensa de la causa de su sexo. Se afirman a través de la disidencia religiosa. Gracias a cambios de legislación, se les reconoce su condición civil. Las sufragistas anuncian una nueva identidad política. Al romper el silencio que rodeaba su sexualidad, abogan por una nueva moral. Su lucha por el acceso al mundo profesional sienta las bases indispensables para la conquista de la autonomía económica.

La repetida irrupción de los feminismos, de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial, su prensa y sus asociaciones, sus tácticas y sus alianzas, sus reivindicaciones y las hostilidades que provocan en Europa y en Estados Unidos, son testimonio de que en este siglo “la cuestión de la mujer” se convierte en objeto de amplísimas discusiones públicas y en terreno de lucha en muchos grupos sociales y políticos. Mientras que los hombres del siglo XIX se organizan sobre la base de las clases sociales, las mujeres también se organizan, pero sobre la base del sexo, y confunden constantemente las configuraciones políticas en curso.

El surgimiento de los feminismos

En toda Europa, la filosofía de la Ilustración ofrece un arsenal de armas intelectuales a la causa feminista: ideas de la razón y del progreso, derecho natural, expansión de la personalidad, influencia positiva de la educación,

utilidad social de la libertad y postulado de derechos iguales. En 1791, Olympe de Gouges reivindica también para las mujeres la Declaración de los Derechos del Hombre. Mary Wollstonecraft basa *A Vindication of the Rights of Women* (1792) sobre las ideas de la Ilustración y de la Revolución Francesa. El caldo de cultivo del feminismo, por lo demás, se ve enriquecido por las ideas sociales del protestantismo: de la misma manera que el individualismo de la razón, el individualismo religioso se aplica a ambos sexos. Pero es difícil que estas ideas de la burguesía ilustrada encuentren una base social y política. El feminismo se apoya más en la disociación de las esferas de vida, heredera, a su vez, tanto de la tradición evangélica libre que acentúa las cualidades específicas de las mujeres y su papel en la vida pública, como de la polarización burguesa entre carácter masculino y carácter femenino. Las mujeres, por tanto, supieron valorar el poder de la esfera privada y subvertir sus límites, trasladando a la escena política las llamadas cuestiones privadas.

Corriente igualitaria y corriente dualista

Las posiciones teóricas que sostienen los feminismos del siglo XIX se encuentran esencialmente unidas a dos representaciones de la mujer: una, que se basa pura y simplemente en lo humano, anima una corriente igualitaria; la otra, que postula el eterno femenino, da origen a una corriente dualista. La paradoja reside en que las mujeres piden la igualdad de los sexos, a pesar de ser diferentes de los hombres. Así, las feministas quedan atrapadas por el conflicto entre lo general y lo particular: ¿qué cualidades predominan en la definición de su condición política, las del género humano o las del sexo femenino?

La corriente igualitaria burguesa entiende que el motor central del cambio es el legislador. El Estado será el compañero que habrá de regular los conflictos de intereses. La exigencia de reconocimiento de la mujer en tanto ciudadana y las repetidas campañas a favor de la igualdad política son expresiones de esta corriente. Remitiéndonos a Locke, Mary Wollstonecraft se pronuncia contra las virtudes y las esferas específicas de las mujeres. A mediados del siglo XIX, John Stuart Mill reivindica para las mujeres las promesas de la Declaración de Independencia norteamericana. Su ensayo político *The Subjection of Women* (1869), traducido a todas las lenguas europeas, se convierte en la referencia fundamental de la corriente igualitaria liberal. A todo lo largo del siglo, hay feministas aisladas que siguen haciendo suyo el racionalismo de la Ilustración, no sólo a propósito de la cuestión del sufragio femenino, sino también en la argumentación contra la doble moral sexual, como la italiana Luisa Tosco, quien,

en *La causa delle donne* (1876), se afirma sucesora de Jenny d'Héricourt y de John Stuart Mill.

Por el contrario, la representación dualista, que poco a poco va ganando terreno, coloca en el centro de su argumentación la facultad maternal de la mujer, cualidad que no sólo define físicamente, sino también psíquica y socialmente. Se pone el acento en la aportación cultural de la mujer. Un contemporáneo de Stuart Mill, Ernest Legouvé, rehabilita así la feminidad: en su *Histoire morale des femmes*, de 1849, ampliamente difundida en Europa, la maternidad sirve como argumento a favor de reformas educativas y legislativas. Contrariamente a la concepción igualitaria, la unidad sociopolítica fundamental no es la individualidad, sino la dualidad masculino/femenino y la familia.

La interpretación diferente de la igualdad conduce a una división de las mujeres en “ciudadanas” y “burguesas”. Tan pronto la cuestión feminista aparece como una cuestión político-legislativa, tan pronto como una cuestión ético-social. La defensa de un derecho abstracto, demasiado alejado de la vida cotidiana de las mujeres, tiene tendencia a paralizar el feminismo, mientras que el concepto dualista tiene más capacidad potencial de crítica cultural. Sin embargo, enmascara los antagonismos de intereses entre hombre y mujer en una sociedad patriarcal.

Momentos de efervescencia feminista

Durante todo el siglo XIX, hay momentos de efervescencia feminista, ya vividos por una sola generación, ya prolongados por la generación siguiente. Después de los primeros intentos franceses de organización de las mujeres en los clubes patrióticos, el imperio autoritario de Napoleón inmoviliza todo esfuerzo de liberación femenina. Su código civil de 1804 —que influye en la condición legal de la mujer en toda la Europa napoleónica— da cuerpo a la idea según la cual la mujer es propiedad del hombre y tiene en la producción de hijos su tarea principal. Durante esta ola de reacción, el feminismo se metamorfosea: de movimiento intelectual que era se transforma en movimiento socialista. Los círculos de los socialistas utópicos, que florecen en Francia y en Inglaterra en los años 1820-1840, producen un análisis del sometimiento de las mujeres sobre todo a través de su virulento ataque al matrimonio. Su compromiso a favor de la igualdad de los sexos se ve acompañado de la creencia en la superioridad moral de las mujeres. Anne Wheeler, que, ya en 1818, conoce al grupo saint-simoniano, lleva a Inglaterra las ideas de este último, con lo que inaugura los vínculos entre los primeros socialistas franceses e ingleses. Los dos teóricos del

movimiento cooperativo inglés, William Thompson y Robert Owen, suministran importantes puntos de referencia como fundamento del feminismo socialista. En *Appeal on Behalf of Women*, de 1825, Anne Wheeler y William Thompson argumentan, sobre el fondo de un marco utilitarista, a favor de una transformación de la estructura económica competitiva en beneficio de las mujeres. Diez años más tarde, Owen critica el orden social establecido y, en sus diez conferencias “On the Marriages of the Priesthood of the Old Immoral World” condena el ordenamiento sexual y familiar. En respuesta a las publicaciones y a las conferencias de los discípulos de Owen, como Frances Wright y Frances Morrison, surgen pequeñas comunidades socialistas. Según el modelo owenista, las mujeres artistas, asociadas al nivel nacional, dan conferencias en una época en que las mujeres de la clase media aún no habían adquirido casi ni el derecho a expresarse.

En muchos otros países europeos, las primeras feministas se afirman en relación con el movimiento democrático y nacional. De lo que Francia conoció ya a finales del siglo XVIII —la participación de las mujeres en la revolución y la fundación de clubes políticos por mujeres—, Alemania tuvo experiencia, aunque en menor medida, con la Revolución de 1848. La joven Louise Otto expresó su preocupación patriótica mediante los *Lieder eines deutschen Mädchens* (1847). En Polonia, se forma un círculo de entusiastas en torno a Narcyza Zmichowska. Llevadas por el entusiasmo por la libertad y la igualdad, se comprometen a favor de una mejor instrucción del pueblo y de la abolición de la servidumbre. En Italia, las “mujeres ilustres” del Risorgimento canalizan su influencia política a través de los salones, a los que asistían los patriotas; el más conocido es el de Clara Maffei, en Milán. La embajadora de la unidad nacional, Cristina Trivulzio Belgiojoso, crea en Lombardía, entre 1842 y 1846, instituciones de tipo fourierista a favor de las mujeres, y en 1849 se embarcará, en Roma, en obras de asistencia a los patriotas. También en Lombardía, Ester Martini Currica es una de las principales organizadoras del movimiento mazziniano. En Checoslovaquia, a partir de 1860, otra vez los salones de mujeres burguesas se convierten en el centro de la Praga patriótica, sobre todo el salón de la escritora Karolina Svetlá y el de Augusta Braunerová. El salón literario de Anna Lauermannová permite sacudir la presión de la cultura austro-alemana y buscar del lado francés una posible emancipación intelectual.

Tanto como en los movimientos políticos, las feministas echan raíces en los movimientos de disidencia religiosa: así, a comienzos y a mediados del siglo XIX, las reuniones para rezar de las cuáqueras, tanto en Estados Unidos como en

Inglaterra, o bien las obras filantrópicas del *revival* en Suiza y en Holanda durante los años 1830-1840 permiten a las mujeres de clase media salirse de su rol tradicional. Una fuerte conciencia social las incita a tomar la palabra y a organizarse. En los años cuarenta en Alemania, los partidarios del protestantismo (*Freiprotestantismus*) y el movimiento católico alemán (*Deutschkatolizismus*) cuestionan radicalmente el “destino de la mujer”. El teórico católico Rupp concreta en Könisberg una constitución comunal modelo que garantiza el derecho de voto y de elegibilidad de las mujeres. No es asombroso que Louise Otto reconociera en el movimiento católico alemán uno de los factores más importantes de la emancipación de las mujeres. Pero la organización feminista se ve frenada por la contrarrevolución. Sin embargo, en 1872, tras la guerra franco-alemana, vuelve a tomar impulso. Entonces, los progresos de la industrialización, la formación de los partidos políticos, la cultura burguesa de las asociaciones, todo ello desempeña un papel catalizador para la afirmación y la diversificación del feminismo hasta las vísperas mismas de la Primera Guerra Mundial.

Si, durante la primera mitad del siglo, los feminismos sacan provecho en Europa del espíritu revolucionario y de la disidencia religiosa, en Estados Unidos el feminismo está marcado ante todo por el espíritu pionero. Las Daughters of Liberty de la Revolución norteamericana, como Abigail Addams, son teóricas aisladas, tal como lo fueron las escritoras feministas de la Ilustración, de la Revolución Francesa o del *Vormärz* alemán. Pero en los años 1830-1840, las mujeres de clase media, que habían aprendido a expresarse en los movimientos de la renovación religiosa que siguieron a la Revolución norteamericana, encuentran en el movimiento antiesclavista el sitio de una “escuela política”. Sin embargo, a partir de finales del siglo XIX, los feminismos de ambos mundos occidentales se aproximan y no escapan a la confrontación con una sociedad cada vez más dominada por el darwinismo social.

El barómetro por antonomasia del auge del feminismo es la proliferación de la prensa de mujeres y la fundación de incontables asociaciones. A mediados del siglo XIX, las feministas tienen plena conciencia de ello. La inglesa Frances Power Cobbe lo expresa así: “La elevación de un sexo en todo el mundo civilizado es, sin duda, un hecho que no tiene parangón en la historia, y difícilmente puede dejar de conducir a resultados importantes”.

La prensa feminista

La lucha se estructura según un modelo corriente: la mayor parte del tiempo, la creación de un periódico feminista es paralelo a la creación de una asociación. El periódico sirve como polo a diversas luchas y permite diferenciar las posiciones feministas.

Los periódicos

Entre los más importantes figuran el *Englishwoman's Journal*, creado en 1859 y vinculado a las feministas que se reúnen en Langham Place. Se convierte en sede de asociaciones tales como la Society for Promoting the Employment of Women. Una de sus redactoras, Emily Davies, utiliza el periódico como plataforma para batirse por el mejoramiento de la educación de las hijas. Susan Anthony se sirve de las oficinas de la redacción de *The Revolution* (1868-1870) para organizar a las obreras neoyorquinas. A menudo, pues, un periódico significa mucho más que un simple medio de formación de la opinión pública. *La Fronde* (que apareció como diario entre 1897 y 1903 y como publicación mensual de 1903 a 1905) es un verdadero foco de la cultura feminista francesa y, para las mujeres parisinas, representa todo un estilo de vida. Su redactora, Marguerite Durand, abre con ello una brecha a favor del periodismo profesional. Su colaboradora, Caroline Rémy, conocida por el seudónimo de "Séverine", es la primera mujer periodista que vive de sus crónicas. Hélène Sée asiste, junto a los hombres, a todos los debates parlamentarios y se convierte en la primera cronista política. *La Fronde* abre también una agencia gratuita de colocaciones. Este diario feminista republicano figura en el primer nivel de los periódicos franceses de la época y ocupa un lugar destacado en la prensa europea.

Durante el mismo periodo, Clara Zetkin imprime su sello personal a un periódico destinado a la formación política feminista de obreras. A partir de la *Arbeiterin*, editada en Hamburgo en 1891, desarrolla el órgano del movimiento de las mujeres socialistas alemanas e internacionales: la *Gleichheit*, a cuyo éxito en constante aumento colaboran las líderes del movimiento de las mujeres socialistas: Angelica Balabanoff, Mathilde Wibaut y H. Roland-Holst (Holanda), Hilja Parssinen (Finlandia), Adelheid Popp (Austria), Inés Armand (Rusia), Laura Lafargue, Kathe Duncker, Louise Zietz y otras. A caballo entre los dos siglos, Lily Braun y Clara Zetkin protagonizan en este periódico la controversia reformista. Lenin aprecia la *Gleichheit* y toma de él artículos para la prensa rusa.

Comienzos

La palabra de las mujeres cristaliza de diferente manera según los momentos clave del feminismo. Los primeros periódicos feministas conocidos provienen del medio libre pensador inglés de comienzos del siglo XIX y de los saint-simonianos franceses. Las mujeres, agrupadas en asociaciones que apuntan a la reforma del Parlamento inglés, cuestionan abiertamente la tiranía de la Iglesia y el Estado. La más conocida de ellas, Elizabeth Sharples, próxima al racionalismo librepensador de Carlyle, edita su propio periódico, *Isis*, y habla de “superstición y de razón, de tiranía y de libertad, de moral y de política”. En julio de 1832 las saint-simonianas lanzan *La Femme libre*, luego *La Femme nouvelle* y *La Tribune des Femmes*. De toda Francia llegan donaciones, apoyo y felicitaciones. El periódico habla tanto de economía, de política y de educación como del problema del trabajo femenino o del amor libre. Las colaboradoras sólo firman con nombre de pila, que es una manera de permanecer en el anonimato, pero también de rechazar los apellidos impuestos por el matrimonio.

La Revolución de 1848 incita a las mujeres de diversos países a crear su propio periódico: en Francia, *La Voix des Femmes* y *L’Opinion des Femmes*; en Leipzig, la *Frauenzeitung* de Louise Otto con el eslogan “Dem Reich der Freiheit werb’ich Bürgerinnen” (“Recluto ciudadanas para el reino de la libertad”). Estos periódicos se convierten rápidamente en pasto de la represión política. En Suiza, el nacimiento de la prensa feminista data de esos mismos años. Josephine Stadlin, una adepta de Pestalozzi, redacta *Die Erzieherin* (de 1845 a 1849). También en Estados Unidos, el primer periódico feminista —*The Lily*— se publica en 1849, por iniciativa de Amelia Bloomer, quien, por lo demás, es defensora de la reforma de la vestimenta (!).

A partir de 1868, la prensa feminista encuentra una tercera fuente de inspiración. En Ginebra, Marie Goegg-Pouchoulin redacta durante diez años *La Solidarité*, primera tribuna internacional para las feministas. En Estados Unidos, tras el rechazo de una revisión constitucional a favor de los derechos de las mujeres, Susan Anthony y Elisabeth Stanton lanzan su *Revolution*. Era el año 1868. Ese mismo año aparecía en Italia, por iniciativa de Anna Maria Mozzoni, *La Donna*, periódico cosmopolita que cubre la actualidad feminista extranjera. En 1869, en Francia, Léon Richer entra en escena con *Le Droit des femmes*; y en Inglaterra, la Ladies’ National Association, con la publicación de *The Shield*, inicia su campaña contra la prostitución reglamentada.

La suerte del periodismo

A medida que las asociaciones feministas se multiplican y se diversifican, se desarrolla una prensa autónoma y variada, casi siempre efímera. Muchas feministas sueñan con ser periodistas: Elisabeth Stanton, por ejemplo, que aspira a trabajar para *New York Tribune*, pero que, con siete hijos, no puede hacer realidad el sueño... Otras sí lo conseguirán. Citemos a Margaret Fuller, quien, en 1845, es admitida por la redacción de este mismo periódico como responsable de la crítica literaria; era la primera vez que una mujer accedía a ese cargo. Sin embargo, todavía habrá que esperar para que las feministas produzcan un impacto en la prensa oficial: en un periódico anarquista alemán, *Freiheit*, Emma Goldman hace su aprendizaje de periodista antes de lanzar en 1906 *Mother Earth*, su “niño mimado”.

El aprendizaje de la escritura pública de las mujeres anida en el corazón mismo del feminismo y demuestra ser esencial en la lucha contra el olvido y la fugacidad: “Luego cogeríamos la pluma y escribiríamos artículos para los periódicos o una petición a la legislatura; redactaríamos cartas a los fieles, aquí y allí; llamaríamos a *The Lily*, *The Una*, *The Liberator*, *The Standard*, para recordar nuestros errores, así como los de los esclavos...”, recuerda Elisabeth Stanton.

El grado de emancipación femenina de una sociedad y su nivel de tolerancia respecto del feminismo pueden leerse en la evolución y en la recepción de la prensa feminista. Veamos la prolongada tutela política de las mujeres suizas. Como testimonio de la misma basta la fecha tardía de la creación del primer periódico que defendía los derechos políticos de la mujer, *Le Mouvement féministe*, fundado por Emilie Gourd en 1912, y que sustituye a la crónica feminista de Auguste de Morsier en *Signal de Genève*. Y más aún, la restricción política extrema en Polonia, que hace imposible un movimiento de mujeres en el siglo XIX, con excepción del “círculo positivista de Varsovia” que acoge las ideas de Stuart Mill, y el periódico *La Vérité*, de Alexandre Swietochowski. En pleno siglo XIX, la prensa feminista francesa y alemana cae bajo el golpe de las leyes represivas que apuntan a las asociaciones políticas. Pero su suerte no es forzosamente mejor a comienzos siglo XX: todavía en 1914, la defensa de la limitación de los nacimientos que Margaret Sanger publica en el primer número de su *The Women Rebel* llevará a su autora a la cárcel.

Las asociaciones

Una vez solicitada la toma de conciencia de la emancipación de las mujeres —gracias a las discusiones filosóficas, literarias y pedagógicas—, la asociación aborda respuestas a la cuestión social. Es indispensable a los hombres y a las mujeres agruparse para desarrollar estrategias y modelos que permitan resolver la cuestión social de las mujeres. Las asociaciones recurrieron tanto a iniciativas autónomas como a llamamientos al Estado.

En la Europa de la primera mitad del siglo XIX, la acción para la liberación de las mujeres sólo emerge de manera esporádica, en momentos de crisis política y social: los clubes de mujeres bajo la Revolución Francesa, las saint-simonianas en 1830, los clubes feministas franceses y las asociaciones democráticas de mujeres alemanas en 1848. En cambio, Estados Unidos conoce ya intentos de organización nacional más continuos: a partir de 1837, en el marco de la National Female Antislavery Association, hacen su aparición las reivindicaciones feministas. Esta asociación sirve como modelo a las primeras organizadoras de obreras de la industria textil, sobre todo a Sarah Bagley, que de 1845 a 1846 conduce la lucha en la Female Labor Reform Association. Luego, en 1848, la *Seneca Falls Convention* proporciona la base que permite consolidar, durante un decenio, la Equal Rights Association. Las mujeres norteamericanas ponen en ello de manifiesto una renovada lucidez política y una capacidad de organización adquirida en la lucha antiesclavista.

En la medida en que los Estados europeos precisan su estilo de gobierno en la segunda mitad del siglo XIX, un número considerable de feministas tratan de inscribir su asociación en el esfuerzo general de desarrollo de una sociedad republicana e igualitaria. Sobre todo en Francia, donde el advenimiento de la República en 1870 permite inscribir el combate para la emancipación femenina en una perspectiva de larga duración, mientras que las feministas se reparten en grupos múltiples.

Asociaciones liberales y asociaciones socialistas

En la Alemania de 1865-1866 se constituyen dos centros del movimiento de las mujeres, correspondiente a dos modelos de organización en competencia recíproca: las asociaciones liberales y la organización autónoma creada por las mujeres mismas. El Lette-Verein de Berlín, orientado por la burguesía liberal protestante, se inspira en la asociación londinense para la promoción del trabajo de las mujeres, así como de las experiencias parisinas para la formación profesional de las hijas de clases altas. Mediante un llamamiento en la prensa, en

1877 el Lette funda una Verein zur Förderung des weiblichen Geschlechts (Sociedad de fomento del sexo femenino), que queda bajo la presidencia de hombres. En ella, la concepción de la emancipación es limitada. Por otra parte, más cerca de las mujeres obreras, en la región industrializada de Sajonia, Louise Otto convoca a las asociaciones locales preocupadas por la formación y el trabajo de las mujeres. Esta reunión, conocida con el nombre de Frauenschlacht von Leipzig (1865), es objeto de una gran publicidad, puesto que las mujeres se arrojan el derecho, hasta entonces reservado a los hombres, de hablar y de organizarse públicamente. Constituyen el Allgemeinen Deutscher Frauenverein, sobre la base de la autonomía y de la ayuda que las mujeres se prestarán a sí mismas. Desde el nacimiento de estas primeras organizaciones hasta la Primera Guerra Mundial, se despliega una intensa cultura local de asociaciones femeninas. Fueran profesionales, fueran de caridad, destinadas a una reforma precisa de acuerdo con el hábito femenino, la lucha antialcohólica o sufragista, estas asociaciones participan del movimiento de las mujeres burguesas y son miembros de la Alianza de las Sociedades Femeninas alemanas.



Numerosas mujeres americanas son activas abolicionistas. En la imagen, Harriet Tubman (a la izquierda) posa junto a un grupo de esclavos. *Harriet Tubman* (1820?-1913).

El tercer país europeo que, a partir de mediados de siglo, presenta un importante esfuerzo de organización feminista, es Inglaterra. Se ve allí claramente cómo las asociaciones nacen a modo de respuesta a medidas políticas hostiles a las mujeres. Una gran petición a favor del derecho al sufragio femenino, que había presentado Stuart Mill en 1866 y que el Parlamento inglés había aceptado, fue rechazada por el primer ministro Gladstone. A partir de esta circunstancia se organiza la National Society for Women's Suffrage, bajo la presidencia de Lydia Becker. Unos años después, Josephine Butler, para no comprometer la lucha sufragista, forma la Ladies' National Association, para batirse contra un tema que hasta ese momento había sido tabú: la explotación sexual de la mujer.

En un pequeño país como Suiza, a finales del siglo XIX, las asociaciones feministas representan un agrupamiento de intereses en el seno de una sociedad pluralista. El Estado, que trata de poner remedio a la miseria social, subvenciona al movimiento de "autoayuda" (*self-help*) de las mujeres. El feminismo apela esencialmente al deber social de las mujeres y se queda confinado en la antecámara del poder político.

Los dos polos principales de la lucha feminista anglosajona —el sufragio femenino y la prostitución reglamentada— constituyen los resortes esenciales del desarrollo de muchas asociaciones y periódicos. Moviliza millares de mujeres, no sólo en los países clave del feminismo occidental, es decir, Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania, sino también en todos los otros países europeos y en el plano internacional. Una corriente se postula como lucha *a favor* de los derechos; la otra, como lucha *contra* un abuso de la ley. Excluidas del sufragio, las feministas utilizan las asociaciones para darse una identidad. En nombre de su organización, se sirven de todo el arsenal de la expresión democrática: prensa, peticiones, conferencias, reuniones, manifestaciones, banquetes, exposiciones, congresos nacionales e internacionales para los cuales se intensifican los intercambios y se crea una red europea del feminismo.

Paralelamente a esta red liberal se organiza, sobre la base de una alianza de clase, la red de mujeres socialistas. En Alemania es donde el antagonismo de clase se da con mayor virulencia: tras largo tiempo bloqueadas por las leyes antisocialistas, las asociaciones de obreras se unen al Partido Socialista en 1890, apenas se derogan las prohibiciones. Cuando, en 1894, las burguesías, liberales y conservadoras, constituyen la Alianza de las Sociedades Femeninas alemanas, las asociaciones de obreras quedan excluidas de ellas. En 1896, la ruptura entre

las mujeres socialistas y las burguesas se hace patente en el Congreso Feminista Internacional de Berlín. Las mujeres socialistas organizan su propio congreso y se niegan a colaborar con el movimiento de las mujeres burguesas, ni siquiera bajo la reivindicación común del derecho de voto. Conservan su propia organización en el seno del Partido Socialista y organizan regularmente conferencias de mujeres.

Esfuerzo internacional

Los intercambios a través de la prensa, las visitas y los congresos internacionales llevan a las feministas a agruparse según un modelo federativo, tanto en el nivel nacional como en el internacional. Más allá de las fronteras nacionales, la conciencia feminista es sostenida por la traducción, a muchas lenguas europeas, de “clásicos” tales como *The Subjection of Women* (1869), de John Stuart Mill y *Die Frau und der Sozialismus* (1883), de Auguste Bebel (que en la primera versión, de 1879, llevaba por título *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*).

El primer esfuerzo de organización internacional se sitúa en el contexto del pacifismo democrático europeo, y data de 1868, cuando Marie Goegg-Pouchoulin lanza, en el periódico *Les États-Unis d'Europe*, un llamamiento a la fundación de una Association Internationale des Femmes. Tres años después será víctima de la represión ligada a la Comuna de París.

Más éxito tuvo en Ginebra Josephine Butler. Con el apoyo de hombres de la aristocracia protestante y el talento organizativo del político masón Aimé Humbert, funda en 1875 la British, Continental and General Federation for the Abolition of the State Regulation of Vice, que existe todavía hoy bajo el nombre de Federación Abolicionista Internacional.

Otra iniciativa internacional parte de las norteamericanas. La llegada a Europa de dos sufragistas —Stanton y Anthony—, junto con el éxito de la World's Woman's Christian Temperance Union, estimula la fundación en Washington, en marzo de 1888, del International Council of Women, con ocasión del 40 aniversario de la *Seneca Falls Declaration*. Al comienzo sólo se trata de una organización norteamericana. Tendrá que pasar un tiempo para que otros países constituyan sus propios consejos nacionales de mujeres. La elección de la condesa de Aberdeen como presidenta, en el año 1900, pone de manifiesto una mayor independencia respecto de las norteamericanas, pero también una presión del *establishment* político sobre el feminismo moderado. Hasta la Primera Guerra Mundial se crean muchos consejos nacionales: en 1893, en Canadá; en

1894, en Alemania; en 1895, en Inglaterra; en 1896, en Suecia; en 1898, en Italia y Holanda; en 1899, en Dinamarca; en 1900, en Suiza; en 1901, en Francia; en 1902, en Austria; en 1904, en Hungría y Noruega; en 1905, en Bélgica; en 1908, en Bulgaria y en Grecia; en 1911, en Serbia y en 1914 en Portugal. En el plano internacional, estos consejos tienen como único consenso la legitimación de la participación de las mujeres en política y, en consecuencia, la observancia estricta del procedimiento parlamentario. Aquellas que quieren actuar de modo más preciso a favor del sufragio femenino se sienten frenadas por el Conseil International des Femmes. Ya en 1899 se trata de una organización separada, y en 1904, en el Congreso de Berlín, se produce la ruptura definitiva. Una nueva Alianza Internacional para el Sufragio Femenino, bajo la presidencia de la norteamericana radical Carrie Chapman Catt, obtiene la adhesión de las asociaciones sufragistas de diversos países. La Alianza será un movimiento dinámico, pero minoritario.

Estas dos organizaciones demuestran ser importantes no sólo para crear contactos entre diferentes movimientos feministas nacionales, sino también en tanto estímulo para la creación de asociaciones feministas. Ya sea que formulen reivindicaciones generales, ya que focalicen su lucha en puntos precisos —como la Woman's Christian Temperance Union (1884) de Frances Willard, la Fédération Abolitioniste Internationale (1875) de Josephine Butler, la Internationale Socialiste des Femmes (1907) de Clara Zetkin—, estas organizaciones internacionales infunden a sus miembros un sentimiento de pertenencia a una gran corriente de opinión mundial. Refuerzan su confianza en sí mismas y su fe en una victoria ineluctable.

Acontecimientos internacionales puntuales anuncian futuros temas de reunión. Así, por iniciativa de la alemana Margarethe Selenka y con el apoyo de la austriaca Bertha von Suttner, la primera manifestación pacifista internacional de mujeres que se realiza en La Haya en 1899 afirma que la cuestión de la mujer y la cuestión de la paz son cuestiones solidarias, "... ambas son, en su esencia más propia, una lucha a favor de la fuerza del derecho y contra el derecho de la fuerza".

Dinámica intercultural: viajes y exilios

Pero, al margen de los vínculos internacionales institucionalizados, no hay por qué subestimar la dinámica intercultural que el feminismo engendra en el siglo XIX. Los viajes de feministas aisladas y la emigración estimulan la formación de la conciencia feminista. Así, la escritora sueca Frederika Bremer (1801-1865)

visita regularmente Estados Unidos desde el año 1849. En su relato titulado “Hertha”, que vio la luz en 1856, son patentes las huellas de la experiencia feminista norteamericana. De la misma manera se traduce la reputación y el poder simbólico del feminismo norteamericano en la Norsk Kvinnesaksforening (Sociedad Feminista Noruega), y en su periódico *Nylaende (Nuevas Fronteras)* que empieza a salir en 1887.

Pero junto a la emigración, también el exilio permite el contacto allende las fronteras nacionales. Angelica Balabanoff propaga el socialismo feminista entre las obreras italianas y suizas a través del periódico *Su Compagne!*, que edita en su exilio de Lugano en el año 1904. Y en Suiza las estudiantes rusas de medicina se encuentran con las asociaciones feministas de Zúrich.

Menos espectacular, pero significativa desde el punto de vista de la apertura intercultural, es la práctica médica de las primeras mujeres médicas entre los musulmanes, como Anna Bayerova en Bosnia y las médicas en Rusia.

Las reivindicaciones

En la prensa y las asociaciones feministas se habla de emancipación, de liberación y de igualdad de derechos, esto es, de valores democráticos que entraban en contradicción con la representación de la mujer como menor de edad y con la esclavitud sexual. Las luchas de las feministas en el campo del derecho se proponían lograr cambios fundamentales en las condiciones legales y políticas.

Derecho

La crítica feminista apunta a la dependencia conyugal: el derecho de decisión del marido en los asuntos relativos a la vida marital, el derecho de administración y de goce del marido en cuanto a la propiedad de su esposa, la patria potestad exclusiva del padre; la injusticia de que es objeto la madre soltera y su hijo; el derecho a la asistencia a escuelas superiores; las leyes de reglamentación de la prostitución; el derecho al sufragio; el derecho al mismo salario por el mismo trabajo.

Otorgar la prioridad al derecho tiene efectos radicalizadores. Anita Augspurg, jurista del ala radical del movimiento de las mujeres alemanas, está convencida de que “la cuestión de las mujeres es en gran parte una cuestión económica, y quizá más aún una cuestión cultural [...] pero, ante todo, es una cuestión de

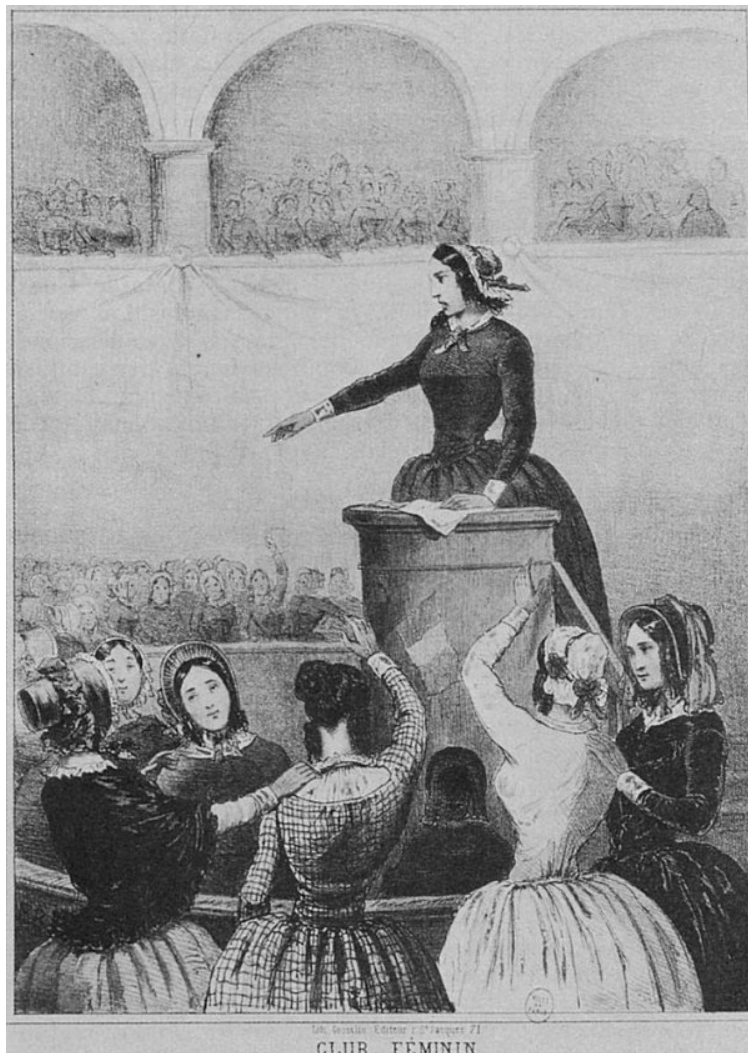
derecho, pues únicamente sobre la base del derecho escrito [...] podemos aspirar a una solución segura”. Las leyes represivas que apuntan a las actividades políticas limitan los medios de lucha, que se reduce, por ejemplo, al “heroísmo de las peticiones” (“Petitionsheldentum”, dice Clara Zetkin).

El derecho al sufragio se convierte en el eje más importante de la lucha feminista durante el cambio de siglo. Para las radicales, no sólo se trata de un principio de igualdad, sino de una condición imprescindible de la realización de la igualdad de derechos tanto en la vida privada como en la pública. Para los moderados, el sufragio es una meta lejana, el coronamiento futuro de sus esfuerzos, que han de llegar a merecer gracias a una mejor formación, y dar pruebas de ello a través de un trabajo de utilidad pública. Inversamente a lo que ocurre con las sufragistas alemanas e inglesas, que al comenzar el siglo están radicalizadas, el sufragismo norteamericano, heredero a la vez de la tradición revolucionaria, del socialismo utópico y de la lucha antiesclavista, a finales del siglo XIX pierde su capacidad política de transformación de la sociedad. Aparentemente, la simple asimilación a la condición legal de los hombres no bastan. Las reivindicaciones jurídicas de las mujeres sólo tienen sentido cuando, al mismo tiempo, cuestionan las relaciones de poder en su conjunto.

La educación y la formación

En la mayoría de los países europeos, la reivindicación pedagógica precede a todas las otras reivindicaciones feministas. Muchas discusiones y acciones para una mejor educación de las niñas y de las mujeres indican que el saber es indispensable para la vida. No sólo se invierte a las mujeres de un papel civilizador y a ellas se asigna la educación de los hijos, sino que se comprende también que el acceso a la independencia económica pasa por la adquisición y el reconocimiento de conocimientos profesionales. Desde finales del siglo XVIII, las discusiones giran en torno a la naturaleza de la mujer; las feministas intelectuales como Mary Wollstonecraft y Germaine de Staël rebaten los puntos de vista de Rousseau. El debate es alimentado por hombres republicanos, como el marqués de Condorcet y Theodor Gottlieb von Hippel. En la primera mitad del siglo XIX, se enfoca la educación en relación con la función social de la mujer, que las feministas vuelven a definir de acuerdo con las revoluciones. En la segunda mitad del siglo, la educación superior de las jóvenes y el acceso a la universidad, lo mismo que la formación profesional, se convierten, poco a poco y por doquier, en caballo de batalla. De la pionera burguesa inglesa Elizabeth Jesse Reid, que funda en 1849 el Ladies' Bedford College, a la socialista humanitarista Sibilla

Aleramo y la Unión de Mujeres Romana, que en 1904 crea cursos nocturnos para campesinas analfabetas, se multiplican los esfuerzos de educación para las mujeres de la misma u otras clases sociales. Las mujeres no aspiran a que el Estado escuche sus demandas. Por el contrario, fundan instituciones privadas por iniciativa propia y con currículos propios. A comienzos del siglo xx, inspiradas en el modelo norteamericano, muchas feministas europeas se erigen en defensoras de la coeducación y de la educación sexual. Así, en cada generación se vuelve a plantear la cuestión del contenido de la educación feminista.



En Europa las organizaciones de mujeres surgen en las épocas de crisis. *Manifestación feminista*, 1850.
París, Museo Carnavalet.

La permanencia de la misión pedagógica de las feministas incita a la reflexión. Todo ocurre como si, en el proyecto de la sociedad burguesa, la

omisión de una condición política y económica para la mujer sólo dejara a las feministas un único dominio en el que pudieran tomarse la revancha: el campo de la educación. De esta manera, explotan el poder que les es conferido por “naturaleza” y convierten la educación en su primer trabajo profesional. La maestra soltera que logra vivir con independencia económica se erige en el perfil ideal del feminismo. La tercera generación de líderes feministas, que representa las más diversas tendencias, tiene en sus filas una gran cantidad de maestras: las alemanas Helene Lange (1848-1930), Minna Cauer (1842-1922), Clara Zetkin (1857-1933), Anita Augspurg (1857-1943), Gertrud Bäumer (1873-1954); la austriaca Augusta Fickert (1855-1910) y la suiza Emma Graf (1881-1966); las italianas, más jóvenes, Maria Giudice (1880-1953), Adelaide Coari (1881-1966), Linda Malnati (1885-1921) y muchas otras. Las asociaciones de maestras enuncian también las primeras reivindicaciones de “a igual trabajo, igual salario”, y proporcionan una gran cantidad de militantes al movimiento a favor del sufragio femenino. Desempeñan un papel importante en la difusión del feminismo más allá de los grandes centros urbanos europeos.

Autodeterminación del cuerpo

Más difícil resulta a las feministas hacer públicas las cuestiones relativas al cuerpo. Comienzan por reivindicaciones que conciernen al derecho civil, como el derecho al divorcio. Además, los socialistas utópicos —en los años treinta del siglo pasado— y los anarquistas —a comienzos del siglo xx— atacan más radicalmente la institución del matrimonio. A comienzos del siglo xx, la “mujer nueva” es soltera y está orgullosa de su fuerza interior. Alexandra Kollontai, en su ensayo titulado *La mujer nueva*, celebra a la mujer que ya no sacrifica su vida al amor y a la pasión. A la sazón, la mayoría de las feministas, fueran de la tendencia que fueren, son por entonces solteras por elección. Mientras que para algunas el que se las llame “señorita” exalta el valor de su integridad física y moral, nos encontramos también con muchas feministas que reivindican el tratamiento de “señora” para toda muchacha mayor de dieciocho años.

Para una gran cantidad de mujeres casadas y madres de familia se esboza un consenso feminista en lo que se refiere al control de los nacimientos. Este consenso se elabora sobre la perspectiva de una nueva representación de la sexualidad. En Estados Unidos, las Moral Education Societies que hacen su aparición en la década de los setenta propagan la *self-ownership* (la propiedad de sí mismo) y la racionalización del deseo sexual. Lucinda Chandler es una de las más perseverantes en esta campaña legal y pedagógica.

En el mismo periodo, Josephine Butler, en Inglaterra, declara la guerra a la prostitución reglamentada por el Estado. La cuestión de la sexualidad no se enfoca sólo desde el punto de vista de la moralidad, sino también sobre el fondo de la ciencia, de la política y de la economía. Al insistir en el peligro de la sexualidad, se impone a los hombres y a las mujeres la continencia sexual como remedio a la doble moral. Esta “pureza social” domina ampliamente la escena feminista durante el último cuarto del siglo XIX. A comienzos del XX se desarrolla una actitud más positiva respecto de la sexualidad femenina: por una parte, gracias a una primera generación de mujeres médicas que esbozan una reconquista del cuerpo por el dominio científico y que, con su enseñanza, sugieren a las mujeres que se liberen del miedo y de la ignorancia de su propio cuerpo; por otra parte, gracias a la creación de ligas neomalthusianas que contribuyen a la difusión de los métodos anticonceptivos. Pero el terreno es frágil. Annie Besant, de la Liga malthusiana inglesa, es detenida en 1877 a causa de la publicación de un libro sobre control de la población.

El separar el placer sexual del hecho de la procreación da miedo. Alette Jacobs, que, con su marido, funda en 1881 la Liga neomalthusiana holandesa, se retira de esta organización por discrepancia con el análisis exclusivamente económico de la misma. Pero esta doctora feminista continúa prestando servicios gratuitos en una consulta de un barrio obrero de Amsterdam. Informa a las obreras acerca de los métodos anticonceptivos e introduce el pesario con esa finalidad, lo que le acarrea la condena de la mayor parte de sus colegas masculinos.

También en Francia, treinta años después que Inglaterra, se organiza el neomalthusianismo con Paul Robin y produce un gran escándalo en medio de un clima repoblacionista. A partir de 1902, Nelly Roussel, Madeleine Pelletier, Gabrielle Petit y Claire Galichen defienden sus ideas. La doctora Pelletier, sin embargo, es la única que afirma de modo consecuente el derecho al aborto. Durante el mismo periodo, en Suiza, el grupo neomalthusiano ginebrino favorece una difusión trilingüe de *La Vie Intime* (1908-1914), donde defiende una maternidad consciente. El único periódico feminista suizo de comienzos de siglo que habla de anticoncepción y de aborto es *L'Exploitée* (1907-1908) y su semejante suizo-alemán *Die Vorkämpferin* (1906-1920), redactados por Margarethe Faas-Hardegger, secretaria femenina de la Unión Sindical Suiza.

En Estados Unidos, transgrediendo la ley, Margaret Sanger y Emma Goldman se encuentran entre las pocas feministas que, antes de la guerra, otorgan la primera prioridad al tema de la anticoncepción. Las feministas inglesas

comprometidas en las campañas a favor del control de la natalidad y del aborto, tales como Stella Browne y Marie Stopes, se unen al movimiento de la reforma sexual. En este marco científico, se atreven a hablar también de la homosexualidad femenina. En Alemania, algunas voces femeninas aisladas hacen visible la estigmatización de la homosexualidad, pero, en el clima conservador del feminismo evangélico y “maternalista” de preguerra no es posible ninguna organización política de lesbianas. En cambio, resulta más fácil agruparse para enfrentarse a la tiranía de la moda y del corsé. Las feministas proponen una reforma de la vestimenta. Esta lucha por la libertad del cuerpo se inscribe en una cultura feminista, atenta al movimiento vegetariano y a la protección de los animales. En Estados Unidos, la Free Dress League ve la luz en 1878. A finales del siglo, la idea se propaga en Europa. En 1899, por inspiración de las alemanas, se crea en Holanda la Vereeniging voor Verbetering van Vrouwenkleding. En general, el deseo de liberar el cuerpo femenino de las vestimentas que lo constriñen va acompañado de una voluntad de promover la práctica de un deporte.

La moral

Pero para las feministas del siglo XIX, el corazón y la virtud importan más que el cuerpo. La maternidad espiritual y social elogiada por los pedagogos, el humanitarismo de las primeras enfermeras o incluso la actitud filantrópica como motivación del trabajo social profesional, todo eso estimula la misión social de las mujeres. El descontento y la rebelión de las mujeres parte siempre de una experiencia de injusticia o de sufrimiento. Florence Nightingale (1820-1910), en *Suggestions for Thought to Searchers after Religious Truth* (1859) expresa su perplejidad: “¿Por qué tienen las mujeres pasión, intelecto, actividad moral [...] y ocupan en la sociedad una posición tal que en la práctica no pueden ejercitar ninguna de las tres? [...] Debo luchar por una vida mejor para las mujeres”. Sus experiencias en calidad de enfermera durante la guerra de Crimea la llevaron a fundar escuelas de enfermeras. Para determinadas feministas, la misión de “salvar el mundo”, profundamente arraigada en la tradición evangélica, adopta la forma de una obra civilizadora. Encontramos una expresión condensada de ello en la feminista protestante Emilie de Morsier, quien en 1869 convoca en París el Congreso Internacional de Obras e Instituciones Femeninas. De esta manera contrarresta el feminismo político y vuelve a definir el campo de acción feminista ante los hombres: “Si ocupamos un sitio a vuestro lado para trabajar en la obra social [...] nunca será para disputaros un jirón de gloria [...], pues para

nosotras, las mujeres, la patria está por doquier haya sufrimiento”. La profesionalización del trabajo social inscribe históricamente la acción filantrópica en el proceso de emancipación de las mujeres. A partir de finales de siglo se establecen vínculos entre ciertas mujeres filantrópicas y las asociaciones sufragistas.

Pero el mejor ejemplo de la neutralización del conflicto de intereses entre feminismo y sociedad burguesa, más aún que la filantropía de inspiración anglosajona, es la maternidad espiritual (*geistige Mütterlichkeit*) alemana; sin ruptura abierta, el dualismo de los sexos se instala subrepticamente en el lugar de la interpretación igualitaria. Así, en 1882, Henriette Goldschmidt anula la crítica feminista al poner el movimiento de las mujeres al servicio de la estabilización política: “La elevación espiritual de la profesión natural de la mujer no sólo conduce a la comprensión consciente de los deberes en la vida familiar, sino también a la conciencia de que la misión cultural de la mujer reside en despertar el ‘corazón maternal’ en nuestras clases populares y, por tanto, también en convertir el hacer instintivo y pasivo en un hacer consciente y tan importante como el de los hombres”. La virtud maternal femenina se confunde así con la virtud cívica. Quince años después, Helene Lange desarrolla un concepto de emancipación cultural muy alejado del de los derechos del hombre. Esta vez —con Georg Simmel como referencia—, la maternidad espiritual renace como ideal de formación de las mujeres y espacio crítico de la alienación cultural. En su tendencia conservadora que mitifica la maternidad, esta forma de resistencia cultural es sintomática de la exclusión permanente de lo femenino de la sociedad.

Las feministas recurrieron también a la moral cuando se trató de relaciones sexuales matrimoniales y extramatrimoniales. Por lo demás, los comienzos de siglo parecen propicios a la redefinición de una nueva ética: la psicología de las pasiones humanas de Fourier fundamenta una nueva moral que diversifica las posibilidades de relaciones amorosas, al comienzo del siglo xx, las feministas radicales alemanas y austriacas defienden una nueva ética sexual que rehabilita la maternidad de las mujeres solteras. Entre estos dos momentos, la virtud moral es celebrada especialmente por las abolicionistas. En su lucha contra la doble moral sexual exigen a los hombres que tomen como modelo la virtud de continencia de las mujeres. Así, las feministas “éticas” piensan que con la cooperación de hombres y mujeres se alcanzará una sociedad de nivel moral más elevado. Los colaboradores francófonos de Josephine Butler pretenden que “la justicia no reside íntegramente en el derecho, sino en la moral”, y llevan a la

opinión pública el debate con los escritos que publica en la *Revue de Moral Progressive* (1887-1892) y en la *Revue de Morale Sociale* (1899-1903).

Rosa Mayreder, en Viena (1858-1938) y Helene Stöcker (1869-1943) en Berlín también se pronuncian contra la doble moral. Pero, en oposición a las abolicionistas, procuran rehabilitar el erotismo y la sexualidad de las mujeres. Una desarrolla una “ética profana” en la Wiener Ethische Gesellschaft, fundada en 1894. A partir de 1905, la plataforma de propaganda se convierte, para Helene Stöcker, en el Bund für Mutterschutz und Sexualreform y el periódico *Die Neue Generation*. Hace recaer el acento particularmente en la mejora de la condición de la madre soltera y de los hijos ilegítimos, y de esta manera se propone lograr el reconocimiento legal y social de las relaciones sexuales al margen del matrimonio. Pero en 1910 la Alianza de las Sociedades Femeninas Alemanas se niega a aceptar al Bund für Mutterschutz como miembro. Incluso las radicales que hasta entonces habían sostenido la corriente de la “nueva ética” se apartan de Helene Stöcker a causa de sus tomas de posición sobre el amor libre. Las virtudes morales, al sublimar la sexualidad, ahogan toda utopía de una ética de la libre expansión sexual.

Independencia económica

La lucha feminista por la autonomía económica atraviesa varias etapas. Las burguesas, con el apoyo de juristas varones y de políticos, luchan por el derecho a la libertad de administración de los bienes de la mujer casada. En Estados Unidos, ya en 1848, y en Inglaterra, en 1882, se aprueba la *Married Women's Property Act*. El jurista suizo Louis Bridel dedica su tesis de filosofía del derecho a *La puissance marital* (1879). En Italia, todavía en 1907, el Convegno femminile nazionale incluye esta reivindicación en su programa feminista mínimo.

En lo que hace al derecho al trabajo, la mujer burguesa soltera debe luchar, ante todo, con los prejuicios. El movimiento de mujeres burguesas desarrolla en ciertos países un concepto de emancipación antes que las obreras. En 1865, la Alianza de las Sociedades Femeninas Alemanas reivindican este derecho en estrecha relación con el derecho a la formación. En Francia, en 1868, las primeras reuniones públicas feministas de Vaux-Hall giran en torno al trabajo de las mujeres. En Suiza, sólo con la entrada en el nuevo siglo, los medios liberales protestantes reivindican el trabajo profesional de las mujeres. Por tanto, es menester esperar al II Congreso de los intereses femeninos, de 1921, para que las feministas suizas adopten el principio del derecho al trabajo y del “trabajo

igual/salario igual”. En Estados Unidos, para legitimar el derecho al sufragio, la argumentación fundada en el derecho natural o en el dualismo cede paso a la argumentación económica (Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics*, 1898). Con vistas al desarrollo del prestigio del trabajo femenino se organizan grandes exposiciones, que son en realidad la expresión de esta preocupación feminista, que se escalona en el tiempo según los contextos nacionales: en Berlín, la Lettve Verein organiza una exposición industrial de las mujeres en 1868; en La Haya se inaugura, en 1898, la Nationale Tentoonstelling van Vrouwenareid; en París, en 1902, abre sus puertas una Exposition internationale des Arts et Métiers Féminins, y sólo en 1928 ve la luz una Exposición suiza del trabajo femenino (SAFA). También hacia finales del siglo comienzan a expresarse intereses particulares en las asociaciones femeninas profesionales.

Al trabajo se le atribuye un gran poder emancipador: “Toda la evolución del trabajo femenino [...] muestra con claridad a quien no sea ciego, ni finja serlo, que ningún otro fenómeno del mundo moderno ha producido efectos tan revolucionarios”. Sin embargo, para las obreras, el centro de lucha no es el derecho al trabajo, sino su explotación: la prohibición del trabajo nocturno, la introducción de la jornada laboral de ocho horas, el empleo de inspectores de fábrica, la lucha contra el trabajo de los niños, la explotación de las criadas domésticas, la lucha contra la prostitución, etc.

En general, se presta poca atención a la cuestión del trabajo doméstico. En alusión a Fourier, las primeras feministas socialistas todavía lo consideran como un trabajo productivo. En el Congreso obrero de Marsella de 1879, Hubertine Auclert denuncia una reivindicación aislada relativa al salario doméstico. Una socialista, la alemana Lily Braun, propone una racionalización del trabajo de hogar en su *Frauenarbeit und Hauswirtschaft*, del año 1901. E incluso un hombre ha sugerido considerar el trabajo doméstico como punto de partida para el movimiento de las mujeres checas: Vojta FingerhutNaprstek, fundador del Museo Industrial de Praga, lanza una gran campaña a favor de los aparatos domésticos y elogia el modelo norteamericano de hogar. En 1862 lanza un llamamiento a los ingenieros para que dediquen “sus facultades y su ingenio no sólo a las necesidades de la gran industria, sino también a las del hogar”.

El trabajo doméstico se incorpora a la agenda feminista a comienzos del siglo XX, cuando la domesticidad entra en crisis. Así, la feminista sueca Ellen Key defiende la idea de un salario doméstico.

La lucha por la subsistencia y la autonomía económica parece no tener fin. Aun cuando se van abriendo un hueco en el mundo del trabajo, las mujeres se

ven atrapadas por la jornada doble y la ausencia de política social. Además, a comienzos del siglo xx, reanudarán la lucha contra las discriminaciones sexuales.

Estrategias y alianzas

Las estrategias y las alianzas se mueven entre reformismo y radicalismo.

En los Estados Unidos de mediados del siglo, el feminismo forma parte de la estrategia burguesa reformista que apunta a reconstruir la vida institucional norteamericana según principios racionalistas e igualitarios. Las “cuestiones vitales” de esta reforma son las de la sociedad civil. Las feministas buscan y consiguen un cierto poder en el dominio de la vida privada. A finales del siglo xix y comienzos del xx se afirma en Estados Unidos una estrategia política separatista que hunde sus raíces en la cultura de las mujeres de la clase media. Diversos clubes de mujeres lanzan programas de reformas cívicas y de esta manera inducen a las mujeres a definirse ya, no tan sólo como esposas y madres, sino también como ciudadanas. El alcance de esta estrategia demuestra ser tan grande que hay quienes atribuyen la declinación del feminismo norteamericano tras la obtención del sufragio, en los años veinte de este siglo, a la desvalorización general de esta cultura de mujeres. Por otra parte, el feminismo de las lesbianas se inspira en esta historia del separatismo.

En Europa, las tácticas oscilan entre el reformismo liberal y el moralismo social protestante. Se hacen más ofensivas con el ascenso del movimiento socialista que, por sus tácticas y métodos de propaganda, influirá en las feministas. Para éstas, la militancia se resume en cuatro formas de expresión: técnicas de propaganda, desobediencia civil, no violencia activa y violencia física. A comienzos del siglo xx, las más radicales adoptan las tácticas socialistas que por entonces se estaban poniendo a prueba —manifestaciones callejeras, banderolas, eslóganes, colores, agresiones a los adversarios—, todo lo cual les hace merecedoras del título de “militantes”. Las técnicas modernas de propaganda se transmiten de boca a oído, incluso hasta Hungría, donde Rosiska Schwimmer y sus adeptos las utilizan también en el movimiento sufragista. Únicamente una minoría practica la desobediencia civil: la Women’s Freedom League y la Vote for Women Fellowship en Inglaterra y algunas feministas aisladas, tales como Anita Augspurg y Lida Gustava Heymann en Alemania y

Hubertine Auclert y Madeleine Pelletier en Francia, que se niegan a pagar impuestos mientras las mujeres no estén representadas en el Parlamento.

Pero la militancia también puede adoptar una forma activa de desafío no violento al gobierno, como, por ejemplo, interrogatorios a políticos, interrupción de sesiones parlamentarias, resistencia al pago de multas o huelga de hambre en prisión. Lo mismo que en Inglaterra, Francia también conoce algunas provocaciones singulares que dan testimonio de la imaginación de las feministas. En abril de 1901, cuando, con ocasión del lanzamiento de una serie de sellos postales destinados a celebrar la Declaración de los Derechos del Hombre, Jeanne Oddo-Deflou propone una réplica invertida del sello, con un hombre que sostiene las tablas de los Derechos de la Mujer. El éxito es inmenso. En 1904, con ocasión de la celebración del centenario del Código Napoleónico, en una manifestación feminista, Hubertine Auclert rompe un ejemplar del código. En pleno banquete de esta misma celebración, Caroline Kauffman, la secretaria de *La Solidarité des Femmes*, suelta enormes globos con el siguiente eslogan: “¡El Código aplasta a las mujeres, deshonor a la República!”

Algunas sufragistas inglesas practican la violencia física, el incendio voluntario y la destrucción, formas extremas de militancia que su líder, Emmeline Pankhurst, debe de haber aprendido del movimiento nacionalista irlandés.

Alianzas democráticas

Las alianzas se realizan en la encrucijada de las fuerzas políticas y religiosas y se modifican según las experiencias de un grupo o incluso de una sola feminista. Por toda Europa es evidente la alianza con los demócratas. En Alemania, los miembros de las Iglesias libres tejen lazos con los demócratas y el movimiento obrero. El movimiento de las mujeres debe a estos disidentes sus relaciones con el internacionalismo y el pacifismo republicano-demócrata de los años sesenta. La actitud de oposición demócrata-laica corresponde aparentemente a la actitud política de las comunidades de las Iglesias libres, así como también a las de las mujeres que se agrupan en torno a Louise Otto.

En Francia, las feministas y los republicanos se alían en la lucha democrática. A partir de 1870, y durante unos veinte años, el feminismo francés está marcado por el dúo francmasón integrado por León Richer (1824-1911) y Maria Deraismes (1828-1894), también ella librepensadora. La investigación de paternidad y el derecho al divorcio forman parte del programa radical. Pero ninguno de estos dos líderes es partidario de la obtención inmediata del derecho

de voto de las mujeres, por miedo a que gane el catolicismo. En Holanda, los librepensadores hacen causa común con las feministas en el medio literario y teatral, sobre todo en el círculo De Dageraad (“La Aurora”). Sin embargo, la alianza de las feministas con los librepensadores y los masones no aporta demasiados beneficios tangibles. El impacto se sitúa en el nivel simbólico de las tomas de posición a favor de la igualdad y de los derechos políticos de las mujeres. Las feministas francesas se cansan de declaraciones de principios y se distancian de sus aliados ilusorios. Prefieren abandonar la táctica del entrismo en beneficio de una estrategia de organización más autónoma.

En toda Europa, de Inglaterra a Rusia, se perfilan alianzas liberales. En la cuna del liberalismo se establece un vínculo poderoso entre el utilitarismo de Stuart Mill y el feminismo. La líder de la National Society for Women’s Suffrage, Lydia Becker, es una liberal de Manchester; su acción cuenta con el apoyo de los liberales de Lancashire, partidarios del comercio libre. En el Parlamento inglés, los liberales de izquierda, hasta comienzos del siglo xx, intervienen regularmente para defender el derecho de voto de las mujeres. En Suecia, y también en Dinamarca, las sufragistas de 1900 se benefician fuertemente de su alianza con el Partido Liberal. En Austria, lo mismo que en Alemania, los liberales sugieren la fundación de asociaciones para apoyar el trabajo de las mujeres. Así, la Wiener Frauen-Erberbsverein constituye en 1866 un modelo para otras asociaciones similares de Praga y de Brunn. En Holanda, las iniciativas de Hélène Mercier para el trabajo social son financiadas por los liberales de izquierda ricos. De la misma manera, en Rusia, durante los años en expansión del feminismo —1905 a 1907—, las feministas se ganan el apoyo del partido liberal Kadet. Por el contrario, los de los países latinos fracasan en la concreción de la alianza con los liberales. El feminismo italiano pasa por una experiencia similar a la de Francia; en la década de los ochenta, Anna Mozzoni colabora estrechamente con la francmasonería italiana, los republicanos y los liberales que forman una suerte de izquierda independiente. Decepcionada por el fracaso económico y la indiferencia democrática de la izquierda republicana y anticlerical, Mozzoni se orienta al socialismo, pero sin adherirse por ello al partido.

Alianzas socialistas

A partir de comienzos del siglo xix, feminismo y socialismo van de la mano. Luego, la publicación de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, en 1884, y de *La mujer y el socialismo* de Bebel, en 1883, dan

una base teórica sólida a la alianza entre socialismo y feminismo. Pero cuando las feministas socialistas tratan de empujar a sus camaradas varones a llevar sus promesas a la práctica, entonces surgen las ambivalencias y los conflictos. En ciertos momentos, las mujeres socialistas no se atreven a insistir demasiado en sus objetivos feministas por temor a perjudicar la causa socialista. En la última década del siglo XIX se realizan grandes esfuerzos de organización: las feministas del primer partido socialista europeo, la Unión Socialdemócrata Holandesa, optan por la autonomía. Después de siete años de experiencia común, abandonan el partido para fundar la *Vrije Vreuwen Vereeniging* en 1889 y proporcionar así una condición propia a la situación de la mujer. En 1894, cuando se funda un nuevo partido obrero socialdemócrata, las mujeres se integran en la estructura del partido por necesidad. Pero se organizan aparte; Mathilde Wibaut-Berdenis van Berlekom reúne sobre todo a las obreras del sureste en *Samen Sterk* (Unidas Fuertes), en el año 1902; luego, en Amsterdam, al ver que la propaganda del partido no llegaba a las mujeres, funda clubes de propaganda integrados por éstas. Se impone la afiliación al partido pese a que no financia el periódico de las mujeres, *Proletarische Vrouw*.

En Italia, el socialismo ecléctico de Anna Kuliscioff (1854-1925) permite que socialismo y feminismo se hallen en el comienzo de una sola y la misma causa, programa que ella enuncia en la *Rivista internazionale del socialismo*, 1880. A continuación, las necesidades del Partido Socialista toman la delantera. Así, la ley que Kuliscioff consigue hacer aprobar en 1902 en relación con el trabajo de las mujeres y de los niños es, a sus ojos, más representativa de las conquistas del socialismo que de las del feminismo. De la misma manera, considera la agitación a favor del voto de las mujeres como una “necesidad indispensable y utilitaria” para los intereses del partido. Pero, al fin y al cabo, Kuliscioff hace más por las mujeres que los grupos italianos llamados feministas.

Durante las dos décadas que antecedieron a la Primera Guerra Mundial, los lazos de las feministas socialistas con el partido y los sindicatos están marcados por la convicción de que la igualdad formal que reivindican las burguesas perpetúa las desigualdades sociales. El Congreso Obrero Internacional, que se celebra en Zúrich en 1893, adopta el principio de leyes de protección especial para las obreras. A partir de allí, la coalición burguesa y socialista resulta imposible. Según los países, esta ruptura está más o menos marcada. En Austria, las relaciones con el movimiento de las burguesas son menos tensas que en Alemania. Teresa Schlesinger, por ejemplo, participa en el movimiento de las obreras y colabora en el periódico feminista independiente, *Dokumente der*

Frauen (1899), editado por las sufragistas Augusta Fickert, Rosa Mayreder y Marie Lang. Sin embargo, la lealtad de las mujeres socialistas austriacas respecto del partido es absoluta, al punto de que renuncian al derecho de voto de las mujeres, a fin de obtener en primer lugar el sufragio de los hombres.

A finales del siglo XIX, las obreras textiles inglesas conocen la misma suerte que corrieron las artistas cincuenta años antes. Cuando reivindican el sufragio y depositan su esperanza en el nuevo Labour Party, se les pide que aguarden. A diferencia de las austriacas, dan la espalda al partido. Emmeline Pankhurst, decepcionada por los liberales bajo la dirección de Gladstone, trata de promover el sufragio en el Independent Labour Party, de Manchester. Después de la muerte de su marido, abandona también este partido y reúne energías para lanzar, en compañía de sus dos hijas, la Women's Social and Political Union (1903), que se radicaliza rápidamente en la lucha sufragista.

Al igual que Europa, Estados Unidos es testigo de dos movimientos distintos de alianza socialista-feminista. Surgida de la tradición del socialismo utópico, Frances Wright colabora en los años treinta con Robert Owen en el movimiento obrero neoyorquino, para tratar de realizar una sociedad sin opresión de clase, de raza ni de sexo. Pero su plan nacional de educación no tiene eco, ya que la educación extrafamiliar provoca miedo en las familias obreras. A finales del siglo XIX, bajo la influencia de la sociología norteamericana que alentaba la armonización de las clases, Charlotte Perkins Gilman desarrolla un feminismo socialista personal. La Federation of Trades de California la condecora y en 1896 la envía a Londres como delegada a la conferencia de la Segunda Internacional. Su libro *Women and Economics* (1898) tiene un gran éxito en el congreso del Consejo Internacional de Mujeres de Londres de 1899. Allí se distingue de las sufragistas al afirmar: “La igualdad política que piden las sufragistas no basta para dar libertad real. Las mujeres cuya situación industrial es la de una criada de hogar, o que no trabajan en absoluto y a las que los hombres alimentan, visten y proporcionan el dinero de bolsillo, no logran la libertad ni la igualdad por el mero uso de la papeleta electoral”. Para ella, socialismo significa ante todo socialización de la producción. La práctica del socialismo le interesa más que la pertenencia al partido. Por otra parte, considera más progresista a una cierta burguesía ilustrada que a la clase obrera.



Tienda de Fulham And Putney, rama del Women's Social and Political Union, en la que se exhiben diversos objetos de propaganda feminista.

Alianzas anarquistas

Si bien las relaciones entre socialismo y feminismo son débiles, indecisas y timoratas, con el anarquismo no existen en absoluto. Nunca se dio la creación de un movimiento anarquista feminista. Pero en los medios libertarios se tiene en alta estima la idea de la autonomía del individuo que implica la de la autonomía de la mujer. Mujeres anarquistas aisladas son sensibles a algunas de sus reivindicaciones. En Francia, en especial, Anna Mahé, cofundadora del periódico *L'Anarchie*, plantea los principios de una pedagogía anarquista que tiene en cuenta, al mismo tiempo, la especificidad del papel maternal y el ideal de la autonomía. Su serie de artículos fue luego reunida en un opúsculo titulado "L'Heredité et l'Éducation" (1908). El sufragismo y la voluntad de reformar el Código Civil rechazan a las libertarias. Pero el proyecto neomalthusiano permite un combate común, gracias a feministas como Nelly Roussel, Madeleine Pelletier y Madeleine Vernet. Por su parte, Emma Goldman pronuncia en

Estados Unidos multitud de conferencias en torno a los temas del aborto, la anticoncepción y la vasectomía.

En Suiza, de 1905 a 1909, Margarethe Faas-Hardegger, en su lucha sindical, otorga tanta importancia a la anticoncepción y al aborto como a los derechos sociales y políticos de las mujeres. Se inspira en el sindicalismo revolucionario francés y utiliza la acción directa, huelgas, boicots y la creación de cooperativas. También adopta una actitud antimilitarista, que le cuesta el puesto de secretaria sindical que ocupaba.

En general, las alianzas resultan ser más o menos fuertes según el grado de adhesión de las mujeres al proyecto liberal, al socialista o al anarquista. Cada partido tiene su caballo de batalla: para los liberales, el trabajo y el sufragio femeninos; para los socialistas, la protección obrera y la educación; para los anarquistas, el control de los nacimientos.

Antifeminismos

Las reacciones antifeministas cristalizan en dos puntos precisos. En Francia, la clase obrera está marcada por las actitudes de Pierre Joseph Proudhon, que se oponen a las de Fourier. Las feministas denuncian la alternativa proudhoniana “familiar y cortesana” que impregna los medios obreros tanto socialistas como sindicalistas, como, por ejemplo, Juliette Lamber en *Idées anti-proudhoniennes sur l’amour, la femme et le mariage*, de 1858, y Jenny d’Héricourt, en *La Femme affranchie*, de 1860. Un flagrante ejemplo de antifeminismo sindical nos lo ofrece la cuestión Couriau, que estalló en Lyon en el año 1813. En efecto, cuando Emma Couriau, obrera tipógrafa, solicita la adhesión al sindicato no sólo le es negada, sino que se aparta del sindicato al marido, por no haber prohibido a su esposa que ejerciera su oficio. Este escándalo tiene enormes repercusiones en la prensa sindical y feminista. En Alemania, los seguidores de Ferdinand Lassalle, primer presidente de la Allgemeiner Deutscher Arbeitverein (1863), defienden el trabajo productivo en el hogar y no en las fábricas. El antifeminismo y la misoginia proletarias reducen así a las mujeres a la “esfera femenina”.

En el dominio universitario, sobre todo en medicina y en derecho, el antifeminismo se abre paso con violencia. En Viena, por ejemplo, en la última década del siglo, las mujeres piden el acceso a la facultad de medicina. El profesor Albert, cirujano, se opone en un folleto famoso que suscita largas

controversias y provoca la respuesta de Marianne Hainisch: “Seherinnen, Hexen und die Wahnvorstellungen über das Weib im 19. Jahrhundert” (1896). La primera mujer en el mundo que se orientó hacia los estudios de derecho, la suiza Emilie Kempin-Spyri, matriculada en la Universidad de Zúrich en 1833, ve rechazadas su licenciatura como abogada y luego su candidatura a la cátedra de derecho romano. Por la fuerza de las cosas, emigra a Nueva York y funda el First Women Law College. Ya de regreso en Zúrich en 1891, vuelve a fracasar en la Facultad de Derecho. Trata entonces de subsistir en Berlín como experta en derecho internacional privado, pero sin demasiado éxito... En 1899, en el límite de sus fuerzas, ingresa en la clínica psiquiátrica de Basilea, desde donde busca un empleo en el servicio doméstico... (!).

Un debate interesante en torno al “antifeminismo feminista” tiene lugar en Suecia con August Strindberg y la feminista Ellen Key.

Strindberg reprocha al feminismo sueco el ser provinciano y estar demasiado ligado a los moralistas pietistas. En el prefacio a *Giftas* (“Casadas”), de 1884, critica a Ibsen y ataca el matrimonio y la familia, pero también a los nuevos reformismos, para ella igualmente opresivos. Como Strindberg, la pedagoga innovadora Ellen Key juzga inaceptable la norma de abstinencia sexual que propagan las feministas de la Association Frederike Bremer. Pero lo que critica por encima de todo es el igualitarismo de las mujeres de la clase media, que persigue las mismas ambiciones que los hombres. En *Missbrukad kvinnokraft* (“El mal uso del poder de la mujer”), de 1896, y en *Kvinnopsykologi och kvinnliglogik* (“Psicología de la mujer y lógica femenina”), del mismo año, trata de rehabilitar lo que las mujeres tienen de específico. Su defensa de la maternidad se liga a la defensa del individualismo y de la libertad.

En el otro extremo se encuentra el “antifeminismo machista”: una mujer emancipada se opone a toda reivindicación feminista. Un ejemplo de esta paradoja nos lo ofrece la escritora victoriana Eliza Lynn Linton (1822-1898), que para oponerse a la feminidad creada por el patriarcado victoriano llega a negar su propio sexo.

Figuras históricas

Las feministas del siglo XIX, ya en solitario, ya en grupo, tienen algo de heroico. Por sus realizaciones fuera de lo común nos hacen participar en un momento de provocación, nos revelan algo decisivo y comunican su “orgullo-de-

ser-mujer”.

Evoquemos algunas figuras de las feministas *solitarias*, a menudo adelantadas a su época, a su clase o a su país. La feminista victoriana Harriet Martineau (1802-1876) rehúsa el matrimonio y se gana la vida escribiendo. Desarrolla una técnica de observación sociológica y política mucho antes de la institucionalización de las ciencias sociales. Célebre a los treinta años por sus publicaciones de economía política, analiza con todo acierto el papel y la situación política de las mujeres en Europa y en Estados Unidos. Sus escritos estimulan el nacimiento de muchos movimientos progresistas en Inglaterra, sobre todo el que se propone la mejoría de la educación de las mujeres, a favor de la abolición de la prostitución reglamentada y del sufragio de las mujeres.

La aristócrata suiza Meta von Salis-Marschlins (1855-1929), a contracorriente de los políticos liberales del siglo XIX, no defiende la democratización del mundo, sino la aristocratización en el sentido de Nietzsche. En *Die Zukunft der Frau*, de 1866, se atreve a esbozar la utopía de una “humanidad-mujer” (*Frauenmenschentum*), que conocería la compañía del alma y escaparía a la esclavitud de la “máquina doméstica”. En una época en que el feminismo suizo sueña con las obras filantrópicas, sigue estudios de filosofía y de derecho y se lanza a giras de conferencias para defender la causa de los derechos iguales de las mujeres.

Otra aristócrata, la austriaca Bertha von Suttner (1843-1914) vive para una sola idea: la paz en Europa y en el mundo. No es por cierto una bagatela el batirse por la paz en el reino colonialista de Guillermo II, en la monarquía de los Habsburgo o bajo la política expansionista de los Balcanes. Bertha es objeto de burlas que la califican de “fierrecilla de la paz” o “la marisabidilla (*blas-bleu*) histérica”. A pesar de todo, su novela *Die Waffen nieder!* de 1889 fue traducida a doce lenguas. Organiza incontables encuentros pacifistas y trata de convencer a políticos y diplomáticos en una época en que las mujeres no sólo carecen de derechos políticos, sino que ni siquiera tienen derecho a pertenecer a un grupo político. Tanto más sorprende la emancipación singular de esta mujer cuanto que proviene de un medio en el que la política es un tema tabú para las damas jóvenes.

En lugar de predicar la emancipación, la cantante y actriz holandesa Mina Kruseman (1839-1922) vive la vida. Su primera novela *Een huwelijk in Indië*, del año 1873, cuenta la historia de una joven a la que se obliga a casarse. Este libro realista que critica la sumisión de la mujer constituye una mancha negra en la literatura de ficción holandesa. Mina enseña a las jovencitas la escritura

literaria y el teatro, cómo adquirir una disciplina de trabajo y cómo negociar con los editores para hacerse respetar como mujer artista. Para ella, la mujer emancipada es la mujer soltera y activa.

Una feminista sin parangón es la inglesa Olive Schreiner (1855-1920), nacida en África del Sur, amiga de Eleanor Marx y, durante años, figura central en la vida de Havelock Ellis, uno de los primeros teóricos ingleses de la sexualidad. En una época en que ni las feministas ni los socialistas británicos cuestionan las relaciones coloniales entre Gran Bretaña y África del Sur, ella analiza con gran lucidez la cuestión racial (colección de artículos póstumos bajo el título *Thoughts on South Africa*, de 1923). Para ella, la vida, lo político y la escritura se fundan en una unidad radical que ha llegado a sernos familiar bajo la forma del eslogan “lo privado es político”.

La berlinesa Hedwig Dohm (1833-1919) es una teórica apasionada del feminismo. Su condición de judía le da una lucidez particular. Lucha con su pluma y cubre así todo un abanico excepcionalmente amplio de temas feministas. Su primer panfleto apunta al clero: *Was die Pastoren von Frauen denken* (1872). Le sigue un análisis de la opresión de la mujer en la familia: *Der Jesuitismus im Hausstande* (1873). Mientras que en Alemania la cuestión del sufragio femenino es prematura incluso en el seno del movimiento de las mujeres, publica *Der Frauen Natur und Recht, Eigenschaften und Stimmrecht der Frau* (1876). Refuta las nuevas teorías de los anatomistas, los fisiólogos y los médicos sobre la naturaleza inferior de las mujeres en *Die Wissenschaftliche Emanzipation der Frau* (1874), y profundiza este análisis en *Die Antifeministen*, que aparece en 1902. Entre esos antifeministas cuenta a Nietzsche y a Moebius. Durante toda su vida, se pronunció contra la opresión sexual, material y psicológica de las mujeres.

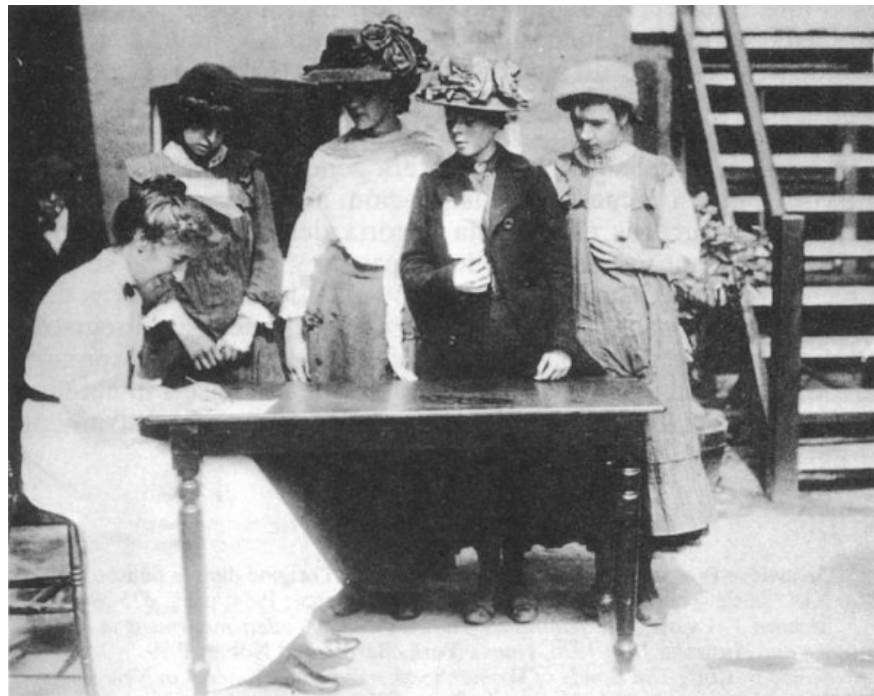
Estas feministas solitarias nos llaman la atención por la potencia de su singularidad. Otras extraen su fuerza de la relación de una *amistad de por vida*. Las norteamericanas Elizabeth Stanton (1815-1902) y Susan Anthony (1820-1906) —una, madre; la otra, soltera por elección política— son inseparables en la batalla antiesclavista y sufragista, aun cuando, con la edad, Anthony se vuelva más conservadora y Stanton más radical, sobre todo en materia de religión y de sexualidad. Anthony arrastra a Stanton a dejar la familia e ingresar en la vida pública. La relación entre ellas es vital, no sólo en calidad de sostén emocional, sino también como estímulo intelectual y habrá de acentuar la excentricidad de cada una. Además de múltiples giras de conferencias, creación de asociaciones y organización de congresos feministas que realizan juntas, en 1881 coeditan una

inmensa *History of Woman Suffrage*.

Las alemanas Helene Lange (1848-1930) y Gertrud Bäumer (1873-1954), ambas criadas en casa de un pastor protestante, forman una “pareja” similar. La mayor, fundadora del Allgemeinen Deutscher Lehrerinnenverein, influye en el desarrollo intelectual y político de la joven maestra. El fruto de su colaboración se encarna en la *Geschichte der Frauenbewegung in den Kulturländern* (1901), expresión de su misión cultural.

Dos feministas suizas, Hélène von Mülinen (1850-1924) y Emma Pieczynska-Reichenbach (1854-1927) se instalan juntas en 1890. Tras la ruptura del noviazgo o del matrimonio, unos tres decenios de vida en común liberará una formidable energía. Fundan la Alliance des Sociétés féministes suisses. Su casa en Berna se convierte en una suerte de lugar de peregrinaje para las mujeres emancipadas del mundo entero. Colaboran estrechamente en la lucha abolicionista europea de Josephine Butler y a favor de las fundaciones de obras sociales para mujeres en Suiza.

Familias feministas enteras cubren muchas generaciones. Entre las más notables se encuentran la de Pankhurst, en Inglaterra, y la de Morsier en Suiza. Emmeline Pankhurst (1858-1928) funda con sus dos hijas Christabel (1880-1948) y Sylvia (1882-1960) la Woman’s Social and Political Union. Las tres serán cómplices en la batalla a favor del sufragio femenino.



Emmeline Pankhurst, rodeada por jovencísimas mujeres (1858-1928).

Sobre un fondo de protestantismo social, Emilie de Morsier (1843-1896), su hijo Auguste de Morsier (1864-1923) y sus nietas Valérie Chevenard de Morsier (1891-1977) y Emilie Droin de Morsier (nacida en 1898), así como sus esposos y esposas, se encuentran comprometidos durante tres generaciones en la *Fédération Abolitionniste Internationale*. Ya fuera por su personalidad brillante, ya por su persistencia laboriosa, que hayan conocido una notoriedad efímera, e incluso escandalosa, o que hayan realizado en la sombra un trabajo de largo aliento, todas las mujeres que aquí hemos evocado marcaron la conciencia de su siglo.

Las historiadoras del movimiento de las mujeres

La escritura de la historia de los feminismos occidentales del siglo XIX es obra de ciertas feministas interesadas en comunicar sus experiencias. En el siglo XIX, dos referencias normales revelan enfoques diferentes. Una, norteamericana, concierne a una reivindicación particular: se trata de seis volúmenes de *History of Suffrage*, que Elizabeth Stanton, Susan Anthony y Matilda Gage coeditan entre 1881 y 1887. La otra, alemana, es resultado de la colaboración de feministas de Europa y de Estados Unidos y se preocupa por las asociaciones y las luchas. Bajo la dirección de Hélène Lange y Gertrud Bäumer adopta la forma de manual bajo el título *Handbuch der Frauenbewegung* (1901).

Kaethe Schirmacher (1865-1930) extrae de sus experiencias de viaje el material necesario para la publicación, en París, de *Le féminisme aux États-Unis, en France, dans la Grande-Bretagne, en Suède et en Russie* (1898). También ella escoge la forma de manual para presentar cinco tipos diferentes de feminismo. En 1909 aparece *Kvinnorörelsen* (“Movimiento de las mujeres”) de Ellen Key (1849-1926). Esta sueca analiza la influencia del feminismo en mujeres de diferentes edades y estatus sociales, y también en los hombres.

Después de la Primera Guerra Mundial, las feministas continúan interesándose por su tradición del siglo XIX. Ray Strachey (1887-1940) publica *The Cause* (1928) apoyándose en numerosos materiales, sobre todo en recuerdos personales, para presentar las luchas feministas inglesas en toda su variedad. Johanna Naber (1859-1941), presidenta del Consejo Nacional de Mujeres Holandesas, enuncia las conquistas del movimiento feminista de su país en una

Chronologisch Overzicht, del año 1937.

A comienzos del siglo xx, la tercera generación de feministas se enfrenta, pues, a la cuestión de la filiación, muy en particular las que intentan escribir hoy en día una historia del feminismo. Entre el olvido y la memoria, entre la identificación y la distancia, se construyen las escenas feministas del siglo xix. Llevan las marcas de la rebeldía, de la represión y de la reforma, y estructuran discursos y prácticas múltiples. Los pasados de lucha inmediatos son despojados de toda gloria. Es como si cada generación de feministas tuviera que volver a empezar la lucha por un progreso jamás definitivamente adquirido.

La nueva Eva y el viejo Adán: identidades sexuales en crisis

Annelise Maugue

No hay ninguna necesidad de acudir a la literatura para buscar pruebas del gran cambio de la condición femenina: las hay por doquier y abundantes. No obstante, la literatura ayuda a descubrir de qué manera percibieron el fenómeno los contemporáneos, fenómeno que, sin duda, influyó en los ritmos y la orientación del movimiento.

Decir que se trata de una cuestión que interesa a los escritores es decir muy poco: en realidad les apasiona... El tema da lugar a una enorme cantidad de obras, impregna las que en principio no le están dedicadas y, en resumen, a juzgar por la literatura, los contemporáneos son muy conscientes de la importancia del proceso. Además, aunque no era de rigor que todos los autores de sexo masculino prestasen mucha atención al devenir del segundo sexo, a los problemas de mujeres traumatizadas por la noche de bodas o que soñaban con obtener diplomas, aquellos para quienes tales cosas constituían una fuente inagotable de inspiración eran al menos tan numerosos como sus colegas femeninas.

Lo que faltó fue el entusiasmo, y no deja de ser sorprendente. Pues, al fin y al cabo, se trata de derechos: dada la situación en que se hallaban las mujeres en el siglo XIX, abordemos el tema por donde lo abordemos —trabajo, costumbres, educación o vida en pareja—, ya se trate de ensayo, ya de ficción, en uno u otro momento surge la pregunta del derecho, de un derecho a rehusar o a acordar... Ahora bien, como buenos intelectuales, obedientes al principio de bastardía tan caro a Sartre, son muchos los escritores que por entonces ponen su pluma al servicio de los excluidos del derecho, de los oprimidos de todo tipo, son muchos los que se movilizan por la causa del Otro: el Otro proletario, el Otro negro o el Otro judío. Pero el Otro mujer... En todos los países, los émulos de Stuart Mill se cuentan con los dedos de una mano: palabra abundante, pero palabra inquieta, reticente u hostil. ¿Acaso un demócrata tan convencido como Anatole France no

escribe en 1899

la emancipación de la mujer es hoy suficiente [...]?

Sale a la luz un bloqueo tan profundo que acarrea formidables incoherencias incluso a quienes las evidencias de la razón y de la lógica de su humanismo llevan a concederle todo. Apenas Émile Zola acaba de describir una sociedad ideal en la que “la mujer pudiera no casarse, vivir como hombre, cumplir en todo y por doquier el papel de un hombre”, se apresura a agregar:

Pero, ¿para qué mutilarse, negar el deseo, quedarse al margen de la vida? [...] De inmediato se restablecería el orden natural, se harían las paces entre los sexos reconciliados y cada uno encontraría su felicidad en la felicidad de la familia.

Zola sólo puede imaginarse a la mujer socialmente libre, a la mujer que ejerce efectivamente sus derechos (¿y de qué sirve la posesión sin el ejercicio?), como soltera, casta, asexuada, “mutilada”: libre, pero ya no mujer... En ese mismo sentido redundante el éxito de la expresión “nueva Eva”, expresión que pasa de un texto a otro, que sirve como título a un relato de D. H. Lawrence y a una novela francesa de Jules Bois: no, no es que los contemporáneos subestimen la importancia del proceso, ni mucho menos, pues tienen el sentimiento de asistir, más que a una simple evolución, a una verdadera mutación, a una mutación en sentido estricto.

Eva se muere, Eva está muerta: en su lugar surge una criatura de nuevo cuño, diferente, desconocida. ¿Puede haber algo más inquietante? Si se tiene en cuenta este modo de percibir el movimiento, se comprende mejor tanto el interés como la aprensión que suscitaba. Pero eso no debería causar asombro: ¿hay algo más extraño que haber atribuido consecuencias tan radicales a actos tan simples como el de obtener un diploma o un divorcio, montar en bicicleta o pasar por una cabina de votaciones?

Humildes audaces

Sin embargo, las mujeres en quienes se encarnaba de modo más espectacular la nueva Eva ofrecían signos tranquilizadores de continuidad. Muchas feministas famosas, tales como Emmeline Pankhurst en Inglaterra o la doctora Edwards-Pilliet en Francia, estaban debidamente casadas y eran madres de familia. Ni la saint-simoniana Pauline Roland, ni la feminista Regina Terruzzi, ambas madres solteras, llevan, a semejanza de un Rousseau, sus vástagos a la Asistencia

Pública. En cuanto a George Sand, aparte de haber luchado para conseguir la custodia de sus hijos, prepara budín para Jules Sandeau, cuida de Chopin enfermo y confecciona pantuflas para un marido del que ya está separada. Por otra parte, ¿podía haber sido de otro modo? Inmersas en el medio familiar, social y cultural del siglo XIX, a todas, fueran cuales fuesen sus rupturas posteriores, se les había inculcado el modelo tradicional durante sus años de aprendizaje y todas se habían “convertido en mujeres” en el sentido en que lo entenderá Simone de Beauvoir. Por tanto, actos tranquilizadores; y el propio discurso feminista de la época es muy tranquilizador. Veamos si no;

La Française, semanario feminista, 1906, número tres, una entrevista con la madre de Thérèse Robert, que prepara su oposición en ciencias naturales: “Pero, por ejemplo, no vayáis a creer que su ciencia la convierte en una pedante. No le sabe mal ayudarme en los trabajos de la casa y se la puede ver, cada mañana, hacer la compra en el barrio. ¡Y es tan afectuosa!”

La Française, número cuatro, a propósito de Marie Curie: “Simple y dulce, daba la mano a su hija, la pequeña Irene, a la que, como todos los días, se disponía a llevar a la escuela”.

La Française, número cinco, a propósito de los notables progresos de la causa feminista en Suecia: “No por ello habría que creer que las suecas hayan perdido el gusto por la vida de familia y los deberes de la maternidad”.

Estos textos, a pesar de no ser textos literarios, constituyen una referencia necesaria, puesto que en ellos se define la nueva Eva, tal como la concebían por entonces sus apologistas más convencidos. Se ve perfectamente cuál es el tema conductor que se transmite de número en número, tema conductor que, por cierto, no es exclusivo de *La Française*. Marie d’Agoult aseguraba que “los deberes de la maternidad son compatibles con los grandes pensamientos”, y la periodista Séverine, cuando describe en 1900 a las participantes en el Congreso de Derecho de la Mujer, precisa:

[...] bajo los guantes, más de un índice delicado hubiera dado testimonio gracias a imperceptibles pinchazos, de que la aguja había librado los combates domésticos antes que la pluma.

Obsesiva promesa de continuidad, imposible de considerar como simple elección táctica acerca de la cual —por lo demás— sería hoy completamente inútil preguntarse si era errónea. Imposible desde el momento en que iba acompañada de una ausencia no menos obsesiva. Thérèse Robert, que reúne en su persona las cualidades “masculinas” (la intelectualidad) y “femeninas” (la competencia como ama de casa), no es propuesta a sus discípulos del otro sexo como prototipo del ser humano del futuro, en el cual se combinarían armoniosamente todas las potencialidades de la especie. Las feministas piden

guarderías infantiles o bien un “salario materno”, pero, con raras excepciones, no plantean la división de las tareas domésticas entre los cónyuges. Por libres que se hallaran de las contradicciones concretas e inmediatas en que se debatía toda mujer de la época, aun cuando se situaran en la generalidad y miraran al porvenir, estos discursos de vanguardia no dejaban de condenar a la nueva Eva a un fatalidad genérica.

Fatalidad: palabra grandiosa que puede parecer inadecuada para referirse a prácticas cotidianas y prosaicas, como el cuidado de los hijos o el hogar, a las que, después de todo, la mujer ha demostrado ser ampliamente capaz de dedicarse sin dejar de volcarse también al campo social. Sin embargo, si se toma uno el trabajo de examinarlas más atentamente (¿es pura casualidad que durante siglos enteros no se haya prácticamente soñado con ello?), estas prácticas presentan una naturaleza muy variada y, para colmo, son asumidas de muy distinta manera según el medio social: ponen en juego, en el plano técnico, múltiples y diferentes aptitudes. Lo que fundamenta su unidad es una aptitud de otro orden, a la que ingenuamente se refiere la madre de Thérèse Robert cuando asocia los ardores domésticos de su hija con su temperamento “afectuoso”: la disposición a servir a los demás, de la que participa también la burguesa rica cuando organiza recepciones en beneficio de la carrera de su marido.

Hay sacrificios puntuales, heroicos, brillantes, en que el yo se anula para su mayor gloria. De otra naturaleza es la dedicación que se manifiesta —aunque sin limitarse a ello— en el cumplimiento de tareas efímeras y repetitivas del hogar (“todas las mañanas”, “todos los días”). En ellas el yo se borra, se disuelve, renuncia a sí mismo sin compensación. Ahora bien, a los hombres no se les invita a practicar este altruismo específico. Sigue siendo virtud femenina, y no una virtud cualquiera, sino una virtud gracias a cuyo cultivo se supone que la nueva Eva sigue siendo mujer, y es justamente ella la que continúa definiendo en último término una feminidad que se percibe siempre como distinta y complementaria de lo masculino, mucho más allá de la “pequeña diferencia” biológica.

Dedicación, abnegación, olvido de sí misma: con estas virtudes cardinales, la ruptura es imposible. En el mismo momento en que cree repudiarlas, cuando la feminista norteamericana Elizabeth Stanton pide a un periodista que escriba “en letras mayúsculas” en su artículo “El desarrollo de uno mismo es un deber más sagrado que el autosacrificio”, aún las sigue valorando. ¿Por qué no simplemente un derecho? ¿Por qué no inscribir ese desarrollo de uno mismo en el orden del placer y de la felicidad? Sin embargo, el deber conserva la prioridad, el deber

remite a la irrefrenable preocupación por el bien ajeno. La identidad genérica que han heredado las mujeres no sólo es desfavorable a la afirmación del yo femenino: fundada en el olvido de sí misma en beneficio de los demás, excluye esta afirmación, la convierte en la suprema prohibición. De este insistente aprendizaje de humildad se desprende que incluso las eministas han tenido grandes dificultades en liberarse, y así es cómo, paradójicamente, llegan a luchar por el derecho a cumplir doble jornada, a realizar tarea doble...

Curiosas contradicciones

Que no se puede ser un individuo completo a tiempo parcial es algo que las escritoras no ignoran. Constantemente viven las dificultades y las contradicciones de esta empresa:

[...] a veces, cuando enseño o coso, quisiera poder leer o escribir,

confesaba Charlotte Brontë. Pero no sólo entra en juego el tiempo. Las mil preocupaciones determinadas por las necesidades de los demás —“todos esos quehaceres del hogar”, se quejaba Eugénie de Guérin, “que me ocupan todos los instantes y me absorben por entero a mí misma”— dispersan y diluyen un yo que, en el impulso creador, aspira con intensidad particular a reunirse para desplegar su singularidad. Es indiscutible que para escribir, publicar y hacerse reconocer, las mujeres chocan con dificultades que los hombres no conocen. Sin embargo, es una realidad el que ni esta experiencia vivida en forma cotidiana, ni la condición de intelectual que comparten con sus colegas masculinos, condujeron a todas las escritoras por la vía del feminismo, ni mucho menos. Se trata de un fenómeno que contribuye a explicar el contenido de sus obras: ¿no se ve persistir extrañamente en ellas la prohibición misma que tan espectacularmente trasgreden?

George Sand, en *Historia de mi vida*, atribuye su evolución a un golpe de suerte, a un azar excepcional que, en la adolescencia, la sustrajo por un año entero a toda “influencia exterior”:

Si mi destino me hubiera hecho pasar inmediatamente de la dominación de mi abuela a la de un marido, es posible que jamás hubiera sido yo misma.



La imagen del hombre realizando tareas del hogar sólo puede ser producto de una “travesura”. Grabado de 1884 sobre un cuadro de Berudtson, *Cocinero inexperto*.

De esta manera destaca la autora el carácter destructivo de los aprendizajes femeninos tradicionales y, al mismo tiempo, la extremada dificultad de escapar a ellos. Por tanto, no es asombroso que haya puesto en escena personajes femeninos suaves, humildes y delicados: realismo obliga... Por el contrario, sí que sorprende el que, lejos de limitarse a representar la abnegación femenina, muchas veces llegue a exaltarla. Es cierto que crea a Lélia y a Consuelo figuras fuertes y rebeldes. Pero también es cierto que crea igualmente a la pequeña María de *La charca del diablo* y a la pequeña Fadette (*La sosita*), cuyo carácter describe ya el título mismo. ¿Es menester resumir la intriga de estas dos novelas? Los nombres hablan por sí mismos. Ahí está María, figura tan coherentemente maternal como lo sugiere el nombre, pero, también, una “pequeña María”, cuyo epíteto garantiza que jamás habrá poder capaz de sacarla de ese papel; y está la pequeña Fadette, triplemente empequeñecida, también ella pequeña, sosa y condenada al diminutivo de por vida. Pues bien, Sand hace de ellas figuras positivas, figuras ideales de la feminidad... ¿Se trata de complacer? Sin embargo, Sand conoció el éxito y la gloria con Lélia y con Consuelo. ¿Qué oscuro sentimiento de culpabilidad la conduce a poner como ejemplo personajes que son algo así como la negación de sí misma?

Tal vez sea más particular aún la relación que mantiene la novelista inglesa George Eliot con sus heroínas. Ni la Maggie Tulliver de *El molino sobre el río Floss*, ni la Dorothea Brooke de *Middlemarch* se parecen en nada a la pequeña

Fadette. “Pocas ideas se pide a las mujeres”, anota la autora al comienzo de esta última novela: su heroína está lo suficientemente hecha a su imagen y semejanza como para fallar en eso. El ideal del que está prendada Dorothea y que, a sus ojos, se identifica con la fe cristiana —altruismo y misticismo confundidos— la conduce, a lo largo de *Middlemarch*, a inscribirse, con aprobación de su creadora, en el modelo femenino tradicional. No le interesan las joyas, ni la moda, rechaza a un joven y simpático pretendiente, no se extasía tanto como sería conveniente ante el bebé de su hermana, etc. Sin embargo, hace un extraño empleo de su autonomía intelectual y moral. Después de casarse sin amor con el pastor Casaubon, cuya elevación de miras es para ella objeto de admiración, se da cuenta de que la obra científica a la que éste se dedica carece de valor. Pero cuando él, sintiéndose declinar, le pide que, una vez viuda, consagre su vida a culminar esa obra, únicamente su muerte inesperada impide a Dorothea comprometerse a hacerlo, “consentir a su propia condenación”. Cuando, más tarde, vuelve a casarse, esta vez por amor, la unión vuelve a realizarse bajo el signo del renunciamiento. En primer lugar, a su fortuna, para no herir el orgullo de su pretendiente desprovisto de bienes; pero, sobre todo, a sí misma, a quien este matrimonio reduce por completo a la norma:

Muchos de sus amigos lamentaban que una criatura tan independiente y tan original quedara absorbida por la vida de otra persona y que sólo se la conociera en un círculo limitado como esposa y como madre.

Dorothea, explica George Eliot, “una santa Teresa que no puede fundar nada”, pues el materialismo de la sociedad moderna impide su realización. Veamos... ¿Es la sociedad o George Eliot quien le impide desplegar su altruismo en obras sociales, que tanto le interesan al comienzo de la novela? Después de todo, en el mundo real había mujeres que lo hacían. ¿Es la sociedad o George Eliot quien le impide escribir para compartir con otros sus convicciones, como la misma George Eliot procuraba hacer? Por una extraña paradoja, Dorothea consagra su libertad a autolimitarse y su singularidad a unirse libremente al rebaño: es decir, al negarse voluntariamente cuando las otras mujeres lo hacen sin saberlo o sin quererlo, ella, el “cisne entre los patitos”, manifiesta su superioridad. Pero George Eliot no estaba decidida al martirio sublime de la anulación del yo: Casaubon tiene veintisiete años más que Dorothea, mientras que la novelista tiene sesenta años cuando se casa con un hombre veinte años menor que ella. Antes había vivido cerca de treinta años en unión libre con Georges Lewes, casado y padre de familia: ¿cómo no reflexionar sobre el destino tan diferente que ha reservado a Maggie Tulliver, quien, de espíritu tan sacrificado como

Dorothea, se niega a casarse con el hombre al que ama, y que la ama, porque ha sido no ya el marido, ni siquiera el novio, sino el vago pretendiente de una amiga? ¿En qué medida busca la autora excusarse de haberse atrevido a ser ella misma, tanto a través del amor como de la escritura, presentando esas heroínas que ponen toda su energía en no ser?

Y lo propio hace Colette, en una coincidencia tanto más significativa cuanto que el universo pagano y sensual de la novelista francesa es radicalmente distinto del de George Eliot. Colette se hizo célebre por escribir, bajo la vigilancia de su marido Willy, la serie de las *Claudine*, cuya heroína, amante de la vida, audaz, inconformista, se le parece mucho. La ruptura con Willy la lleva, lógicamente, a terminar con ese personaje. La última novela de la serie se titula *Claudine se va*: Claudine se va porque Colette se va; a otros libros, a otros hombres. Pero también allí, la criatura se revela menos osada que su creadora. Claudine se retira al campo para dedicarse por entero a su marido, que envejece: ¿hay algo más edificante? Y, sin embargo, la novela evoca la liberación de otra mujer, Annie, quien, ahogada durante mucho tiempo por un marido autoritario, en el desenlace de la obra lo abandona. Pero, como si fuera necesario edulcorar por completo este relato de una emancipación, la libre Claudine se metamorfosea en enfermera.

No cabe duda de que esta tendencia de las escritoras a redimirse de sus audacias personales condenando a sus heroínas a la abnegación —de la misma manera que las feministas buscan en los pinchazos de la aguja que se las absuelva de perseguir diplomas— es testimonio de continuidad... Una continuidad que, *a contrario sensu*, ilustra también el hecho de que *Casa de muñecas* fuera escrita por un hombre. La pieza de Ibsen, creada en 1879, fue traducida, leída, comentada y diversamente plagiada en toda Europa hasta bastante después de 1900. Semejante éxito puede sorprender, naturalmente, pues el desenlace de la pieza remite a lo inverosímil. Nora abandona a su marido, que no tiene nada de déspota, no la espera ningún amante, deja detrás de ella tres hijos a los que ama; para sobrevivir, tendrá que buscar un empleo sin tener para ello vocación ni formación. La inseguridad material, los desgarramientos afectivos: ¿cuántas mujeres, en el mundo real, podrían optar por todos ellos y de una sola vez? Pero la abstracción de la pieza de Ibsen, lejos de debilitarlo, es, sin duda, lo que explica el impacto que provocó: evitando temerariamente lo concreto, el dramaturgo pone al desnudo una apuesta central que las mil y una peripecias de lo cotidiano a la vez reflejaban y ocultaban. Su Nora parte sin razón “racional” para partir, salvo la de no ser más el juguete, la cosa, la criatura

de otro, y ese otro, padre o marido, es el hombre:

Aquí he sido tu mujer-muñeca, así como en casa de papá era hija-muñeca.

Imposible, dice Nora, dice Ibsen, construirse una identidad auténtica sin romper con la identidad adquirida, la identidad genérica, que sólo define el yo femenino en relación con los otros, en relación con sus necesidades y sus deseos, sin terminar en la propia interioridad con el interés primario del otro. Su paso al acto, su inverosímil partida, simboliza esa necesaria ruptura. Pero es precisamente el paso que las mujeres del mundo real no consiguen en absoluto dar ni representarse.

Curiosas exigencias

Este paso, si se ha de creer en los hombres, las mujeres ya lo han dado... No hay nada que hacer, ni los actos ni los discursos de las mujeres apaciguan las angustias masculinas, y en verdad, hasta 1914, lo que tiene lugar entre ambos sexos es un increíble diálogo de sordos.

En literatura sólo hay hogares devastados, maridos adúlteros o alcohólicos, hijos tuberculosos o accidentados, víctimas lamentables de crueles émulas de Nora. Vale la pena detenerse en esta visión aberrante, desmentida tan cotidiana como inútilmente por los hechos. Esta dramatización sistemática da idea, ante todo, de la magnitud del temor que suscita el movimiento de las mujeres. Pero también se pone en ella de manifiesto una concepción singularmente extendida de los incumplimientos femeninos del deber. En efecto, no es en absoluto necesario marcharse para partir: si bien algunas heroínas, tras la huella de Nora, desertan del domicilio conyugal, otras, que permanecen en su puesto, provocan catástrofes idénticas porque ejercen un oficio (cualquiera que sea), porque tienen un diploma (cualquiera que sea), porque les gusta salir o lisa y llanamente, porque les gusta leer. Hijos mal atendidos, un presupuesto familiar cada vez más vacilante, para terminar con el suicidio del marido: todo eso está en germen en los instantes en que “la señora se aísla en su habitación para leer el último Maeterlinck o el último Ibsen”. Ora peligrosa, ora culpable, la que sustrae a los demás determinadas parcelas de su tiempo y de su yo, la que no se da por entero... Los maridos reales se mostraban menos vulnerables, sin duda, y menos altivos, pero la literatura, lugar del fantasma, atestigua que no consintieron con alegría ciertos arreglos. En esta materia, los fantasmas parecen siempre amasados de lamentaciones y de inquietudes.

La expectativa de una dedicación ilimitada corre a la par, como es lógico, de

un deseo de dominación absoluta, perceptible, entre otras cosas, en una curiosa obsesión pedagógica. Los teóricos de la pareja parecen dar por supuesto que cualquier esposo tiene competencia para enseñar a su cónyuge cocina, moral, economía doméstica y metafísica, todo mezclado.

No olvides que al tomarla como ayuda, te comprometes a ser para ella esposo, amigo, hermano, padre y sacerdote.

Sacerdote: este último y extraño avatar del marido ideal subraya el crecimiento paradójico de las exigencias masculinas. Más allá del cuerpo y del corazón, la preocupación recae mucho más en controlar el espíritu: “una pequeña pizarra” —explica en *Los acreedores* el dramaturgo sueco August Strindberg—, donde el esposo, a su manera, es maestro de escritura puesto que “la mujer es la criatura del hombre”. Hay un personaje singular que reaparece en la literatura de una manera regular: el de la hermana menor, como por ejemplo en *Trabajo* de Zola, Hermanita, otra prisionera del diminutivo. Debido a la muerte prematura de sus padres, el hermano mayor debe ocuparse por entero de la educación de su hermana menor, tarea a la que se entrega con generosidad aplastante. Hace de ella su doble, inferior, la menor distancia crítica, consagrada a la adoración incondicional, gracias a lo cual merece ser puesta como ejemplo ante la esposa o la novia:

¡Oh!, cuando se ama a una mujer como yo amo a ésta, habría que haberla conocido de pequeña, de muy pequeña, y haberla educado año tras año como a una hermana!

Las hermanas menores; y Verena, de Henry James, en *Las bostonianas*, que, al presentar la interesante particularidad de ser médium, debería mostrarse más receptiva a la influencia de su futuro esposo, Basil Ransom; y “la Eva futura” de Villiers de l’Isle Adam, Hadaly la androide, o incluso Eliza Doolittle, plenamente entregada, debido a su nulidad social, al celo cultural y demiúrgico del profesor Higgins, el *Pigmalión* de Bernard Shaw... Disponer de una mujer modelada enteramente por y para sí es un sueño que obsesiona decidida y vigorosamente las imaginaciones masculinas de la época. Ciertamente, a quienes cultivaban semejantes quimeras las más tímidas de las audacias femeninas no podían dejar de parecerles exorbitantes. Pero, ¿por qué cultivar precisamente esas quimeras en un periodo que, a priori, no parece especialmente propicio para ensoñaciones absolutistas?

Las desgracias de Adán

Pero, ¡qué periodo! Un periodo que es vivido y percibido como algo tan nuevo como la propia Eva y tan radicalmente distinto de los siglos anteriores que elimina sin piedad antiquísimas referencias. Y con tanto vigor que de todas partes se elevan himnos al Progreso y a la Democracia confundidos, a la vez que, en contrapunto, se deja oír una lamentación, más dolorosa y desolada a medida que avanza el siglo: “desarraigados”, los brillantes jóvenes de Barrès abocados finalmente al fracaso; “sin cualidades”, el hombre de Musil... Para decirlo con palabras del novelista austriaco: “¿Qué es, pues, lo que se ha perdido?”.

A Ulrich, el héroe de Musil, no le faltan precisamente cualidades ya sea que al comienzo pruebe la carrera militar, intente luego la carrera de ingeniero y termine dedicándose con éxito a las matemáticas. Pero esta tercera empresa, como las precedentes, se interrumpe bruscamente:

Un genial caballo de carreras confirma en Ulrich el sentimiento de ser un hombre sin cualidades.

Lo cierto es que Ulrich no se dedicaba tanto a las matemáticas por sí mismas como por hacer reconocer su superioridad gracias a ellas. Pero desde el momento en que “el espíritu de la época” lleva a un periodista a atribuir genio a un caballo, ya nada tiene sentido:

[...] en el mismo momento en que, tras diversos esfuerzos, pudo sentirse más cerca de sus aspiraciones, el caballo que le había precedido, desde allá, lo saluda [...].

La renuncia de Ulrich ilustra el divorcio entre un espíritu en busca de poder y la era moderna, la era del anonimato y de la nivelación. En efecto, las transformaciones económicas privan del dominio del proceso de trabajo a quienes otrora fueran campesinos o artesanos y en el presente sufren el trabajo maquinal en las grandes fábricas; y en las mismas condiciones están los empleados del sector terciario, en pleno desarrollo. Incluso los cuadros de dirección se ven afectados, y los ingenieros a los que Ulrich veía en la imaginación “ir y venir entre El Cabo y Canadá”, se descubren “fuertemente atados a su mesa de dibujo”. El proceso llega incluso a los patrones: con el correr del siglo, las sociedades anónimas empiezan a sustituir a los capitanes de industria, a los héroes del capital que dejaban en el mundo su impronta personal. Mientras en política, “esa terrible chusma que pasa” pesa, en virtud de la papeleta electoral, tanto como los inventores o los poetas más dotados. Y, para colmo, en esta sociedad de consumo y de diversión, los caballos de carrera y las

demi-mondaines rivalizan con él en celebridad y en prestigio. En 1857, en *Madame Bovary*, Flaubert identifica modernismo y mediocridad a través de la figura del farmacéutico Homais, ridículoregonero del progreso: el fin de siglo europeo, de París a Viena o a Estocolmo, le cierra lúgubrementel paso. ¿Acaso el propio Zola, en quien los prodigios de la técnica despiertan muy distinto entusiasmo que en Flaubert, no termina por instalar en el campo a sus héroes utópicos de *Fecundidad y Trabajo*?

Todo esto, sin duda, ilustra la distancia que, con el paso de los decenios, han tomado los intelectuales respecto de la sociedad burguesa, sociedad de lo Útil, mercantil y alienante. Sin duda, pero no sólo eso... Pues, de la crisis del individuo enfrentado al mundo moderno se nos ha dado, más a menudo y con más claridad de lo que podría esperarse, una representación sexuada. La aspiración de Ulrich a convertirse en un gran hombre procede, escribe Musil, de un antiguo “tipo de virilidad” que se ha convertido en “un fantasma ideológico”. Nada hay más insistente que un fantasma, y éste, precisamente éste, más que los otros: biólogos, poetas, historiadores, dramaturgos, filósofos o novelistas continúan percibiendo y definiendo lo masculino como una marca positiva de competición, de conquista y de dominio, identificándolo con los “instintos polémicos y guerreros, de mando, de firmeza y de personalidad” que Proudhon exalta fogosamente a la vez que, por otra parte, ensalza las virtudes de la igualdad. Se trata de una imagen cuya fuerza reside en el peso de los siglos, de una imagen sobre todo radiante, gratificante, a tal punto valorizadora que ni siquiera sueñan con discutirla aquellos a quienes tortura su incapacidad para adaptarse a ella.

No, lo inadecuado no es la imagen, sino la época... Época de facilidad, de comodidad, de seguridad, de funcionariado, época muelle y castradora: un “mundo hermafrodita”, exclama Barbey d’Aurevilly; poblado de “machos a medias”, suspira Barrés; un mundo “cuya virilidad se debilita”, se queja Zola. La novela de D. H. Lawrence *New Eve and old Adam* se centra en la relación conyugal, en el malestar del marido, Peter Moest, que no se manifiesta únicamente en el dominio amoroso. El medio, en lo que tiene de más moderno, también juega su papel:

La calefacción central irradiaba todo el inmueble, le imponía una uniformidad en la que las habitaciones se convertían en algo así como en incubadoras: ¿hay algo más detestable?

“¿Qué es lo que se ha perdido?”. El control, el dominio de sí mismo, el poder, incluso sobre la calefacción... Más el medio de valorizar y hacer prevalecer una

singularidad individual: es el retorno a una primera infancia anónima, pasiva, asexual. Que lo que resuena aquí es la lamentación de Adán, queda claro en las siguientes palabras de Lawrence:

Se sentía invadido por una fuerza masculina elemental, ahogado por instintos insospechados. Por tanto, el hallarse encerrado en el interior de este inmenso inmueble sobrecalentado le resultó insoportable.

Ahora bien, Peter/Adán no encuentra por ninguna parte el espacio que necesita: volvía de Francia y volverá a abandonar Londres para ir a Italia, donde tampoco encontrará sosiego. Lawrence no da explicación de orden social de esta inestabilidad: el trabajo de Peter apenas es objeto de una evocación extremadamente vaga. Pero precisamente esta casi omisión es significativa: fuera cual fuese su trabajo, el héroe, al parecer, no logra desplegar allí de manera satisfactoria la “fuerza masculina elemental”. De modo que vuelve a la mujer:

Había fundado toda su existencia en ese matrimonio.

Asombroso enunciado si se piensa en que se refiere a un personaje masculino. ¿A tal punto se habría conmovido la jerarquía de los valores viriles que, en adelante, el amor se pondría por encima de la ambición? Sí... y no; en compensación, el amor se conjuga más que nunca con el poder; en efecto, Peter sueña.

que hay una mujer en el mundo cuya vocación —y no la profesión— (consista) en cuidar de él.

Si el mundo se sustrae a la soberanía de Adán, al menos que el hogar le sirva de refugio (un “puerto de paz”, un “abrigo”) y de último reino, pues la esposa combina en su persona la idolatría maternal y la maleabilidad infantil. Los frenesíes pedagógicos, los fantasmas “anacrónicos” de apropiación absoluta proceden del deseo, de la necesidad de aplacar junto a la mujer esa sed de poder que no puede saciarse en ningún otro sitio. Pero hete aquí que, a menudo, Eva resiste y responde con Paula Moest:

A tus ojos, una mujer debería ser una prolongación de ti mismo o peor aún, tu costilla de Adán, desprovista absolutamente de toda autonomía. No consigues comprender que soy un ser distinto de ti.

Pero la busca prosigue. Lawrence se adhirió durante un tiempo a una interesante variedad de feminismo, nacida de la rebelión masculina contra el

mundo moderno, y que se desarrolló en Múnich, Heidelberg y Viena bajo los auspicios de Otto Gross. Al identificar el nefasto progreso con el patriarcado, se da lugar a una imagen positiva de la mujer. Portadora de valores específicos, incluso, según Georg Simmel, de una contracultura, la mujer ha sabido, mejor que el hombre, permanecer más cerca de la naturaleza, de una libre y dichosa vida primitiva, y muestra, en consecuencia, el camino a seguir. Sin embargo, ¿cómo no ver, bajo este feminismo de la diferencia, dibujarse el eterno retorno de la Eva eterna, identificada con la Madre Tierra, nutricia y amante? Esta mujer ideal fue reconocida por Otto Gross y por Lawrence en Frieda von Richthofen, y resulta que en los textos que a ella le dedican reaparece el inevitable *leitmotiv* de la entrega personal:

Tú sabes dar la felicidad. Con nobleza, con grandeza, tú te entregas apasionada, completamente.

Cambios de sexo

La mujer, pues, permanece fijada en la alteridad, situada, para bien y para mal, en relación con el hombre y siempre genéricamente definida. Cuando se representa la nueva Eva más allá de su monstruosa, de su innombrable novedad, lo que sale a la luz no es un individuo entero, un ser humano de sexo femenino. A menudo no se le atribuye otro papel que el del caballo de carrera cuyo “genio”, a ojos de Ulrich, desvaloriza la noción de genio. Esos éxitos no prueban nada en cuanto a sus posibilidades, sino que, por el contrario, ilustran la degradación de un mundo que, empeñado en nivelar las identidades, se hace cómplice de este ser sin identidad:

La inmensa mayoría de las profesiones civiles son rutinas que pueden aprender en unos años incluso los más mediocres cerebros femeninos.

Pero ocurre que su éxito se ve contrariamente asociado a un considerable significado. Al parecer, puesto que razonan a partir de su modelo propio y de su experiencia propia, los hombres jamás disocian la afirmación del yo de la dominación del otro. Si la mujer ya no quiere seguir siendo víctima del poder, entonces, necesariamente, tiene que aspirar a ejercerlo. Cuando, en *Los acreedores*, Tekla, en vez de limitarse a escuchar devotamente las lecciones de gramática de su cónyuge, se beneficia de ellas para escribir mejor y acrecentar su talento de novelista, el marido —indica ingenuamente Strindberg— se olvida de la gramática: es imposible compartir el saber, pues sería imposible compartir el poder que el saber confiere y, ¿qué sucede cuando la nueva Eva, llevando hasta

sus últimas consecuencias su “canibalismo”, consigue dominar en cualquier terreno? Se convierte en hombre, responden los escritores, con lo que confirman con soberbio candor que el poder constituye la esencia de la masculinidad.

Hombre, por ejemplo, George Sand, por su poder en el orden del espíritu. Hoy es difícil medir el increíble impacto de sus obras en toda Europa y hasta en Estados Unidos. Chateaubriand la compara con Byron, Henry James y Goethe; tales cumplidos no podían dejar de producir su metamorfosis. Muy pronto ya no se la compara con los hombres, sino que se la coloca entre ellos, y esta mutación no se cumple tan sólo a distancia, a través de artículos elogiosos: Sand se convierte en hombre para los hombres incluso en la proximidad de la amistad. “Yo conversaba con un camarada”, asegura Balzac tras una temporada en casa de ella, mientras que Flaubert, en toda su correspondencia, la llama “querido maestro”, ese mismo Flaubert que con ocasión de la muerte de Sand declara:

Había que conocerla como yo la conocía para saber todo lo que había de femenino en este gran hombre [...]

Conmovedora inversión de perspectiva que viene a subrayar Henry James cuando define la grandeza de Sand no por “la extensión que da a la naturaleza femenina”, sino por “la riqueza que aporta a la naturaleza masculina”. Andrógina Sand, tal vez; pero, puesto que tiene genio, es ante todo hombre, esencialmente hombre.

Pero también en el amor puede darse el poder, y entonces se produce la misma metamorfosis. Barbey d’Aurevilly, cuando describe la pareja apasionada que su heroína Hauteclaira forma con el conde de Savigny, dice que “en sus relaciones de amantes, ella es el hombre”. Pocos clichés novelísticos están más en boga a la sazón. Casi la misma fórmula encontramos en Flaubert a propósito de las relaciones entre Emma Bovary y León; en Zola, en *La Curée* y en esos autores de éxito que son por entonces Paul Bourget, Marcel Prévost o Maurice Donnay. ¿Hay que ver en esta referencia a lo masculino una simple y maquinales metáfora del poder, puesto que, después de todo, lo que se evoca son mujeres cuya seducción parece garantizar su feminidad? En absoluto: el ejercicio del poder impregna a la mujer de una masculinidad que no tiene nada de retórico. El humo de un cigarrillo, el pelo corto, la práctica de un deporte, un detalle de la vestimenta, chaleco o corbata, son otros tantos síntomas que, bajo máscaras hipócritamente femeninas, traicionan la inquietante presencia de un hombre. Todo la delata, incluso la anatomía: prueba de ello es la ausencia de las opulentas redondeces que dan espectacularmente a conocer la alteridad femenina.

“Muchachito”, “doncel”, “bello efebo”, eso es la mujer delgada. Ahora bien, como hacia finales del siglo, de acuerdo con la existencia ya menos sedentaria de las mujeres, se extiende la moda de la delgadez, de pronto las calles y las ciudades parecen inundadas de legiones de andróginos.

En todo lo cual se ve que la mujer, respecto del hombre, no es otra cosa que un espejo... La asombrosa facilidad con que se supone que las hijas de Eva llevan a cabo la operación, cuando menos arriesgada, del cambio de sexo, refleja, más que ninguna otra cosa, la amplitud de la crisis masculina. Indigna de su modelo, el hombre moderno, incapaz de satisfacer todas sus feroces exigencias y al mismo tiempo como alienado de su identidad... La imagen que las mujeres no se atreven a evocar, la del hombre en el hogar, el hombre “Cenicienta”, diría George Orwell, el hombre feminizado, puebla las imaginaciones masculinas, simétricamente a la figura del andrógino. Si George Sand entra en la Academia Francesa, exclama Barbey d’Aurevilly,

nosotros, los hombres, prepararemos los dulces y los pepinillos.

La masculinidad se adquiere: ¿cómo imaginar que las mujeres desaprovecharían la ocasión de apoderarse de ella? Pero la incapacidad para pensar que la mujer pueda construir y vivir de modo diferente su liberación es testimonio, al mismo tiempo, del inalterado predominio del modelo: es como si el yo debiera siempre conjugarse en la modalidad del poder; y el poder, siempre en masculino. Se es hombre o no se es.

Desdoblamientos

Por otro lado, por el lado de las mujeres, no es tan fácil percibir las cosas de otra manera. ¿De qué puntos de referencia disponían las mujeres para dar consistencia y contenido a esa parte de sí mismas que se negaba a disolverse y a aniquilarse en la identidad genérica? Tras la huella de Nora, se lanzan a lo desconocido, viajeras sin equipaje ni itinerarios previamente trazados. Sin modelo a seguir, a no ser el único modelo de sujeto existente, el modelo masculino.

Al menos están colocadas en una posición de exterioridad respecto de él. Al disponer de una distancia que no les es dada a los hombres, tienen, a priori, más medios para analizar esta relación con el mundo, cuyas consecuencias no serán ellas las últimas en padecer, ni las últimas en indagar sus orígenes, en situarla en la historia de la especie en lugar de considerarla un dato inmutable. Y las

mujeres, por cierto, no han dejado de mirar al hombre, que es su otro, con mirada crítica. Así, por ejemplo, George Sand, quien, en sus *Diálogos imaginarios con el doctor Pifföel*, no escatima por cierto esa mirada:

[Él] desprecia por completo la abnegación, pues cree que la abnegación le ha sido dada naturalmente por el mero hecho de haber salido del vientre de su señora madre... Dominar, poseer, absorber ésas, y sólo ésas, son las condiciones en las que consiente que se le adore como un Dios.

Pero Sand no desarrollará teóricamente esta observación, que establece un vínculo interesante entre la relación con la madre y la identidad, a pesar de que por esa misma época sueña con ser “el Espartaco de la esclavitud femenina”. Ni ella, ni, más en general, las mujeres del siglo XIX. Si a partir de su propia opresión evocan las disposiciones “tiránicas” del otro sexo y la sed de poder que lo anima, casi siempre se atienen a la constatación del hecho, sin constituir lo masculino en objeto teórico central y sistemático: el patriarcado no encuentra su Bachofen femenino. Asimetría notable... En este siglo victoriano el cuerpo femenino es expuesto en la prostitución, en la literatura (en la que el tema de la prostitución adquiere justamente una considerable amplitud), en la pintura, la escultura y esas planchas anatómicas del Larousse que sacan de quicio a Michelet. Se expone también el espíritu “femenino”, con las escenificaciones de Charcot de una historia que representan siempre actrices femeninas, con la abundancia de textos que lo examinan, lo descortezan, lo dejan al desnudo. Pero la recíproca no es verdadera. Marie Laurencin no pinta desnudos masculinos, no desnuda lo masculino, ni tampoco las teóricas del feminismo. La sumisión no se desaprende tan rápido, la distancia objetiva no compensa todos los bloqueos que ha creado la milenaria amalgama de lo humano y lo masculino. También para las mujeres, es a ellas a quienes corresponde progresar, educarse —en la medida de lo posible— con vistas a la única manera de ser individuo que se conoce y se reconoce.

También asumen de buen grado la androginia. Hasta cierto punto, George Sand quiere ser el hombre que sus amigos ven en ella, y lo quiere lo suficiente como para asumir espectacularmente su imagen con su seudónimo, sus pantalones, sus cigarrillos y la provocativa libertad de su vida amorosa; y también cree serlo lo suficiente como para hablar a veces de sí misma como de un hombre. ¿Por qué tantas otras escritoras, Marie d'Agoult (Daniel Stern), Delphine Gay (vizconde de Launey), Mary-Ann Evans (George Eliot), Jeanne Lapauze (Daniel Lesueur), adoptan seudónimos masculinos? A primera vista, esta moda parece explicarse por el deseo de esquivar el prejuicio sexista, de

preservar una obra de las miradas condescendientes de que son objeto los “libros de mujeres”. Pero una vez desvelado el secreto —y siempre lo es—, ¿de qué sirve conservar el disfraz? Pero, ¿acaso se trata realmente de un disfraz? Marie d’Agoult declara firmemente en sus *Lettres républicaines*:

Al genio masculino corresponde la solución de los problemas científicos, la organización de la libertad, de la igualdad social. Al genio femenino, el trabajo divino del corazón, la conciliación de las clases convertidas en esposas.

¿De qué se ocupa esta autora en sus *Lettres républicaines*? ¿O en su *Essai sur la liberté*? ¿O en sus *Esquisses morales et politiques*? Pues, como los títulos mismos lo indican, trata precisamente de los temas que reserva para el “genio masculino”. No, “Daniel Stern” no tiene nada que ver con una simple firma destinada a engañar a los demás. Daniel Stern existe, Marie d’Agoult es Daniel Stern, tiene necesidad de serlo para legitimar sus ambiciones teóricas ante sí misma. ¿Rodeo liberador? Veamos... Marie d’Agoult es lo bastante audaz como para aventurarse en el dominio de la reflexión política, pero demasiado tímida como para frecuentar esas alturas sin la mediación de una figura masculina: partiendo de estas premisas, ¿se atreverá a llevar hasta sus últimas consecuencias las osadías conceptuales de ese doble que —ella lo sabe muy bien— no es plenamente hombre? Y a la inversa, ¿se atreve a alimentar los temas “viriles” de los que trata Daniel Stern con aportaciones de la experiencia femenina? Los hombres ven en la androginia femenina una empresa de usurpación conquistadora y salvaje. En realidad, cuando son mujeres quienes optan por ella parece más bien reflejar la contradicción en que éstas se debaten, la “fisura en pleno corazón” de la que más tarde hablará Virginia Woolf precisamente a propósito de la relación de las mujeres con la escritura. Debajo de esta necesidad de desdoblamiento, lo mismo que debajo de la exaltación, a través de algunas de sus heroínas, de ese femenino sacrificial del que ellas mismas se apartan por el mero hecho de escribir, se encuentra, aunque sorda, la sumisión, el sentimiento tenaz y doloroso de una ilegitimidad originaria: ¿se tiene en verdad derecho a ser cuando no se es hombre?

De ahí que, tanto desde el punto de vista de los hombres como del de las mujeres, perdure esta confusión de lo humano y lo masculino que sustraía lo masculino al examen crítico. Una crisis alimenta la otra. Demasiado inquietas están aún las mujeres con sus audacias como para no ser vulnerables a las burlas, las presiones, las amenazas, los rechazos, y poner ellas mismas límites a sus impulsos. Sin embargo, a menudo los traspasan, a menudo eliminan las

referencias, y avivan así en los hombres las angustias que en ellos engendra la modernidad, para reforzar el temor que los carcome, el temor de no estar individualmente a la altura de las ambiciones grandiosas que su sexo les condena a abrigar. A tal punto que responden a las humildes osadías de la otra mitad de la humanidad con una agresividad quejumbrosa y febril.

¿Qué sentido tiene preguntarse ahora si de la crisis no saldrá algún día la luz? Pues la guerra ha pasado por allí y ha redistribuido las cartas. Mujeres que conducen ambulancias o que tornean un obús. Mujeres en un trabajo finalmente valorizado, mujeres solas por fuerza, autónomas por fuerza, y que sobreviven; hombres con casco, *poilus*[\[11\]](#), heridos, moribundos (pero su muerte resucita al guerrero): ¿qué imágenes pesarán más en el “después”?

Palabras de mujeres

De la felicidad de las mujeres

Germaine de Staël y Lou Andreas-Salomé

No son estos dos grandes personajes femeninos las heroínas ni los emblemas que tanto se complace en presentar una cierta historia de las mujeres; sin embargo, se trata de mujeres famosas, ¡vaya si son famosas! Son extraordinarias, y por más de una razón: si bien han tenido la posibilidad de no hallarse en estado de dependencia económica, también es verdad que han sabido aprovechar esa situación; aprovecharla para viajar por Europa: Alemania, Suiza, Inglaterra e Italia; para liberarse de prejuicios, resumidos en uno solo, el que pretende que una mujer nunca afirme su autonomía por encima de cualquier otra cosa, para no tener miedo, al verse casi naturalmente como interlocutoras de grandes hombres. Viven su época y llevan su época en sí mismas.

A propósito de las mujeres que cultivan las letras^[12]

Germaine de Staël

Madame de Staël se educó en el Antiguo Régimen, en el que algunas mujeres lograban tener un “imperio” en su salón y gozaban de una posición excepcional, a veces incluso de honorabilidad. Pero, desde el momento en que vive su vida con plenitud, la Revolución y el Imperio napoleónico desconfían de ella, mujer independiente. Es comprensible que madame de Staël añore la Ilustración, aun cuando la desee para todos. Esta mujer habla de su sufrimiento, de su dificultad para pasar de un mundo a otro, de la monarquía a la república; pero también sabe que “los goces del espíritu están hechos para calmar las tormentas del corazón”. La lucidez de que da prueba en el texto que a continuación se reproduce es lo suficientemente atractiva como para que sigamos sus comparaciones entre estos dos mundos que, tanto el uno como el otro, le negaron un sitio. A través de estas reflexiones se percibe también lo esencial de su vida de mujer, salvo sus amores: esto es, la pasión por el ejercicio del espíritu y la vida intelectual de su época, su convicción de que lo importante es la vida pública, incluso para una mujer. Madame de Staël no llegó al mundo en una época oportuna, pero acepta jugarse en ella todo su ser; y si bien es severa con sus contemporáneos, lo hace sin malevolencia: no obstante saberse excepcional, jamás abandona la idea de que la suerte de las mujeres podría ser mejor, de que su ausencia de solidaridad es tan sólo la consecuencia de la ignorancia y del prejuicio.

La existencia de mujeres en sociedad es todavía incierta en muchos aspectos. El deseo de gustar les excita el espíritu; la razón les aconseja la oscuridad; y todo es arbitrario, tanto en sus éxitos como en sus reveses.

Llegará una época —así lo creo— en que legisladores filósofos prestarán seria atención a la educación que las mujeres deben recibir, a las leyes civiles que las protejan, a los deberes que haya que imponerles, a la felicidad que pueda

garantizárseles; pero en la presente situación, la mayoría de ellas no pertenece al orden de la naturaleza ni al orden de la sociedad. Lo que para algunas de ellas es la salvación, es para otras la perdición; a veces las cualidades positivas las perjudican, a veces los defectos las favorecen; tan pronto lo son todo como no son nada. En cierto sentido, su destino se parece al de los libertos en casa del emperador: si quieren adquirir ascendiente, se les vuelve un crimen el ejercicio de un poder que las leyes no les han atribuido; si siguen siendo esclavas, se oprime su destino.

Ciertamente, en general es mejor que las mujeres se consagren únicamente a las virtudes domésticas; pero lo que hay de extraño en los juicios de los hombres a su respecto es que están más dispuestos a perdonarles el que falten a sus deberes que el que llamen la atención por sus talentos destacados; toleran en ellas la degradación del corazón a favor de la mediocridad del espíritu, mientras que la honestidad más perfecta apenas podría obtener la gracia debida a una verdadera superioridad.

Desarrollaré las diversas causas de esta singularidad. Comienzo ante todo por examinar cuál es la suerte de las mujeres que cultivan las letras en las monarquías, y cuál es en las repúblicas. Me limito a caracterizar las principales diferencias que estas dos situaciones políticas deben producir en el destino de mujeres que aspiran a la celebridad literaria, y considero luego, de una manera general, qué felicidad pueden esperar de la gloria las mujeres que a ella aspiran.

En las monarquías tienen que temer el ridículo, y en las repúblicas, el odio. [...]

Después de la revolución, los hombres pensaron que era política y moralmente útil reducir a las mujeres a la mediocridad más absurda; sólo les dirigieron un lenguaje miserable sin delicadeza y sin espíritu; no tuvieron motivos para desarrollar su razón: no hubo progreso en las costumbres. Al limitar la extensión de las ideas, no se pudo restablecer la simplicidad de las primeras edades; la única consecuencia de ello fue que menos espíritu condujo a menos delicadeza, a menos respeto para la estima pública, a menos medios para soportar la soledad. Llegó lo que se aplica a todo en la disposición actual de los espíritus: siempre se cree que es la luz del intelecto lo que acarrea el mal, y se pretende repararlo mediante el retroceso de la razón. La única manera de corregir el mal de la Ilustración es adquirir más ilustración aún. O la moral es una idea falsa, o es cierto que cuanto más nos esclarezcamos, más nos acercaremos a ella. [...]

En Francia, nunca los hombres pueden ser lo bastante republicanos como para prescindir por completo de la independencia y del orgullo natural de las mujeres.

Es indudable que, en el Antiguo Régimen, tenían demasiada influencia; pero no son menos peligrosas cuando se las despoja de luces y, por tanto, de razón; su ascendiente se desplaza entonces a gustos ocasionales inmoderados, elecciones sin discernimiento, recomendaciones sin delicadeza; en lugar de elevarlos, envilecen a quienes aman. ¿Gana con ello algo el Estado? Puesto que es muy raro encontrar una mujer cuya superioridad sea desproporcionada al destino de su sexo, ¿debe la república privar a Francia de la celebridad de que gozaba por el arte de agradar y de vivir en sociedad? Pero sin las mujeres, la sociedad no puede ser agradable ni excitante; y las mujeres, privadas de espíritu, o de esa gracia de la conversación que supone la más exquisita educación, antes que embellecer a la sociedad, la perjudican. Son ellas las que introducen una suerte de tontería en los discursos y de maledicencia propia del cotilleo, una insípida alegría que tiene que terminar por alejar a todos los hombres verdaderamente superiores y que reduciría las brillantes reuniones de París a muchachos que no tienen nada que hacer y a muchachas que no tienen nada que decir.

A todo se le puede encontrar inconvenientes en las cosas humanas. Seguramente los tiene la superioridad de las mujeres, la de los hombres, el amor propio de las personas de espíritu, la ambición de los héroes, la imprudencia de las almas grandes, la irritabilidad de los caracteres independientes, la impetuosidad del coraje, etc. ¿Quiere decir esto que hay que combatir con todas las fuerzas las cualidades naturales, y dirigir todas las instituciones al objetivo de rebajar las facultades? Ni siquiera es seguro que esa rebaja favoreciera la autoridad de la familia o la de los gobiernos. Las mujeres sin espíritu de conversación o de literatura tienen por lo general más habilidad para escapar a sus deberes; y las naciones sin esclarecimiento no saben ser libres, sino que cambian muy a menudo de amos.

Esclarecer, instruir, perfeccionar a las mujeres y a los hombres, a las naciones y a los individuos: he aquí el mejor secreto para todos los fines racionales, para todas las relaciones sociales y políticas a las que se quiera asegurar un fundamento duradero.

Sólo debido a una delicada preocupación por su felicidad se podría tener miedo al espíritu de las mujeres. Es posible que al desarrollarles la razón se las esclarezca acerca de las desgracias tan a menudo ligadas a su suerte; pero los mismos razonamientos se aplicarían en general al efecto de la luz del intelecto sobre la felicidad del género humano, cuestión que a mi parecer no admite dudas.

Si la situación de las mujeres es muy imperfecta en el orden civil hay que

trabajar por el mejoramiento de su suerte y no por la degradación de su espíritu. Con vistas a la ilustración y a la felicidad de la sociedad, es útil que las mujeres desarrollen con cuidado su espíritu y su razón. Una sola consecuencia verdaderamente desgraciada podría derivarse de la cuidada educación que ha de dárseles: la de que algunas adquirieran facultades lo bastante distinguidas como para experimentar la necesidad de la gloria, pero ni siquiera este avatar acarrearía ningún perjuicio a la sociedad, y sólo resultaría funesto para un grupo reducido de mujeres a las que la naturaleza destinaría al tormento de una importuna superioridad.

Si existiera una mujer seducida por la celebridad del espíritu, y si quisiera tratar de obtenerla, ¡qué fácil sería disuadirla de ello, en caso de estar todavía a tiempo! Se le mostraría a qué terrible destino se expone. Observa el orden social —se le diría— y verás que está armado hasta los dientes contra una mujer que quiera elevarse a la altura de la reputación de los hombres. [...]

A una mujer se le puede reprochar incluso la gloria, pues se contrapone a su destino natural. La austera virtud condena incluso la celebridad de lo que es bueno en sí mismo, como portadora de un ataque a la perfección de la modestia. Los hombres de espíritu, asombrados por encontrar rivales entre las mujeres, no saben juzgarlas, ni con la generosidad de un adversario, ni con la indulgencia de un protector; y en este combate nuevo no siguen las leyes del honor, ni las de la bondad.

Si, para colmo de desgracia, una mujer adquiriera fama en medio de las disensiones políticas, se creería que su influencia no tiene límites, aun cuando no ejerciera ninguna; se le acusaría de todas las acciones de sus amigos; se la odiaría por todo lo que ama y se la atacaría ante todo allí donde no pareciera tener defensa, antes de llegar a los que todavía se podría temer. [...]

Pero esto no es todo: al parecer, la opinión pública libera a los hombres de todos sus deberes respecto de una mujer a la que se hubiera reconocido un espíritu superior: con ella se puede ser ingrato, pérfido, malo, sin que nadie se encargue de vengarla. *¿Acaso no es una mujer extraordinaria?* Con esto está todo dicho: se la abandona a sus propias fuerzas, se la deja que se debata con el dolor. El interés que una mujer inspira, el poder que un hombre garantiza, todo eso le falta al mismo tiempo. Esta mujer pasea su singular existencia, como los parias de India, entre todas las clases a las que no puede pertenecer, que consideran que ha de existir por sí sola como objeto de curiosidad, tal vez de envidia, y no merecen otra cosa que piedad”.

La humanidad de la mujer^[13]

Lou Andreas-Salomé

El final del siglo sorprende a Lou Andreas-Salomé en plena madurez, mucho más segura de sus posibilidades de vivir libremente y de gozar de sus capacidades que madame de Staël. Es asombroso ver cómo sabe explorar todas las posibilidades, ser a la vez musa tradicional del hombre y creadora, la nueva intelectual. Sus interlocutores masculinos —Nietzsche, Rilke o Freud— no se equivocan y sienten un gran placer en dialogar con Lou, mientras ella se convierte en pregonera de la expansión de las mujeres en su especificidad de mujeres, en su diferencia respecto de los hombres. Hay dos universos distintos, uno para cada sexo, y, a sus ojos, no es seguro que el de la mujer sea el más desagradable de habitar. Redefine el espacio de actividad femenina a partir del sexo mismo de la mujer, así como de su cuerpo. No hay espíritu femenino aislado del cuerpo. De allí la certeza de que la mujer no se separe jamás de sí misma, contrariamente al hombre. Más difícil es seguirla en las consecuencias de este pensamiento de la diferencia sexual: en efecto, la emancipación de las mujeres le parece una triste carrera para imitar al hombre, una simple trampa del mimetismo. Y aun cuando comprenda perfectamente por qué la mujer se siente tentada de abandonar el círculo doméstico, piensa, sin embargo, que allí reside su vocación. Pero, al parecer, no la suya; de donde la incomodidad que se siente al leerla. ¿Quién habla en este texto? O, mejor aún, ¿qué mujer?

También en esta manera de ser intelectual, lo mismo que en todo el resto de su ser, la mujer está mucho más determinada y ligada a la vida de su cuerpo que el hombre. Se trata de una cuestión que casi siempre se deja de lado en nombre de las convenciones más torpes. Y son más que nadie las propias mujeres quienes cometen este error, pues les gusta fingir que sólo los seres femeninos enfermizos son sensibles a las disposiciones variables de su organismo. Sin embargo, lo que impregna inexorablemente incluso a la más sana, a la más vital de las mujeres, en tanto ley impuesta a toda su existencia física, lo que la diferencia del hombre no es nada por lo que deba sentirse inferior al hombre, sino muy por el contrario,

lo que le permite afirmarse junto a él, en toda la especificidad femenina de sus dones; pues se trata de un hecho extraordinariamente importante y rico en consecuencias: el ritmo natural de su vida, y el ritmo fisiológico, y psíquico.

En esto la vida de la mujer se conforma a un ritmo secreto, a altibajos regulares, que la encierran en un ciclo que vuelve incesantemente a comenzar, que incesantemente vuelve a acabar, en el cual todo su ser, con todas sus manifestaciones, se siente armoniosamente medido. Así, tanto física como intelectualmente, la línea que tiende al infinito y se ramifica con sutileza y complejidad crecientes no pertenece al dominio de la mujer: al parecer, por el simple hecho de vivir, ella recorre círculo tras círculo.

Es extraño que se pase siempre en silencio este ritmo vital, o que se presente como algo completamente indiferente, cuando más bien, y justamente en la criatura absolutamente sana y segura de su cuerpo, recuerda la fiesta y el recogimiento solemne, los domingos que salpican el tiempo, las horas de paz profunda y serena que sin cesar controlarán, aclararán y ordenarán la existencia cotidiana, y que exigen flores en la mesa y en el alma: porque en ella se repite, una vez más, en el sentido más estrictamente físico del término, lo que constituye el ser íntimo de la mujer, en su grandeza y en su conjunto.

Si bien es cierto que poco a poco va desapareciendo la época en que las mujeres se imaginaban que tenían que imitar al hombre en todos los terrenos en que quisieran dar pruebas de su valor y, en consecuencia, trabajaban con seudónimos masculinos —no sólo cuando eran escritoras—, todavía estamos muy lejos de considerar con respeto todo lo que es propio de la mujer. Mientras no lo hagan ellas, mientras no traten de comprenderse a sí mismas tan apasionada y profundamente como sea posible, en su *diferencia* respecto del hombre —y *ante todo exclusivamente en esta diferencia*— utilizando para ello escrupulosamente tanto los índices de su cuerpo como los de su alma, jamás sabrán con qué amplitud y con qué fuerza pueden desarrollarse, en virtud de la estructura propia a su esencia, y cuán amplias son en realidad las fronteras de su mundo. La mujer no está siempre lo bastante presente a sí misma y, en consecuencia, no se ha hecho todavía lo bastante mujer, al menos tal como vive en los sueños de los mejores hombres de su época, y en sus propios sueños. En otro tiempo, para alcanzar esa meta le faltaba —por otra parte, a todos los seres humanos les faltaba— práctica del conocimiento de sí misma y libertad respecto de los prejuicios arraigados por el hábito; no conocía ni todos los tesoros ni todas las piezas que le pertenecían de derecho, y sólo se atrevía a instalarse para vivir en lo primero que se le presentaba, para adornarlo indistintamente de cualquier

manera. Pero luego, cediendo a la intimidación, siguió, con singular estupidez, la llamada que la arrancaba de su propia morada para arrojarla a plena calle. Desgraciadamente, para muchas mujeres que no le prestaron oídos —por encontrar en ella no una seducción, sino una amenaza—, esta llamada se convirtió en un imperativo del destino de la misma manera que para las otras, por la simple razón de que la comprensión de una necesidad social, sea o no un imperativo de la sociedad, las lanza al centro de un torbellino en el que se ven forzadas a abrirse paso a codazos y golpes sin tregua ni descanso y desperdigándose en actividades parciales, lo mismo que el hombre.

Es éste un tema que no podría agotarse en unas cuantas frases, y no tenemos aquí espacio para desarrollarlo. Al menos hay algo seguro: el que, precisamente en semejante lucha por la vida, habría que desear a la mujer, ante todo, que tenga un estómago fuerte como para digerir incluso los trozos más duros sin perder nada de la belleza que le es propia, es decir, como para imponer a las cosas su sello de mujer, en lugar de renunciar a su feminidad en favor de las cosas, aun cuando esta fidelidad implique necesariamente una cierta atenuación de sus cualidades de competidora: debería poner un poco de alma femenina, de tibieza familiar y de armonía allí donde estas cosas están ausentes, pero tal vez podrían actuar discretamente. ¿Quién será más fuerte? ¿La mujer, o lo no femenino que logra extraer de sí misma? Sólo el tiempo podrá decírnoslo.

Fuera de esta circunstancia, hay todavía otra que impulsa a las mujeres a evadirse masivamente de la estrechez del círculo familiar exclusivo: la avidez espontánea, profunda e innegable, su hambre de un alimento más sólido y más variado que el que en su casa sólo pueden encontrar a costa de grandes dificultades. He ahí dos estados de cosas que no hay que confundir, pues, aunque parece tender ardientemente a la única finalidad de su emancipación, una persona joven tal vez no busque nada fuera de sí misma y de su desarrollo particular. Incluso puede ser que domine un cierto oficio exterior a su hogar, aun cuando no le atraiga en absoluto, si bien en todas esas experiencias no hace otra cosa que probar a tientas los diversos caminos que quiere seguir para llegar a sí misma y, finalmente, abrazarse a sí misma, poseerse por entero y, en consecuencia, poder dar todo lo que contiene.

¿Cuántas jóvenes provisionalmente hartas, para gran escándalo de los suyos, de las insignificantes obligaciones domésticas, no aspiran, sin saberlo, a otra cosa que a desarrollarse en un alma femenina rica y preciosa, en cuyo círculo cada uno se sienta rodeado de la paz del mundo natal? Y, si se les prohíbe intentar la experiencia, si se atrofian sus capacidades más marcadas, entonces

quedan condenadas a una eterna discordancia, angulosa y mal proporcionada, y tienen que pagar en la vejez, en torrentes de amarga bilis, las piezas de oro que anteriormente no les fue permitido ofrecer. A este respecto, pues, sólo se puede predicar siempre la libertad, y es menester superar toda barrera, romper toda artificial estrechez, pues es más sabio otorgar un voto de confianza a las voces del deseo que se elevan del seno mismo del ser humano, aun cuando se expresen torcida o desordenadamente, que a teorías preconcebidas y falsificadas. En todos los casos en que una evolución puede revestir a un ser de esplendor y de alegría, y por raros que puedan parecer sus zigzags, no por ello deja de marchar por el camino correcto, y su último objetivo es lograr, en la mujer, la madurez de la mujer misma, o, dicho de otra manera, su más secreta aptitud para vivir.

Una mirada española

Introducción

María José Rodríguez Galdo

La serie de trabajos que sobre España y América Latina se integran en este volumen 4 de Historia de las Mujeres no ha pretendido ser un balance del estado de los conocimientos sobre historia de las mujeres en el siglo XIX, en un ámbito geográfico tan amplio. Ni mucho menos se ha buscado con ellos realizar una historia de las mujeres en tanto tales, ni tan siquiera una aproximación parcial a la misma.

El número de páginas de que disponíamos aconsejaba más bien centrar los esfuerzos editoriales en llamar la atención sobre una serie de temas concretos, que permitían, por una parte, situar a la mujer española en medio de los cambios que marcan, a lo largo del siglo XIX y en las primeras décadas del XX, los inicios de la modernización demográfica en España; cambios que, por su propia naturaleza, tienen en buena medida a las mujeres como protagonistas más inmediatas y que, por lo mismo, requerirán de las propias mujeres un papel progresivamente más participativo, al tiempo que una mayor conciencia de su propio cuerpo. Y, por otra, avanzar en la comprensión global de la experiencia laboral de las mujeres en la España del siglo XIX, globalidad que hay que entender como combinación de trabajo doméstico y trabajo remunerado; profundizar en el significado de la construcción de un modelo educativo de “utilidad doméstica”, a través de una educación entendida como formación moral frente a la instrucción o formación intelectual; interpretar las emociones que asoman en “las amistades románticas” o la misma contestación de las “mujeres rebeldes”.

Temas como el de “Las mujeres en la construcción de Argentina en el siglo XIX” o, para la misma época, el de “Las mujeres esclavas en el Brasil”, permiten un acercamiento más global a su “condición” y al papel realmente desempeñado por las mujeres en las sociedades latinoamericanas del momento.

En la selección de los temas que se abordan en las, necesariamente breves, siete monografías, he tenido en cuenta, fundamentalmente, la articulación de dos factores. Uno, el representado por aquellas cuestiones que ya vienen siendo

más clásicas en la investigación sobre la historia de las mujeres, como son las relacionadas con el trabajo y la educación, y que, por tanto, permiten avanzar en el tratamiento metodológico de ambos temas y formulan nuevas propuestas de investigación; y el segundo factor estaría representado por aquellas otras que nos están planteando nuevos interrogantes y ampliando el horizonte temático en la historia de las mujeres. En todos ellos, y desde distintas perspectivas individuales, ha quedado patente la preocupación por comprender el significado de las relaciones establecidas entre hombres y mujeres. Es decir, de avanzar en la comprensión global de la sociedad española y latinoamericana del siglo XIX.

Ganando espacios de libertad. La mujer en los comienzos de la transición demográfica en España

Fausto Dopico

En los últimos doscientos años, los países occidentales han experimentado transformaciones radicales en la estructura de edades, la composición de la población activa, el carácter de los movimientos migratorios, el nivel de urbanización, los comportamientos nupciales, los sistemas familiares... En el eje de estos cambios se halla el impresionante descenso ocurrido en la mortalidad y la fecundidad.

Cuando se estudian las causas de este último, lo habitual es acudir al análisis estadístico de las interrelaciones entre una serie de variables cuantitativas. Los resultados suelen ser bastante imprecisos, sobre todo a la hora de medir la cuota de participación que se debe otorgar a cada factor explicativo. Esto favorece que, pese a la utilización de una sofisticada metodología y una considerable erudición, los debates alcancen una notable extensión e intensidad, no exentos en ocasiones de virulencia. Al final, no sabemos muy bien en qué medida los cambios en la alimentación o el progreso médico actuaron en las primeras fases de descenso de la mortalidad; o cuáles fueron las razones por las que las francesas se adelantaron varias décadas en la adopción de medidas contraceptivas.

Las dificultades para encontrar las fuentes adecuadas y las mismas limitaciones de los modelos empleados tienen una parte significativa de responsabilidad en el mantenimiento de importantes zonas oscuras en el estudio de la transición demográfica. Y existen también razones metodológicas de fondo, que se derivan de los prejuicios inherentes al paradigma dominante entre los científicos sociales, que llevan no pocas veces a considerar el cambio cultural, y particularmente la toma de conciencia por parte de sus protagonistas, como un factor residual o complementario del progreso económico y tecnológico.

Y, sin embargo, no es concebible un cambio de tal magnitud en estos comportamientos si no va acompañado de una transformación en los hábitos vitales de los individuos y los grupos sociales. Sin ignorar la importancia de la vacunación o la mejora de la sanidad pública en el descenso de la mortalidad, debemos recordar que éste comenzó y se generalizó con anterioridad al empleo de las sulfamidas, los antibióticos y la casi totalidad de los medios farmacológicos que hoy consideramos eficaces para combatir las enfermedades infecciosas. Y de la misma manera, el control de la natalidad se desarrolló mucho antes de la aparición de los métodos anticonceptivos modernos, e incluso antes de que otros procedimientos más tradicionales, como los preservativos, fuesen asequibles para la mayoría de la población. En estas condiciones, el papel jugado por el cambio en las creencias acerca de la sexualidad y la procreación, por una parte, y de la etiología de las enfermedades, por otra, ha debido ser realmente significativo.

Aquí, analizaremos el cambio demográfico, y fundamentalmente los cambios en la mortalidad, nupcialidad y fecundidad, en el periodo que va desde finales del siglo XVIII a 1930. La tradicional división cronológica por siglos no se ajusta ni a las posibilidades que otorgan las fuentes ni a las inflexiones reales en la evolución de la población y la sociedad. La demografía de la segunda mitad del siglo XVIII es mucho mejor conocida que la de la primera mitad del siglo XIX, y aquélla debe ser, por consiguiente, el punto de partida de nuestro estudio. Situar el final en 1900 sería completamente artificioso. La década de 1930, en cambio, sí supone un punto de ruptura, no sólo debido a los efectos demográficos de la guerra civil, sino también por las nuevas características que presentará el periodo de la posguerra.

Nupcialidad, fecundidad y mortalidad en España a finales del siglo XVIII

La evolución de la población no viene dada sólo por leyes biológicas de la especie humana y de los seres vivos y por factores ecológicos. Es una compleja articulación social la que “selecciona”, dentro de los límites impuestos por los condicionamientos anteriores, la senda que ha de seguir, a largo plazo, el crecimiento o estancamiento demográfico de la comunidad. Un límite al crecimiento demográfico viene impuesto, evidentemente, por la capacidad de la

sociedad para cubrir las necesidades biológicas de sus miembros. Las sociedades de antiguo régimen demográfico son eminentemente agrarias, y generan una gran parte de su producto social a través de la agricultura, actividad sometida a la ley de los rendimientos decrecientes. Éstos pueden ser contrarrestados mediante el progreso tecnológico, y algunos autores han venido insistiendo en el papel incentivador que el mismo crecimiento de la población puede tener para el cambio tecnológico. Ahora bien, este cambio era lento en este tipo de sociedades, y de ahí que también quepa esperar un lento crecimiento de la población.

En la segunda mitad del siglo XVIII, España se caracteriza por la presencia del llamado antiguo régimen demográfico, definido por altas tasas de mortalidad, con fuertes fluctuaciones, y elevadas tasas de natalidad. Es el régimen que, pese a la existencia de múltiples peculiaridades regionales, ha presidido la historia europea de la Edad Moderna, y que en estos momentos está mostrando sus primeras grietas, con el inicio del descenso de la mortalidad en algunos países (Inglaterra, Francia, Suiza, Países Escandinavos) y los primeros indicios (Francia) de disminución de la fecundidad matrimonial.

La expectativa de vida de una mujer al nacer en la segunda mitad del siglo XVIII es de 28,4 años. Se trata de una esperanza de vida propia de la Europa del sur, próxima a la alcanzada por Francia en vísperas de la Revolución, e inferior a la de Inglaterra, Suecia o Dinamarca, que superaban los 35 años. De cada mil mujeres que nacían sólo la mitad alcanzaba los 15 años y la tercera parte los 45. Lo normal era que una mujer hubiese visto morir, en su infancia o su juventud, a uno o ambos padres o, al menos, a alguno de sus hermanos o hermanas. La crisis demográfica, en las que la mortalidad aumentaba de forma espectacular, era un hecho frecuente e imprevisible, por lo que la muerte constituía decididamente un acontecimiento familiar dentro del entorno vital en que se desenvolvía su vida. Naturalmente, esto era cierto también para el hombre, pero las mujeres se hallaban sin duda más próximas a los grupos de mayor riesgo, al ocuparse de los niños, los enfermos y los ancianos. Dada la fuerza que los aspectos religiosos y espirituales tenían en la sociedad de la época, esta presencia permanente de la muerte podía traducirse fácilmente en una invitación para que la mujer aceptara interiormente un conjunto de normas sociales discriminadoras, normas que la presión social, en todo caso, le impelía a observar.

Por término medio, una mujer se casaba en España a los veintitrés años y medio. Se trata, naturalmente, de una cifra que recoge distintos comportamientos regionales. Así, en el norte y noroeste, la edad media rondaba los 25 años. En el

resto de la península, no solía superar los 23. Dentro de una tendencia general a una elevación de la edad al matrimonio, estos contrastes regionales se mantendrán esencialmente a lo largo de todo el periodo analizado. Los factores que explican estas disparidades residen fundamentalmente en las estructuras familiares, las pautas de residencia posmatrimonial, el sistema hereditario y la estructura de la autoridad en el hogar, mostrándose cómo el matrimonio forma parte de una estrategia muy elaborada de reproducción de las familias y las unidades productivas. En el norte, la abundante presencia de las familias extensas y plurinucleares —particularmente de la familia troncal— las formas de residencia virilocales o uxoriocales —donde el nuevo matrimonio pasa a vivir en la casa de los padres del novio o la novia—, un sistema sucesorio que tiende a limitar la división de la explotación familiar y que otorga al cabeza de familia una cierta discrecionalidad en las opciones testamentarias, y una importante emigración masculina, aparecen asociadas a un matrimonio más tardío, que se realiza a edades próximas a las que encontramos en muchas regiones de la Europa atlántica. En el resto peninsular, el matrimonio es más precoz, revelando en este aspecto un comportamiento más “mediterráneo”, y con frecuencia —pero no siempre, pues la relación entre las variables anteriores no es unívoca— va unida a un fuerte predominio de la familia nuclear, pautas de residencia posmatrimonial de tipo neolocal —con el establecimiento de un nuevo grupo doméstico propio— y reparto igualitario de la herencia, o bien formas sucesorias rígidas en beneficio de un hijo claramente determinado.

A diferencia de otras culturas no europeas, donde el matrimonio es casi universal, en la Europa occidental solía haber un porcentaje importante de mujeres que permanecían solteras toda su vida. En España, este celibato definitivo alcanzó el 10,8 por 100 en la segunda mitad del siglo XVIII, y se mantuvo en torno a esta cifra a lo largo de la mayor parte del periodo estudiado, para elevarse al 11,7 por 100 en 1930.

El número de mujeres casadas y la edad de su matrimonio era decisivo para determinar la fecundidad y, por consiguiente, el ritmo de crecimiento de la población. En efecto, en un régimen que los demógrafos llaman de “fecundidad natural”, donde no se emplean técnicas contraceptivas, y donde la sexualidad no matrimonial es objeto de un férreo control social, la descendencia de las parejas depende de una serie de factores biológicos y sociales, entre los que el más importante es la duración del matrimonio durante el periodo fértil de la mujer. Normalmente, una mujer tenía su primer hijo cerca de año y medio después de su boda, y paría después entre cinco y seis hijos más, el último de ellos cuando

tenía unos cuarenta años.

En la actualidad una mujer española tiene menos de dos hijos por término medio, y los alumbró antes de los 35 años. Cuando sus hijos alcanzan la adolescencia, los años de vida que todavía le quedan a la madre superan la esperanza de vida al nacimiento que tenía su predecesora dos siglos antes. Un régimen de elevada fecundidad y mortalidad no es, desde luego, incompatible con una organización social no discriminatoria entre los sexos; y una fecundidad y una mortalidad reducidas no aseguran tampoco esto último. Ahora bien, el escaso control que la mujer, y el hombre, tenían sobre aspectos centrales de su vida y su reproducción es favorecedor de la aceptación crítica y el mantenimiento de un sistema cultural que asigna a la mujer como función esencial de su vida la de ser continuadora de la especie, y asocia esta condición con su subordinación al padre o al marido. Y si el antiguo régimen demográfico podía ser visto como un soporte justificativo de una concepción de la vida femenina centrada en la maternidad, el nuevo puede representar también una primera victoria frente a las compulsiones sociales y biológicas que determinan estrechamente su existencia, y una invitación a superar la visión tradicional, buscando nuevos horizontes vitales. Al mismo tiempo, y como veremos a continuación, el cambio cultural y la toma de conciencia de la mujer no fueron ajenos a la ruptura que se produjo en el sistema demográfico.

El descenso de la mortalidad

Los comienzos de la revolución industrial se sitúan en Inglaterra en las décadas finales del siglo XVIII: la modernización política, cultural y social acompañó, desde una perspectiva a largo plazo, a la modernización económica, y un elemento central de esta transformación lo constituyó la transición demográfica, y particularmente el impresionante descenso que tuvo lugar en las tasas de mortalidad y fecundidad. Aunque este proceso se dio en todos los países altamente industrializados, no hay un modelo único de cambio, ni existen unas relaciones unívocas entre los diversos componentes del mismo. Si consideramos los indicadores demográficos, España no es en modo alguno sorprendente. Las cifras a nivel de todo el territorio indican que España es un país de tardía modernización demográfica en el contexto de la Europa occidental, en consonancia con el carácter de país de industrialización tardía que habitualmente se le atribuye.

El cuadro I nos ayuda a situar la posición española en el contexto occidental y revela también que, a partir de un cierto umbral, las diferencias económicas dejan de ser decisivas para explicar las disparidades en la mortalidad. El retraso en el inicio de su descenso en España, en relación a una media de países avanzados, es evidente, y parece reflejar la distancia existente entre sus estructuras socioeconómicas. Pero en 1970 España ha alcanzado ya el nivel de mortalidad de referencia, aunque su grado de desarrollo económico es claramente inferior al de estos países. Lo mismo pasa con respecto a Italia. Si a finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX la mortalidad es superior a la italiana, coincidiendo con un mayor dinamismo y diversificación de esta última economía, en 1960, España la iguala, cuando su renta per cápita es poco más de dos tercios de la italiana.

CUADRO I

Evolución de la esperanza de vida al nacimiento en varios países

<i>Año</i>	<i>España</i>	<i>Países occidentales avanzados (a)</i>	<i>Italia (b)</i>	<i>Portugal</i>
1863-70	29,8	43,1	—	
1878-1887	29,5	44,7	33,6	—
1888-1900	32,1	49,5	38,6	—
1900	34,8	50,5	43,3	—
1910	41,7	54,3	47,8	—
1920	41,2	58,3	49,5	36,6
1930	50,0	61,7	54,5	47,5
1940	50,1	64,6	—	51,1
1950	62,1	69,8	65,5	58,0
1960	69,9	72,0	69,8	63,5
1970	72,4	72,6	71,9	67,3

a) Dinamarca, Francia, Inglaterra y Gales, Noruega, Países Bajos, Suecia y Estados Unidos (Massachusetts hasta 1930).

b) Años 1881, 1891, 1911, 1921, 1931, 1950-53, 1960-62 y 1969-72.

Fuentes: España, 1863-70, F. Dopico (1987); 1878-87 y 1888-1900 elaboración propia; restantes años, I.N.E.; resto, Naciones Unidas, *Demographic Yearbook Historical supplement*, 1978 y S. H. Preston. N. Keyfitz, R. Schoen (1972).

Las causas del descenso de la mortalidad, sobre todo en sus primeras fases, son objeto de una fuerte controversia. Un primer grupo de elementos se centran en la mejora del estudio nutricional, y particularmente de las disponibilidades alimenticias. Otras causas son de tipo sanitario: calidad del agua, tratamiento de las aguas residuales y las basuras, manipulación de los alimentos, campañas para la eliminación de agentes transmisores, etc. Otros aspectos remiten al progreso médico: vacunaciones, mejora hospitalaria, progresos farmacológicos, incremento en la cobertura de la atención médica y sanitaria... Pero el efecto de estas conquistas sería reducido si no estuviesen acompañadas de un conjunto de factores relacionados con la valoración de la salud pública e individual: niveles de instrucción, información médica y sanitaria, hábitos alimenticios, higiene personal... En fin, la creación de una conciencia de que una vida duradera y de calidad es algo que va más allá del azar o del designio divino, y que existe una responsabilidad personal y colectiva en crear las condiciones que la hagan posible. Dentro de esta toma de conciencia, hay indicios de que las mujeres jugaron un papel relevante.

Aun cuando todas las edades se beneficiaron del descenso, éste es especialmente importante en los primeros años de vida. De cada 100 nacidos vivos en el siglo XVIII, sólo 55 alcanzaban los 5 años de edad, y todavía en 1900 sólo lo lograban 63. En 1930 son 80 los que llegan a esta edad, y en la actualidad lo consiguen más de 98. El debate sobre las causas de esta disminución es tan vivo como el que se refiere a la mortalidad general. Aun cuando deben tenerse en cuenta ciertos avances en la pediatría, la cirugía infantil y la atención al parto, dado que con anterioridad al descubrimiento de los antibióticos los avances en el tratamiento de las enfermedades infecciosas fueron muy limitados, una parte importante en la caída de la mortalidad de la infancia hay que atribuirla a mejoras en los hábitos alimenticios, la higiene y el cuidado de los niños, así como en la misma reducción de la fecundidad, reducción que a su vez se veía estimulada por las mayores probabilidades de supervivencia. En resumen, el descenso de este tipo de mortalidad se halla muy relacionado con la valoración que la sociedad hace de la vida infantil, y particularmente por la sensibilidad y nivel educativo de las madres, a las que aquella otorgaba la responsabilidad fundamental en su crianza.

Hubo otro grupo de edades donde, en el caso de la mujer, se produjo una reducción especialmente significativa, y es el que comprende los años de embarazo y lactancia. La mortalidad entre los 20 y 40 años se redujo a la mitad con anterioridad a 1930. Y si en la segunda mitad del siglo XVIII la mortalidad a

estas edades de ambos sexos era similar, en 1930 la masculina es un 7 por 100 más elevada. Qué duda cabe que una parte de esta disminución se debe, junto con el declive de la fecundidad, a una mayor atención y profilaxis durante el embarazo, el parto y el periodo inmediatamente posterior a éste.

El decrecimiento de la mortalidad de la mujer durante su periodo fértil constituye un componente importante del incremento en la diferencia en las esperanzas de vida de los dos sexos. El desnivel entre ambas, que suele ser pequeño cuando la mortalidad es elevada, se amplía a lo largo de la transición demográfica, hasta alcanzar los seis años en la actualidad, tal como puede verse en el cuadro II. En la vida real, esta mayor supervivencia femenina significa la existencia de un número elevado de viudas, y una mayor duración de esta condición, y por tanto la necesidad de prever esta posibilidad.

La caída de la mortalidad revela la importancia de los condicionamientos culturales en las enfermedades y en la mortalidad de la mujer, pone en cuestión la supuesta superioridad biológica masculina y puede constituir, si otros elementos culturales y sociológicos son favorables, una invitación a realizar planteamientos vitales que no incluyan necesariamente la vinculación a un varón.

CUADRO II

Evolución de la esperanza de vida en ambos sexos

<i>Años</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Diferencia</i>
S. XVIII	28,4	27,8	0,6
1863-1870	30,2	29,4	0,8
1878-1887	29,8	29,1	0,7
1888-1900	32,5	31,7	0,8
1900	35,7	33,9	1,9
1910	42,6	40,9	1,6
1920	42,1	40,3	1,8
1930	51,6	48,4	3,2
1940	53,2	47,1	6,1
1950	64,3	59,8	4,5
1960	72,2	67,4	4,8
1970	75,1	69,6	5,5
1975	76,2	70,4	5,8
1980	78,6	72,5	6,1

Fuente: INE y elaboración propia.

La transición de la fecundidad

Si el crecimiento de la población en las sociedades agrarias venía de alguna forma limitado por el lento desarrollo tecnológico, al producirse con la revolución industrial un incremento sustancial de la productividad, este condicionamiento dejó de estar presente. La población puede crecer ahora de forma continuada sin una ruptura grave del equilibrio respecto a los recursos alimenticios. En la práctica, esto supone una ampliación de la banda en que una sociedad puede trazar su evolución demográfica. Y si en las sociedades pretransicionales rara vez se alcanzaban los techos teóricos, en los países industrializados se ha optado por una estrategia que limita el crecimiento demográfico y otorga la prioridad a la mejora de la calidad de vida de sus habitantes.

La transición demográfica puede considerarse como un proceso en el cual

disminuye la fuerza de los factores biológicos y los comportamientos institucionalizados y gana terreno la capacidad de elección consciente. Ahora bien, en la mentalidad de la sociedad europea, el régimen de fecundidad natural estuvo asociado durante siglos a una representación de la mujer como reproductora de la especie. Cuando el número de hijos de una pareja se decide fundamentalmente sobre la base de criterios racionales y emocionales y no por compulsiones consuetudinarias, se está abonando el terreno para poner en cuestión el mito de la maternidad como justificadora de la vida femenina, y con él otros aspectos de las relaciones entre los sexos.

La transición de la fecundidad en España, considerada en su conjunto, debe situarse en la primera década del siglo XX, cuando se registra un descenso superior al 10 por 100 con respecto al nivel que la fecundidad matrimonial alcanzaba tradicionalmente. Por entonces, esta disminución ya se había producido en la mayoría de los países de la Europa occidental, con la excepción de Italia, Portugal e Irlanda.

Cada mujer española que llegaba al final de su periodo fértil tenía, en la segunda mitad del siglo XVIII, una media de 5,7 hijos. En 1887, este valor se había reducido a 5,4. Pero esta disminución se debía casi totalmente al incremento en la edad del matrimonio, que ahora se situaba en 24,2 años, y no a la descendencia en el interior de éste. El número de hijos descendió a 4,7 en 1900, 4,4 en 1910, 4,1 en 1920 y 3,6 en 1930-1931. Durante la Segunda República, cuando la mujer obtuvo una serie de conquistas jurídicas y políticas y se incrementó la divulgación de los métodos anticonceptivos, continuó esta caída, alcanzando un valor de 3,3 hijos por mujer en 1935.

Si comparamos la segunda mitad del siglo XVIII y 1930, el descenso en la fecundidad general ha sido del 36 por 100. Ahora bien, casi la mitad de este descenso puede imputarse a un endurecimiento en el acceso al matrimonio femenino, que alcanzaba en esta última fecha una edad media de 25,8 años y una soltería definitiva del 11,7 por 100. El resto es debido a la reducción de la fecundidad matrimonial. España tiene por entonces una de las fecundidades matrimoniales más altas de Europa, como puede observarse en el cuadro III, pero ya con claros indicios de una práctica extendida del control de la natalidad, de acuerdo con los estándares que habitualmente utilizan los demógrafos para el análisis de este último.

CUADRO III

Valores del índice de fecundidad matrimonial I_g
en los países europeos hacia 1930

Francia	0,272	Escocia	0,404
Bélgica	0,282	Holanda	0,446
Alemania	0,284	Finlandia	0,455
Inglaterra & Gales	0,292	Italia	0,471
Suecia	0,303	Rumania	0,489
Luxemburgo	0,319	Polonia	0,501
Checoslovaquia	0,327	Yugoslavia	0,509
Dinamarca	0,327	Grecia	0,535
Suiza	0,352	España	0,540
Hungría	0,357	Portugal	0,544
Bulgaria	0,379	Irlanda	0,610
Noruega	0,382	Rusia	0,665
Austria	0,386		

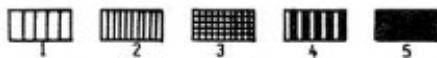
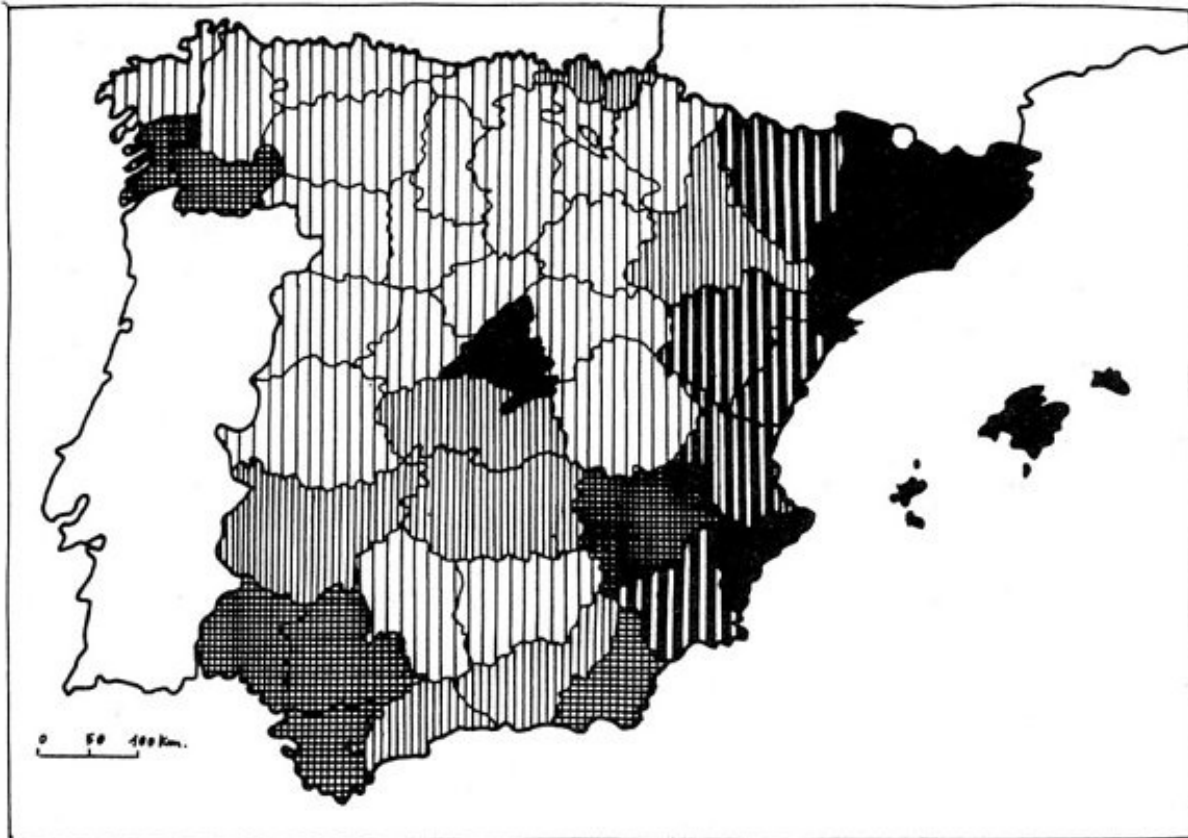
Fuente: A. J. Coale y S. C. Watkins (1986).

El comportamiento de la nupcialidad es significativo porque, al contrario que en muchos otros países, el proceso industrializador español no condujo, hasta la década de 1960, a un matrimonio más precoz. Esto provocó que la intensidad matrimonial, cuando la medimos como una combinación de la edad al matrimonio y la soltería, se fuese aproximando a los de la Europa noroccidental, y que en 1930 se encontrara a niveles similares a los de Inglaterra o Dinamarca, que antaño poseían una nupcialidad más débil.

Los valores medios suelen oscurecer una de las características más sobresalientes de la realidad social española: la existencia de agudas disparidades regionales. Esto es cierto en lo que se refiere a los comportamientos demográficos, y particularmente a la historia de la adopción de prácticas contraceptivas.

Cataluña es una de las regiones europeas pioneras en la limitación consciente de los nacimientos. La fecundidad matrimonial cayó entre la segunda mitad del siglo XVIII y 1900 en un 40 por 100, y en 1930, era similar a la de Dinamarca o Luxemburgo. A Cataluña le siguen Baleares, Madrid y zonas del País Valenciano y Aragón. Las últimas regiones en que se tiene evidencia de la existencia de

control se sitúan, además de Canarias, que siempre tuvo una fecundidad muy intensa, en el norte y el interior peninsular. En concreto, en Extremadura, Castilla la Vieja, Asturias, León, Navarra, País Vasco, Canarias y parte de Galicia, no se dan unos valores claramente incompatibles con la fecundidad natural hasta después de la guerra civil.



España es un país de fuertes contrastes en la transición demográfica, especialmente en lo que se refiere al descenso de la fecundidad. En el mapa se recoge la fecha en que puede situarse el inicio del control de la natalidad en cada provincia.

- .. Después de 1930.
- .. Entre 1920 y 1930.
- .. Entre 1910 y 1920.
- .. Entre 1900 y 1910.
- .. Antes de 1900.

La evolución de la fecundidad muestra la importancia de los factores culturales y regionales en la transición demográfica española y pulveriza cualquier intento de establecer un nexo lineal entre industrialización y caída de

la fecundidad. El descenso se nos aparece en primer lugar como una forma de atenuar la presión demográfica y suele ir asociado a una disminución de la mortalidad infantil y posinfantil. Inciden, además, otros muchos elementos, como el nivel de urbanización, la proximidad geográfica, el trabajo de la mujer fuera del hogar, la acción ideológica de los movimientos anarquistas y eugenistas, factores religiosos...

Maternidad y estrategia demográfica

Todas las comunidades humanas tienen estrategias que definen su crecimiento demográfico. En las sociedades preindustriales, el componente central de aquéllas está constituido por la edad del primer matrimonio, la soltería definitiva y la posible existencia de restricciones sociales al casamiento de las viudas. A estas prácticas nupciales pueden añadirse otros elementos reguladores, como el aborto, la prolongación de la lactancia o la abstinencia sexual después del parto o en determinadas festividades religiosas. El control social sobre la evolución de la población no se limita, sin embargo, a los aspectos reproductivos. La mortalidad no viene sólo determinada por factores aleatorios y por el grado de desarrollo tecnológico en la lucha contra las enfermedades. Existen una serie de prácticas culturales y de condicionamientos socioeconómicos que influyen seriamente sobre ella, dentro de los límites propios del régimen demográfico correspondiente. La valoración social del niño, y sobre todo de la niña —pues el infanticidio suele ser selectivo—, los métodos de crianza, los cuidados que reciben las mujeres embarazadas y lactantes, la consideración de los enfermos y los ancianos y la concepción que tiene la sociedad acerca de la enfermedad, el cuerpo y la vida humana influyen significativamente sobre el nivel de mortalidad.

En conjunto, todos estos elementos tienden a crear un sistema coherente y estable, pero no estático, de interrelaciones que controlan la evolución de la población. La articulación de pautas de comportamiento propias de las sociedades preindustriales ha llegado a denominarse con el expresivo, aunque discutible, nombre de “racionalidad inconsciente”. En los últimos doscientos años se ha producido en los países desarrollados un profundo cambio económico, jurídico, político y cultural, que tiende a otorgar una mayor participación consciente a los individuos y los grupos sociales. El cambio demográfico debe ser insertado dentro de esta profunda transformación, y trae

consigo unas mayores posibilidades de control sobre las variables vitales básicas que presiden la reproducción y renovación de las comunidades humanas.

No debemos mitificar, sin embargo, este proceso. Ciertamente, las crisis y las fuertes oscilaciones de la mortalidad han sido superadas; las tasas de defunciones por enfermedades infecciosas se han visto reducidas considerablemente; los avances en la prevención y reducción de la mortalidad infantil han sido espectaculares. Pero la lucha contra las enfermedades degenerativas, que aparecen en buena medida asociadas a los nuevos modos de vida, tiene aún mucho camino que recorrer, y posiblemente estamos lejos de alcanzar los límites biológicos máximos en la duración de la existencia humana. De la misma manera, aun cuando se han reducido y flexibilizado las compulsiones sociales que regulaban la sexualidad y la procreación, los comportamientos actuales no están tampoco exentos de condicionamientos socioeconómicos, de hábitos rutinarios o de la influencia uniformizadora de los medios de comunicación de masas.

El camino hacia una organización no discriminatoria de la sociedad, donde las decisiones trascendentales de sus miembros sean tomadas libremente, integrando el análisis racional y los aspectos emocionales y espirituales, no ha hecho más que empezar. La toma de conciencia por parte de la mujer y la eliminación de la concepción patriarcal son elementos imprescindibles de este proceso. La ampliación de los espacios de libertad frente a la muerte y la reproducción ha proporcionado unos valiosos instrumentos para luchar contra los factores más oscuros e irracionales de aquella visión del mundo y ha sido favorecida, a su vez, por un mayor protagonismo de la mujer en la sociedad y por un mayor control de ésta sobre aspectos básicos de la vida. Esto no siempre se ha realizado de forma consciente, y con frecuencia ha representado un fuerte coste. El control de la natalidad, por ejemplo, ha sido producto, no pocas veces, de la necesidad o de la imposición del varón, y muy a menudo se ha efectuado acudiendo a procedimientos, como el *coitus interruptus*, poco satisfactorios para la pareja. Ha sido, sin embargo, un elemento que ha cuestionado profundamente uno de los mitos más duraderos y de mayor repercusión de la historia de la humanidad, y que ha servido para convertir un acto creador esencial, la maternidad, en el aspecto central de una ideología que convierte las relaciones entre los sexos en una cuestión de poder y de distribución jerarquizada de la actividad social.

En el periodo que hemos analizado, entre finales del siglo XVIII y la Segunda República, hemos podido ver cómo el viejo sistema demográfico se resquebrajaba y empezaba a ser sustituido por una estrategia de crecimiento que

permitía una reducción considerable de la mortalidad y combinaba, con objeto de aliviar la presión demográfica, un endurecimiento de la nupcialidad, una cierta emigración y una moderada limitación de los nacimientos. La guerra civil significó una ruptura en la evolución española en todos los órdenes. Algunas de las tendencias demográficas ya iniciadas con anterioridad, sin embargo, se agudizarán. Pese a las traumáticas consecuencias de la guerra, las dificultades del periodo autárquico y la lentitud y dureza de la recuperación económica, la esperanza de vida alcanzó a mediados de siglo los 62 años, doce más que en 1930. La política pronatalista del franquismo y la exacerbación del discurso religioso no pudieron evitar una nueva caída, muy sustancial, de la fecundidad, hasta alcanzar una media de 2,5 hijos por mujer en 1950. Por entonces, las cifras de fecundidad matrimonial eran ya claramente incompatibles, en todas las regiones, con los niveles de fecundidad natural. Las duras condiciones económicas y sociales podían mucho más que los encendidos cantos oficiales acerca de la noble función de la maternidad en la vida de la mujer y en la estabilidad de la familia, uno de los pilares ideológicos del nuevo régimen político.

Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX

Mary Nash

Las mujeres siempre han trabajado, su experiencia laboral ha sido compleja y ha representado una aportación decisiva a la supervivencia económica de las familias trabajadoras. Hasta hace poco, la percepción historiográfica tradicional de la trayectoria de las trabajadoras había ignorado la globalidad de su experiencia laboral en cuanto a combinación de trabajo remunerado y trabajo doméstico. En su análisis de las sociedades desarrolladas o en vías de industrialización, apenas contempló la experiencia laboral extradoméstica de las mujeres ni su capacidad de elaborar estrategias de resistencia y de acción colectiva propia. En las últimas décadas, la historia de las mujeres ha planteado de forma más sistemática una reconceptualización del trabajo de las mujeres al demostrar cómo en todas las épocas históricas las mujeres han trabajado. También ha argumentado la inviabilidad del planteamiento de la integración de las mujeres en el mercado laboral como algo innovador y contingente al proceso de industrialización. Los trabajos ya clásicos de Louise Tilly y Joan Scott han cuestionado la interpretación de la industrialización como momento de ruptura en lo que fue la experiencia laboral femenina y han subrayado los factores de continuidad en esta experiencia en el mundo industrial que derivan de la práctica laboral habitual de las mujeres en las sociedades preindustriales. Cabe plantear además el significado del proceso de industrialización para las mujeres por lo que respecta a su adaptación a nuevas circunstancias laborales. Desde una perspectiva de género, queda claro que la experiencia laboral fue muy diferente para ambos sexos. El desarrollo de la producción industrial al representar el traslado de la producción de la casa a la fábrica y el consiguiente desplazamiento

del hogar como unidad económica de producción tuvo un significado específico para las mujeres ya que dificultó la compaginación de su trabajo remunerado con el trabajo doméstico.

El trabajo de las mujeres representa una experiencia global que abarca su doble jornada laboral con el trabajo asalariado y el trabajo no remunerado de casa. Así, el estudio histórico de las trabajadoras tiene que plantearse a partir de la doble perspectiva del significado material y cultural de sus responsabilidades domésticas en el hogar como también del significado de las diferentes modalidades del trabajo femenino para la economía en su conjunto. La cultura de trabajo y la construcción de la conciencia social de las mujeres trabajadoras como colectivo social se desarrolla a partir de su identificación como personas cuya identidad cultural se crea a partir de su doble cometido; su identidad laboral como trabajadoras se conjuga con su identidad cultural de género como madres y esposas y trabajadoras del ámbito doméstico.

Queda claro que la realidad histórica y la trayectoria de vida de las trabajadoras va más allá de las limitaciones propuestas en el discurso de género del siglo pasado. En su actuación, traspasan las fronteras de lo público y de lo privado, aunque su proyección sociolaboral quedó indudablemente muy marcada por las restricciones impuestas por la configuración de los roles de género del momento. La construcción de los modelos de género y su proyección en la España del XIX bajo la forma del discurso de la domesticidad condicionaron de forma decisiva la realidad sociocultural y ocupacional de las españolas del siglo XIX. Cabe plantear, pues, las características y consecuencias de este discurso en la configuración de las expectativas y trayectoria de las trabajadoras en el ámbito laboral.

El discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres

En el caso de la España del siglo XIX, la construcción sociocultural de género demarcó el ámbito de actuación y la función social de la mujer. La sociedad española se fundamentó entonces en un poder represivo que delimitaba de forma clara los confines de actuación de la mujer. Este poder jerarquizado de género se basó en mecanismos de control social formal que regulaban, mediante un cuerpo legislativo, la discriminación legal y la subordinación social de las españolas. Pero aún más significativa que las medidas legales fue la influencia extraordinaria del discurso de la domesticidad en el asentamiento de las bases ideológicas de género en la sociedad. Esta construcción ideológica que configuraba un prototipo de mujer modelo —la “Perfecta Casada”— se basaba

en el ideario de la domesticidad y el culto a la maternidad como máximo horizonte de realización de la mujer. Desde esta perspectiva, la trayectoria social de las mujeres se circunscribía a un proyecto de vida cuyo eje era la familia, mientras la elaboración de su identidad personal propia se desarrollaba a partir del matrimonio y de la maternidad sin posibilidad de crear un proyecto social, cultural o laboral autónomo. Tal como señala un artículo de Pompeyo Gener publicado en *La Vanguardia* del 26 de febrero de 1889, para muchas personas la identidad social y personal de las mujeres seguía derivándose de su capacidad biológica de reproducción y, además, se le consideraba como ser inferior al hombre: “En sí misma, la mujer no es, como el hombre, un ser completo; es sólo el instrumento de la reproducción, la destinada a perpetuar la especie; mientras que el hombre es el encargado de hacerla progresar, el generador de la inteligencia, a la vez creador y *demiurgos* del mundo social”.

La representación más frecuente de la mujer era la de “ángel del hogar”, una figura etérea y abnegada: “Ese ángel de amor, consuelo de nuestras aflicciones, testigo inseparable de nuestras miserias, apologista de nuestros méritos, paciente sufridora de nuestras faltas, guardadora fiel de nuestros secretos y celosa depositaria de nuestra propia honra”. Su misión en la vida era el sustento de su familia y la administración capaz y eficiente del hogar. Así, su trabajo fue definido como el trabajo doméstico de los quehaceres de la casa. El discurso de la domesticidad marcaba de forma muy clara los confines de la actuación femenina al ámbito doméstico del hogar y definía el papel primordial de la mujer como madre y esposa. En 1861 el conocido médico y principal divulgador en España de los principios de la higiene, Pedro Felipe Monlau, destacó la importancia de este trabajo femenino: “El gobierno de la casa corresponde naturalmente a las mujeres, al ama de casa, a la madre de familia y en no pocos casos, o por varias circunstancias, a la hija mayor. Sin una madre, hija, ama o mujer *de gobierno*, no puede prosperar una familia, sea ésa pobre, sea de medianos haberes, sea opulenta. Por esto se ha dicho muy bien que las mujeres son las que o hacen o destruyen las casas”. Fue importante el reconocimiento del significado del trabajo doméstico para la prosperidad de las familias, pero fue aún más significativa en la configuración de los roles de género el hecho de que se plantease que el correcto desempeño de las prestaciones domésticas fuera el único cometido social de las mujeres. De este modo, la identidad cultural de las mujeres no se formulaba a partir de su identificación con un trabajo, sino a partir de su asunción de las responsabilidades inherentes en la figura de madre y esposa.

Otro elemento a destacar en el discurso de la domesticidad es que, a diferencia de otras épocas, su eje fundamental se asentaba en la idea de la división de las esferas. Asignaba al varón un papel social en la esfera pública de la producción y de la política y, en contrapartida, delimitaba la actuación femenina a la esfera doméstica, al hogar y a la familia. La casa era el máximo horizonte de realización femenina y el modelo de feminidad se definía por el prototipo de madre, esposa y ama de casa. Un informe dirigido a la Comisión de Reformas Sociales de Navarra en 1884 en torno al trabajo de las mujeres refleja esta clara división de ámbitos de actuación: “La mujer, ese ser simpático que nos protege en los primeros pasos de vida y que es nuestra compañera en la edad madura, la que forma nuestro corazón y la que con su carácter dulce y persuasivo nos templamos en las contrariedades de la vida y en la lucha de la existencia, es en Navarra el jefe de las relaciones interiores de la familia, como lo es el marido de sus relaciones exteriores, vive por lo mismo en el interior de la casa, trabaja tan sólo dentro de ella en general y auxilia a su esposo con el buen gobierno, con la economía, con el buen empleo de su jornal”. La identidad cultural de la mujer se define, de este modo, dentro del ámbito de la familia, como madre, esposa y administradora en el hogar.

Como mecanismo de control social, el discurso de la domesticidad actuó como mecanismo constrictivo eficaz en limitar el ámbito de actuación de la mujer a la esfera privada. En el siglo XIX cualquier transgresión de esta norma significaba la ruptura de las pautas de conducta socialmente aceptadas y, por tanto, la descalificación social de la mujer en cuestión. Existían trabas frente a la actuación femenina en el ámbito público y este rechazo social de su presencia en la política, el trabajo extradoméstico, la cultura o las actividades sociales dificultó enormemente la integración de las mujeres en el mercado laboral y restringía, a su vez, sus opciones ocupacionales y de protesta social.

Obrerismo, identidad cultural de género y trabajo asalariado femenino

La identidad cultural de las mujeres se articula a partir del discurso de la domesticidad que las define como madres y esposas. A diferencia de los varones, cuya identidad cultural se sustenta a partir de su ocupación en el espacio público, a las mujeres no se les atribuye una trayectoria de vida propia ni una cultura de trabajo. De este modo, las normas de conducta de género influyeron de forma significativa en la consideración negativa del trabajo extradoméstico femenino, lo cual, en la medida en que se reconocía su realidad, se consideraba como una desvirtuación de su sublime “misión” de madre y “ángel del hogar”. Desde esta

perspectiva, era inadmisibile el trabajo asalariado femenino ya que impedía el correcto desarrollo de sus labores domésticas a la vez que representaba una transgresión del código de comportamiento de género que rechazaba la presencia femenina en el ámbito público. Pese a la realidad generalizada del trabajo remunerado de las mujeres y de su aportación económica decisiva a la economía familiar, de forma paradójica, los obreros suscribían estas pautas de género en la definición del hogar como el exclusivo ámbito laboral de las mujeres. El discurso de la domesticidad y de la separación de las esferas no puede atribuirse, pues, de forma exclusiva al pensamiento burgués.

De hecho, con pocas excepciones, el pensamiento obrero español del siglo XIX no elaboró una propuesta alternativa de identificación cultural de género que definiese a las mujeres trabajadoras como tales. Parece claro la aceptación del discurso de la domesticidad en los ámbitos obreros y el rechazo de la presencia femenina en el mercado laboral. Además, se admiten los supuestos atributos femeninos en la configuración de la feminidad inherente en el prototipo de mujer “ángel del hogar” como argumento justificativo de su exclusión del trabajo asalariado: “Se les ha considerado siempre moral y físicamente por un sexo débil y como a tales exentas y excluidas de los cargos, oficios, faenas y trabajos propios de los varones”. Un artículo publicado en octubre de 1884 en *La Democracia* reivindicó, en nombre de los obreros, la dedicación exclusiva de “la más débil mitad del género humano, el ángel del hogar” a los trabajos “propios de su sexo” y denunció la degradación humana y la “funesta influencia que el trabajo de la mujer en las fábricas tiene sobre la moral y la higiene”.

El amplio reconocimiento de la imprescindible necesidad de su labor doméstica para el correcto funcionamiento de la casa obrera (“una mujer limpia y hacendosa es un tesoro para su familia”) constituyó una de las bases justificativas del rechazo del derecho femenino a ejercer un puesto de trabajo remunerado. Pero aún más significativa desde la perspectiva de las relaciones de género fue su legitimización a partir de valores culturales que defendían la asimetría entre los sexos y garantizaban el orden jerárquico de género. Así, la independencia económica de las mujeres fue considerada como una subversión del orden fundamental de la familia y, en particular, como amenaza al poder jerárquico del marido. De este modo, la exclusión de las mujeres del trabajo extradoméstico fue justificado por los obreros en términos de mantener el respeto y poder masculino en la familia. En este sentido, un manifiesto obrero de 1868 describe su protesta por la mano de obra femenina en las fábricas e incide en las consecuencias nefastas que esto representaba en el deterioro de la

jerarquía de género en el seno de la familia obrera: “Otro inconveniente [...] es que estas mujeres [sic] puestas y preferidas en el lugar de los operarios bien se las considere esposas, hermanas, o hijas es fácil ver desde luego su orgullo y predominio con respecto a sus padres, maridos o hermanos, y de aquí los insultos, las injurias, los desprecios, los dictados de gandules y vagos contra las personas que en otro caso amarían y respetarían, imposibilitando a éstos en tan triste situación de poder reprender a aquéllas sus defectos y deslices y dando este inconveniente la precisa consecuencia de la discordia o inmoralidad de las familias de los operarios, que insensiblemente se hará trascendental a las demás de esta población”.

Los obreros estaban en contra del trabajo femenino en las fábricas y eran especialmente reacios al ejercicio del trabajo remunerado en el caso de las mujeres casadas. Así, de igual modo que para los hombres de la burguesía, el modelo obrero de masculinidad fue construido a partir de su definición como sostén económico del hogar y, por consiguiente, como responsable único del bienestar de su esposa e hijos. Es cierto que la construcción de género tiene a su vez una lectura de clase, ya que el significado de los modelos de masculinidad y de feminidad no son necesariamente equiparables en el caso de la clase obrera y de la clase burguesa. No obstante, en términos globales, el discurso de la domesticidad trascendió las fronteras de clase para encontrar una aceptación poco matizada entre los varones de diferentes sectores sociales.

En los ámbitos anarquistas existió una mayor sensibilidad con respecto al derecho de las mujeres a un puesto de trabajo remunerado e incluso se desarrolló un cierto grado de reflexión alternativa de modelo de género fundamentado en el principio de la igualdad y la independencia económica como base para la autonomía de la persona. Si bien en el Primer Congreso Obrero celebrado en Barcelona en el año 1870 los delegados se habían mostrado contrarios a la integración de las mujeres en la producción, modificaron esta actitud dos años más tarde, en 1872, en el Congreso de Zaragoza, cuando acordaron la famosa declaración de principios de reconocimiento del derecho de las mujeres al trabajo asalariado: “La mujer es un ser libre e inteligente, y como tal, responsable de sus actos, lo mismo que el hombre; pues, si esto es así, lo necesario es ponerla en condiciones de libertad para que se desenvuelva según sus facultades. Ahora bien, si relegamos a la mujer exclusivamente a las faenas domésticas, es someterla, como hasta aquí, a la dependencia del hombre, y, por tanto, quitarle su libertad. ¿Qué medio hay para poner a la mujer en condiciones de libertad? No hay otro más que el trabajo”. Esta declaración de principios

quedó, sin embargo, a nivel de formulación teórica, ya que la práctica obrera española del siglo XIX siguió un comportamiento ambivalente y, a menudo, abiertamente hostil con respecto a la presencia de las mujeres en el mercado laboral. Fue constante la denuncia de la dedicación de las mujeres al trabajo extradoméstico. Precisamente basado en la aceptación del modelo cultural de la domesticidad que define la mujer como madre y esposa, el discurso obrero dio prioridad al culto de la maternidad y resaltó el cometido primordial de la mujer en el seno de la familia, situación, por otra parte, común a los ámbitos obreros de otros países europeos. La prioridad establecida en torno a la mujer madre y esposa justificó su plena dedicación a las tareas domésticas y, por consiguiente, un estado de opinión generalizada de rechazo al trabajo extradoméstico. Prevalció la idea de que los hombres tenían el monopolio o como mínimo un derecho preferente a un puesto de trabajo y fue frecuente la equiparación de la mujer adulta trabajadora como un menor sin derechos laborales.

El rechazo del trabajo asalariado femenino obedeció a su vez a una lógica económica: el miedo a la competencia y el desplazamiento de la mano de obra masculina por la femenina. El carácter competitivo de la mano de obra femenina que habitualmente recibía un salario muy inferior provocó un manifiesto recelo obrero. En 1887 la revista anarquista *Acracia* argumentaba abiertamente que era en provecho de los propios intereses económicos del obrero que la mujer se quedase en casa: “Además, es un hecho probado que en los trabajos en que la mujer puede hacerle la competencia, el hombre gana un jornal más reducido que en aquellos otros en que esta competencia no es posible; de modo que el obrero, aunque sólo fuera por egoísmo; debería tratar de sacar a la mujer del taller o de la fábrica, para que pudiera dedicarse única y exclusivamente a los quehaceres domésticos (...)”.

La clara hostilidad de los trabajadores con respecto a la incorporación de las mujeres al proceso productivo fue frecuente en la práctica cotidiana. La disuasión ideológica y la presión social fueron los mecanismos habituales para reforzar la identidad cultural femenina como madre y esposa. No obstante, la realidad de la significativa presencia de las mujeres en el mercado laboral, y en particular, en el sector textil, puso de relieve en momentos de conflictividad laboral la ineficacia de estos mecanismos de control social disuasorios. Así, aunque de manera muy excepcional, los obreros adoptaron, en ocasiones, medidas más directas para impedir la presencia de las mujeres en las fábricas. Pocas veces, de lo que sepamos, llegó al extremo de una masiva movilización colectiva de los hombres para reivindicar la prohibición del trabajo asalariado

femenino. En todo caso, un indicio del grado de hostilidad que podía alcanzar la reticencia masculina frente al trabajo asalariado femenino fue la movilización masiva de los obreros textiles de Igualada en 1868, cuyo eje fue la denuncia del empleo de las mujeres en las fábricas del textil del pueblo. Esta movilización dio lugar una semana después a un acuerdo entre empresarios y obreros donde se pactó el despido masivo de las mujeres de las fábricas, la limitación de sus posibilidades laborales y la adjudicación de una remuneración inferior a la que percibían los obreros para el trabajo realizado a domicilio. Según este acuerdo se procedía al despido de las más de 700 operarias de las fábricas igualadinas, medida que denota el grado de oposición hacia la figura de las obreras de fábrica. Es significativo que esta denuncia de los obreros se legitimizó a partir del discurso de la domesticidad, aunque había otro motivo más significativo en el trasfondo de este conflicto de género: el miedo a la competencia de la mano de obra femenina más barata.

Los resultados del Informe de la Comisión de Reformas Sociales (1883) confirman que esta mentalidad sigue vigente hacia finales del siglo al asegurar la mayoría de los informadores que en España solamente se admitía el trabajo asalariado femenino en momentos de necesidad ineludible de la familia obrera. El modelo de mujer ama de casa predominó ya que únicamente en una situación de absoluta falta de medios económicos se admitía en los ámbitos trabajadores que la mujer podía desempeñar un puesto de trabajo remunerado y, aun así, se entendía como algo coyuntural. Esta concepción perduró y condicionó la visión del trabajo asalariado femenino como accesorio, transitorio y complementario del trabajo masculino. Como consecuencia, se sentaron las bases para legitimizar la discriminación salarial y las condiciones laborales desfavorables para las trabajadoras. Efectivamente, su situación laboral se caracterizó durante este periodo por la discriminación salarial, la segregación ocupacional, el desempeño de un trabajo descualificado, la infravaloración del estatus de la mujer trabajadora y la inhibición del movimiento obrero frente a sus reivindicaciones específicas. Los salarios de las trabajadoras solían oscilar entre el 50 y el 60 por 100 del sueldo percibido por los obreros. Esta discriminación salarial fue habitual incluso hasta bien entrado el siglo xx y el principio de igualdad de salarios tuvo poca aceptación en los ámbitos obreros.

La presión ideológica contraria al trabajo extradoméstico femenino basado en el discurso de la domesticidad tuvo un arraigo importante en las pautas culturales de la época. Justificó sus condiciones laborales desfavorables, fomentó su desvalorización social a la vez que impidió la construcción de una identidad

cultural alternativa de trabajadora. A mediados del siglo pasado, con la excepción, quizá, de la figura de la cigarrera, que gozó de cierto prestigio como trabajadora, la figura de la obrera era mal vista. Las obreras del textil catalán eran conocidas popularmente con el nombre denigrante de “chinches” o “mecheras” de fábrica. La mala reputación de las obreras y su progresivo deterioro moral era motivo de discusión frecuente entre obreros, higienistas y reformadores sociales. Las alegaciones de corrupción de la moral pública por la supuesta promiscuidad de obreras y obreros en las fábricas y talleres, como también por los abusos deshonestos perpetrados, contra las obreras eran frecuentes. Los propios obreros equiparaban las fábricas con lupanares y “focos constantes de degradación y prostitución”. El ensalzamiento de los valores morales en el obrerismo español pasó por la denuncia de la degradación humana sufrida de forma específica por las obreras de fábrica en razón a su sexo y por la consiguiente reivindicación de la eliminación de las mujeres de los talleres y fábricas.

De este modo, la construcción de la masculinidad en los ámbitos obreros españoles se fundamentó también en una definición de la respetabilidad y la dignidad obrera basada en la responsabilidad exclusiva del varón como guardián de la moral y decencia de las mujeres de su clase.

La postura de los trabajadores parecía aceptar como espejo de la realidad el discurso de la domesticidad en el sentido que ignoraba el trabajo remunerado de las obreras. No aceptaba la realidad de su vivencia laboral y rechazaba su papel crucial en el mantenimiento de la economía familiar obrera. El estado de los estudios sobre el trabajo extradoméstico de las mujeres en el siglo XIX junto con las dificultades inherentes en las fuentes cuantitativas existentes que, a menudo, no contabilizaban el trabajo remunerado de las mujeres dificulta dar una visión global sobre el significado del trabajo asalariado femenino en este periodo. No obstante, cabe recordar algunos datos que apuntan la realidad bastante generalizada de la experiencia laboral extradoméstica de las mujeres a lo largo del siglo XIX. En el desarrollo de la industria textil catalana, sector clave en la industrialización del país, fue de extraordinaria importancia la mano de obra femenina a mediados del siglo cuando abarcaba entorno al 40 por 100 de la mano de obra del sector del algodón. También los datos en torno a la tasa de actividad femenina, del orden del 17,1 por 100 en España en 1877, indican, pese a la tradicional invisibilidad de las mujeres en las estadísticas oficiales, el peso de la mano de obra femenina. Aunque la actividad laboral de la mujer casada sufría fluctuaciones sustanciales a lo largo de su ciclo vital en función de la

evolución de las necesidades de la familia que estaban condicionadas por factores como la edad, el número de hijos o la situación económica del marido, la mayoría de las mujeres de la clase trabajadora aportaban ingresos vitales a la economía familiar. Estos ingresos, pese a su exigüidad, representaban una contribución crucial a la sobrevivencia de la familia obrera ya que el déficit salarial del presupuesto obrero fue compensado con el doble trabajo de las mujeres, como responsables de la administración doméstica y trabajadora asalariada. No obstante, sorprende la constancia con la cual se ignora el reconocimiento del trabajo remunerado de las mujeres como una contribución decisiva que permitía amortiguar el hambre y proveer unas condiciones de vida de subsistencia mínima. Por otra parte, la gama de actividades laborales de las mujeres no puede reducirse al ámbito de fábricas y talleres, sino que tiene que contemplar múltiples facetas de trabajo invisible realizado como prestaciones sociales (servicios de lavandería, hospedaje, planchado, nodrizas, cocina, servicio doméstico), o el trabajo a domicilio (costura, fabricación de objetos diversos) que generaban ingresos cruciales para la sobrevivencia cotidiana. Así, en la zona minera del País Vasco, el pupilaje y hospedaje formaba parte de las ocupaciones femeninas que generaban ingresos a la vez que mediante la proyección de su trabajo doméstico sostenía la reproducción de la fuerza de trabajo en aquella zona.

La experiencia laboral de muchas mujeres abarcaba una extensa gama de actividades remuneradas que suplementaban los ingresos y hacían viable la economía familiar. No obstante, el peso del discurso de la domesticidad impedía su reconocimiento explícito y dificultaba la definición del trabajo remunerado de las mujeres en iguales términos que el trabajo masculino. Hacia fin de siglo, con la creciente consolidación de un proceso de concienciación de las obreras como colectivo social específico a partir de su participación en movilizaciones sociales y laborales, algunos núcleos de trabajadoras empezaron a organizarse. Entonces, algunas mujeres, como la dirigente sindical anarquista Teresa Claramunt, denunciaron la opresión específica de las trabajadoras como “la esclava del esclavo” y reivindicaron la dignificación del trabajo femenino y su valorización social. De este modo, desde fin de siglo, las mujeres obreras introdujeron algunas perspectivas críticas con respecto al modelo de la domesticidad del “Ángel del Hogar” a la vez que plantearon una cierta redefinición de su identidad cultural como trabajadoras. Este cuestionamiento de los esquemas de definición del trabajo femenino se acentuará en las primeras décadas del siglo xx a partir de la formulación de un nuevo modelo de género, la “Mujer Moderna”,

más en consonancia con los cambios estructurales en el proceso de modernización de la sociedad española, que, entre otras cosas, planteará una redefinición del trabajo de las mujeres y una cierta reformulación de las bases del modelo decimonónico de la domesticidad y de los roles de género.

La construcción de un modelo educativo de “utilidad doméstica”

Pilar Ballarín

La educación de las mujeres debemos situarla dentro del conjunto de transformaciones que se van produciendo en la familia a lo largo de este periodo. No podemos olvidar que el trabajo doméstico gratuito de las mujeres es una pieza clave en el desarrollo de la sociedad capitalista y todos los esfuerzos se dirigen a que asuma este rol.

El Estado, de acuerdo con los intereses de la burguesía, desarrolla durante este siglo una política de control dirigida a establecer las bases de la nueva configuración social. La escuela obligatoria será el instrumento propagador de la moral burguesa, su idea de Estado, familia e infancia. Se pretende generalizar e imponer una educación a las clases populares a través de una lengua nacional que facilite la inculcación de valores: el castellano, un sistema común de pesas y medidas para desarrollar un mercado nacional: el sistema métrico decimal, y la idea de patria y unidad política acompañadas del desarrollo de toda una serie de hábitos: limpieza, regularidad, compostura, obediencia, diligencia, respeto a la autoridad, amor al trabajo y espíritu de ahorro. Todo ello encaminado a tutelar, moralizar y convertir a las clases populares en honrados productores y sumisas domésticas.

Estudios histórico/antropológicos victimizan genéricamente a la infancia de clase baja del “secuestro” y “encierro moral” que se produce durante este siglo con la implantación de la escolarización obligatoria; sin embargo, estos análisis obvian lo que es una gran conquista para el sector femenino: el reconocimiento legal de su salida al espacio público.

De la educación privada a la obligatoriedad escolar

La política educativa decimonónica, si bien legitima la obligación escolar de las niñas, se hace eco de una tradición diferenciada —por considerarla más natural que social— y colabora a su amplificación a partir de tres convicciones:

- 1) Inicialmente, al considerar que la instrucción de las mujeres no es un asunto público sino privado.
- 2) Siempre, al entender que su educación tiene más que ver con la formación moral que con la adquisición de conocimientos. Educación frente a instrucción.
- 3) Finalmente, al consolidar un currículum diferenciado.

La primera de estas convicciones, muy ligada a la segunda, hará que el optimismo doceañista que conectaba educación-progreso, en su deseo generoso de llegar a todo el pueblo, no alcance a las mujeres. Así vemos que el Informe de Quintana, que proyecta un sistema de instrucción universal, uniforme, pública, gratuita y libre, excluye a las mujeres de sus disposiciones:

No hemos hablado en esta exposición, ni dado lugar entre las bases, a la instrucción particular que debe proporcionarse a las mujeres. La junta entiende que, al contrario de la instrucción de los hombres, que conviene sea pública, la de las mujeres debe ser privada y doméstica; que su enseñanza tiene más relaciones con la educación que con la instrucción propiamente dicha; y que para determinar bases respecto de ella era necesario recurrir al examen y combinación de diferentes principios políticos y morales, y descender después a la consideración de intereses y respetos privados y de familia.

En la legislación posterior, reflejo de esta idea, se deja al arbitrio de las Diputaciones, unas veces (Informe de 1814), a la iniciativa del maestro otras (Ley de 1838), hasta que la Ley Moyano, en 1857, establece la obligación de crear tanto escuelas de niños como de niñas.

Aun así pervivirá mucho tiempo la idea de que la educación de las niñas es un asunto privado.

Algunos escritores que aplauden, como es debido, las escuelas primarias de niños, mirándolas como un feliz resultado de la civilización, lamentan al mismo tiempo la aplicación de análoga institución para las niñas, que no es a sus ojos sino elocuente prueba de sus más tristes miserias.

Cuando el objetivo político se centró más en la “reforma social de los pueblos”, cuando se comprendió que el verdadero progreso consistía más en formar hombres “buenos” que hombres “sabios”, se creó un ambiente más favorable a la educación de las mujeres y se propició la idea de la instrucción femenina pública como un “mal menor” necesario en las clases bajas:

El Estado, pues, puede, porque debe, entrar en el Hogar del pobre, del padre imposibilitado... a suplir la paternidad sin recursos.

La aceptación de la instrucción pública femenina —intromisión en lo que se consideraba un derecho privado— se aceptaba sólo para paliar las deficiencias morales de las familias de clase baja y, siempre, sobre el principio de la necesidad de formación moral.

En la década moderada, abandonada ya la filosofía educativa basada en los derechos individuales, promover la instrucción deja de ser un deber del Estado para convertirse en un derecho a controlarla y distribuirla de acuerdo con los intereses nacionales. Esta idea, si bien provoca, con la Ley de 1857, la obligatoriedad de escolarizar a las niñas, no creará un ambiente favorable a la revisión de la instrucción de que era objeto, consolidándose así un currículum diferenciado en la ley y más en la práctica.

Los textos de la época revelan un uso del concepto “educación” —dirigido al corazón— frente al de “instrucción” —dirigido al cerebro— y era del sentir de la mayoría que la verdadera educación de la mujer consistía en la formación del alma, del corazón, del carácter, de la voluntad, de los buenos modales, frente a la instrucción, que era lo que la corrompía. El objetivo de su educación, insistirán hasta entrado el siglo xx, no es ser sabia, sino ser buena y sumisa y los conocimientos intelectuales son contrapuestos a la feminidad.

Así pues, no habiendo una necesidad económica que propiciase una mayor instrucción femenina —puesto que ni la industria ni la agricultura se encontraban en un nivel de desarrollo que requirieran la instrucción de la mano de obra— se producirá un retardo en la instrucción de las clases trabajadoras más que un fomento real.

Las mejoras para la educación de las mujeres en el breve ministerio de Albareda (1881-1883), que serán derogadas por el también Ministerio ultramontano de Pidal y Mon (1884), sólo se dirigían a las escuelas de párvulos y a la Escuela Normal Central y no produjeron en el ánimo de los españoles, en palabras de Giner de los Ríos, más conmoción “que la que produciría la caída de una aguja ahí en las profundidades del Océano”.

Los efectos de la política educativa centralista que comienza a desarrollarse serán especialmente desfavorables para el sector femenino que: *a)* producirá, debido a un desigual proceso escolarizador, un distanciamiento intelectual entre hombres y mujeres de las clases populares que provocará una dependencia femenina nueva hasta ese momento; *b)* mantendrá niveles elevados de analfabetismo (1870: 81 por 100 mujeres-68 por 100 varones; 1900: 71,43 por 100 mujeres-55,7 por 100 varones), y *c)* limitará las posibilidades profesionales de las mujeres.

De la educación de “adorno” a la de “utilidad doméstica”

Al comenzar el siglo, las mujeres que podían instruirse, clase media y aristócratas, lo hacían en sus casas mientras esperaban un matrimonio adecuado. Aprendían a leer, escribir, costura y bordado, y —si quería ser esmerada— un poco de geografía, historia, música y, en algunos casos, dibujo y francés. Esta educación ha venido a denominarse de “adorno” ya que trataba de dotar de un barniz cultural y dominar algunas habilidades con la única finalidad de alternar en los salones. Estas mujeres no realizaban ningún ejercicio físico y sus salidas a actos religiosos o al paseo —siempre acompañadas— convirtieron la debilidad y enfermedad, frutos de tales de hábitos, en ideales de belleza.

La nueva ideología nacionalista también supondrá algunos cambios en estos sectores y surgirán colegios prestigiosos que se aceptarán como un mal menor ante la desatención o incompetencia de algunas madres. Así, el colegio de niñas nobles de Nuestra Señora de Loreto, que además de primeras letras enseña baile y declamación; las Salesas de Madrid y Santa Victoria en Córdoba, entre otros. En éstos la instrucción, similar a la descrita, a veces se ampliaba con algo de aritmética o geometría, pero evitando los exámenes públicos, en caso de realizarlos, para no someterlas a miradas colectivas prematuras ya que son consideradas “flores delicadas como las del almendro”.

El hogar de la creciente clase media, representativa de los valores burgueses, se presenta como el “nido” en el que se aísla la familia de las perversidades mundanas, siguiendo el modelo preconizado por Rousseau. La felicidad en este hogar modesto de familia sencilla, de orden y moral intachable, será exaltada como modélica en el nuevo Estado burgués. En él la actividad doméstica se convierte en algo tan “complejo” que requiere la especialización de las mujeres. Se les ha de inculcar desde pequeñas:

Es más difícil de lo que a primera vista parece, queridas niñas, llenar los deberes del ama de casa. No basta para ello ser bondadosa y tener aplicación y talento; es necesario, además, tener laboriosidad, orden, limpieza, prudencia y economía, y estas virtudes no se improvisan en un momento dado, deben practicarse desde la niñez, y nadie mejor que una buena y cariñosa madre puede enseñarlas.

Ser buena ama de casa, madre y esposa se reviste en este nuevo modelo en alza de algo tan sutil como “crear un ambiente feliz” según los patrones de moralidad y orden. No se trata sólo, para la clase media, de vivir decorosamente con un modesto sueldo sino de embellecer el hogar con el buen gusto y sencillez de la mujer hacendosa y ahorrando sin imponer privaciones a la familia, pues se

entiende que la economía y el buen orden producen milagros.

Este discurso educativo, que podemos denominar de “utilidad doméstica”, dirigido a las mujeres y niñas a lo largo del siglo, tardará en implantarse más tiempo del que a primera vista cabe pensar. Los esfuerzos por transmitir este modelo se canalizan, sobre todo, a través de la escuela pública y ésta alcanzará mínimamente a las clases populares si atendemos al persistente analfabetismo femenino y siempre teniendo en cuenta lo distante que debió resultar el mensaje a las receptoras del mismo. El mimetismo de las mujeres de la creciente clase media hacia la clase alta, por interés de ascenso social a través de un matrimonio conveniente, hace que se adopte la cultura de “adorno”, distintiva de aquéllas, por las mujeres de clase media. Tal situación nos ayuda a explicar la proliferación de tratados de moralistas, madres y educadoras que predicán la idoneidad de la formación de “utilidad doméstica” y que insisten en aspectos tales como “enseñadles lo necesario antes que lo superfluo. Que sepan coser antes que tocar el piano”. Sin embargo, no falta un piano en ningún hogar del siglo pasado que se precie.

Este sector de mujeres de clase media más permeable al proceso alfabetizador no adquiere, a pesar de todo, más bagaje intelectual que aquellos conocimientos morales y prácticos que favorecían el desempeño de su función doméstica, por lo que cobra mayor relieve toda una casuística de formas sociales imprescindibles en los sectores más acomodados. El conocimiento de la norma y su cumplimiento con soltura serán la confirmación de su posición dentro del grupo y lo que, en teoría, posibilita su ascenso social a través de un buen matrimonio.

Difícilmente, como las clases altas, podían disponer de institutrices, preceptores o acudir a colegios de élite y, considerada la escuela pública propia de clases populares, serán los colegios de religiosas los que atenderán esta demanda, además de las escuelas privadas que proliferan en esta época como medios de subsistencia particular. Es por esto que numerosas Congregaciones femeninas dedicadas a la enseñanza aparecen en este periodo: en 1804 se funda la Congregación de Santa Ana, en 1826 el Instituto de Carmelitas de la Caridad, en 1829, las Escolapias, en 1845 las Adoratrices y el Instituto de la Inmaculada Concepción y en 1856 el Instituto de la Anunciata. Tras el paréntesis del Sexenio aparecen: en 1870 las Hijas de Jesús, en 1876 las Esclavas del Sagrado Corazón, la Compañía de Santa Teresa y las Hijas de Cristo Rey. Muchas más serán las órdenes que se instalarán en España, procedentes de Francia, a partir de 1881.



La Escuela (Clase Popular), ilustración de la obra de Panadés y Poblet, *La educación de la mujer según los más ilustres moralistas e higienistas de ambos sexos*, Barcelona, 1878.

Pero la instrucción que reciben en estos centros no se considerará suficiente. La educación de las niñas sigue necesitando del concurso privado:

... Leía y escribía muy bien, figuraba entre las discípulas más aprovechadas del colegio, ejecutaba con facilidad y esmero primero sus labores, y presentaba las más felices disposiciones para la música; pero la buena mamá comprendía que todos estos conocimientos la servirían de poco si, andando el tiempo, no sabía dirigir bien su casa y ser el alma de una familia.

Para finalizar, hay que señalar que esta mujer hogareña, privada de iniciativa, contrasta con la actividad laboral de la clase baja y la actividad social de la alta. No podemos olvidar esto para comprender el papel fundamental que la religión ocupará en la vida de estas mujeres cuyos rituales y moral van a coincidir con la moral social. Hay que tener presente, además, que la religiosidad era una connotación que el hombre valoraba en la mujer y éste era su horizonte. Este aspecto nos ayuda a comprender mejor la situación de estas mujeres que

aparecían sometidas en el orden material y físico mientras los hombres quedaban subordinados en el orden moral ya que el equilibrio y la felicidad familiar eran resultados del comportamiento femenino.

Llegados a este punto, creemos que se explica por qué estas mujeres son las que de forma creciente, en el periodo que nos ocupa, necesitan una instrucción mayor que les permita salir al paso de los problemas económicos accediendo a profesiones algo más dignas que las que se venían reservando a las mujeres. Sólo algunas mujeres y hombres de excepción, en torno a los sectores krausistas, a partir de 1868, se plantearán esta grave situación e intentarán corregirla. Pero, hasta entonces, ¿qué salidas profesionales se ofrecían a estas mujeres?

Acceso de las mujeres a niveles superiores de instrucción

La nueva institución escolar establecerá la línea divisoria entre el saber culto y los conocimientos vulgares legitimando los primeros a través de un sistema educativo frente a otras formas de socialización cultural. Esto significa para los saberes femeninos, y su forma de trasmisión y socialización, la marginalidad.

Uno de los primeros intentos legales de proporcionar a las niñas algún tipo de educación superior fue la creación, con Fernando VII, en 1819, de los Reales Estudios de Dibujo y Adorno. Su objetivo, principalmente económico, era fortalecer el desarrollo de la industria ligera en España y tenía su claro precedente en las escuelas creadas por las Sociedades Económicas del setecientos. La enseñanza corría a cargo de profesores pero era preceptivo que estuviese presente en todas las clases una viuda “de notoria buena conducta” que actuase de vigilante. Los requisitos para la admisión eran: conocimiento de la doctrina cristiana, saber leer y tener conocimientos de los “principios de escribir”, si bien estos dos últimos requisitos no eran indispensables.

Otra profesión desempeñada tradicionalmente por mujeres y que requería conocimientos específicos era la de comadrona o partera. Esta actividad, regulada ya en 1750, se normaliza en 1804, estableciendo que las matronas fueran examinadas por los Reales Colegios de Cirugía en un acto teórico-práctico. Las candidatas tenían que ser viudas o casadas, estas últimas con consentimiento del marido. No obstante, el ejercicio de esta profesión se realizaba sin dichos requisitos salvo en las ciudades, en las que cada vez su

exigencia fue mayor. Posteriormente, la Ley de 1857 y el Reglamento de 26 de junio de 1860 establecen estudios especiales para esta profesión.

El magisterio era otra de las más antiguas salidas profesionales; a éste se dedicaron gran número de mujeres sin titulación alguna. Hacia 1820 proliferan tanto las que establecían colegios particulares —muchas veces a la sombra de su marido— como las que daban clases por su cuenta, bien en su propia casa o en la de sus discípulas. Las maestras de escuela eran sólo la mínima parte. Algunos centros privados se encargaban de su formación, también la Escuela Lancasteriana se ocuparía de ellas. El título lo obtenían previo examen de reválida en las Escuelas Normales de Maestros.

Habría que esperar a 1858 para que aparezca la primera cultura femenina con título oficial con la creación de la Escuela Normal Central de Maestras.

La Ley Moyano de 1857, si bien supone un gran paso al “permitir” que se establezcan Escuelas Normales de Maestras para mejorar la instrucción de las niñas, lo dejó al arbitrio de unas Diputaciones que en líneas generales, no se sintieron obligadas, aunque ya se habían anticipado a la iniciativa Badajoz en 1851 y Navarra en 1856; pero la falta de mandato expreso retrasó su organización hasta 1877.

Si algo se ha destacado de estos centros es la escasa cultura que en ellos se recibía. Todavía en 1880 no se estudiaban en ella ni Ciencias naturales, ni Física, ni Geometría, ni nociones de Comercio e Industria. Los exámenes de reválida se realizaban ante un tribunal de hombres indulgentes siendo el único tribunal femenino el que juzgaba las labores, tarea que se consideraba con más severidad. Esta escuela se encontraba moribunda hacia 1869 cuando se instala allí la escuela de Institutrices.

Importancia especial merece el Decreto de 17 de marzo de 1882, que confía casi exclusivamente a las mujeres la enseñanza de párvulos, cuestión defendida años atrás por Pablo Montesino, y el Decreto de 13 de agosto de ese mismo año, que se ocupará de reformar el currículum asemejándolo más, en su carácter enciclopédico, al de la Escuela de Institutrices. La innovación, si cabe, más destacable es la incorporación del ejercicio físico.

La enfermería, profesión considerada femenina, no fue objeto durante mucho tiempo de estudios específicos ya que se consideraba una ampliación del servicio doméstico. Hacia finales de siglo, el Instituto Rubio, hospital docente de caridad fundado en 1880, creará una escuela para su formación.

Las profesiones, como hemos visto, eran escasas pero, según los testimonios, menos eran las chicas dispuestas a ingresar en ellas. El ambiente social había

elevado la vida doméstica a una especialidad tan compleja que exigía la total dedicación femenina. Al tiempo que se había glorificado el hogar el medio exterior se presentaba con numerosos peligros. El trabajo de las mujeres de clase baja se aceptaba como parte del orden natural: lamentable pero inevitable y la clase alta ociosa servía de modelo. La hostilidad que despertaba y el desprestigio social que le acompañaba frenó, pues, a la mayoría aun en situaciones de imperiosa necesidad económica.

Como más adelante veremos, sólo sectores muy limitados reivindicarán en este siglo el derecho de las mujeres al trabajo despertando muchas más hostilidades de las que venía despertando el derecho a su educación. Hacia finales de siglo la permisividad será mayor en aquellas profesiones que se consideraban como una “prolongación natural de su carácter”, con escaso prestigio económico y social. Pero el derecho de las mujeres de clase media a ingresar en las profesiones liberales suponía una mayor amenaza al *statu quo* y la polémica desencadenada pervivirá hasta hace escasos años.

Tal era la evidencia de que las mujeres españolas no pretenderían acceder a estudios superiores que la legislación nunca había contemplado esta situación. Sólo en 1888 (Orden de 11 de junio), cuando ya 10 mujeres habían cursado estudios universitarios, se establece la obligatoriedad de pedir un permiso especial para matricularse oficialmente las mujeres. Matricularse libremente en la enseñanza universitaria oficial, sin previa consulta a la autoridad, no será posible hasta 1910 (Real Orden de 8 de marzo).

La excepcional incorporación a las aulas universitarias de algunas mujeres antes de concluir el siglo —15 mujeres concluyen sus estudios universitarios entre los años 1880-1890: siete Medicina y Cirugía, tres Ciencias, tres Filosofía y Letras y dos Farmacia— no significó su ejercicio profesional salvo en aquellas especialidades que se consideraban más adecuadas (Medicina femenina e infantil, Farmacia), menos aún su incorporación activa a la producción del “conocimiento”. No olvidemos que Emilia Pardo Bazán no se convirtió en la primera catedrática universitaria hasta 1916 y con el voto en contra del claustro.

Las iniciativas krausistas e institucionistas

La mayor parte de las iniciativas para reformar la educación tradicional de las mujeres no se produce hasta después de la Revolución de 1868, fechas en las que la labor de los krausistas conseguirá interesar a la opinión pública en el tema.

A Fernando de Castro, seguido por Manuel Ruiz de Quevedo, se deben los primeros intentos. El primero de ellos, las Conferencias Dominicales para la

educación de la Mujer, de 1869, tenía como propósito convencer de que las mujeres, para cumplir su destino en la vida, necesitaban mayor instrucción. El objetivo de estas conferencias se ha querido ver posteriormente como un intento de alejar a las mujeres de la tutela eclesiástica más que de facilitar directamente su emancipación; de hecho, las argumentaciones de Fernando de Castro sobre la función social femenina conservan básicamente todos los elementos del puritanismo que caracterizará a su grupo.

Los krausistas, frente al ideal de *La perfecta casada* de fray Luis de León, que seguirá siendo el modelo del catolicismo más tradicional, aspiran a una mujer como complemento armónico del hombre, aparentemente más igualitaria y no necesariamente destinada al matrimonio. De esta forma, sin cuestionarse las finalidades tradicionales de esposa y madre, se introducen nuevos elementos que, en su desarrollo, dinamizarán una posterior emancipación.

No obstante, esta perspectiva regeneracionista se limitará, inicialmente, a una mayor adecuación a los nuevos tiempos: una mujer más instruida que sirva mejor al hombre y a sus hijos.

Así pues, la educación de las mujeres no se presenta, inicialmente, como un objetivo en sí mismo ya que el objetivo fundamental es la regeneración social en el que la educación de la mujer/esposa/madre es un instrumento fundamental. Así dirá Castro a estas “nuevas” mujeres: “Influid en el hombre para que sea algo... algo en política, en religión...”.

Sin embargo, el institucionismo, en su evolución, no es un todo compacto y las influencias de nuevas ideologías y doctrinas políticas diversificarán las posiciones también en torno al feminismo. Los postulados de Torres Campos, Posada, Concepción Arenal y Pardo Bazán, próximas al grupo, no siempre serán aceptados por todos los institucionistas. El silencio ante el tema fue elocuente en algunos casos. Por eso, no es extraño que las conferencias que se realizaron a cargo de hombres eminentes —y cuya crónica realizó Concepción Arenal— respondan al ideal burgués anteriormente descrito de cara a la maternidad y haciendo hincapié en la practicidad de conocimientos.

Tras las primeras 15 conferencias se adoptó la denominación de Sociedad de Conferencias y Lecturas, cuyas sesiones literarias llegaron a convertirse en una forma de distracción del mundo elegante, por lo que sus promotores las reconvirtieron en cursos de los que se examinaron, finalmente, seis muchachas dando lugar a la Escuela de Institutrices en 1870.

Paralelamente, por las mismas fechas, se crea el Ateneo Artístico y Literario de Señoras, presidido por Faustina Sáez de Melgar, que sólo de forma vaga y

superficial cumplió su objetivo: llenar el vacío cultural femenino.

A ésta siguieron otras iniciativas: La Asociación para la Enseñanza de la Mujer (1870-1871), la Escuela de Comercio para Señoras (1878-1879), la revista *La Instrucción de la Mujer* (1882), que anunciaba también la intención de crear una sociedad de socorros mutuos y que serviría de estímulo en otras provincias; Escuela de Correos y Telégrafos (1883), Escuela primaria y de párvulos (1884), curso de Bibliotecarias y Achiveras (1894) y Segunda enseñanza (1894).

Se pensó en otras escuelas que no llegaron a tener existencia separada de la Asociación como la de Idiomas, la de Cajistas de Imprenta y la de Dibujo y Música.

La Escuela de Institutrices, supervisada por doña Ramona Aparicio, ofreció, durante mucho tiempo, la educación más amplia a que podían aspirar las mujeres; pero su no confesionalidad levantó muchas reticencias. Muchas alumnas se matriculan en ella sin pretender obtener título o sólo en cursos de “adorno”. Los testimonios reconocen la superioridad de este Centro sobre la Escuela Normal, en la que se alojó durante algún tiempo.

A través de la Real Sociedad Económica Matritense se invitará a otras sociedades a crear estudios de este tipo. Eco de ello encontramos en Álava, donde se creará la Sociedad Alavesa para la Enseñanza de la Mujer en 1879-1880, a iniciativa de los profesores del Instituto y la Normal; en Valencia (1884), en Málaga (1886), en Granada (1889). A éstas seguirán Mallorca, Barcelona, Bilbao, Sevilla y Zaragoza.

No podemos olvidar que el alcance de las iniciativas institucionistas se limita a sectores reducidos de la burguesía y no tendrá una repercusión inmediata en la incorporación laboral de las mujeres, pero, con todo, abre a las mujeres españolas las puertas del ejercicio profesional en determinados campos, generando así una nueva dinámica, lenta, pero que ya no se detendrá.

Posiciones ante la instrucción de las mujeres en el último tercio del siglo

La influencia de otros países, las iniciativas krausistas... hacen que el tema de la educación de las mujeres cobre nueva dimensiones en el último tercio del siglo. El debate alcanza al siglo XX sin conseguirse, ni mucho menos, una opinión unánime favorable a una educación igualitaria. El tema salta a la calle pero seguirán siendo mayoritariamente los hombres los protagonistas.

Las posiciones más tradicionales alcanzarán el último tercio de siglo defendiendo que las niñas deben educarse en familia, siendo la escuela pública, para ellas, una fatalidad:

leer, escribir, calcular y coser, esto es lo que las niñas deben aprender sin aparato alguno y, por decirlo así, en familia.

Mayor instrucción para las mujeres se considerará fuente de inmoralidad y pérdida de su feminidad, a más que su inferioridad natural indicaba que no era necesaria.

Sólo las mujeres varoniles, y aun las que por vocación o cálculo se sustraen de aquellos tan sagrados cuanto penosos deberes —refiriéndose a los familiares— pueden aspirar a una mayor cultura.

Esta inferioridad natural basada primero en creencias religiosas y revalidada a lo largo del siglo con argumentos pseudocientíficos llevan a Fernando Calatraveño, doctor en Medicina, a decir

... ya se la considera en dorados salones, en mediana posición o en la modesta clase obrera, jamás podrá ser más que mujer, con sus ingenuidades de niño grande, su exagerado sistema nervioso, su imaginación vivísima, con su reflexión escasa, su coquetería innata.

Opiniones como ésta, que se mantendrán hasta fechas próximas, tienen su fundamento en las diferencias cerebrales estudiadas por Brocca (1862), que encuentran eco en la opinión española; los estudios de la morfología y la fisiología de la sangre, con interpretación peyorativa para las mujeres, y el concepto generalizado entre médicos, biólogos y psicólogos de que el órgano directriz de la personalidad femenina es el útero en tanto que el cerebro lo era de la masculina. También la teoría de la individualización-génesis de Spencer (1864) tuvo notable influencia en la oposición a que las mujeres recibieran mayor instrucción.

Sectores diversos y hasta contrapuestos coinciden, desde una perspectiva de regeneración social, en la influencia fundamental de las mujeres en la familia y en la educación de los hijos y desean acercarlas a sus filas. Los católicos encontrarán argumentos en la racionalidad del alma femenina para defender una mayor formación si se desea mantener la religiosidad en la familia frente a doctrinas perniciosas que intentan alejarla de la Iglesia. Finalidad que en definitiva llevaría a una religión más racional. Sectores liberales también abogarán por su mayor instrucción para alejarla de la tutela eclesiástica que frena el progreso de las nuevas ideas. En cualquier caso, las mujeres se convirtieron, para este sector regeneracionista, en un instrumento al servicio de diferentes “progresos”. Así Panadés y Poblet, como los krausistas, reclamará amplia

instrucción para las mujeres ya que

la salvación, la civilización, la felicidad del hombre de la sociedad, está indefectiblemente en la educación de la mujer.

Desde la aceptación de la necesidad de instruir a las mujeres algunos llegarán a conceder que se lleve a cabo en grados y contenidos iguales al hombre pero casi siempre sin cuestionar la función social de la mujer en la familia. Su mayor instrucción debía servir únicamente al mejor desempeño de su papel social. Así, Mariano Carderera, cuyo influjo pedagógico es de todos conocido, dirá que no es malo que la mujer se instruya,

lo que no debe ofrecer duda es que no debe fomentarse, ni menos excitarse en ella, las aspiraciones a salir de su esfera.

Un paso más serán pocos los que se atrevan a dar: ¿Pueden las mujeres acceder al ejercicio remunerado de las aptitudes adquiridas? El regeneracionismo no alcanzará este punto que pone en cuestión el orden social vigente; así debieron entenderlo algunas mujeres que, como Concepción Arenal, estratégicamente se limitarán a derrochar argumentos que allanen el camino.

Ante esta cuestión emergerán las contradicciones propias de la época, las más elocuentes de cómo, junto a afirmaciones igualitarias, perviven tradiciones arraigadas. Mientras Berta Wilhelmi, Emilia Pardo Bazán, Rafael Torres Campos, defienden el acceso de las mujeres a todas las profesiones por derecho propio, Horacio Betanbol dirá en el Congreso Pedagógico de 1892:

... demos, como he dicho, a la mujer, todos los medios que pide para instruirse y ganarse la vida por sí misma... y —continúa— si las circunstancias la privan de tener un marido, un padre o hermano que trabaje por ella.

Ejemplo elocuente de que el reconocimiento legal a su instrucción y, por tanto, la consideración de las mujeres como seres sociales independientes está todavía lejos a finales del ochocientos.

Los Congresos Pedagógicos de finales de siglo vienen siendo una fuente importante para medir el estado de opinión con respecto a la educación de las mujeres en esta época. Pero tengamos en cuenta que los asistentes a éstos son aquellos sectores profesionales más inquietos y, por tanto, distantes de la mayoría más tradicional. Aun partiendo de lo “avanzada” de la muestra, en el Congreso Hispano Portugués Americano de 1892, que dedicó una sección a la

educación de las mujeres, si analizamos las votaciones nos encontramos que el 75 por 100 está a favor del derecho de las mujeres a desarrollar todas sus facultades, este porcentaje se reduce a un 66 por 100 que apoyan se le instruya en todos los grados de la enseñanza y sólo el 44 por 100 estará de acuerdo en que se incorporen a todas las profesiones, sin olvidar que en este 44 por 100 están incluidas opiniones como la del señor Betanbol. Así pues, las cifras no hablan de las contradicciones propias, que hasta cierto punto se aclaran cuando observamos que un 60 por 100 se mostraban contrarios a la coeducación.

Los testimonios expuestos nos hablan de mayorías de opinión pero no podemos olvidar que las excepciones son el ejemplo más elocuente del progreso futuro. Voces como Emilia Pardo Bazán o Berta Wilhelmi defenderán las posiciones más feministas:

Si la mujer pide por derecho propio el ejercicio de todas las profesiones, participar en las conquistas de la ciencia, cooperar a la solución de los problemas sociales, creemos que pide lo justo: pide la rehabilitación de media humanidad...

Las amistades románticas: un mundo equívoco

Marina Mayoral

A causa del escaso número de escritoras en los siglos precedentes, la mujer del siglo XIX se encuentra, al acercarse a la literatura, con modelos y pautas predominantemente masculinas. El esfuerzo por transformar esos esquemas expresivos y encontrar una voz propia fue labor en gran medida colectiva y que se manifestó en forma lenta y gradual. Todavía en 1880 Rosalía de Castro se preguntaba al iniciar su libro *Follas Novas*:

*Daquelas que cantan as pombas i as frores,
todos din que teñen alma de muller.
Pois eu que n'as canto, Virxe da Paloma,
¡ai! ¿de qué a teréi?*

Lo femenino parece ser, en efecto, un canto a las pequeñas cosas hermosas de la naturaleza. No hay obra poética de mujer que no lleve sus correspondientes composiciones a la violeta, a la rosa, a una mariposa, a un ruiseñor... Pero junto a estos elementos que configuran un mundo falsamente femenino aparecen otros que nos hablan de un mundo real de mujeres, regido por sentimientos distintos y hasta contrarios al mundo de los hombres y que busca con dificultades sus propios moldes expresivos.

Uno de los temas más reveladores de ese mundo real femenino es el de la amistad entre mujeres.

La amistad se nos muestra en estos poemarios que vamos a analizar como un sentimiento complejo y lleno de matices. Encontramos manifestaciones de admiración, de elogio, de apoyo, de advertencia, de agradecimiento, pero también de celos, de reproche, de resquemor, de desdén. Hay cariño en estas relaciones, hay dolor, quizá el inevitable dolor de toda relación humana, y hay un sentimiento que no veo otra manera de nombrar sino con la palabra que ellas

mismas utilizan: amor, un amor espiritual, que nace de identidad de sentimientos y aspiraciones, de una hermandad del alma que se esfuerzan por dejar de manifiesto.

La impresión equívoca que producen hoy muchos de estos poemas procede en gran parte del uso de un lenguaje y unas fórmulas expresivas tomadas de la poesía erótica masculina y que por su reiteración hay que considerar tópicos. Así nos encontramos con que se llaman unas a otras “vida mía”, “ángel mío”, “alma mía”, “hermosa mía”, “mi bien”, y utilizan expresiones como “abrazarse con pasión”, o el adjetivo “ardiente” para calificar sus manifestaciones de cariño. A esto hay que añadir cierta ambigüedad en la índole misma de los sentimientos expresados. Las mujeres escritoras parecen encontrar en el trato con otras mujeres una complacencia y una afinidad espiritual que no se da en su relación con los hombres y que provoca en ocasiones un entusiasmo sentimental que si no es enamoramiento lo parece. Vamos a ir viendo algunos casos concretos.

Vicenta García Miranda

Vicenta García Miranda publica en Badajoz en 1855 un libro de poemas titulado *Flores del valle* (Imprenta y librería de don Gerónimo Orduña), que debe constar de al menos dos tomos y del que yo he podido consultar sólo el que está en la Biblioteca Nacional, que lleva en la cubierta la palabra “Conclusión”.

La García Miranda es un claro caso de facilidad versificadora; es mujer de largas razones, que enjareta en larguísimos poemas con gran variedad de metros y estrofas. En su obra hay muchos poemas dedicados a mujeres, tanto a colegas como a amigas no literatas.

A Carolina Coronado, a quien casi sin excepción todas las escritoras dedican algún poema, doña Vicenta le dedica uno muy largo, de unos trescientos versos, donde evoca su vida pasada y le agradece su magisterio en el camino de la creación. Reconoce la distancia que la separa de la famosa poetisa, pero lo atribuye no a la diferencia de talentos sino a la formación que cada una ha recibido. Carolina es una mujer culta, instruida, mientras que ella sólo tiene unas dotes naturales que no le permiten salir de la ignorancia y alcanzar la gloria:

*Contenta en esta vida retirada
Sólo lloro un mentor, lloro un maestro,
Que a mis ojos mostrase los caminos
Que guían de la gloria al arduo templo
Y así al luchar con fruto, llevaría*

Mi nombre donde tantos ascendieron.
(pág. 153)

Con colegas menos famosas que la Coronado, Vicenta García Miranda se muestra más optimista y las anima a continuar por el camino de la literatura. Así, a la poetisa doña María Teresa Verdejo y Durán, que había publicado en Zaragoza en 1853 el libro *Ecos del corazón*, le dedica un poema muy cariñosamente, llamándola “mi querida hermana” y le dice:

*¡Sigue, sigue, inspirada cantora
Esa senda de abrojos cubierta,
Que a su extremo la aurífera puerta
Que da paso a la gloria, verás!*
(pág. 346)

A la poetisa Amalia Fenollosa, de Castellón de la Plana, colaboradora de numerosas revistas y periódicos de la época, le dedica dos poemas, encabezados con la misma fórmula: “A mi querida amiga la señorita doña Amalia Fenollosa”. El primero es una invitación a iniciar juntas una aventura espiritual. La incita a que abandone el mundo en que vive y sobre todo a los hombres, seres egoístas y ambiciosos, incapaces de amar y de quienes las mujeres no pueden esperar más que compasión o desdén:

*Deja, poetisa, esos hombres
Que nuestro amor no comprenden,
Porque ellos jamás se encienden
En tan activa pasión.*

*Dejémosles que consuman
Su vida tras oro y gloria
Y que sangrienta memoria
Dejen de su vida en pos.*

*Huyamos pues de los hombres
A quien para amar nacimos,
Y de quien siempre obtuvimos
o compasión o desdén.*

El poema acaba con reiteradas llamadas a su amiga para partir juntas hacia un país que suponemos imaginario, lugar idílico con bosques de palmeras, panteras, leones y “hombres de pecho y alma de fuego” que aclamarán a la poetisa como su reina (págs. 160-165).

Hay también en la obra de García Miranda poemas dedicados a amigas no escritoras, que aparecen con sus nombres y apellidos. Algunos resultan equívocos por el uso de un vocabulario propio de la poesía erótica masculina. Así el titulado “Goces y penas a una mañana en el valle”, que está dedicado a la señorita doña Rosa Fernández Perea:

*Ven, Rosa, junto a mí; ven, alma mía,
Y una hora de ventura gozaremos
En este perfumado, bello día*

*¡Ay! ¿No sientes latir, Rosa querida,
Allá en tu corazón, estremecida,
la fibra del placer...?*

Pese a esa apariencia equívoca, el poema es una inocentísima evocación de la triste vida de doña Vicenta, sobre la cual, al parecer, se abatieron desde la más tierna juventud las desgracias, sólo paliadas por la presencia cariñosa de su amiga. Con todo, la amorosa fraternidad que respira el poema debió de despertar los celos de otra hermana, a quien la poetisa se apresura a tranquilizar con un nuevo poema. Le manifiesta con distintas metáforas la estrecha relación que hay entre las tres: tres almas confundidas en una, tres flores “a un tallo asidas”, tres vidas que forman una única existencia. Le dice que si cantó primero a su hermana es porque su nombre, Rosa, resulta más poético, e insiste, reiteradamente, en que no esté celosa, que las quiere a las dos igual, aunque a ella se lo diga menos:

*Así, Carmen, no celosa
Vivas porque canté a Rosa,
Antes que lo hiciera a ti.
Que os amo igualmente, hermosa,
Aunque no parezca así.*

(págs. 297-301)

Nuestra impresión de lectores es que Carmen tenía razón para sus celos porque el poema dedicado a su hermana Rosa está impregnado de un sentimiento de intimidad, de una complacencia en la presencia física de la amiga que no existe en el dedicado a Carmen. Y es que doña Vicenta era muy dada a estos entusiasmos sentimentales que parecen enamoramientos y que creo que se hacen muy patentes en los poemas dedicados a otra escritora de la época, la poetisa granadina Rogelia León.

Son tres los poemas dedicados a Rogelia León y en ellos se puede ver la evolución de esta amistad, aunque, en sentido estricto, habría que decir que lo único que vemos es el entusiasmo creciente de la García Miranda hacia su colega, ya que no he encontrado las respuestas, si es que las hubo, de su amiga.

El primero de los poemas lleva la siguiente dedicatoria: “A la distinguida poetisa doña Rogelia León” y parte de la cita de unos versos de ésta en los que alaba al estilo poético de la García Miranda. Más adelante reproduce, también textualmente, otros versos en los que la escritora granadina aseguraba que quería “trocar de las ciudades / la confusión y bulliciosa zambra” por el “modesto asilo” donde vivía Vicenta “cual ave en el desierto solitaria”. Todo el poema se configura como una respuesta a esas palabras, que provocan una gran conmoción espiritual en la poetisa extremeña. Le pide que cese en sus alabanzas porque podrían despertar el fuego escondido de los deseos y llegar a destruirla.

El segundo poema revela, ya desde la dedicatoria, una mayor intimidad: “A mi querida hermana doña Rogelia León”. En él le confiesa que gracias a ella ha recuperado la alegría y encuentra de nuevo hermoso el mundo, y que ella es su único consuelo en su vida solitaria.

Tuvo que haber entre las dos escritoras una correspondencia, ya fuera epistolar, ya a través de los poemas que publicaban en periódicos y revistas, porque los versos siguientes aluden a una confesión de cariño por parte de Rogelia:

*Ya me place vivir, porque es muy grato,
Ser amada por ti cual soy amada,
Y saber que no puedes ser dichosa
Mientras yo presa soy de la desgracia.*

Un tercer poema, también dedicado “A mi querida hermana...” revela un estadio sentimental distinto, yo diría que menos espiritual o platónico, ya que la

presencia física de la persona amada se hace necesaria:

*Tiende hacia mí tus brazos, Rogelia, hermana mía,
Y oprime con tu seno mi herido corazón:
Mitiga con tu halago mi afán y mi agonía,
Dejando mis tormentos un día en suspensión.*

Y ya no se habla sólo de almas sino que la efusión sentimental brota del deseo de un contacto real con la amiga:

*Tus brazos con los míos formando estrecho lazo,
Latiendo nuestros pechos con una pulsación,
Las almas confundidas en un místico abrazo,
De dicha rebosando el tierno corazón,*

*La noche pasaremos, del mundo retiradas,
Con una sola idea, la gloria y nuestro amor:
Que almas cual las nuestras, de padecer cansadas,
En un placer tan casto olvidan su dolor.*

(págs. 321-323)

Estas amistades femeninas parecen tan apasionadas como efímeras, o quizá en este caso se trató de un amor no correspondido, pues dos años más tarde, cuando Rogelia León publicó un libro con sus poemas, no encontramos en él una sola alusión a la amiga con quien había mantenido tan ardorosa correspondencia.

Rogelia León es también la destinataria de un poema que aparece en un librito lleno de erratas titulado *Ecos del alma o Cantos de la primavera*, publicado en Málaga, sin año, por la señorita Victoria Mérida y Piret.

El poema está dedicado “A mi querida amiga la tierna y modesta poetiza (*sic*) granadina doña Rogelia León” y es una invitación a unir sus voces poéticas, desdeñando al mundo que no las comprende.

Rogelia León

En 1857 publicó Rogelia León en Granada (Imprenta y librería de don José M.^a Zamora) un libro de poesías titulado *Auras de la Alhambra*. ¿Qué motivos la impulsaron a no incluir en él el poema citado por García Miranda en el primero de los suyos? ¿Por qué no hay ninguna alusión a ella o a Victoria Mérida y Piret?

¿Se había roto ya su amistad? ¿Quizá no las consideraba ya dignas de sus elogios literarios? Lo ignoro. Lo que sí puedo decir es que Rogelia León, en este libro, parece mostrarse más interesada en la gloria literaria que en la pura amistad. Ya en la cubierta hace constar sus títulos académicos: “Socia de mérito de la academia Científico-Literaria de Madrid; del Liceo de Granada; académica profesora de la sección de Literatura del mismo; del Círculo Científico, Literario y Artístico de Málaga y de otras sociedades particulares de igual clase, etc.”.

Hay solamente un poema dedicado a una mujer: “A mi queridísima amiga la sensible poetisa señorita dona Eduarda Moreno Morales, por sus bellas poesías *Ayes del alma*”. En él llega a la conclusión de que el dolor es producido por el mismo talento creador y anima a su amiga a perseverar en el camino de la creación ya que, si triunfa, le espera la gloria que parece ser su máxima aspiración:

*Sigue esa senda donde miro escrito
por carácter supremo dibujado:
¡ser! ¡poesía! ¡dolor! ¡gloria! ¡infinito!
¡Si en la lucha vencieras, Dios loado!
¿Sabes de estas palabras el misterio?
Ellas te ofrecen libertad y gloria
del Divino Hacedor en el imperio
y en el libro del mundo una memoria.*

(págs. 161-165)

Un tema muy repetido en los poemarios femeninos es la lamentación de Safo, desdeñada por su amante Faón, que prefiere a una mujer sin talento, pero hermosa. Quizá se deba a influencia de Carolina Coronado, que debió de ser la primera en tratarlo, pero sin duda es un tema que las preocupa. En estas composiciones Safo lamenta la pérdida del ingrato y pide a los dioses que se lo devuelvan, ofreciéndoles a cambio su talento. A primera vista, podrían interpretarse como una sumisión a los parámetros masculinos de valores que estimaban más la belleza que el talento en las mujeres, pero creo que más bien son un índice de la tensión en que vivían estas mujeres, desgarradas entre sus legítimas aspiraciones literarias y sus no menos legítimos deseos de una vida amorosa normal. De ahí se deriva el que tantas veces buscaran apoyo y consuelo en la amistad de otras mujeres, llenando con ese sentimiento un vacío sentimental, y de ahí también que al casarse se acabaran muchas veces las

amistades y las aspiraciones literarias. Tal fue el caso de Amalia Fenollosa, una de las escritoras más interesantes de esta época.

Amalia Fenollosa

Amalia Fenollosa (1825-1869), nacida en Castellón de la Plana, comienza a publicar asiduamente en periódicos y revistas desde los quince años y deja de hacerlo casi por completo a partir de su matrimonio con el periodista Juan Mañé y Flaquer, en 1851. En su obra encontramos ardientes poemas de amor y también poemas a amigos o colegas en los cuales utiliza el mismo apasionado lenguaje erótico.

En el número 5 de la revista *El Genio*, correspondiente al día 8 de junio de 1845, aparece una poesía dedicada a Amalia firmada por unas iniciales que coinciden con las de la hermana de Juan Mañé y Flaquer, el futuro esposo de la escritora y que dice entre otras cosas:

*Al oír tu hermosa lira
modular tan triste acento,
quisiera en alas del viento
trasladarme a tu mansión,*

*y jurarte una y mil veces
allí contigo abrazada,
que por mi eres amada
sólo por tu corazón.*

Amalia le contesta desde las páginas de la misma publicación con igual entusiasmo:

*Ámame, joven preciosa
que serás correspondida,
pues mi mente nunca olvida,
al que le presta su amor.*

En *El Bazar literario*, número 9, serie 1.^a, año 1845, publica un largo poema, con gran variedad de metros y estrofas, titulado “Penas del corazón” y dedicado “a mi querida amiga y hermana la poetisa doña Manuela Cambroner”. En él manifiesta la identidad profunda que las une y le hace confidencias sobre las

penas concretas que atormentan su corazón:

*El sarcasmo que encontramos
Las poetisas doquier,
Que si un nombre nos formamos
Es para más padecer,*

*El amor que nos abrasa
Sin dar al tormento fin
Y cubre con leve gasa
Nuestras frentes de jazmín;*

*La ausencia de aquel que adora
Mi seno con fiel pasión,
Todo eso forma, cantora,
Mis penas del corazón.*

(págs. 105-108)

Además de versos debió de enviarle un retrato y a todo ello responde muy cariñosamente en su momento su colega y amiga.

Manuela Cambronero

En efecto, Manuela Cambronero publica en 1852, en La Coruña, un libro que parece ser recopilación de obras anteriores. Lo titula *Días de convalecencia* y se especifica en la cubierta que se trata de una colección de poesías y novelas originales de la autora. En él hay varias composiciones dedicadas a amigas, alguna muy equívoca.



Retrato de Manuela Cambroner, que aparece en el libro *Días de convalecencia*, publicado en 1852.

A Amalia Fenollosa le dedica un soneto que encabeza con la fórmula que ya conocemos: “A mi querida amiga y hermana”.

Dedica un poema a una amiga no escritora a la cual da los más cariñosos apelativos: tierna, dulce, querida, adorada y fiel amiga.

Tras cuatro años de ausencia, sigue echándola de menos y añorando el tiempo pasado:

*Y en tanto que lloro
¿recuerdas, mi vida,
las frescas mañanas,
las noches tranquilas
que unidas gozamos
de tanta delicia?
No olvides te ruego
la fe prometida,
y exhala un suspiro*

por tu fiel amiga.

(págs. 9-10)

En otro poema dedicado a Agustina Villoria contrapone el amor a la amistad, destacando las alegrías que ésta proporciona frente a los dolores de aquél. Pero también la amistad, tal como la viven las románticas, provoca desazones, amarguras y celos. Buen ejemplo es el poema titulado “Recuerdos”, que por lo demás, si en lugar de amiga dijera amigo, aseguraríamos que se trata de un poema de amor:

*¡Noches felices de mi infancia hermosa
Cuando todo a mis ojos sonreía!
Pues tenía una amiga cariñosa
Que era mi porvenir y mi alegría.*

*Unidas nuestras manos dulcemente
Mil veces recorrimos la espesura,
En tanto resbalaban por mi mente,
Ensueños de esperanza y de ventura.*

*¡Oh quién pensara que aquel ser tan puro
Imagen de candor y de inocencia
Tuviera un corazón perverso, duro,
Que emponzoñara alegre mi existencia!*

*Halló la ingrata mi amistad sencilla
Y cruzó el mar en busca de bonanza,
En tanto que yo inmóvil en la orilla
veía hundirse mi última esperanza.*

*¡Ay de mí! desde entonces solitaria
Cruzo la senda de la triste vida;
Nadie en el mundo escucha mi plegaria,
Nadie me volverá la paz perdida.*

(pág. 18).

Era frecuente que las mujeres abandonaran sus pretensiones literarias al

casarse, no sabemos si por presión de la sociedad que seguía considerando mal a la mujer literata o porque la poesía fue para ellas el cauce de desahogo de unas inquietudes que desaparecían al convertirse en madres de familia. Si continuaban escribiendo, solían abandonar la poesía erótica para dedicarse a otros géneros, evolución que también se observa en los poetas masculinos y de la cual son buen ejemplo Nicomedes Pastor Díaz o Gabriel García Tassara.

Robustiana Armiño

Entre las más constantes en el cultivo de las letras hay que citar a Robustiana Armiño, nacida en Gijón en 1821 y casada después de los treinta años con Juan Cuesta, fundador y director de *La Correspondencia Médica*.

En 1851, todavía soltera, publica en Oviedo un libro de *Poesías* con un prólogo de Carolina Coronado en el que ésta alaba, más que los méritos literarios, las cualidades de la persona. La Coronado pone a Robustiana como ejemplo de la mujer que ha sabido conciliar sus deberes tradicionales de hija de familia con la instrucción y el gusto por la literatura. Las ideas que expone son muy morigeradas y comedidas y lo más interesante, me parece, es la explicación que da a la tristeza que impregna la mayor parte de las composiciones de estas y otras escritoras de la época, que atribuye a razones sociales y no a imitación de la literatura o a quimeras de la imaginación.

¿Queréis que esté risueña, la que con tanta pena conquistó la libertad de desahogar su voz? Melancólica su vida, si los versos han de ser un reflejo de ella, habrán de estar impregnados de melancólicos pensamientos; no se busque en el influjo de la romántica literatura la razón de esas quejas, que un profundo sentimiento arranca a las jóvenes de nuestros días; búsquese en las circunstancias de su educación, de su estado y de su fortuna el manantial de sus lágrimas, y se hallará inagotable. Ni el lector entendido podrá atribuir a las quimeras de una caprichosa imaginación lo que es efecto de una sensibilidad exquisita.

En sus *Poesías* Robustiana Armiño sólo dedica composiciones a las dos escritoras ya consagradas: Gertrudis Gómez de Avellaneda, a quien prodiga calurosos elogios, y Carolina, a quien trata más en pie de igualdad.

Al año siguiente, 1852, ya casada y madre, publica *Flores del Paraíso o Ilustración de la infancia*, libro de moral en el que se mezclan las lecciones con biografías de niños que después fueron personas célebres y algunos poemas religiosos. En 1861 publica el libro *Fotografías sociales*, pretendidos cuadros de costumbres que son lo más opuesto al realismo que parece desprenderse del título: se trata de relatos edulcorados y moralizantes que resultan falsísimos.

María Teresa Verdejo y Durán

María Teresa Verdejo y Durán publicó en Zaragoza, en 1853, el libro de “ensayos poéticos” *Ecos del corazón*. Es la destinataria de uno de los poemas de Vicenta García Miranda, que la animaba a continuar por el camino de las letras. En su obra hay muchos poemas, dedicados a mujeres, que pertenecen a un subgénero del que hasta ahora apenas hemos hablado: son poemas de “circunstancias” destinados al álbum de una amiga o de una persona que se lo solicita. No faltan en ningún libro de escritoras y responden todos a un mismo esquema: son consejos a una joven que se supone menos experimentada que la poetisa o son meros piropos galantes.

“A Dolores, para su álbum” pertenece al primer grupo: le desea que conserve la felicidad que goza y vincula esa situación a su virginidad inocente:

*Disfruta, virgen pura y candorosa
De la riente aurora de tu vida.
(pág. 51)*

“A Vicenta” (suponemos que se trata de la García Miranda) le dedica un poema titulado “El clavel”, donde la autora habla de sus dolores, capaces de marchitar las flores que sus amigas le regalan.

Otro poema está dedicado a una Mariana, de quien alaba “El candor, la modestia y la hermosura”, que es el título del poema. “A Asunción” y “A una hermosa” pertenecen al género galante. Son piropos que poco o nada se diferencian de los escritos por los poetas masculinos en iguales circunstancias y demuestran, una vez más, la confusión de fórmulas de que hablé al comienzo, la imitación de los modelos masculinos y la falta de formas expresivas propias auténticamente femeninas.

María Dolores Cabrera y Heredia

He dejado para el final el estudio de una escritora en la que pueden encontrarse ejemplos de todas las modalidades de expresión equívoca que hemos venido viendo. Se trata de María Dolores Cabrera y Heredia, que publica en Madrid, en 1850, un libro de poemas titulado *Las violetas* (Imprenta de la Reforma).

El libro lleva un prólogo de Gregorio Romero Larrañaga en el que se nos anuncia que está escrito “con tal espontaneidad y con tal natural y feliz desenfado que más bien que como una obra de gran meditación y de severo estudio debe considerarse como una expansión irresistible de un alma

entusiasta”. Este “desenfado” se refiere a la forma, que es sencilla, y no a los temas ni a la expresión, ya que, según hace notar el prologuista, “un perfume de pudor y de inocencia que embelesa el ánimo” se extiende por todo el libro. Quede constancia, pues, de que nada malicioso ni equívoco veían los contemporáneos en este libro que a mí, sin embargo, me sorprende por lo confuso de los sentimientos expresados.

Las violetas recoge poemas escritos durante los años 1847 a 1850 y seguiré para su análisis el orden cronológico que la autora mantiene en líneas generales.

Lo primero que llama la atención en los poemas de tema amoroso es la indefinición del objeto erótico y de la relación entre la voz lírica y el destinatario del poema. O, dicho de otro modo, sorprende que nunca sepamos con seguridad si el poema está puesto en boca de una mujer o de un hombre y si se dirige a un hombre o a otra mujer. Veamos algún ejemplo: el poema titulado “Un suspiro en una flor”:

*Recibe esa bella flor
Que mi corazón te envía,
Aunque ella no merecía
Tan distinguido favor;*

*Cuando del jardín ameno
La arranqué pensando en ti,
Mi labio en ella imprimí,
De amor y esperanza lleno.*

*Y la dije “hermosa flor,
Al ángel, a quien te envío,
Llévale un suspiro mío...
¡Ay...! Un suspiro de amor!”*

(pág. 31)

En principio, hemos de decir que se trata de un poema de amor puesto en boca de una mujer (que se considera “desgraciada”) y que se dirige a un hombre al cual llama “ángel”, denominación que podría deberse a influencia de la Avellaneda, que daba ese apelativo en sus versos a su amado Ignacio de Cepeda, o a contaminación del lenguaje erótico masculino. Me parece, sin embargo, significativo que la poetisa utilice ese mismo término para referirse a una amiga

a quien dedica el poema “Adiós a las noches del verano”:

*¡Ah!, por piedad, María, ángel del cielo,
Tú en cuyo pecho la amistad se abriga,
Al contemplar las noches del estío
Piensa en tu amiga.*

(pág. 22)

A esta misma amiga, citada por su nombre, M.^a de la Concepción Ozcariz, le dedica más adelante el poema “Un pensamiento” en el que habla del placer que le proporcionaría estrechar “con pasión” sus manos, besar “arrebataada” sus cabellos y contemplar sus bellos ojos:

*Si hoy, como en mejores días,
Pudiera afectuosamente
Estrechar tu mano ardiente
Con pasión entre las mías;*

*Si junto a tu corazón
Latiese el mío agitado,
Sintiéndose arrebatado
De alegría y de emoción;*

*Si pudiese contemplar
Tus ojos negros y bellos,
Y tu frente, y tus cabellos,
Arrebataada besar;*

*Y el viento hiciese mover
Tus rizos sobre la mía...
El placer me mataría,
Si es que nos mata el placer.*

(págs. 143-144)

El poema dedicado a Laura y titulado “¿Tú también?” es un buen ejemplo de

estas apasionadas amistades románticas. La cita de Victor Hugo aumenta el equívoco: “Mon âme a plus d’amour / que vous n’avez d’oubli”.

*¡¡Sola!! todos me han dejado
Todos me abandonan ya...
¿También Laura me ha olvidado?
¡Ella, que siempre me ha amado
Mas que ninguna quizá!*

*¡El ángel cuya dulzura
En este mísero suelo,
Templaba mi desventura
Con el solícito anhelo
De una amistad santa y pura!*

*¿Y es verdad que ahora me olvida?
¿Podrá ya mi corazón
Hallar la dicha en la vida,
Cuando contempla perdida
Su más querida ilusión?*

*¡Nunca! ¡¡nunca!! tú entretanto
Sé feliz, cual se lo pido
Al que ve correr mi llanto,
¡Al solo que sabe cuánto
Laura mía, te he querido!*

*Mas si algún día cansada
Del mundo, te causa enojos
Ven a mí, Laura adorada,
Vuelve tus divinos ojos
A tu amiga abandonada.*

*Ven entonces, ven a mí,
Aunque tu amistad perdí,
Tu imagen está en mi seno,
Y el corazón siempre lleno*

De cariño para ti.

(págs. 166-168)

Los poemas “A una bella” y “Desdén” están dirigidos a mujeres que no han sabido corresponder al cariño depositado en ellas. En el primero encontramos un curioso precedente de la amada de Bécquer, la mujer hermosa, pero incapaz de sentir amor.

En su obra encontramos también ataques al mundo masculino, del que se destaca la inconstancia en el amor. Alguna vez se hace de forma directa (“La constancia de un hombre”, “Efectos de la inconstancia”) y otras en forma de advertencias o consejos a otra mujer, previniéndola de los males que la esperan al amar a un hombre. Así sucede en “Una joven y una flor” y en el que lleva el título de “Consejos a...”, dirigido a una joven que va a entrar “en una edad de placer”. Destaca su belleza y sus cualidades espirituales y acaba instándola a que no entregue su amor a ningún hombre.

*Conozco que te hace daño
escuchar mi narración;
pero una amarga lección
vale más que un desengaño.*

*Tú agradecerla sabrás;
pues verás, aunque hoy te asombre,
que el amor es para el hombre
como un juego, nada más.*

*Y que tú no debes darlo
a ninguno, vida mía,
que son los hombres del día,
incapaces de apreciarlo.*

(págs. 90-94)

La opinión de María Dolores Cabrera sobre las relaciones humanas y sobre el papel de la mujer culta o de talento en la sociedad de su época no es muy optimista. No comparte en este punto las ideas de Vicenta García Miranda que

en el poema “A las españolas” habla de un cambio de actitud del varón y de una mayor estima hacia la mujer ilustrada. Por el contrario, María Dolores Cabrera piensa que el talento es poco estimado tanto por los hombres como por otras mujeres, que envidian y detestan a la que destaca. Así lo manifiesta en el poema “El hastío”:

*Las mujeres las detestan
En el fondo de su alma,
Envidiándolas la palma
Que ellas nunca han de obtener;
Y el hombre que hoy las adula
Mañana las abandona;
Porque el hombre no perdona
El talento en la mujer.*

*La mayor parte nos miran
Como a seres inferiores,
Para ellos son las mejores
Las que pueden dominar,
Y creen que las que tienen
Talento, y un alma ardiente,
No se dejan fácilmente
Cual las otras, engañar.*

(pág. 34)

No es, pues, de extrañar, que enfrentadas continuamente a un mundo hostil, objeto unas veces de burla y otras de escándalo o desdén, estas escritoras de mediados del siglo pasado, cuando encontraban a otra mujer que compartía sus inquietudes, se entregaran a esa hermandad espiritual, a esa apasionada amistad que tantos rasgos en común tiene con el amor.

El modelo literario para la expresión de estos sentimientos hubiera podido ser las epístolas que los ilustrados dieciochescos cruzaban entre sí, composiciones como “A Jovino, el melancólico”, de Meléndez. Pero el espíritu de la época, reacio a aceptar los valores del siglo pasado, y sobre todo, no nos engañemos, su falta de talento literario, les impidió encontrar moldes propios en los que verter sentimientos que sí eran nuevos en la literatura.

Tomaron de sus colegas masculinos el vocabulario y las fórmulas de la poesía

erótica, desarrollando esas composiciones híbridas que hemos analizado y que sólo en algún momento feliz permite intuir lo que hubieran podido hacer.

Si alguna de las grandes poetisas del siglo XIX, Carolina Coronado, la Avellaneda o Rosalía, hubieran cultivado esta modalidad de la poesía lírica sin duda nuestras conclusiones serían otras, pero tal como lo hemos visto creo que estas composiciones y, en general, estas autoras resultan más interesantes para los estudios sociológicos que para los que se centran en los valores puramente estéticos.

Mujeres rebeldes

María del Carmen Simón Palmer

Los libros destinados a la mujer española del siglo XIX presentan un retrato sumamente tradicional de su existencia. El papel de esposa y madre para el que se la prepara desde la infancia la destina al silencio, puesto que desarrolla su tarea lejos de lo “público”. Este mutismo aparente choca con la abundante producción escrita que nos han dejado, poco conocida, y que facilita el conocimiento directo de lo que en realidad pensaban y sentían, sin la interpretación masculina. Miles de textos evidencian las dificultades para conseguir ser respetadas y el acatamiento a las normas establecidas.

A lo largo del siglo, su situación va evolucionando a medida que tiene más fácil el acceso a la cultura. El trabajo proporciona a la clase media, fuente principal de escritoras, la independencia económica y la posibilidad de abordar materias nuevas en sus obras. Hasta entonces, conscientes de la imposibilidad de enfrentarse a los patrones establecidos, ni tan siquiera se atreven a confesar su estado civil si no es el de casadas y se limitan a lamentar la incompreensión de la sociedad.

El precioso testimonio de sus escritos descubre la existencia de algunas rebeldes, aunque lo fueran a título individual. Tropezamos, eso sí, en la primera mitad del siglo con dificultades para reconstruir las biografías de unas personas que tan sólo existían como hijas, esposas o madres, de modo que pocos más datos es posible averiguar porque a esto se reducía su vida.

El salirse de la norma se manifiesta de muy distintas maneras. Unas veces por no resignarse a estudiar a escondidas con los libros de la biblioteca familiar o en los textos de los hermanos, como hacen mujeres que incluso llegan a traductoras tan sólo con los diccionarios que tienen a mano. Concepción Arenal decide cursar la carrera de Derecho cuando las españolas, en el mejor de los casos, acuden a la escuela primaria, y lo consigue, aunque sea vestida de hombre.

Es importante el testimonio que dejan en sus escritos Martina Castells y Dolores Aleu, doctoras en Medicina, después de vencer enormes dificultades. A estas pioneras no sólo se les exige la misma capacidad intelectual que a los

varones a la hora de los exámenes sino “el más infantil pudor” para demostrar su decencia. Según Aleu, la mujer, en 1883, aún no ha salido de la esclavitud y aunque se alegan pruebas fisiológicas, anatómicas y patológicas para no instruirla, es la poca gimnasia intelectual la que le impide el estudio de las ciencias abstractas.

Mediado el siglo, encontramos ya precursoras de las que, más tarde, llegarán a asociarse en defensa de la libertad de pensamiento. La difusión del socialismo utópico y la doctrina de Fourier en Cádiz, realizada por Joaquín Abreu, crea una preocupación por el problema social y la necesidad de mejorar la condición obrera. Dos gaditanas, Margarita Pérez de Celis y María Josefa Zapata, representan a esta corriente en sus escritos y la unen a otras como el feminismo y el espiritismo del que entonces empieza a hablarse. Pérez de Celis, directora en 1857 de *El Pensil de Iberia* en Cádiz, propone la mejora moral de la sociedad y da a conocer en la prensa las primeras teorías sobre la armonía de la naturaleza y el espiritualismo o espiritismo con artículos sobre el magnetismo. En 1859, el obispo de Cádiz denuncia la incompatibilidad de sus doctrinas con la religión católica y se clausura su revista. Su amiga María Josefa Zapata publica en *El Pensil* y en *La verdad*, de Cádiz, en 1857; coincide en su esperanza en el progreso humano y en el imperio de la razón como medio de superar las diferencias sociales. También en su caso el intento de mejora social queda simplemente esbozado porque circunstancias personales la impiden ejercer una lucha más abierta, como harán sus sucesoras. Es uno de los casos en que el cambio de fortuna le lleva a tomar conciencia de los problemas de la clase obrera, al tener que ganarse la vida cosiendo y quedar luego ciega. El retrato que hacen de la vida de la mujer no puede ser más pesimista: tan sólo con la muerte acabará la opresión hasta que no se logre una relación igualitaria entre los dos sexos.

Ya en el mundo de la creación literaria, hay temas entonces vedados a la pluma femenina, como es el de la prostitución. Se habla con frecuencia en las revistas femeninas de esa “miserable clase de mujeres degradadas”, para prevenir a las jóvenes o con intenciones reformadoras, pero siempre desde un plano de superioridad. La gran profusión de autores masculinos que en el periodo naturalista abordan este problema con “estudios sociales” anima a Matilde Cherner, que ideológicamente se declara republicana federal, a escribir su *María Magdalena*, novela con las memorias de una prostituta. Aun cuando lo hace con una visión ejemplificadora, el rechazo es completo y esa fama inalcanzable por no haber nacido en Francia, como presentía en el prólogo de su obra, será uno de

los móviles que la impulsen al suicidio en plena juventud. En los mismos años, autoras tan populares como Pilar Sinués incluyen en sus novelas personajes y episodios sobre el mismo asunto, pero se cuidan de aclarar en la introducción que lo que saben se debe exclusivamente a lecturas, además de firmar añadiendo el apellido de su marido como prueba de honestidad.

Junto a las mujeres que se ajustan a la norma y que son mayoría hay un pequeño grupo que destaca por su heterodoxia. Son aquellas que, desde posiciones ideológicas diferentes a las que imperan cuando les toca vivir, no se resignan al silencio o a la conformidad y lanzan su protesta. El destino las conduce en muchos casos a la marginación social, la cárcel y el destierro.

Conservadoras en Hispanoamérica

La española Eva Canel (1857-1932), autora de una extensa obra en géneros tan diversos como el teatro, la novela o la crónica periodística, representa en las ex colonias españolas de América al sector tradicionalista, que no se resigna a la nueva situación creada tras la independencia. Al quedar viuda del periodista satírico Eloy Perillán Buxó, republicano, inicia una evolución que la llevará, años después, a autodefinirse como una mujer a la española, rancia, monárquica, platónica por temperamento y católica convencida. Presumirá de ser antifeminista, de hacer propaganda “contra” la emancipación de la mujer, el divorcio y los modernos programas escolares que se imparten en España.

Ya en 1896 no duda en calificar al senador norteamericano Sherman, favorable a la independencia cubana, de “calumniador vulgarísimo y charlatán”, a la vez que denuncia el antipatriotismo de algunos españoles residentes en América y, especialmente, en Argentina.

Durante el conflicto de Cuba es secretaria general de la Cruz Roja y visita los alrededores de la isla en barco, invitada por el general Weyler, para examinar las posiciones españolas.

Se la acusa en la prensa de La Habana junto a otro periodista español, Francisco Díaz, “Paco de Oro”, de haber sido cómplices en la voladura del *Maine*, hecho que precipita el estallido de la guerra entre España y Estados Unidos. Es cierto que ambos trabajaban juntos en *La Unión Constitucional* pero no puede probarse su implicación, a pesar de lo cual el capitán general Blanco la deporta a México para salvarle la vida.

Al regresar a España la situación política le disgusta profundamente y no encuentra la recompensa que espera a sus desvelos en Cuba. Se produce en ella una reacción contraria a la de la mayoría de los españoles: la reafirmación de su

patriotismo y de su religiosidad. Decide volver a América en lo que será su tercer viaje a aquel continente, el 7 de mayo de 1899. A partir de entonces, y hasta su muerte en 1932, desarrolla una auténtica labor quijotesca, defendiendo en los círculos españoles los valores tradicionales. Es una de las primeras mujeres empresarias y va a dirigir varias revistas, entre las que destaca *Kosmos*, publicada en Buenos Aires, fuente de noticias políticas, sociales y culturales de la época, además de archivo fotográfico único, y que tiene la particularidad de impulsar el lanzamiento de otra escritora importante, Concha Espina.

Sostiene Eva Canel en la prensa continuas polémicas tras cada conferencia que pronuncia, porque ataca sin ningún reparo a los grandes pensadores del momento: Unamuno, Blasco Ibáñez, Pérez Galdós, Altamira, etc., subrayando su ignorancia en todo lo referente a América.

Aunque sus contemporáneos la reconocen cualidades notables, su espíritu opuesto a todo viento de progreso y modernidad frenó en muchos el entusiasmo hacia su persona.

Eva Canel se encontró defendiendo los valores que le habían inculcado desde su infancia en un lugar y en un tiempo que no correspondían, de ahí que a pesar de su ortodoxia, y precisamente por ella, fuera una rebelde.

Librepensadoras

Se podrían encuadrar bajo la denominación general de *librepensadoras* a las mujeres que desde la masonería, el espiritismo o los ideales republicanos unen sus esfuerzos para expresar lo que piensan, fuera de la ortodoxia, ya en los años 80. Agrupadas, salvo excepciones, en asociaciones femeninas, persiguen el cambio social sin el apoyo de ningún partido político, con lo que demuestran una especial valentía al iniciar en solitario una lucha que les ocasionará graves problemas. Son las precursoras de las que ya entonces, y especialmente en el siglo XX, militarán de forma activa junto a colegas masculinos en las filas socialistas o anarquistas.

Su actividad es variada. Consiguen implantación en casi todas las provincias, y en sus sedes instalan escuelas racionalistas. Periódicamente celebran fiestas, que en ocasiones son contracelebraciones, como la del día del Corpus en las Casas del Pueblo, y hacen excursiones al campo a las que acuden los compañeros de ideas, donde escuchan música, bailan y recitan poesías.

Al frente se hallan aquellas que se expresan por escrito y que emplean la pluma para propagar sus ideas en todos los géneros imaginables: desde el cuento infantil hasta la novela, el drama o los discursos. La mayor difusión la consiguen

gracias a las revistas que dirigen, de vida azarosa, y que comparten con las otras colegas escritoras en una colaboración que les permite así aparecer en diferentes lugares. Asombra el trabajo realizado por estas mujeres y su entusiasmo para extender su mensaje sobre todo si tenemos en cuenta que una gran parte de su producción se ha perdido.

Quedan fuera de este trabajo personalidades más ligadas a la política, como Teresa Claramunt, que sostuvo la inutilidad de una lucha específicamente feminista y la necesidad de mejorar las condiciones sociales para ambos sexos. Siempre se mantuvo alejada del grupo de librepensadoras, que trataron de captarla dedicándole incluso poemas.

Masonas

En el librepensamiento femenino español encontramos movimientos como la masonería o el espiritismo, que tienen en común la defensa de la libertad y del progreso y como única guía la razón.

Las Dominicales del Libre Pensamiento sirve de lanzamiento a muchas mujeres y las anima a crear sus propios órganos de expresión. Cuando el año 1885 Rosario de Acuña (1851-1923), dramaturga prestigiosa, escribe a su director, Ramón Chies, y le ofrece su colaboración, inicia sin saberlo un amplio movimiento contestatario femenino en el que siempre se la reconocerá como maestra. Y es curioso porque Acuña se mantendrá al margen de cualquier empresa colectiva, aunque colabore con sus trabajos y, en ocasiones, asista a alguna inauguración. Al definirse “librepensadora” se sitúa automáticamente en la heterodoxia y pasa a ser una autora “maldita”, de la que sus antiguos admiradores esperan que algún día recupere la cordura y vuelva al camino recto. Ya en su vejez comenta que se las considera malvadas, chifladas e incapaces de ser siquiera buenas prostitutas, aunque sigue pensando que tan sólo las mujeres fuertes y libres de trabas sociales o religiosas podrán criar hombres dignos de ese nombre.



Rosario de Acuña (1851-1923), la figura más representativa en España del librepensamiento femenino, reconocida como “maestra” por todas las heterodoxas de su tiempo.

Al igual que muchas de sus colegas tuvo desde su infancia graves problemas de visión, lo que llevó a sus padres a sacarla del colegio y educarla en casa, algo que ella recomendará luego a sus lectoras. Parte importante en su formación fueron los viajes al extranjero y su estancia en Roma durante la embajada de su tío el historiador Antonio de Benavides. Esta formación, totalmente inusual en las españolas de la época, la hizo ya diferente en cierta medida desde su juventud.

El 20 de abril de 1884 se convierte en la primera mujer que logra hablar en una cátedra del Ateneo madrileño. La novedad de ver una mujer en el escenario del salón de actos y los palcos llenos de señoras elegantemente ataviadas produjo gran conmoción entre los socios, exclusivamente masculinos, que vieron un peligroso precedente. Años más tarde comentaría Andrés Borrego cómo ya

entonces el elemento conservador del Ateneo tuvo que oír ataques a los vicios y miserias de la falsa moral que se practicaba.

A los 25 años, cuando ya ha estrenado su primer drama, *Rienzi el tribuno*, se casa con el comandante Rafael de la Iglesia y todo pronostica una existencia ordenada, similar a la del resto de sus colegas. Pero no ha pasado mucho tiempo cuando descubre la infidelidad de su esposo y, en lugar de seguir la conducta habitual y soportar la situación, se separa. A partir del momento en que decide seguir sola su camino, inicia su integración en las filas del librepensamiento, donde tiene grandes amigos.

Los ideales comunes al librepensamiento y la masonería, como el anticlericalismo, la búsqueda del progreso humano, el respeto a la libertad y la tolerancia, van a llevarla a ingresar en 1886 en la logia alicantina “Constante Alona”, con el nombre de “Hipatía”.

Su pasión por la naturaleza se refleja a lo largo de su obra, desde los artículos publicados en *El Correo de la Moda*, sobre la vida en el campo, hasta sus libros *Influencia de la vida del campo en la familia* o *El lujo en los pueblos rurales*, o en los cuentos destinados a los niños, a los que les enseña a cuidar a los animales y a llevar una casa.

Para Acuña, Progreso y Libertad son algo indisoluble. Su drama *El Padre Juan*, uno de los primeros ejemplos de teatro rural de carácter social, compendia todas sus ideas sobre la sociedad de su tiempo. Al igual que en *Doña Perfecta* de Benito Pérez Galdós, escrita en 1876, se muestra la intransigencia de los representantes de la Iglesia católica y su influencia en los pueblos pequeños. Claramente anticlerical, plantea el enfrentamiento entre creyentes (superstición) y librepensadores (razón), entre el campo (vida saludable) y la ciudad (convencionalismos). Al no encontrar ningún empresario dispuesto a estrenar una pieza tan polémica, tiene que alquilar el teatro Alhambra al conde de Michelena y realizar ella todo el montaje, incluido el vestuario. La noche del 3 de abril de 1891 se celebró la primera y última representación. La dureza del tema y del desenlace provocó un gran escándalo y la prohibición de las representaciones por el gobernador. Se agotaron los dos mil ejemplares de la edición impresa y también la segunda, ya más moderada en algunas expresiones.

A pesar de la polémica, dos años más tarde estrenaría en el teatro Español, algo antes conseguido tan sólo por Gertrudis Gómez de Avellaneda. Ya en 1911 sufriría un nuevo disgusto, porque a pesar de llevar una vida retirada, no puede evitar expresar su indignación por carta a su amigo Luis Bonafoux, por el comportamiento de unos estudiantes con unas compañeras norteamericanas y

éste la publica. Tendrá entonces el dudoso privilegio de ser la primera española que consigue que los universitarios se declaren en huelga como protesta por sus juicios y se cierren todas las facultades. La consecuencia será su salida de España y su residencia en Portugal, durante cuatro años, hasta que consiga el indulto.

Pues bien, la declaración de librepensadora de Rosario de Acuña en 1885 arrastra a otras mujeres, entre las que destaca por su espíritu revolucionario Ángeles López de Ayala (1856-1926), afiliada al Gran Oriente de España en Madrid, el 17 de agosto de 1888, y en Barcelona a varias logias. Participa en el Congreso de Librepensadores de 1892, en el de Buenos Aires de 1904, y en el español de 1910. Funda la Sociedad Progresiva Femenina, que reúne a los miembros de la logia “Constancia”. Su estilo combativo y mitinero la lleva a una existencia azarosa, padece el incendio provocado de su casa de Santander y visita con frecuencia las cárceles en Valencia y en Barcelona por sus artículos. Siempre contará con el apoyo moral de sus colegas librepensadoras, como Amalia Domingo, que aprovecha la petición de una Amnistía Internacional con motivo del IV Centenario del Descubrimiento en 1892 para incluir su nombre en las listas de posibles presos beneficiados.

Barcelona, y más concretamente la villa de Gracia, se convierte esos años en la capital de las disidentes. Desde allí se invita a colaborar a otras mujeres en las revistas librepensadoras y se las anima a crear publicaciones de carácter local. Se logra así una hermandad en la escritura femenina y en las ideas, que tan sólo tiene precedentes en las autoras místicas del Siglo de Oro. Eso va a llevar a más de un panegirista de Rosario de Acuña a compararla con santa Teresa y considerarla la gran mística del siglo xx.

Como miembro de la masonería femenina andaluza destaca la gaditana Amalia Carbia, que pertenece a la logia “Regeneración” hasta que en 1895 funda la llamada “Hijas de la Regeneración”. También ella agrupa a sus conciudadanas en la Unión Femenina de Huelva, que crea escuelas laicas. Es una de las firmantes del mensaje de varias mujeres “A los demócratas españoles”, reclamando el derecho al sufragio femenino.

Prácticamente desconocidas son las revistas que, dirigidas por estas escritoras heterodoxas, se publican coincidiendo con el fin de siglo y que tienen un claro contenido republicano. La dificultad para mantenerlas por el impago de los suscriptores, las frecuentes sanciones y suspensiones son causa de repetidos lamentos de sus directoras.

Ángeles López de Ayala aparece en diciembre de 1896 al frente de *El*

Progreso, periódico republicano que entonces nace. En cada número reclama desde su editorial la Libertad y la República, llama a la revolución y ataca a la religión católica. Como era de esperar, el control a que se la somete es férreo y pronto se queja de que “no puede hablar de lo que se refiere a la vida social o al individuo sin recibir multas, procesos y hasta suspensión, así que decide hablar de la vida de otros países”. Al ser considerado su periódico como “nocivo” por los “hombres de las tinieblas” le es muy difícil poder costearlo y abre una lista de suscriptores para cubrir los gastos de impresión; pide ayuda a republicanos, masones, librepensadores y espiritistas porque está decidida a continuar su lucha contra una situación política que dura ya veintitrés años, refiriéndose claramente a los gobiernos de la Restauración. Ya en los primeros años del siglo XX lanzará otra revista, *El Gladiador*, órgano de la Sociedad Progresiva Femenina de Barcelona.

Espiritistas

Uno de los movimientos con más adeptos en los últimos años del siglo XIX es el espiritismo. Aunque Menéndez Pelayo culpaba a los krausistas de haber contribuido a su difusión, ya hemos apuntado cómo algunas socialistas utópicas, muchos años antes, se habían interesado por las teorías entonces llamadas “espiritualistas”.

Es andaluza también la figura más importante del espiritismo español, Amalia Domingo Soler (1835-1909), con más de dos mil trabajos publicados y reconocida por sus colegas de otros países en las bibliografías sobre la materia.

Desde su infancia tiene problemas visuales, igual que Rosario de Acuña y antes María Josefa Zapata. Se une a las penosas condiciones físicas el abandono del padre y la muerte de su madre. Educada en una pobreza vergonzante que le impide pedir limosna, no encuentra consuelo a su soledad en las iglesias que visita. Accidentalmente, le hablan de la sociedad que en Madrid preside el marqués de Torres Solanot, quien le abre sus puertas y le ofrece su revista *El Criterio Espiritista* para publicar. En 1874 entra a formar parte de las filas de los propagandistas del espiritismo. La confraternidad entre sus miembros hace que reciba ayudas para solucionar su existencia. La oferta más generosa, sin duda, es la de Lluís Llach, presidente del círculo “La Buena Nueva”, en la villa de Gracia, que le deja su casa para vivir el resto de sus días, tan sólo con la condición de que escriba.

Para las personas ajenas a esta doctrina siempre resultó un tanto incomprensible su comunicación con el otro mundo, y la burla que se hacía de

sus sesiones es uno de los hechos que más irrita a las militantes, que no dudan en culpar de las extravagancias a algunas “termitas infiltrados en sus filas” que persiguen su desprestigio.

Amalia Domingo deja escritas la mitad de sus *Memorias* y dicta el resto desde el espacio a través de una médium. Sabemos que tuvo dos a su servicio para no esforzarse continuamente: uno, Eudaldo, sólo podía actuar cuando salía del trabajo y era puramente mecánico; es decir, se limitaba a dictar lo que le decían los espíritus y olvidaba todo en el acto. María, más joven, se ofrece a ayudarla ya en su vejez, y debía de saber escribir, puesto que concluye las *Memorias* con lo que Amalia le transmitirá desde el más allá.

La posibilidad de poner las ideas más polémicas en boca de espíritus es aprovechada por Amalia Domingo para expresarse con mayor libertad, puesto que las autoridades no pueden denunciar a un muerto. Así, las *Memorias del Padre Germán* son la transcripción de lo que el espíritu de este sacerdote, arrepentido de haberlo sido, dicta desde el espacio.

El año 1879 el editor espiritista J. Torrents la convence para que dirija un periódico dedicado exclusivamente a la mujer y escrito por ellas. Nace *La Luz del Porvenir*, una de las revistas de mayor duración del pasado siglo (1879-1894), pese a las suspensiones gubernativas iniciales, que tiene la particularidad de acoger trabajos de todas las librepensadoras españolas y algunas hispanoamericanas, no sólo de las espiritistas.

La peculiaridad de esta revista semanal, escrita en gran parte por la misma Amalia Domingo, es la reproducción de textos dictados por médiums en la sección titulada *Comunicaciones*. Aunque es enemiga de poner el nombre de los espíritus, hay excepciones en que lo hace constar, y que demuestran el privilegio de que disfrutaban al entablar relación con personalidades de siglos y culturas tan distintas como Gustavo Adolfo Bécquer, Cristóbal Colón o el mismo Benjamin Franklin.

Amalia Domingo tuvo siempre gran cuidado en evitar la violencia verbal. Tan sólo los libros que recogen las réplicas a los sacerdotes Fita, Manterola, Llanas y Pallarés son más viscerales porque en ellos asume la defensa del colectivo espiritista. Así, cuando fallece Ramón Chies, director de *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, reproduce la décima que le había dedicado en su homenaje, titulada “Al primer descatolizador del siglo xx en España” y poemas de otras autoras, pero se niega a copiar los recuerdos que le han enviado “porque la mayor parte tienen gran color político y mi *Luz* no lo tiene”.

Da noticias de la activa participación femenina en las reuniones espiritistas,

como la del año 1890 que reúne en Sabadell a dos mil afiliados y en la que habla ella, junto a Modesto Casanovas y Ángel Aguarod, con la presidencia del vizconde de Torres Solanot. El año 1892 es importante para el espiritismo en Cataluña: se celebran fiestas conjuntas y un Congreso espiritista Hispanoamericano internacional, con motivo del Cuarto Centenario, con Amalia Domingo en la mesa presidencial.

Las espiritistas muestran siempre su agradecimiento a sus compañeros de ideas y, en especial desde 1888, a Fernández Colavida, el impulsor del espiritismo en Cataluña que se “desencarna” entonces, y al que dedicarán cada año un número con artículos y poemas en su honor en *La Luz de Porvenir*.

La solidaridad con el resto de autoras heterodoxas convirtió a esta publicación en el archivo más completo de trabajos de librepensadoras, con colaboraciones de casi un centenar de ellas.

Como continuadora, pero con un estilo totalmente diferente por lo combativo y político, puede considerarse en la misma localidad de Gracia a otra espiritista, Belén Sárraga, que dirige *La conciencia libre. Órgano del librepensamiento internacional*. Fue encarcelada por hacer propaganda de la República y prever la derrota de España en la guerra de Cuba.

Ideas acerca de la mujer

La principal preocupación de las librepensadoras españolas es la Regeneración de la sociedad, la búsqueda del Progreso y de la Verdad. Admiradoras de la Ciencia y de la Razón, confían en conseguir la mejora social con la mejora de sus individuos y se interesan en todo lo que las rodea.

Les preocupa la situación de la mujer española, que ellas mismas padecen. Todas coinciden en que la falta de instrucción es la base del problema, porque a partir de los cinco años se diferencia la educación que se les da, de acuerdo con el sexo, y ahí comienza la esclavitud de la mujer. Mientras el hombre la halle inculca, no podrá confiar en ella ni siquiera el gobierno de la morada familiar.

Para las librepensadoras, la educación ha de ser laica y por eso crean en los mismos locales donde se reúnen escuelas, para las que escriben novelitas, poemas e incluso discursos en la entrega de premios.

Al pertenecer a la clase media, cuando no a la aristocracia, como es el caso de Rosario de Acuña, no hay intención firme de fomentar la rebelión y animar a la mujer a la emancipación porque saben que no pasaría de ser una utopía, aunque describen su situación como cercana a la esclavitud. De esa esclavitud se hace responsable únicamente a la Iglesia católica, por lo que su anticlericalismo es

especialmente virulento y buscan arrancar a las mujeres del poder de la Iglesia y de los conventos. Les resulta incomprensible el papel de las monjas y el hecho de que no trabajen, así como la figura de la beata, que descuida sus obligaciones. ¡¡¡Fuera las cadenas!!! y ¡¡¡Abajo los conventos!!! son los lemas preferidos. La alternativa que ofrecen no es nada subversiva: el templo ha de ser la casa, el altar el deber y los ídolos, los miembros de la familia.

Rosario de Acuña, la persona que más ha luchado por la instrucción de la mujer en España, según reconocen sus seguidores, es un ejemplo de cómo poco a poco van radicalizando sus ideas sobre este tema. En los primeros años considera inútiles los deseos de emancipación femenina, ya que las dificultades con que van a encontrarse son tantas que más cuenta les tiene contraer matrimonio con un notario que preparar notarías, nos dice.

Con los años, cuando ha fracasado su matrimonio, llega a la conclusión de que el término mujer es equivalente al de esclava: "... su espíritu *racional e inteligente* está enfangado en una esclavitud repugnante que las hace instrumento de placeres prostituidos, *incubadora* de los hijos del hombre, o figurilla decorativa de ambiciones devastadoras... ¡Sí!, están necesitadas de emancipación. Hay que despertar a esas dormidas siervas, que besan las argollas que las aprisionan, mediante un puñado de perlas, o de cuentas de vidrio, que para el caso es igual, mediante la falsa y huera adulación de un día de reinado...". En su obra ya prevé la igualdad de sexos y la necesidad de que hombre y mujer aprendan las tareas del hogar, porque una vez que ésta se ilustre desaparecerá el servicio. Asimismo, mantiene que la vida en la ciudad contribuye al desequilibrio nervioso, con repercusiones negativas en la convivencia, por eso está convencida de que cuando se facilite el acceso al campo y los servicios precisos, los habitantes de las ciudades adquirirán en plena naturaleza una casa donde descansar los fines de semana.

Es en esa naturaleza donde se halla el medio ideal para educar a la mujer a través de la observación, sin necesidad de estudios previos. Sus aptitudes son infinitas, puede serlo todo, pero debe ser primero mujer para que sea capaz de formar hombres que la respeten y ése será el primer paso hacia la igualdad de destinos. Se necesita la mujer agrícola que no existe en España: están especialmente dotadas para el estudio de la Agricultura, porque no las aleja de su destino natural, ligado a la tierra como elemento reproductor.

Las espiritistas son aún más moderadas en sus aspiraciones para la mujer, a la que no pretenden en ningún caso sacar del hogar. La misma Amalia Domingo, que se mantuvo soltera, aconseja el estudio del espiritismo a las esposas si

quieren asegurar la paz “relativa” en el matrimonio, ya que les brinda la posibilidad de conseguir datos sobre las existencias anteriores del cónyuge y les permite así comprender mejor sus defectos.

Todas ellas dejan la lucha activa con los poderes a los hombres y se contentan con combatir a los enemigos de la instrucción de la mujer y con lograr su dignificación como compañera del hombre.

Las disidentes, desde Eva Canel a Rosario de Acuña, sufrieron, como hemos apuntado, serias dificultades en su vida, además de la incompreensión de sus contemporáneos. Quizá ahí radique la clave de por qué no aconsejan seguir su trayectoria el resto de las mujeres y se limitan a aconsejar su educación para que brote en ellas la propia dignidad y tengan la posibilidad de ganarse la vida fuera del hogar en caso de necesidad.

Es revelador el que la pobreza y el silencio en sus últimos años acabó siendo el destino común de todas estas heterodoxas, más allá de las ideologías.

Mujeres esclavas en el Brasil del siglo XIX

Eni de Mesquita Samara
Horacio Gutiérrez

Introducción

La mujer esclava fue una importante pieza en el funcionamiento de la economía esclavista de Brasil. Desde los comienzos de la esclavitud negra en el siglo XVI hasta su abolición final en 1888, la mujer aparece sin cesar en los registros de barcos negreros que transportaron esclavos desde África, y en las estadísticas locales del tráfico interprovincial. En Brasil eran vendidas en ingenios de azúcar, minas de oro, haciendas de café, o destinadas a la agricultura de subsistencia y a labores domésticas. En las ciudades ellas tuvieron un papel central en el comercio ambulante de bienes comestibles.

Si bien hombres y mujeres sufrieron por igual los rigores de la esclavitud, es importante preguntarse si las relaciones de opresión fueron también definidas o alteradas por la variable sexo. En este ensayo intentamos mostrar que las esclavas —en cuanto mujeres— tuvieron vivencias y enfrentaron determinadas coyunturas que no se asimilan necesariamente a las de los hombres. Así, su historia particular nos presenta facetas que habitualmente se hallan diluidas en las tradicionales visiones de conjunto de la esclavitud. Recolectar informaciones sobre la mujer esclava es por ello un desafío, como lo es en general con todos los segmentos marginalizados de la población.

El presente artículo recoge los principales estudios monográficos donde se detecta una preocupación por diferenciar la variable género. El énfasis recae en Brasil, haciéndose contrapuntos con otras áreas americanas cuando ello ha sido posible. En el primer ítem se discute la participación de la mujer en el tráfico atlántico de africanos. Enseguida se analiza la posición de la mujer esclava en el trabajo rural y urbano. Finalmente, en el tercer ítem, son abordados los patrones vigentes de familia y las posibilidades de casamiento que se le presentaron a la esclava.

Mujeres esclavas en la trata

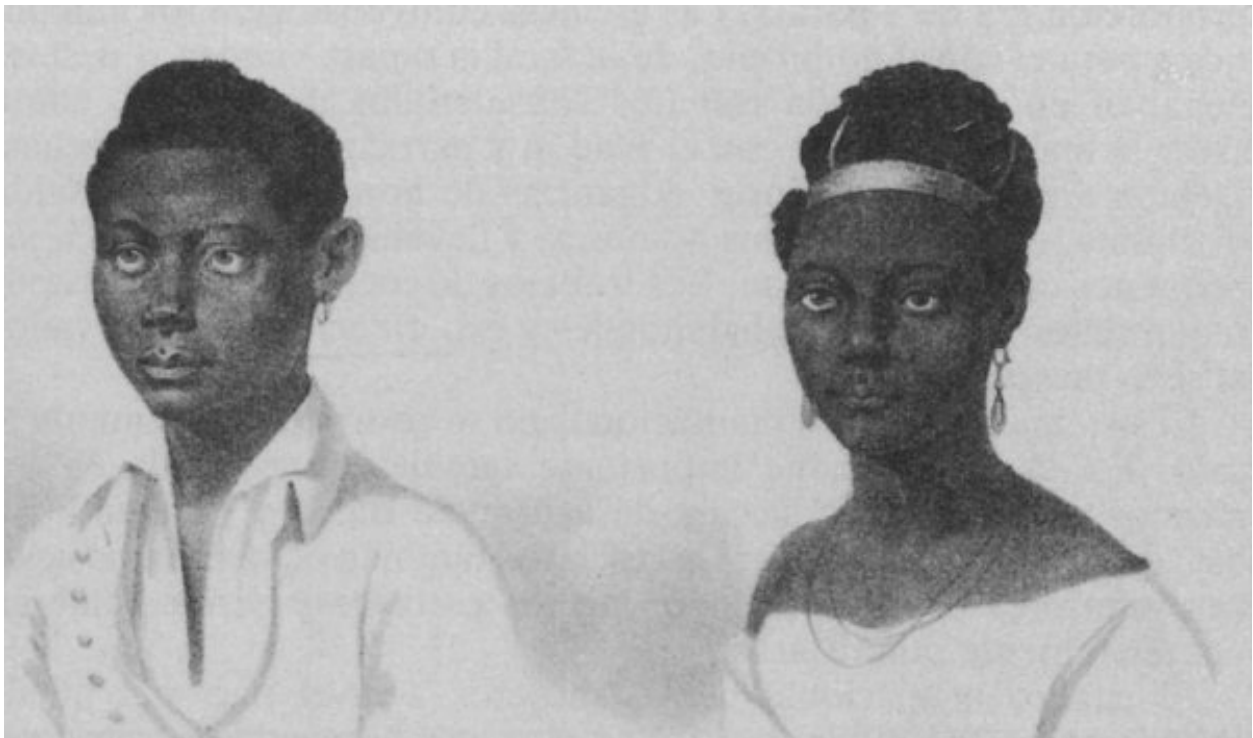
La captura y transporte de africanos a las tierras del Nuevo Mundo es, sin duda, un capítulo infame en la historia de las mujeres negras. Los traficantes portugueses, y posteriormente los brasileños, fueron los más perseverantes y entusiastas negociantes de seres humanos de la época moderna, los primeros en iniciar este comercio en África y los últimos en abandonarlo en América. Del total de más de nueve millones de esclavos que fueron transportados a tierras americanas entre los siglos XVI y XIX desembarcaron en Brasil algo más de 3,6 millones.

Las comunidades africanas privilegiaban a las mujeres en el trabajo agrícola local y en sus complejos sistemas de parentesco, pero este hecho no impidió que, junto con hombres y niños, también millares de mujeres hayan sido esclavizadas y vendidas en puertos brasileños. En los cargamentos la proporción de mujeres nunca sobrepasó a la de hombres: se estima que de cada diez esclavos transportados, tres o cuatro hayan sido del sexo femenino, patrón que fue también común en las demás rutas americanas de la trata. Sus edades al momento del embarque no son conocidas, pero se sabe que los negreros preferían las mujeres jóvenes, adolescentes, en pleno vigor físico. Algunas, muy pocas en realidad, viajaron con bebés e hijos pequeños.

Las mujeres, así como los hombres, fueron capturados inicialmente en factorías ubicadas en la extensa costa del África occidental y sólo en el siglo XIX comenzaron a llegar también a Brasil negros procedentes de Mozambique. Las negras oriundas del noroeste africano fueron conocidas por nombres como minas, nagós (actuales yoruba), jeje (ewe) o haussás, estas últimas de religión islamita, y era bastante común encontrarlas en número significativo, a partir del siglo XVIII, en los puertos brasileños de Bahía, Pernambuco y en general en las regiones más al norte del país. En cambio, las negras llamadas congo, angolas, benguelas o mozambiques, es decir, originarias de la parte central y austral de África, fueron enviadas con más frecuencia a Río de Janeiro y regiones sureñas. Se estima que entre 1800 y 1853, fecha del último desembarque de africanos en Brasil, hayan llegado 1,7 millones de esclavos de ambos sexos.

Los procedimientos de captura en África no diferían significativamente para hombres y mujeres. Todos eran aprisionados en puntos del interior del continente y traídos por traficantes especializados a la costa, donde permanecían a la espera de un buque negrero. Cuando había sacerdotes, se aprovechaba la ocasión para bautizarlos. Las mujeres eran atadas separadas de los hombres y a los niños se

los dejaba libres cerca de sus madres. A bordo de los navíos también había separación por sexos y a veces existían bodegas especiales para las mujeres gestantes. El hacinamiento fue un hecho verificado en muchas embarcaciones, pero al parecer no fue la regla. En el siglo XIX los navíos transportaban entre 200 y 600 esclavos en cada viaje, número alto que estaba dentro del rango permitido en el transporte marítimo de entonces. El viaje desde Angola tardaba alrededor de un mes y el doble el de Mozambique. Las pésimas condiciones higiénicas, la alimentación deficiente y el ambiente inhóspito a bordo provocaron enfermedades de muchos tipos y numerosas muertes. La mortalidad en la travesía afectó a mujeres y hombres por igual, en tasas que oscilaron a comienzos del siglo XIX entre 103 muertes por 1.000 embarcados en los buques provenientes de Angola y 230 por 1.000 en los que venían de Mozambique.



Negras africanas destinadas al sur de Brasil. Juan Mauricio Rugendas, siglo XIX, *Negras benguelas y congos*.

Una vez en puertos brasileños, los esclavos eran puestos en cuarentena para evitar demasiadas pérdidas por el contacto con el nuevo ambiente epidemiológico. El espectáculo atroz del desembarque y de la venta en mercados públicos se tornaría legendario a través de las descripciones horrorizadas que dejaron los viajeros extranjeros. La mayoría de las mujeres y hombres llegó en el

siglo XIX a Río de Janeiro para enseguida ser negociados principalmente para las haciendas de café.

El trabajo agrícola y urbano

El café fue el principal producto de exportación de Brasil en el siglo XIX y el que más empleó esclavos en esta época. Propició la formación de extensas y ricas haciendas cuya organización obedeció al clásico sistema de plantación de la América negra. En estas zonas las mujeres esclavas fueron minoritarias, estuvieron por debajo de los hombres en la jerarquía social y desempeñaron tareas periféricas. Contraste fuerte con la posición de las mujeres en las regiones de subsistencia y en las áreas urbanas.

Los cafetales se expandieron vertiginosamente en los años de 1830 a partir de la provincia de Río de Janeiro, al sureste del país. Una década antes, la producción nacional había sido de 7.000 toneladas, y ya en 1840 alcanzaba la cifra impresionante de 100.000 toneladas anuales, transformando a Brasil en el primer productor mundial del grano. Una hacienda típica reunía 30 esclavos a comienzos de siglo, pero la disponibilidad de buenos suelos, la abundancia de capital y mano de obra, así como la demanda creciente, impulsaría el surgimiento de inmensas haciendas con 300 o más esclavos. La hacienda más común, sin embargo, concentró entre 80 y 100 cautivos, pero aun así sería el doble del tamaño medio de las antillanas.

Los dueños de haciendas cafetaleras preferían hombres a mujeres esclavas para el trabajo diario. En Vassouras, un distrito de Río, la proporción era de 7 para 3. Las esclavas cultivaban géneros alimenticios para el consumo propio, de la familia o para vender, y desempeñaban en la hacienda trabajos considerados masculinos, como sacar la maleza, trabajar con el azadón y participar en las cosechas. Debían ajustarse a las duras exigencias de horarios y a una rígida disciplina, como también los hombres, y llevaban al campo sus hijos pequeños cuando los tenían. Los trabajos de coordinación de grupos o que requiriesen de más habilidades y experiencia eran reservados al sexo masculino.

El sistema de grandes plantaciones no se restringió únicamente al café. En el siglo XIX fue importante también, organizada en los mismos moldes, la producción de azúcar de Bahía y Pernambuco, basada en los ingenios. Aquí las esclavas también ocuparían posiciones inferiores en comparación con los esclavos y serían también numéricamente minoritarias.

El cuadro ocupacional de las mujeres a nivel nacional puede conocerse, no en detalle, pero sí en términos agregados a través del primer censo general de 1872.

Las 705.636 mujeres cautivas que fueron registradas representaban el 47 por 100 de la población esclava total. Sus ocupaciones pueden agruparse básicamente en cinco conjuntos: trabajadoras agrícolas (43 por 100), servicio doméstico (18 por 100), trabajadoras a jornal (6 por 100), costureras (6 por 100) y trabajadoras textiles (2 por 100). El resto son esclavas sin ocupación (24 por 100) y de oficios diversos (1 por 100). Los hombres, en cambio, eran fundamentalmente trabajadores agrícolas (63 por 100), sin ocupación (23 por 100), y los restantes de variados oficios.

Dentro del sector agrícola, además de las plantaciones exportadoras, hubo vastas regiones del país durante la época colonial y en el siglo XIX que estuvieron volcadas a producciones de subsistencia o destinadas a mercados locales. En estas zonas los planteles se hacían con un número menor de esclavos y había una tendencia al equilibrio entre los sexos. Aquí la posición de la mujer, como también en las áreas urbanas, fue de mayor igualdad frente al hombre y de más autonomía frente a los amos. Predominaban en general los esclavos criollos (nacidos en Brasil) sobre los africanos, situación opuesta a las zonas de plantación. La natalidad y la formación de familias tenían lugar con bastante frecuencia; la mortalidad precoz, producto de actividades agotadoras y arduas condiciones de trabajo, también era menor. Las esclavas desempeñaban tareas más variadas, desde la agricultura a labores domésticas y el comercio, habitualmente junto con los hombres y en condiciones similares.

Pero el sector de actividades quizá más favorable a las mujeres esclavas fue el urbano y doméstico. Las ciudades y villorrios permitieron que las mujeres cautivas conquistaran una independencia que no poseyeron nunca sus colegas rurales. Muchas se dedicaron al comercio ambulante. En ciudades como São Paulo, Río de Janeiro y Salvador se hicieron famosas las *negras de ganho* que debían pagar a sus amos cierta cuantía de dinero por día o semana, y contaban con autorización municipal para vender por las calles refrescos, café o panecillos diversos a los transeúntes. Las esclavas urbanas aprendieron a tener una vida propia y a reivindicar y a negociar sus derechos con los amos, mucho antes que medidas oficiales se encauzaran en el mismo sentido. Muchas esclavas domésticas eran también *negras de ganho*, aunque otras no tuvieron ingresos propios y trabajaban en el aseo de la casa, yendo a buscar agua en las piletas, cocinando o tejiendo y bordando para los amos. Estas esclavas son las que más estuvieron expuestas a los abusos sexuales de sus patrones.

Los esclavos urbanos y domésticos consiguieron las tasas más altas de manumisión. Junto con la fuga, la manumisión fue una vía que se le presentó a

los cautivos para conquistar la libertad, y en la cual las esclavas tuvieron más éxito que los hombres. Primero, las mujeres en las plantaciones eran menos requeridas y su precio era menor; era, por tanto, más fácil reunir el valor necesario para comprar la libertad. Segundo, fueron las esclavas, principalmente las urbanas, las que más se especializaron en el pequeño comercio y en actividades que permitían reunir algún dinero. Tercero, pudieron establecer más lazos afectivos con sus dueños, a través de servir como amas de leche, empleadas domésticas o concubinas.

Familia y casamiento

No es fácil reconstruir los grupos domésticos esclavos y los estudios que a este respecto existen así lo demuestran. Las organizaciones familiares en África, en general polígamas, eran muy diferentes de las pautas que regulaban la relación entre los sexos en el mundo católico, y el resultado en Brasil, así como en general en la América Latina, fue la aparición de patrones sincréticos. Formalmente, sin embargo, las fuentes primarias disponibles registran únicamente los casamientos de tipo católico. No contamos tampoco en Brasil, salvo excepciones, con documentación escrita por los propios esclavos que puedan corregir este sesgo. Así, nuestra visión sobre lo que haya sido la familia esclava, uniones consensuales o prácticas africanas, es una visión indirecta e incompleta.

Hasta mediados del siglo XIX el único vínculo matrimonial oficialmente aceptado en Brasil era el sacramentado por la Iglesia católica. La Iglesia recomendaba el matrimonio como “remedio para la concupiscencia”, aunque su fin primordial debería ser “la propagación humana, ordenada para el culto y la honra de Dios”. Personas esclavas y libres debían atenerse al sagrado enlace antes de iniciar cualquier género de vida amorosa, estando su desobediencia prevista con pesadas penas.

Las directrices más claras de la fe católica, en lo que al casamiento se refiere, se plasmaron en las *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* en 1707. Remedando al Concilio de Trento (1543-1563), se establece aquí la perpetuidad e indisolubilidad del matrimonio, y se fija la edad mínima para celebrar nupcias en 14 años para los hombres y 12 para las mujeres. Se declara expresamente que el casamiento de los esclavos es un derecho divino y humano y se acepta que escojan cónyuges entre personas cautivas o libres de su preferencia, no pudiendo sus amos censurarlos por este motivo, ni castigarlos o separarlos por venta. Por otro lado, se exige a los esclavos que conozcan rudimentos mínimos de la

doctrina cristiana, como, por ejemplo, la capacidad de recitar correctamente el padrenuestro, el avemaría, el credo y los diez mandamientos de la ley de Dios.

Este conjunto de normas son las que debían regir en teoría; la práctica fue una cuestión diferente. Muchas mujeres optaron por desafiar los preceptos católicos, o simplemente ignorarlos. Vivieron en concubinato durante prolongados periodos y trajeron al mundo hijos naturales. La ilegitimidad y las uniones consensuales fueron fenómenos bastante difundidos no sólo entre los esclavos, sino también, aunque en menor escala, entre la población libre y blanca. El número de esclavas casadas en la Iglesia varió en función de provincias y épocas. Mientras en regiones como São Paulo y Minas Gerais en el siglo XIX los casamientos de las cautivas fluctuaron entre 40 y 62 por 100 del total de esclavas aptas para casarse y el de los esclavos entre 27 y 30, en otras zonas, como Río de Janeiro y Bahía, las esclavas casadas no llegaron al 10 por 100 y los esclavos aún menos. Aparentemente, donde había grandes aglomeraciones de africanos de primera generación, los casamientos católicos deben haber resultado más ininteligibles y fueron menos frecuentes. En cambio, las regiones que abrigaban un mayor porcentaje de esclavos criollos tendieron a tener más casamientos legítimos, al parecer porque la Iglesia católica encontró más receptividad. En todo caso, sea cual fuera la respuesta, sin distinción de tiempo ni lugar se constata que el índice de casamiento femenino fue más alto que el masculino. Sin duda, la proporción de mujeres, en general menor que la de hombres, las favorecía.

Los estudios recientes han evidenciado que la familia nuclear fue el patrón más común de organización entre los esclavos casados. La familia esclava no sería una extensión de la de su amo, sino que tendría cierta autonomía. Sin embargo, las posibilidades reales que tenía una esclava de casarse y constituir familia a la moda cristiana estaban limitadas por una serie de factores: la actitud de los amos, el tamaño del plantel en el cual residía, las tasas de masculinidad vigentes y las trabas que la propia Iglesia ponía a la concesión del sacramento. Muchos amos se negaban a autorizar el casamiento de sus esclavos, porque no querían crearse problemas a la hora de venderlos, o no querían bebés y niños que aumentaran sus gastos. En esto la Iglesia estaba del lado de los cautivos, pero en otros planos ella misma levantaba obstáculos al casamiento, como eran las formalidades canónicas y burocráticas que exigía cumplir o los costes que cobraba. Las trabas canónicas se referían a la necesidad de solicitar autorizaciones especiales cuando los novios tenían impedimentos de afinidad o consanguinidad, mientras que las burocráticas se relacionaban con la obligación

de presentar el certificado de bautismo y anunciar las bodas durante tres domingos seguidos en todas las parroquias donde los novios hubieran residido anteriormente. Por fin, había que tener un buen dinero para pagar al cura el coste exorbitante de la ceremonia.

A diferencia de lo que ocurría en el Caribe inglés, las esclavas brasileñas casadas vivían en general con sus cónyuges en la misma habitación. Esto fue en parte resultado de la costumbre en Brasil de restringir el círculo de elección del compañero a los esclavos de un mismo amo y no de amos diferentes. La consecuencia obvia de esta práctica es que limitaba las posibilidades de casamiento en los planteles compuestos por un reducido número de cautivos o donde las relaciones de masculinidad fuesen muy altas. De hecho, es posible verificar que las tasas de nupcialidad crecían en conformidad con el tamaño del plantel. La incidencia de casamientos mixtos, o sea, de una esclava con un liberto era, por lo mismo, más fácil de hallar en planteles de pocos esclavos. En la elección del compañero poco importaba el color de la piel, pero sí había una preferencia evidente por cónyuges del mismo origen étnico, lo que significa de la misma lengua, religión y cultura.

El equilibrio numérico de hombres y mujeres dentro del plantel señaló las posibilidades concretas de casamiento. La composición sexual varió mucho en función de la actividad económica a que los esclavos estaban destinados. En áreas de plantación, donde los productos eran destinados al exterior y las relaciones de masculinidad tendían a ser altas, las mujeres, estando en minoría, podían encontrar con más facilidad pretendientes, pero la natalidad bruta general no sería aquí suficiente para un crecimiento vegetativo autónomo de los esclavos. En zonas de economía de subsistencia, el equilibrio entre los sexos era mayor; por tanto, era más grande también la posibilidad de formación de familias y de que éstas mantuvieran una continuidad más larga en el tiempo. La estabilidad familiar en casamientos realizados por la Iglesia —o en los consagrados por la mera naturaleza— dependió también del ciclo de vida de los amos. Los esclavos habrían pasado, a semejanza de lo que sucedió en Estados Unidos y el Caribe, por ciclos de destrucción, construcción y dispersión de las familias, dependiendo de la edad y la riqueza de su amo. Los amos jóvenes tendían a comprar o heredar esclavos de familias que habían sido destruidas. En la edad madura del amo, la familia esclava se había reconstruido y pudo mantener una alta estabilidad, pero podía volver a desagregarse con la muerte de su propietario.

La familia y el casamiento tuvieron el sentido de crear solidaridades, ampliar

redes de parentesco y dar sentido a la vida aun en su contexto de opresión. Sirvió, además, en algunos casos, para reivindicar lotes de tierra en los cuales plantar para el sustento y hacerse con pequeños capitales, que se destinarían a mejorar las condiciones de vida y, muchas veces, a comprar la libertad.

Consideraciones finales

Reconstruir la vida cotidiana de las mujeres esclavas es un enorme desafío que últimamente la historiografía ha comenzado a enfrentar. Hurgando testamentos, listas de habitantes, procesos criminales o registros de casamientos, ha empezado a perfilar la imagen de una mujer esclava nada pasiva, atenta a las brechas que el sistema le ofrece, y que desde el anonimato, más intenso que el del esclavo, diseña estrategias de trabajo y de vida. La conquista de un compañero y de una familia fue un logro de ella que muchos esclavos no alcanzaron. Su inferioridad numérica, condicionada por la estructura de la trata, imprimió a las mujeres comportamientos particulares en la esfera del trabajo, el quehacer doméstico, el concubinato y la construcción de la libertad. Estas experiencias, ¿no fueron acciones de violencia silenciosa que contribuyeron a corroer el propio sistema de servidumbre en que fueron amarradas a la fuerza? ¿No hay aquí un borrador auténtico de su condición femenina, muy diferente a la de sus amas, y que es necesario modelar? Creemos que son cuestiones que merecen reflexiones atentas de las mujeres de hoy y de todos los historiadores interesados en las clases subalternas.

Las mujeres en la construcción de Argentina en el siglo XIX

Graciela Malgesini

La historia argentina a grandes trazos

A partir de la refundación de Buenos Aires en 1580 comenzó en el litoral del Río de la Plata un lento proceso de expansión económica basado en las actividades exportadoras entre la Europa atlántica y las regiones vinculadas a la minería altoperuana. Alrededor del incipiente núcleo portuario fueron creciendo pequeños establecimientos agrícolas para la alimentación del poblado, mientras se organizaba la explotación de los vacunos para consumo de la carne y exportación de los cueros. La aldea continuó siendo un racimo de casas pobres hasta casi 1776, cuando se transformó en capital del virreinato; su *hinterland* fue creciendo al ritmo del desplazamiento de una frontera que servía de protección y contacto con los indios pampeanos. Esta última, como en el caso norteamericano y en casi toda América Latina, implicaba una dinámica de migración hacia áreas ocupadas en forma nómada por los indios, y económicamente promisorias, unida al empuje militar para defender dicho territorio. Se trataba de un sistema global, un complicado proceso en el tiempo en el que la abundancia de tierras vírgenes y la libertad de los controles urbanos impulsaban el desarrollo de poblaciones pioneras social y demográficamente diferentes de las ciudades coloniales.

Por otra parte, el antiguo espacio abierto por las corrientes colonizadoras españolas en el norte y el oeste, en el que destacaban las regiones de Córdoba, Santiago del Estero, Tucumán, Salta, La Rioja, Catamarca y Jujuy, y que contenían el grueso del conjunto de habitantes —para 1779, el 65 por 100 de una población estimada en 420.000 personas—, comenzó a perder importancia relativa y desde fines del siglo XVIII se tendió a denominarlo “el Interior” de Buenos Aires. Allí las burguesías locales habían establecido un activo comercio ínter y extrarregional de productos alimenticios y artesanías. Al comenzar el

siglo con el gobierno virreinal debilitado, se desataría el enfrentamiento entre los intereses regionales divergentes, resumiéndose en la pugna de Buenos Aires (a favor de la implantación definitiva del comercio libre para favorecer su intercambio con el exterior) contra el interior (que protegía el antiguo sistema del mercado interno colonial). Es decir, que mientras se engendraba la guerra contra la corona española en 1810 se introducían los motivos de las futuras guerras civiles regionales por la hegemonía.

En menos de cien años, el litoral con epicentro en Buenos Aires eclipsó al interior en importancia económica y política, encabezando un proceso de desarrollo y “modernización”. Esta expansión se centró en la llegada masiva de inmigrantes europeos y en la valorización de las tierras fértiles de la pampa gracias a la demanda externa de productos agrarios, luego del control porteño sobre el resto de las burguesías regionales en 1862 y de la aniquilación de los indios en 1880.

Durante el siglo XIX Argentina vivió la transición de la colonia a la nación, del eje económico en el mercado interno al externo, de la producción artesanal a la industria fabril, de la mano de obra esclava o compulsiva a la asalariada, de los patrones sociales rurales a los predominantemente urbanos, de las costumbres *criollas* a las pautas culturales europeas, del comportamiento demográfico “antiguo” con eje en la familia al “moderno”, más influido por las relaciones con el conjunto social.

En todos estos procesos, las mujeres experimentaron, desde la subordinación, la dureza de la construcción de un país y de una sociedad —en buena medida fronteriza y de aluvión— jerarquizada a partir de la condición masculina, en interacción con la capacidad de apropiación de la tierra y del poder político.

En el siglo XIX la imagen de la mujer también alimentó el debate sobre la construcción de la idea de nación, siendo utilizada primero por parte de rosistas y unitarios y posteriormente por los intelectuales liberales. Las mujeres marcaron la memoria histórica argentina al componerse una imagen duradera del pasado con un poderoso simbolismo femenino.

Las mujeres en Buenos Aires y el interior hasta 1870

La vida en la frontera sur

La frontera pampeana se expandió significativamente desde mediados del

siglo XVIII hasta la segunda década del XIX, ocupando una franja de territorio limitada al sur por el río Salado, siendo empujada luego por el alza de los precios de los productos pecuarios y el incremento de las exportaciones. En 1880, el territorio controlado alcanzó su máxima extensión, a partir de la “Conquista del Desierto”, una campaña militar masiva que exterminó a los habitantes indígenas, permitió la fijación definitiva de los límites territoriales y el reparto de las tierras pampeano-patagónicas.

La vida en la frontera era dura, no sólo por las escaseces materiales cotidianas, sino por los peligros permanentes de los *malones*. Si al hombre lo amenazaba el degüello, la mujer podía sufrir el cautiverio y la esclavitud perpetuas: los ataques, que emergían imprevisiblemente de la soledad del desierto, tenían como propósito el robo de víveres, de animales y, especialmente, de mujeres y niños. Durante su campaña de 1833, el gobernador Rosas liberó a más de 600 cautivos en poder de los indios pampas, tehuelches y araucanos, que eran mayoritariamente mujeres, de cerca de 20 años (los varones eran niños de 13 años de promedio). La gran mayoría era gente rural, capturada en las proximidades de su lugar de nacimiento, particularmente en estancias y chacras.

La búsqueda de tierras nuevas fue una constante en esta sociedad abierta, pero también estuvo fuertemente condicionada por el marco institucional de la propiedad. El reparto de tierras por parte del gobierno siguió un sexismo muy marcado: no más del 20 por 100 de las propiedades registradas llevaban a una mujer como titular en 1830, pero podríamos agregar que la mayoría de ellas eran viudas. La figura del asentamiento familiar estaba en la base de la política de entregas: sólo así era posible “poblar” y establecerse. El diseño de la estructura familiar se vinculaba a la necesidad de consolidar los territorios conquistados de los indios, para lo cual se necesitaban familias extensas y con autoridad espacial. La familia, como construcción ideológica basada en la jefatura paterna, sirvió entonces para absolver al gobierno de la responsabilidad por la asignación de recursos y como bastión de la autoridad, de la que el Estado careció hasta los años 60.

Convocadas como esposas o hijas de los nuevos propietarios rurales o de los simples jornaleros, la relación de las mujeres con la tierra debe haber sido fundamentalmente diferente que la de los hombres. Posiblemente se hallaran abatidas por el vacío y la soledad del campo, por la asechanza de los indígenas y por el reclutamiento militar forzoso de sus hombres; se necesitaban esfuerzos heroicos para crear un hogar en aquella planicie sin árboles. Aunque Buenos Aires no era una ciudad populosa y antigua, como otras de América hispana,

debe haber parecido más segura y mundana que la desolación de la campaña sin límites.

En una sociedad caudillesca y patriarcal, acorde con la tradición hispana, las mujeres no tenían las mismas posibilidades de acceder al mundo material que sus esposos; sólo lo hacían cuando era inevitable. A pesar de que las tareas en el campo se compartieran, los hombres y mujeres tenían una relación diferente con los medios de producción y un acceso distinto a los ingresos generados por el trabajo. El área femenina *natural* era la reproducción de la familia, no sólo desde el punto de vista genético, sino también de la alimentación, el vestido y la salud, aun de las personas agregadas al propio hogar. En el caso de la vida en las *estancias*, sus trabajos como lavanderas o costureras cubrían las necesidades de aquellos que carecían de familia o vivían transitoriamente solos. También debían ocuparse de la producción para el consumo doméstico, el procesamiento de los productos en embutidos, dulces, lácteos según la tradición de origen, la limpieza de la casa y la costura de los vestidos.

Como estas actividades no eran competitivas con las de las otras mujeres, posiblemente su sociabilidad haya sido mucho mayor que la masculina (la imagen literaria del hombre de campo hasta 1870 es la de un ser ecuestre y solitario), lo cual incluía la atención de la parturienta vecina y el cuidado del recién nacido, de los vecinos enfermos, etc. Es muy probable que los vínculos con los hogares vecinos fuesen los que permitieran la supervivencia colectiva en la frontera, además del control realizado por los fuertes y fortines dispersos en el desierto. Las mujeres tuvieron a su cargo el mantenimiento del sentido colectivo de la familia a través de las visitas, los festejos y duelos familiares, de la presión para la construcción de la iglesia (como punto de culto y de reunión) y de otras preocupaciones de la supervivencia, compartidas con sus congéneres.

El Estado no proporcionaba ninguno de estos servicios. Dolores, uno de los pueblos fronterizos más antiguos, no tuvo maestros, escuela, médicos permanentes ni hospital hasta los años 70. La vida de la frontera transcurría en el seno del hogar, rodeado por la inmensidad de la llanura.



“Mujeres de la ‘alta sociedad’ paseando en el lugar tradicional de veraneo”, foto anónima, Mar de Plata, 1910.

La familia patriarcal y la moral en Buenos Aires

Durante la primera mitad del siglo XIX se combinaron el desarrollo mercantil y el crecimiento demográfico urbano, la expansión de la frontera física y económica, las guerras contra los opositores internos al control de Buenos Aires, las luchas contra los indios y las de la independencia de España. Al calor de estos procesos transformadores, la sociedad rioplatense desarrolló características propias en torno a la institución familiar. En esta sociedad mutante, las normas de reproducción social perdieron buena parte de su fuerza moral y las transgresiones al orden religioso se hicieron más corrientes, a medida que se sucedían los conflictos surgidos de la independencia y de la necesidad de

definición de una identidad no-colonial.

A pesar de ello, y en particular durante las décadas en que el Estado nacional era débil o no existía, la vida permaneció ligada a un modelo familiar patriarcal, en el que descansaba la responsabilidad de mantenimiento del orden social. Las mujeres de Buenos Aires se encontraban sujetas a este poder masculino, carecían de influencia política y social (a excepción de la actividad de la Sociedad de Beneficiencia de Buenos Aires, creada en 1823, reservada para las damas de la aristocracia), en el plano económico eran marginales y tenían a “la virtud” y al matrimonio como metas y escudos. La doble moralidad —lo permitido en el hombre era prohibido en la mujer— era una práctica común con el resto de Hispanoamérica. Al promediar el siglo, la escritora Juana Manso dejaba constancia de la continuación de esta situación: “La sociedad es el hombre: él solo ha escrito las leyes de los pueblos, sus códigos; por consiguiente, ha reservado toda la supremacía para sí; el círculo que traza en derredor de la mujer es estrecho, inultrapasable (*sic*), lo que en ella clasifica de crimen en él lo atribuye a la debilidad humana; de manera que, aislada la mujer (*sic*) en medio de su propia familia, de aquella de que Dios la hizo parte integrante, segregada de todas las cuestiones vitales de la humanidad por considerarse la fracción más débil, son con todo obligadas a ser ellas las fuertes y ellos en punto a tentaciones, son la fragilidad individualizada en el hombre!”.

“Los hombres forman las leyes y las mujeres las costumbres”, repitió durante toda su vida Domingo F. Sarmiento, pensador liberal influyente y presidente de Argentina. Se empleaban afirmaciones como ésta para conservar intactos los aspectos institucionalizados del sistema de géneros, especialmente en la formación y en el mantenimiento de las tareas específicamente femeninas del hogar: “Las mujeres argentinas, como adecuados ángeles hogareños, instruidos para ser cuidadores invisibles de la nación, tenían asignado el ancho mundo de los sentimientos y de la emocionalidad”. Los hombres, la misión concreta de decidir destinos, de pensar y ejecutar la política.

El trabajo femenino en el interior

Durante la época colonial y las dos primeras décadas del siglo XIX, la organización del trabajo y de la vida doméstica en el interior de Buenos Aires giraba en torno a la producción y circulación de mercancías artesanales. Las industrias domiciliarias y los talleres con mano de obra esclava producían artículos de algodón, tejidos y cueros, que en parte se consumían y cuyo excedente se comercializaba en el mercado interno colonial incluyendo las minas

de Potosí.

En contraste con este alto nivel de artesanado, las mujeres de Buenos Aires tenían una producción mínima, posiblemente por la disponibilidad de bienes importados baratos. La decadencia del comercio y en consecuencia de la industria doméstica del interior después de la independencia deben de haber significado una reducción sustancial de las mujeres adultas que tenían una profesión o percibían una remuneración por su trabajo (hecho de difícil demostración cuantitativa, por la carencia de estadísticas orientadas a este propósito). Es probable que en 1810 fueran más de la mitad de la población trabajadora, si se tiene en cuenta que en el Primer Censo Nacional de 1869 (con las industrias del interior en crisis) se llegó a registrar un 40 por 100.

Sin embargo, el interior —donde había un índice de masculinidad crónicamente bajo— continuó dependiendo del trabajo femenino hasta por lo menos 1870. Esta situación se debía a que las mujeres permanecían en el lugar y debían continuar con el sostenimiento familiar, mientras los hombres eran reclutados para las diversas y sucesivas guerras o migraban al litoral en busca de trabajo. La provincia de Catamarca se hizo famosa por sus ponchos de lana, vicuña y llama, adaptando su estructura productiva a una demanda sostenida sobre la base del trabajo de familias completas de hermanas y otros familiares, que reemplazaron la mano de obra esclava después de 1840. En Córdoba, desde 1830, la escasez de hombres era tal que las mujeres más pobres o presas por delito de vagancia eran obligadas a realizar trabajos públicos, que iban desde la construcción de caminos hasta la fabricación de velas. Este peonaje femenino y masculino forzoso era parte de un engranaje que regulaba la escasa mano de obra en el mercado de trabajo, atendiendo a las actividades económicas clave. La legislación sobre peonaje también significó un control moral de la conducta femenina: una ley de *conchabo* cordobesa de 1832 ordenaba que las mujeres que “no pudieran vivir honestamente”, tenían un plazo de 8 días, después del cual se las consideraría “vagas y ociosas” e irían a prisión. Similares leyes fueron sancionadas en otras provincias, en la misma época.

La mujer tiene la exclusividad en cuanto a la capacidad biológica de la procreación, pero el resto de las funciones relativas a la reproducción material y social es campo de definición cultural. Dentro del marco preindustrial de la primera mitad del siglo, con centro en una industria doméstica, el determinante de la ausencia de hombres generó una respuesta cultural —consensuada y forzada— específica entre otras posibles: la responsabilidad del trabajo artesanal en manos de mujeres. En consecuencia, una vida cotidiana *intra muri* que

implicó la prolongación del núcleo doméstico como eje social, la perduración de sus tradiciones y del control moral en torno al hogar.

Las mujeres y la inmigración masiva hasta 1914

Características generales del proceso inmigratorio

La élite dirigente argentina del siglo XIX había visto el incremento de la población como un factor imprescindible para el crecimiento económico y a la inmigración como un elemento clave en la modernización del país. La promoción del libre ingreso y establecimiento de extranjeros se resume en el famoso “gobernar es poblar” del estadista Juan Bautista Alberdi.

Cumpliendo con esta meta, desde 1850 hasta la Primera Guerra Mundial, la población argentina creció enormemente gracias a un importante y casi permanente flujo inmigratorio. El censo de 1895 ya registraba 3.955.000 habitantes, duplicando el registro de 1869. La inmigración, que en el periodo 1887-1889 había constituido por primera vez el principal componente del crecimiento demográfico, descendió bruscamente en 1890 y no revivió hasta sobrepasada la crisis de ese año. De 1904 a 1914 el desarrollo económico y la estabilidad política del país atrajeron un gran número de extranjeros. En cada año de esa década el crecimiento inmigratorio excedió al vegetativo. El censo de 1914 mostró una población total de 7.885.000 personas, de las cuales cerca del 30 por 100 no eran nativas. De los 3.100.000 extranjeros que se radicaron entre 1870 y 1914 1.300.000 eran italianos y 1.100.000 españoles. Además de concentrada en Europa meridional, la inmigración fue selectiva: se trataba de adultos (los menores de 15 años eran el 12,7 por 100 de los extranjeros en 1895 y el 10,1 por 100 en 1914) y mayoritariamente hombres (entre 1869 y 1895 ingresaron al país 166 varones por cada 100 mujeres, que subieron a 169 por cada 100, entre 1895 y 1914).

Abortada la etapa inicial de la colonización de la pampa (de 1860 a 1890) debido a las dificultades para acceder a la propiedad de la tierra y por la oferta de empleo de las ciudades en crecimiento, comenzaron a producirse las “desviaciones” migratorias hacia la urbanización, asociadas a una ralentización marcada del crecimiento vegetativo. La población rural argentina se había estancado relativamente después de 1895 (2.294.000 habitantes en 1895, 3.312.000 en 1914, y 3.320.000 en 1938). Pero el dato más llamativo era el porcentaje que representaba dentro de la población total, del 58 por 100 en 1895,

al 42 por 100 en 1914, para terminar en el 26 por 100 en 1938.

La transición demográfica: mortalidad y fecundidad

La mortalidad. El inicio de la caída regular de la mortalidad en Argentina (aunque con diferencias regionales marcadas) se produce a partir de las décadas del 1870-1880, es decir, en el momento en que se acelera la llegada de extranjeros. ¿Tienen relación ambos procesos? En caso afirmativo ¿fueron las mujeres las agentes de transmisión de los cambios en las condiciones de vida y de hábitos higiénicos? ¿Cuál fue el peso de las mejores condiciones materiales, de la disponibilidad de recursos y de mayores ingresos?

Estas preguntas no tienen aún respuestas muy precisas. Es sabido que los niveles globales de mortalidad europeos habían sido condicionados por los alimenticios y los progresos sanitarios; al migrar al sur, los extranjeros encontraron mayor cantidad y variedad de alimentos e ingresos superiores a los de su lugar de origen, lo cual les permitió mejorar su estado nutricional y su resistencia a las enfermedades. Pero la nutrición no es sólo cantidad y calidad de alimentos, sino ausencia de sustancias tóxicas. En consecuencia, una gran responsabilidad recaería en las costumbres alimenticias e higiénicas más de lleno en la esfera de influencia femenina. Una de las principales causas de muerte neonatal en la campaña de Buenos Aires era el “mal de los siete días”, el tétanos contraído al cortar el cordón umbilical las comadronas y curanderas. Esta enfermedad mortal era más típicamente rural; en el caso de Tandil, por ejemplo, este mal endémico comenzó a decrecer posiblemente debido a la difusión de pautas de higiene más avanzadas, “en parte atribuibles al proceso migratorio”. Tanto en el campo como en la ciudad los infantes morían a causa de diarreas asociadas a la manipulación de los alimentos, a la suciedad y el hacinamiento en las viviendas y a la contaminación del agua, particularmente entre los inmigrantes más pobres y recién llegados.

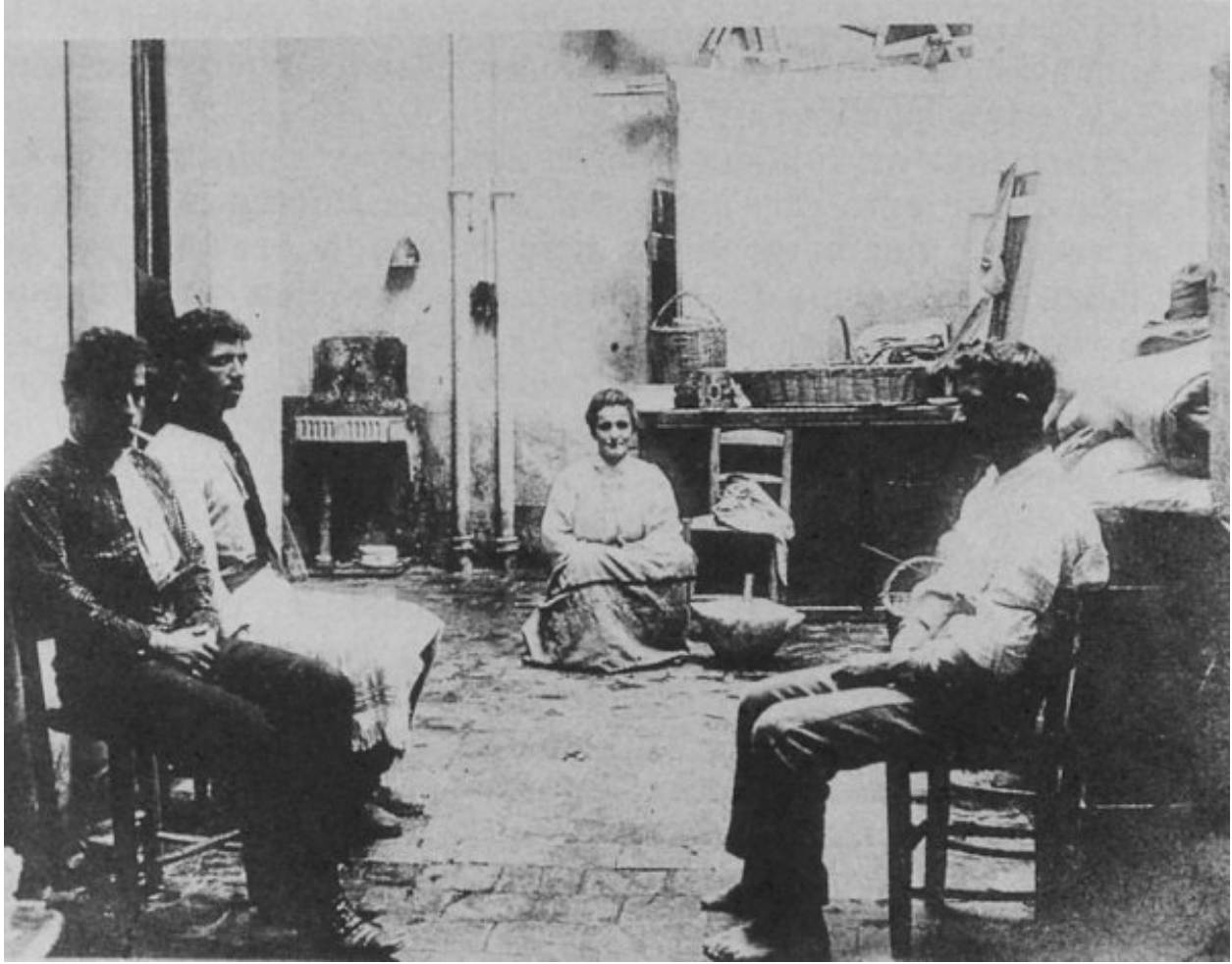
La expectativa de vida era considerablemente superior entre los extranjeros que entre los nativos (5 años de diferencia en 1887, 7 años en 1895, que aumentaban si se trataba de extranjeras). La mortalidad infantil también era menor entre los hijos de inmigrantes, lo cual hace pensar sobre las dos hipótesis posibles, aún sin demostraciones concluyentes: el traslado de pautas demográficas desde los países europeos hacia América, o la conformación de nuevas pautas según la inserción en la sociedad receptora.

Desde 1880, el Estado claramente fue ampliando su esfera de influencia sobre el ámbito familiar, asumiendo funciones como la educación y, crecientemente, la

salud. La medicina encontró una aliada en la familia: la mujer; esta alianza socavó en cierta medida la autoridad paterna, ya que se buscaba regular y controlar hábitos y costumbres sociales para conciliar las necesidades familiares con el interés estatal, moralizando los comportamientos familiares, a través de normas de higiene personal.

La natalidad. La baja de la natalidad, junto al previo descenso de la mortalidad, son los factores de la transición hacia el régimen demográfico moderno. Esta reducción en la cantidad de hijos que la gente tiene o desea tener es un fenómeno característico de las sociedades capitalistas en todo el mundo (o, en algunos casos, de ciertos sectores sociales dentro de ellas). Algunas explicaciones globales del mismo se refieren a un ajuste espontáneo de la población del planeta por la reducción drástica de la cantidad de muertes y el aumento de la esperanza de vida. Pero analizando casos concretos, en un tiempo histórico determinado, los argumentos se afinan, apareciendo las diferencias cronológicas, regionales, culturales y socioeconómicas. Algunos autores han sostenido que determinadas circunstancias económicas, sociales y culturales de dichas sociedades han influido notoriamente sobre las conductas demográficas ligadas a la familia y a su tamaño, como el alejamiento del hogar paterno, la edad “temprana” o “tardía” al casamiento, la formación de nuevas unidades familiares reducidas o extendidas y, especialmente, las estrategias de la reproducción (fecundidad más o menos controlada, espaciamiento y cantidad de los nacimientos, preferencia del sexo de los hijos).

Podría decirse que en el caso de la población argentina, su importante componente inmigratorio incidía para que las condiciones materiales y sociales la condicionaran fuertemente. Su transición demográfica se caracterizó por un descenso “temprano” de la fecundidad, considerado como un proceso espontáneo y generalizado, con respecto al resto del continente. Esta reducción de la cantidad de hijos pudo haber sido un mecanismo reactivo de las mujeres, una respuesta racional de limitación ante las escasas posibilidades de la vida rural, ante las migraciones estacionales, ante el traslado y asentamiento en las ciudades.



Patio de un inquilinato, vivienda típica de inmigrantes. Recordando en silencio, Buenos Aires, c. 1905.

Las condiciones económicas no eran simplemente hechos que tuvieran un impacto directo sobre la fertilidad, sino que estaban mediatizadas por su significado cultural. Aparentemente, el descenso de la natalidad estuvo relacionado con la urbanización de la población. El trabajo familiar del campo, basado en la explotación de mujeres, hijos y parientes, pierde buena parte de su sentido en el ámbito urbano. Las causas de larga duración del fenómeno de emigración rural (además de otras coyunturales, como las sequías prolongadas) fueron dos: en primer lugar, la imposibilidad de permanencia en el campo vinculada a la forma de organización y distribución de los recursos; en segundo lugar, una experiencia insatisfactoria marcada desde su inicio por el nomadismo y la transitoriedad. Paralelamente, las ciudades representaban mejores oportunidades relativas.

En consecuencia, habrían sido las limitaciones en el progreso propias del modelo económico social con sus principales recursos monopolizados,

acentuadas en épocas difíciles, las que habrían condicionado no sólo el éxodo rural sino eventualmente la declinación de la natalidad en los partidos rurales mismos. Hacia fines del siglo XIX, las mujeres inmigrantes sin duda consideraron la reproducción biológica en función de los cambios en las condiciones económicas, sociales e institucionales del país receptor; muy posiblemente, en la idea de progreso en las condiciones de vida también hayan tenido en cuenta la mayor supervivencia de los hijos nacidos, a la hora de controlar los embarazos.

El trabajo femenino y la modernización

Entre 1869 y 1914 la economía argentina creció a un ritmo nunca igualado antes ni después. Sin embargo, la participación femenina en el mundo laboral aparentemente cayó en forma abrupta. En 1914, las trabajadoras registradas alcanzaban sólo el 21 por 100 de la población económicamente activa. Por otra parte, mientras que la economía se diversificaba y complejizaba, el 75 por 100 de ellas siguieron concentradas en la misma media docena de ocupaciones tradicionales que ya habían agrupado a las mujeres en 1895 y en 1869. Una excepción fue la quintuplicación de la cantidad de maestras y profesoras entre 1895 y 1914 (cerca de 20.000), aunque en términos absolutos esta cifra representaba sólo el 1 por 100 de la fuerza de trabajo del país: Probablemente, estos empleos no estuvieran en poder de las mujeres desplazadas de las actividades tradicionales, sino de las capas sociales medias y altas que habían accedido a la educación. No obstante, el nivel universitario les seguía estando vedado: de los 23.941 profesionales registrados en 1914 sólo 290 eran mujeres. Una muestra similar de la escasa apertura a la actividad femenina en empleos calificados la representa las 263 funcionarias y directoras, sobre un conjunto de 14.270 en 1914.

OCUPACIONES FEMENINAS EN LOS TRES PRIMEROS CENSOS NACIONALES
(EN PORCENTAJE DE LA POBLACIÓN TRABAJADORA TOTAL)

<i>Ocupación</i>	<i>1869</i>	<i>1895</i>	<i>1914</i>
Domésticas, cocineras, lavanderas, planchadoras	22,5	10,3	9,1
Costureras, modistas, tejedoras	14,6	12,4	6,9
Trabajadoras agrícolas	sin datos	4,2	1,3
Maestras y profesoras	sin datos	0,4	1,0
Jornaleras	sin datos	0,9	0,7

Fuente: C. Wainerman y M. Navarro. El trabajo de la mujer en la Argentina: un análisis preliminar en las ideas dominantes en las primeras décadas del siglo xx. Buenos Aires, CENEP, 1979, pág. 15.

Las ciudades ejercieron la demanda mayor de trabajadoras, debido a la creciente industrialización de artículos de consumo, como alimentos, cigarros, zapatos, vestimenta, que en escasa medida se desarrollaba en fábricas. Aún en 1910, el 90 por 100 de toda la producción de calzado argentina era terminada por mujeres, en sus hogares. Las inmigrantes compitieron exitosamente con las nativas por la ocupación de estos puestos de trabajo. Hacia 1914, las extranjeras mayores de 10 años habían pasado del 19 al 24 por 100 del total, y la participación de las ocupadas, del 21 al 28 por 100. Las extranjeras con menores recursos se empleaban en el servicio doméstico, que desde 1880 mostró una especialización por nacionalidad: cocineras, italianas o francesas; institutrices, inglesas o francesas; niñeras: italianas o españolas; nodrizas: vasco-francesas, españolas o italianas.

En un ambiente social que sancionaba el trabajo femenino, es posible que muchas mujeres no se declararan trabajadoras o no lo admitieran los varones jefes de la familia en el momento del censo (también puede sospecharse justificadamente de los censistas cuando registraban como ocupación la “propia de su sexo”). Profesionales como nodriza, lavandera o costurera bien podrían pasar desapercibidas, ya que las mujeres *de todos modos* amamantaban a sus hijos, lavaban y cosían la ropa de la familia. La prostitución era una ocupación

legal en muchos lugares, como Buenos Aires, aunque existía una prostitución paralela e ilegal que seguramente no se declararía. En el ámbito rural también debe de haber existido subregistro: la escasez crónica de mano de obra y las características del sistema de arrendamiento de las explotaciones agrícolas conllevaron el uso intensivo del trabajo familiar, del cual hay sólo indicios para el siglo xx. Sin embargo, en las chacras, pocas habrán sido las mujeres que no afrontaran la “doble jornada” de labores agrícolas y domésticas.

¿Es válida para Argentina la explicación del comportamiento de “curva en U” de la participación femenina en el mercado de trabajo de procesos en desarrollo? En términos generales, el argumento tiende a ser confirmado por las estadísticas, ya que es notable la caída de la participación laboral femenina desde fines del siglo xix, partiendo de los altos valores iniciales ya comentados anteriormente. Sin embargo, resulta difícil admitir que, en una época en la que el mercado de trabajo se ampliaba por una constante demanda de mano de obra y se correspondía con la llegada de millones de personas de ambos sexos, las mujeres bajaran tan marcadamente su nivel de participación. El notable fenómeno de “la rama descendente de la curva”, que pudo deberse en buena medida a subregistros u “ocultamientos”, debe matizarse a partir de algunas variables parciales que afectarían a este comportamiento global: el desplazamiento regional de la ocupación femenina (del interior al litoral y Buenos Aires); la concentración del empleo de las nativas a las extranjeras; el paso de las actividades artesanales y rurales a las industriales y a los servicios urbanos. Y, sobre todo, debe tenerse en cuenta que en este proceso de desarrollo del país, las mujeres de Argentina —nativas y no nativas— no participaron más que marginalmente de la modernización de la estructura ocupacional.

El marco legal y la actividad social

Desde la perspectiva cultural de la época, el trabajo era valorado como una actividad propia del hombre y no de la mujer (posiblemente aun en los casos en que no había más opción de que ésta concentrara la actividad económica). El diputado socialista Alfredo Palacios sostenía en 1906: “La obrerita que recién entra en la pubertad, que deforma su organismo, que altera las más serias funciones de su vida, no podrá encontrarse en buenas funciones para ejercer la más noble, la más elevada función de la mujer, la maternidad”. La legislación laboral y social que comienza a gestarse en 1900 se dirige a la minoría de obreras (es decir, no se ocupa del grueso de las trabajadoras) y expresa claramente la prioridad de defender la maternidad como meta específica y

fundamental de todas las mujeres, desalentando su ocupación laboral; las mujeres y los niños eran vistos como seres débiles e incompletos (los últimos llegarían a convertirse en adultos, mientras que las primeras no lo lograrían nunca). El concepto de *patria potestad* —el derecho del jefe de familia a decidir sobre los miembros de la misma— había evolucionado desde la rígida jefatura autoritaria masculina de la época colonial hacia una mayor injerencia del Estado, a partir de la sanción de los Códigos de Comercio (1862) y Civil (1871). Al abrigo de esta legislación, muchos jefes de familia de Buenos Aires, tanto nativos como extranjeros, podían forzar a sus esposas e hijas a la prostitución o incluso semivenderlas a los prostíbulos, bajo amenaza de castigo físico. Según el Código Civil, las mujeres permanecían bajo la tutela paterna hasta los 22 años o el momento del casamiento, luego del cual estaban obligadas a seguir a su esposo donde quisiera fijar su residencia y a solicitar el consentimiento para emprender cualquier asunto comercial o legal. Una mujer no compartía ni tenía la custodia de sus hijos, a menos que enviudara; pero, si volvía a casarse, perdía ese derecho.

A partir de 1880, la explosión de instituciones caritativas en Buenos Aires abrió un espacio de mayor participación social, que abarcaría también a las mujeres de ingresos medios y aspiraría a captar a las de clases populares. Además de expresar ciertas inquietudes sociales, los objetivos de estas asociaciones eran inculcar el orden moral de la élite, atenuando los riesgos de conflictos de clases. La literatura dirigida a mujeres de fines del XIX y principios del XX proporcionaba, a su vez, un modelo ético que no requería cambios profundos en el sistema de valores, sino la adecuación de los deseos a la legalidad general. Finalmente, dedicarse a la beneficencia, a la educación, o participar en alguno de los escasos movimientos feministas fueron las únicas posibilidades de participación social abiertas a la mujer argentina entre 1860 y 1926.

Las inmigrantes, entre el progreso posible y el peso del origen

Las mujeres, como los hombres extranjeros que llegaban por miles a las recónditas tierras del sur, no sólo habían sido empujados de sus lugares de origen por situaciones restrictivas; habían cruzado el océano buscando mejorar su calidad de vida, prosperar, aprovechar las oportunidades del Nuevo Mundo. Sin embargo, las mujeres inmigrantes tuvieron que realizar un enorme esfuerzo de adaptación personal y de integración de sus hijos a la sociedad receptora (la vía más segura para progresar), bajo un doble fuego: por un lado, la presión exterior

constante del Estado por socializar a través de la educación nacional a millones de individuos de procedencias diversas: por otro, la presión interna, derivada de la organización patriarcal de la familia, basada en hábitos culturales de ultramar y fortificada por las prácticas criollas. Mucho era lo que se esperaba de ellas: que trabajaran en el hogar y fuera de éste si era necesario, aunque en este caso siempre debían sentirse culpables por “descuidar su misión natural”; que fueran “decentes” y no comprometiesen el honor de la familia; que obedecieran al marido y al padre, acompañándolos en sus avatares cotidianos; que controlaran la reproducción familiar, haciéndose cargo de niños, ancianos y enfermos; que consideraran las demandas de integración y el marco institucional del nuevo país, pero que a la vez fueran responsables del mantenimiento de las tradiciones europeas a través de la lengua, las canciones, las comidas, las vestimentas, etc., en el seno del hogar y en la comunicación con sus congéneres de la misma procedencia.

Epílogo: las mujeres en el siglo xx

La sociedad argentina del siglo xx estaría marcada por estas formas subordinadas de expresión y de ocupación de espacios secundarios por parte de las mujeres. La transformación de esta situación —especialmente en el plano familiar— sólo fue planteada retóricamente por las corrientes políticas más revolucionarias. La ley Sáenz Peña, que estableció el voto “universal, secreto y obligatorio”, considerada un hito en la democratización del país, excluía a las mujeres. Si bien la participación política femenina fue en aumento, fue necesario esperar al ascenso político de la carismática Eva Perón, la *esposa* del líder que gobernó Argentina entre 1946 y 1955, para que las mujeres pudieran convertirse en ciudadanas capaces de emitir su voto, para que se introdujeran algunos valores y prácticas femeninas en el máximo nivel político.

Bibliografía

Índices

Bibliografía

No pretendemos dar una bibliografía exhaustiva porque tales repertorios ya están publicados. En el apartado de obras generales se citan sólo los trabajos recientes y los libros que se citan en varios capítulos de este libro.

Los libros y artículos se han agrupado por capítulos para facilitar su búsqueda a los lectores que desean seguir investigando sobre algún tema en particular.

OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

OBRAS COLECTIVAS

Aimer en France, 1760-1860. Actes du Colloque International de Clermont-Ferrand, recogidas y presentadas por Paul VIALLANEIX y Jean EHRARD, 2 vols., Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1980.

Atti del Primer Coloqui di Historia de la Dona, Barcelona, 1986.

Becoming Visible. Women in European History, Renate BRIDENTHAL y Claudia KOONZ, comps., Boston, Houghton Mifflin Company, 1977; nueva edición revisada, 1987.

Beyond their Sex. Learned Women of the European Past, Patricia N. LABLAME, comp., Nueva York-Londres, New York University Press, 1984.

The Changing Experience of Women, Elisabeth WHITELEGG, Oxford, Blackwell, 1982.

Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the History of Women, Mary HARTMAN y Louis W. BANNER, comps., Nueva York-Evanston-San Francisco-Londres, Harper y Row, 1974.

DAUPHIN, Cécile; FARGE, Arlette; FRAISSE, Geneviève; KLAPISCH-ZUBER, Christiane; LAGRAVE, Rose-Marie; PERROT, Michelle; PEZERAT, Pierrete; RIPA, Yannik; SCHMITT PANTEL, Pauline; VOLDMAN, Danièle, *Culture et pouvoir des femmes: essai d'historiographie*, Annales E.S.C., XLI, 1986.

La Famille, la Loi, l'État, de la Révolution au Code Civil, Irene THÉRY y Christian IET, comps., París, Imprimerie Nationale et Centre Georges Pompidou, 1989.

The Female Body in Western Culture. Contemporary Perspectives, Susan Rubin

- SULEIMAN, comp., Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986.
- La Femme*, Recueil de la Société Jean Bodin pour l'Histoire comparative des institutions, XII, Bruselas, Librairie Encyclopédique, 1962.
- Histoire de la Famille*, II: *Le choc des modernités*, BURGUIÈRE, André; KLAPISCH-ZUBER, Christiane; SEGALÉN, Martine; ZONABEND, Françoise, comps., París, A. Colin, 1986. (Versión castellana: *Historia de la familia II*, trad. de Julián Viejo, Madrid, Alianza Editorial, 1988).
- Histoire de la Population française*, III: *De 1789 à 1914*, Jacques DUPAQUIER, comp., París, PUF, 1989.
- Histoire de la vie privée*, Philippe ARIÈS y Georges DUBY, comps., IV: *De la Révolution à la Grande Guerre*, Michelle PERROT, comps., París, Seuil. (Versión castellana: *Historia de la vida privada, IV: De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 1989).
- Une Histoire des Femmes est-elle possible?*, Michelle PERROT, comp., Marsella-París, Rivages, 1984.
- Histoire mondiale de la Femme*, IV: *Sociétés modernes et contemporaines*, Pierre GRIMAL, comp., París, Nouvelle Librairie de France, 1966.
- L'Histoire sans qualité*, C. DUFRANCATEL, A. FARGE, M. PERROT, P. WERNER, comps., París, Galilée.
- Labour and Love. Women's Experience of Home and Family, 1850-1940*, Jane LEWIS, comp., Oxford, Blackwell, 1986.
- Like a Family: The Making of a Southern Cotton Mill World*, Jacqueline DOWD HALL, comp., Chapel Hill, 1987.
- The Rights and Wrongs of Women*, Juliet MITCHELL y Ann OAKLEY, comps., Nueva York, Penguin Books, 1976.
- Sex and Class in Women's History. Essays from Feminist Studies*, Judith L. NEWTON, Mary P. RYAN, Judith R. WALKOWITZ, comps., Londres-Melbourne-Boston, Routledge and Kegan Paul, 1983-85.
- Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, S. ORTNER y H. WHITEHEAD, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1981.
- Storia delle Donne: una scienza possibile*, Marina ADDIS SABA *et al.*, comps., Roma, Felina Libri, 1986.
- Stratégies des Femmes*, Judith FRIEDLANDER, París, Tierce, 1985.
- Suffer and Be Still. Women in the Victorian Age*, Martha VICINUS, comp., Bloomington (Ind.)-Londres, Indiana University Press, 1972. (Se encontrará

- una valiosa bibliografía de 500 títulos en S. Barbara KRAMER, *The Women of England in a Century of Social Change, 1815-1914*, págs 173-207).
- Victorian Women. A Documentary Account of Women's Lives in Nineteenth Century England, France and United States*, Erna OLAFSON HELLESTEIN, Leslie PARKER-HUME y Karen M. OFFEN, comps., Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Violencia y sociedad*, Virginia MAQUEIRA y Cristina SÁNCHEZ, comps., Madrid, Ediciones de la Fundación Pablo Iglesias, 1990.
- A Widening Sphere. Changing Roles of Victorian Women*, Marta VICINUS, comp., Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 1977.
- "Women in European Culture and Society", Karen M. OFFEN, comp., número especial de *History of European Ideas*, VIII, 1987, núms. 4-5.
- Women in Public, 1850-1910. Documents of the Victorian Women's Movement*, Pat HOLLIS, comp., Londres, Allen and Unwin, 1979.
- Women, The Family and Freedom*, 2 vols., Susan BELLE y Karen M. OFFEN, comps., Stanford, Stanford University Press, 1983.
- Writing and Sexual Difference*, Elisabeth ABEL, Brighton, Harvester, 1982.
- Writing Women's History: International Perspectives*, Karen M. OFFEN, Ruth R. PIERSON, Jane RENDALL, comps., publicado por The International Federation of Research in Women's History.

MONOGRAFÍAS

- ARON, Jean-Paul, comp., *Misérable et Glorieuse. La Femme au XIXe siècle*, París, Grasset, 1980.
- BADINTER, Elisabeth, *L'Un est l'Autre: des relations entre hommes et femmes*, París, Odile Jacob, 1986.
- BOVENSCHEN, Sylvia, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des weiblichen*, Francfort, 1979.
- BRANCA, Patricia, *Silent Sisterhood. Middle Class Women in the Victorian Home*, Londres, Croom Held, 1975.
- COHEN, Yolande, *Femmes et contre-pouvoirs*, Montreal, Boréal Express, 1987.
- COTT, Nancy F., *The Bonds of Womanhood, "Woman's Sphere" en New England (1780-1835)*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1977.

- The Grounding of Modern Feminism*, New Haven, 1987.
- DAVIDOFF, Leonore y Catherine HALL, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class (1780-1850)*, Londres, Hutchinson, 1987.
- DAVIN, Anna, “Imperialism and Motherhood”, en *History Workshop*, 5, 1978.
- DEGLER, Carl, *At Odds. Women and the Family in America from the Revolution to the Present*, Nueva York, Oxford University Press, 1980.
- ELSHTAIN, Jean Bethke, *Public Man, Private Woman. Woman in Social and Political Thought*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1981.
- EVANS, Sara, *Personal Politics: the Roots of Women’s Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Nueva York, 1980.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité, I: La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976. (Versión castellana: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, trad. de Miguel Guiñazú, Madrid, Siglo XXI de España, 1989).
- FOUT, John C., comp., *German Women in the Nineteenth Century: A Social History*, Londres-Nueva York, Holmes and Meier, 1984.
- FOX GENOVESE, Elisabeth, *Within the Plantation Household. White and Black Women in American Slave Society*, Chapel Hill, 1988.
- FRAISSE, Geneviève, *Muse de la Raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989.
- FREVERT, Ute, *Women in Germany, History: From Bourgeois Emancipation to Sexual Liberation*, trad. Ingl., Oxford Berg, 1989.
- FREY, Linda; FREY, Marscha y SCHNEIDER, Joanne, *Women in Western European History: a Select Chronological, Geographical and Topical Bibliography from Antiquity to the French Revolution*, Brighton, Harvester, 1982-1986.
- GILBERT, Sandra M. y GUBAR, Susan, *The Madwoman in the Attic: the Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1979.
- GORDON, Linda, *Woman’s Body, Woman’s Right. A Social History of Birth Control in America*, Nueva York, Crossman Publishers, 1976; Harmondsworth, Penguin Books, 1977.
- HONNEGER, Claudia, *Die Ordnung der Geschlechter. Die wissenschaft vom Menschen und das Weib*, Francfort, 1977.
- HOOK-DEMARLE, Marie-Claire, *La Femme au temps de Goethe*, París, Stock, 1987.
- JALLAND, Pat, *Women, Marriage and Politics, 1860-1914*, Oxford, Oxford University Press, 1986 (1988).

- JARDINE, Alice, *Gynesis*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1985.
- JOHNSON, Barbara, *A World of Difference*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1987.
- JONES, Jacqueline, *Labor of Love. Labor of Sorrow: Black Women. Work and the Family from Slavery to the Present*, Nueva York, 1985.
- KARLSEN, Carol F., "Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England," Nueva York, 1987.
- KELLY, Joan, *Women, History and Theory*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1984.
- KNIEBIEHLER, Yvonne y FOUQUET, Catherine, *Histoire des mères du Moyen Âge à nos jours*, París, Montalba, 1980.
- LAQUEUR, Thomas, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.
- LEBSOCK, Suzanne, *The Free Women of Petersburg: Status and Culture in a Southern Town (1784-1860)*, Nueva York-Londres, Norton and Co., 1984.
- LEWIS, Jane, *Women in England, 1870-1950. Sexual divisions and Social Change*, Sussex, Wheatsheaf Books, 1984.
- LUKER, Kristin, *Abortion and the Politics of Motherhood*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- NORTON, Mary Beth, *Major Problems in American Women's History. Documents and Essays*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1985.
- RENDALL, Jane, *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780-1860*, Londres, Macmillan, 1985.
- Equal or Different. Women's Politics, 1800-1914*, Oxford, Blackwell, 1987.
- RILEY, Denise, *War in the Nursery. Theories of the Child and Mother*, Londres, 1983.
- ROSENBERG, Rosalind, *Beyond Separate Spheres. Intellectual Roots of Modern Feminism*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1982.
- ROWBOTHAM, Sheila, *Women, Resistance and Revolution*, Londres, Allen Lane, 1972. (Versión castellana: *Feminismo y revolución*, trad. de Rosa Aguilar, Madrid, Debate, 1978).
- Hidden from History, 300 Years of Women's Oppression and the Fight against It*, Londres, Pluto Press, 1973.
- RYAN, Mary P., *Cradle of the Middle Class: the Family in Oneida County, New York (1790-1865)*, Nueva York, 1981.
- SCHULLER, Marianne, *Im Unterschied, Lese/Korrespondieren/ Adressueren*, Francfort, 1990.

- SCORR, Joan W., *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988 (fundamental colección de artículos).
- SMITH, Bonnie G., *Ladies of the Leisure Class. The Bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1981.
- Changing Lives. Women in European History 1700*, Lexington (Mass.)-Toronto, Heath and Co., 1989.
- SMITH-ROSENBERG, Carroll, *Disorderly Conduct: visions of Gender in victorian America*, Nueva York, Oxford University Press, 1985.
- STANSELL, Christine, *City of Women: Sex and Class in New York (1789-1860)*, Nueva York, Knopf, 1986.
- VARIKAS, Eleni, *La Révolte des Dames. Genèse d'une conscience féministe dans la Grèce du XIXe siècle*, tesis, París VII, 1988 (publicada en Grecia en 1989, Méridiens-Klincksieck, París).

REVISTAS

Una gran cantidad de artículos y comunicaciones se hallará en *Signs*, *Feminist Studies*, *Les Cahiers de GRIF*, *Pénélope (Cahiers pour l'Histoire des Femmes)* (once fascículos de 1979 a 1984), *Questions féministes*, *Nouvelles questions féministes*, *Memoria*, *DWF (Donna-Woman-Femme)*, y también en revistas más recientes, como *Journal of Women's History*, *Gender and History*, etc. También las revistas *History Workshop Journal*, *Le Mouvement Social*, *Romantisme* y *Révoltes Logiques* han publicado muchas veces artículos, e incluso números especiales, sobre historia de las mujeres y sobre la relación entre los sexos. Son dignos de destacar: "Mythes et Représentations de la Femme", en *Romantisme*, 13-14 (1976); "Sexuality and the Social Body in the Nineteenth Century", en *Representations*, 14 (1986); "Le Genre de l'Histoire", en *Les Cahiers du GRIF*, 37-38 (1988); "Silence, émancipation des femmes entre public et privé", en *Cahiers du CEDREF (París, VII)*, 1 (1989); "Masculin/Féminin", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 84 (1990); "Solidarietà, Amicizia, Amore", comp. de Marina D'AMELIA, en *DWF*, 10-11 (1979).

HIJAS DE LA LIBERTAD Y CIUDADANAS REVOLUCIONARIAS

- APPLEWHITE, Harriet B. y LEVY, Darline, G., comps., *Women and Politics in the Age of the Democratic Revolution*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989 (estudios comparativos); y su estudio del mismo nombre en Michel VOVELLE, comp., *L'image de la Révolution Française*, Oxford, Pergamon Press, 1989, I, págs. 211-218.
- BADINTER, Elisabeth, comp., *Paroles d'hommes, 1790-1793*, París, P.O.L., 1989. Es una selección de textos.
- BLANC, Olivier, *Olympe de Gouges*, París, Syros, 1981.
- DEKKER, Rudolf, "Women in Revolt. Collective Protest and Its Social Basis in Holland, 1600-1795", en *Theory and society*, 16, 1987.
- "Women and Political Culture in the Dutch Revolutions", en APPLEWHITE, Harriet B. y LEVY, Darline, G., comps., *Women in Politics*, cit., págs. 109-146.
- "Republican Heroines: Cross-Dressing Women in the French Revolution Armies", en *History of European Ideas*, X, 1989, núm. 3, págs. 353-363.
- DESSERTINE, Dominique, *Divorcer à Lyon sous la Révolution et l'Empire*, Lyon, P.U.L., 1981.
- DUHET, Paule-Marie, *Les Femmes et la Révolution, 1789-1971*, París, Juliard, 1971.
- Femmes (Les) et la Révolution française. Actes du Colloque de Toulouse (12-14 avril 1989)*, 3 vols., Toulouse, Toulouse le Mirail, 1989-1992.
- GODINEAU, Dominique, *Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1988.
- "Autour du mot 'citoyenne'", en *Mots*, 16, 1988.
- "La 'tricoteuse': formation d'une mythe contre-révolutionnaire", en *L'image de la Révolution*, cit., III.
- "'Qu'y a-t-il de comun entre vous et nous?' En jeux et discours sur la différence des sexes pendant la Révolution (1789-1793)", en *La Famille, la Loi, l'État*, cit. en la Sección I.
- HUFTON, Olwen, "Women in the French Revolution", en *Past and Present*, 53, 1971.
- HUNT, Lynn, "L'axe masculin/féminin dans le discours révolutionnaire", en *La Révolution française et les processus de socialisation de l'homme moderne. Actes du Colloque de Rouen (13-15 octobre 1988)*, IRED-Université de Rouen, París, Éditions Messidor, 1989.

- KERBER, Linda K., *Women of the Republic. Intellect and Ideology in Revolutionary America*, University of North Carolina Press, 1980.
- LANDES, Joan, *Women in the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca (N. Y.)-Londres, Cornell University Press, 1988.
- NORTON, Mary Beth, *Liberty's Daughters. The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800*, Boston-Toronto, Little Brown and Co., 1980.
- Opinions de femmes, de la veille au lendemain de la Révolution française*, comp. de Geneviève FRAISSE, París, Coté-femmes Éditions, 1989.
- OUTRAN, Dorinda, *The Body and the French Revolution. Sex, Class and Political Culture*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1989.
- PELLEGRIN, Nicole, *Les vêtements de la Liberté*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1989.
- ROSA, Annette, *Citoyennes*, París, Messidor, 1988.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *Théroigne de Méricourt. Une femme mélancolique sous la Révolution*, París, Seuil, 1988. (Versión castellana: *Feminismo y revolución: Théroigne de Méricourt*, trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Ed. 62, 1990).
- SLEDZIEWSKI, Elisabeth, G., *Révolutions du sujet*, París, Méridines Klincksieck, 1989.
- TOMALIN, Claire, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1974.

DEL DESTINO SOCIAL AL DESTINO PERSONAL

- AMORÓS, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Madrid, Antropos, 1985.
- BENNENT, Heidemarie, *Galanterie und Verachtung. Eine philosophie-geschichte Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*, Francfort-Nueva York, 1985.
- COOLE, Diana H., *Women in Political Theory. From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, Brighton, 1988.
- DERRIDA, Jacques, *Eperons, les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978. (Versión castellana: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. de Manuel Arranz Lázaro, Valencia, Pre-Textos, 1981).
- FRAISSE, Geneviève, *Clémence Royer, philosophie et femme de sciences*, París, La Découverte, 1985.

- History (A) of Women Philosophers*, ed. dirigida por Mary Ellen WAITHE, 3 vols. (1600-1900), Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- IRIGARAY, Luce, *Speculum de l'autre femme*, París, Éd. de Minuit, 1974.
- JAUCH, Ursula Pia, *Immanuel Kant zur Geschlechtsdifferenz, Aufklärerische Vorurteilkritik und Bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Viena, 1988.
- KLINGER, Cornelia, "Das Bild der Frau in der Patriarchalen Philosophiegeschichte. Bibliographie", en *Femminismus und Philosophie*, ed. dirigida por Herta NAGL, Munich-Viena, Oldenburg Verlag, 1990.
- KOFMAN, Sarah, *Le Respect des femmes*, París, Galilée, 1984.
- LLOYD, Geneviève, *The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western philosophy*, Londres, 1987.
- MARCIL-LACOSTE, Louise, *La Raison en procès, essai sur la philosophie et le sexisme*, París, 1987.
- MOLLER OKIN, Susan, *Women in Western Political Thought*, Princeton, 1979.
- PATEMAN, Carole, *The Sexual Contract*, Londres, 1988.
- SCHRÖDER, Hannelore, *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat*, Francfort, 1979.
- SCHULLER, Marianne, *Freud und Leid, bei Tragik und Tod*, Francfort, 1991.
- Women in Western Political Philosophy, from Kant to Nietzsche*, bajo la dirección de E. KENNEDY y S. MENDUS, Brighton, 1987.

LAS CONTRADICCIONES DEL DERECHO

ALGUNAS FUENTES DE REFERENCIA

- BALDASSARI, Aldo, *La capacità patrimoniale della donna maritata del diritto civile dei principali Stati d'Europa e i confitti di leggi*, Roma, 1910.
- BESOMBES, Amédée, *Condition juridique de la femme mariée espagnole*, tesis de la Facultad de Derecho, Toulouse, 1889.
- BRIDEL, Louis, *La femme et le droit*, Pichon, París, 1884; Lausana, 1882.
- Los derechos de la mujer y el matrimonio: estudios críticos de legislación comparada*, Madrid, 1894.
- CASSIN, René, *L'inégalité entre l'homme et la femme dans la législation civile*, Marsella, Barlatier, 1919.
- CHAUVIN, Jeanne, *Des professions accesibles aux femmes en droit romain et en*

- droit français. Évolution historique de la position économique de la femme dans la société*, tesis de la Facultad de Derecho, París, 1882 (la autora fue una de las primeras mujeres francesas en hacerse abogada).
- DAMEZ, Albert, *Le libre salaire de la femme mariée et le mouvement féministe*, Rousseau, París, 1905 (con una notable bibliografía).
- FRANK, Louis, *La loi sur l'enseignement supérieur et l'admission des femmes dans les facultés belges*, Bruselas, 1889.
- Essai sur la condition politique de la femme. Étude de sociologie et de législation*, París, Rousseau, 1892.
- GAILLARD, Henry, *La condition des femmes dans la législation des États-Unis*, tesis de la Facultad de Derecho, París, 1899.
- GIDE, Paul, *Étude sur la condition privée de la femme*, ed. dirigida por A. ESMEIN, París, Larose et Forcel, 1885.
- KRUG, Charles, *La Féminisme et le droit civil français*, París, 1899.
- LAFON DE SENTENAC, Pierre-Jules-Marie-Josep, *Des droits du mari sur la correspondance de sa femme*, Tribunal de Apelaciones de Toulouse, sesión solemne del 16 de octubre de 1897, Toulouse, 1897.
- LESPINE, Louis, *La Femme en Espagne. Étude juridique, sociale, économique et de législation comparée*, tesis de la Facultad de Derecho, Toulouse, 1919.
- LYON-CAEN, Léon, *La femme mariée allemande. Ses droits, ses intérêts pécuniaires. Étude de droit civil et de droit international privé allemand*, tesis de la Facultad de Derecho, París, 1908.

ESTUDIOS

- ARNAUD-DUC, Nicole, *Droit, mentalités et changement social en Provence occidentale. Une étude des stratégies et de la pratique notariale en matière de régime matrimonial*, Aix-en-Proven, Edisud, 1985.
- BALLESTERO, Maria Vittoria, “‘Sorelle di fatiche e di dolori’, ‘Madri di pionieri e di soldati’. Alle origini della legislazione sul lavoro delle donne”, en *Studi e materiali per una storia della cultura giuridica*, ed. dirigida por Giovanni TARELLO, VII, Bolonia, Il Mulino, 1977.
- BASCH, Noram, *In the Eyes of the Law: Women, Marriage and Property in Nineteenth Century*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1982.
- BORDEAUX, Michèle, “Droit et femmes seules. Les pièges de la discrimination”,

- en FARGE, Arlette y KLAPISH-ZUBER, Christianne, *Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine, xvii-xxe siècles*, París, Montalba, 1984, págs. 19-57.
- BORDEAUX, Michèle; HAZO, Bernard y LORVELLEC, Soizic, *Qualifié Viol*, París, Méridiens Klincksieck (= col. "Déviance et Société", 1990).
- CHAMBELLAN-LIEBAUL, Noëlle, *La durée et l'aménagement du temps de travail des femmes en France de 1892 à l'aube des conventions collectives*, tesis de la Facultad de Derecho, Nantes, 1989.
- DHAVERNAS, Odile, *Droits des femmes. Pouvoirs des hommes*, París, Seuil, 1978.
- FLEXNER, Eleanor, *Century of Struggle (The Woman's Rights Movements in the United States)*, Cambridge (Mass.), 1959.
- FRANCHEO, Marianne, *La Femme allemande au xixe siècle: statut juridique et condition sociale*, tesis (Nouveau Régime), París IV, 1986-1987.
- GALLOPPINI, Annamaria, *Il lungo viaggio verso la parità. I diritti civili e politici delle donne dall'unità a oggi*, Bolonia, Zanichelli, 1980.
- GERHARD, Ute, *Veerhältnisse und Kerhinderungen Frauenarbeit. Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert*, Francfort, 1978.
- HARSIN, Jill, *Policing Prostitution in Nineteenth Century Paris*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1985.
- HOLCOMBE, Lee, *Wives and Property: Reform of the Married Women's Property Law in Nineteenth Century England*, Toronto, University of Toronto Press, 1982.
- SCHNAPPER, Bernard, "La séparation de corps de 1837 à 1914. Essai de sociologie juridique", en *Revue Historique*, 526 (1978), págs. 453-466.
- SHANLEY, Mary Lindon, *Feminism, Marriage and the Law in Victorian England, 1850-1895*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

IDOLATRÍAS

FUENTES DE CARÁCTER GENERAL

Señalamos el número 168 de la *Revue des Sciences Humaines*, titulado "Écriture, féminité, féminisme (1977/4)". Y también los números 13-14, "Mythes et représentations de la femme" (1976); 31, "Sangs" (1981); 42, "Décadence (1983); 58, "Figures et Modèles" (1987); 62, "L'Amour" (1988);

y 63, “Femmes écrites” (1989), de la revista *Romantisme*. Remitimos, además, al volumen de Stéphane MICHAUD, *Muse et Madone*, París, Seuil, 1985.

INGLATERRA

BASCH, Françoise, *Les Femmes victoriennes, roman et société*, Payot (= col. “Le Regard de l’histoire”), París, 1979.

FRASER, Harrison, *The dark Angel. Aspects of Victorian Sexuality*, Sheldon Press, 1977 (Glasgow, Fontana-Collins, 1979).

HOUGHTON, Walter E., *The Victorian France of Mind 1830-1970*, Wellesley College, New Haven (Conn.)-Londres, Yale University Press, 1957 (1978).

LOWDER NEWTON, Judith, *Women, Power and Subversion. Social strategies in british fiction, 1778-1860*, Nueva York-Londres, 1985 (University of Georgia Press, 1981).

MIRABEL, Cecil, *Heroines in Love, 1750-1914*, 1974.

Romantisme anglais et Eros, ed. dirigida por el Centre de recherches sur le romantisme anglais, Clermont-Ferrand, Faculté des Lettres de l’Universite de Clermont-Ferrand II, 1982.

“Victoria Station”, en *Critique*, 405-406 (1981).

WOOLF, Virginia, *The Common Reader, The Second Common, The Death of the Moth, The Captain’s Death Bed, The Moment, Granite and Rainbow*, Londres, Hogarth Press.

ALEMANIA

BRINKER-GLABER, Gisela, *Deutsche Literatur von Frauen, 2 vols., II: 19. und 20. Jahrhundert*, Múnich, Beck, 1988.

JANZ, Marlies, “Hölderlins Flamme. Zur Bildwerdung der Frau in Hyperion”, en *Hölderlin-Jahrbuch*, 1980-1981, págs. 122-142.

SCHORSKE, Carl E., *Fin de siècle Vienne*, París, Seuil, 1983. (Versión castellana: *Fin de siglo*, trad. de Iris Menéndez, Barcelona, Gustavo Gili, 1981).

STEFAN, Inge y WEIGEL, Sigrid, *Die verborgene Frau*, Argument-Verlag (= col. “Literatur im historischen Prozess”), Berlín-Hamburgo, 1988.

TAEGER, Annemarie, *Die Kunst, Medusa zu töten*, Bielefeld, Aisthesis Verlag, 1987.

WELSH, Ursula y WIESNER, Michaela, *Lou Andreas-Salomé*, Múnich-Viena, Verlag Internationale Psychoanalyse, 1988.

FRANCIA

BONNEFOY, Yves, “La Vérité de la parole”, *Mercur de France*, 1988.

CITRON, Pierre, *Dans Balzac*, París, Seuil, 1986.

La Femme et le surréalisme. Catálogo de la muestra que tuvo lugar en el Musée Cantonal des Beaux-Arts de Lausana del 21 de noviembre al 28 de febrero de 1988, a cargo de Erika Biklleter y José Pierre, con prefacio de André Pierre de Mandiargues, Lausana, Musée Cantonal des Beaux-Arts, 1987.

MOREAU, Thérèse, *Le Sang de l’Histoire. Michelet, l’histoire et l’idée de la femme au XIXe*, París, Flammarion, 1982.

PALACIO, Jean de, “‘La Curée’: histoire naturelle et sociale, ou agglomérat de mythes?”, en *La Curée de Zola*, Société des Études Romantiques, París, Sedes, 1987.

STAROBINSKI, Jean, *Le Remède dans le mal*, París, Gallimard, 1989.

THUMEREL, Thérèse, “Maupassant ou le double saturnien de Nerval”, *Romantisme*.

LEER Y ESCRIBIR EN ALEMANIA

BERDING, Helmut; FRANÇOIS, Étienne y ULLMANN, Hans, *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*, Francfort, Suhrkamp, 1989.

BRINKER-GABLER, Gisela, comp., *Deutsche Literatur von Frauen*, cit. en la Sección V.

ENGELSING, Rolf, *Analphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland (1500-1800)*, Stuttgart, Metzler, 1973.

—*Der Bürger als Leser*, Stuttgart, Metzler, 1974.

—*Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel- und Unterschichten*, Gotinga, Vandenhoeck und Rupredd, 1973.

- FRANÇOIS, Étienne, “Alphabetisierung und Lesefähigkeit in Frankreich und Deutschland um 1800”, en BERDING, Helmut; FRANÇOIS, Étienne y ULLMANN, Hans, *Deutschland und Frankreich*, cit.
- FURET, François y OZOUF, Jacques, *Lire et écrire. L’alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, 2 vols., París, Minuit, 1977.
- HAHN, Barbara, “Antworten Sie mir”. *Rahel Levin Varnhagens Briefwechsel*, Francfort, Stromfeld-Roterstem, 1990.
- Unter falschem Namen. Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*, Francfort, 1991.
- HOCK-DEMARLE, Marie-Claire, *La rage de lire. Les femmes allemandes face à la Révolution Française (1790-1815)*, Aix-en Provence, Alinéa, 1989.
- KITTLER, Friedrich, *Aufschreibesysteme 1800-1900*, München, Fink, 1985.
- LUNDGREEN, Peter, *Socialgeschichte der deutschen Schule im Überblick, I: 1170-1918*, Göttingen, Vandenhoeck, 1980.
- MÖHRMANN, RENATE, *Die andere Frau. Emanzipationsätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der 48 Revolution*, Stuttgart, Metzler, 1977.
- PLANTÉ, Christine, *La petite soeur de Balzac. Essai sur la femme auteur*, París, Seuil, 1989.
- PRÜSENER, Marlies, “Lesegesellschaften im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Lesergeschichte”, en *Archiv für die Geschichte des Buchwesens*, 13, 1973.
- SCHENDA, Rudolf, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der Populären Lesestoffe, 1770-1910*, Francfort, Klostermann, 1970.
- SUSMAN, Margarete, *Frauen der Romantik (1929)*, Colonia, Melzer, 1962.
- TWELLMANN, Margrit, *Die deutsche Frauenbewegung. Ihre Anfänge und erste Entwicklung. Quellen 1843-1889*, Meisenheim am Glan, 1972.
- WALLE, Marianne, *Contribution à l’histoire des femmes allemandes entre 1848 et 1920 (Louise Otto, Hélène Lange, Clara Zetkin, Lily Braun)*, tesis dactilografiada, París VIII, 1989.
- WALTER, Eva, *Schrieb oft, von Mägdearbeit müde, Lebenszusammenhänge deutscher Schriftstellerinnen um 1800. Schritte zur bürgerlichen Weiblichkeit*, Düsseldorf, 1985.
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg, *Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte*, Francfort, Suhrkamp, 1974.

- AA. VV., *Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'unità d'Italia*, Nápoles, Edición Dehoniane, 1985.
- ACCATI, Luisa, "La politica dei sentimenti. L'Immacolata Concezione fra 600 e 700", en *Atti del Primer Coloqui di Historia de la Dona*, cit. en la Sec. I.
- ARNOLD, Odile, *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIXe siècle*, París, Seuil, 1984.
- BOESCH, Gajano y SEBASTIANI, Sofia Lucia, comps., *Culto dei Santi. Istituzioni e classi sociali in eta preindustriale*, L'Aquila-Roma, Japadre, 1984.
- BROME, Caroline, *Journal intime*, Michelle Perrot y George Ribeill, París, Montalba, 1985.
- BUTTAFUOCO, Annarita, *Le mariucine. Storia di un istituzione laica. L'Asilo Mariuccia*, Milán, Franco Angelli, 1985.
- CAFFIERO, Marina, "Un santo per le donne. Benedetto Giuseppe Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra '700 e 900'", en *Memoria. Rivista di storia delle donne*, 30 (1990).
- CARACCILO, Enrichetta, *Misteri del Chiostro napoletano*, Florencia, Barbera, 1864 (nueva ed., Florencia, Giunti, 1986).
- DE GIORGIO, Michela y DICORI, Paola, "Politica e sentimenti: le organizzazioni femminili catholiche dall'età giolittiana al fascismo", en *Rivista di Storia contemporanea*, 3, 1980.
- DE LIGUORI, S. Alfonso, *La vera Sposa di Gesù Cristo, cioè la Monaca Santa per mezzo delle virtù proprie d'una religiosa*, Turín, Marietti, 1862 (1.a ed., 1760).
- DENIEL, Raymond, *Une image de la Famille et de la Société sous la Restauration*, París, Les Éditions Ouvrières, 1965.
- DI CORI, Paola, "Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo dopoguerra", en *Memoria, Rivista di storia delle donne*, 5, 1982.
- D'OUINCE, René, *Femme, Dictionnaire de spiritualité*, tomo V, París, Beauchesne, 1964, págs. 132-152.
- DUMONT, Micheline y FAHMY, Eid Nadia, *Les Couvetines. L'éducation des filles au Québec dans les Congrégations religieuses enseignantes (1840-1960)*, Quebec, Boréal, 1986.
- FERRANTE, Lucia; PALLAZZI, Maura y POMATA, Gianna, *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1988.

- GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*, París, Les Éditions du Cerf, 1983.
- GUIDI, Laura, *L'onore in pericolo. Carità e reclusione femminile. Il caso napoletano*, Nápoles, Guida, 1991.
- HILAIRE, Yves Marie, *Une chrétienté au XIXe siècle. La vie religieuse du diocèse d'Arras de 1840 à 1914*, Lille, P.U.L., 1977, 2 vols.
- LANGLOIS, Claude, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, pref. de René Rémon, París, Cerf, 1984 (fundamental).
- LANGLOIS, Claude y WAGRET, Paul, *Structure religieuse et célibat féminin au XIX*, Lyon, 1972.
- LEBRUN, François, comp., *Histoire des catholiques en France*, Toulouse, Privat, 1980.
- LÉGER, Christine, *Le journal des demoiselles*, tesis, París VII, 1989.
- LÉVY, Marie-Françoise, *De mères en filles. L'éducation des françaises (1850-1880)*, París, Calmann-Lévy, 1984.
- LIVI-BACCI, Massimo, *A History of Italian Fertility during the Last two Centuries*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1977.
- L'éducation des filles en France au XIXe siècle*, Hachette, 1979.
- MAYEUR, Françoise y GADILLE, Jacques, *Éducation et images de la femme chrétienne en France au début du XXe siècle*, Lyon, L'Hermès, 1980.
- METRAL, Marie-Odile, *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*, París, Aubier Montaigne, 1977.
- MILAN, Maria, *Donna, famiglia, società. Aspetti della stampa femminile cattolica in Italia tra 800 e 900*, Università degli Studi di Genova, Istituto di Studi Storici-Politici, Génova, 1983.
- Les Religieuses enseignantes, XVIIe-XXe siècles*, Angers, Presse de l'Université d'Angers, 1980.
- La Società religiosa dell'età moderna*, Atti del Convegno di studio di Storia sociale e religiosa, Capaccio Pestum, mayo 1972, Nápoles, Guida, 1973.
- SAVART, Claude, *Les Catholiques en France au XIXe siècle: le témoignage du livre religieux*, París, Beauchesne, 1985.
- SOLDANI, Simonetta, comp., *L'educazione delle donne. Scuole e modelli divita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, Milán, Franco Angeli, 1989.
- STICO, Maria, *Una donna fra due secoli. Armida Barelli*, Milán, Vita e Pensiero,

1967.

- TURIN, Yvonne, *Femmes et Religieuses au XIXe siècle. Le féminisme "en religion"*, París, Ed. Nouvelle Cité, 1990.
- WANROOII, Bruno, P. F., *Storia del pudore. La questione sessuale in Italia, 1860-1940*, Venecia, Marsilio, 1990.
- WARNER, Marina, *Alone of All her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1976. (Versión castellana: *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto a la virgen María*, trad. de Juan Luis Pintos, Madrid, Taurus, 1991).
- ZARRI, Gabriella, "Monasteri femminili e città (secoli XV-XVIII)", en *Storia d'Italia, Annali*, vol. 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (bajo la dirección de Giorgio Chittolini y Giovanni Miccoli), Turín, Einaudi, 1986, págs. 359-429.

LA MUJER PROTESTANTE

- BAUBÉROT, Jean, *Un christianisme profane? Royaume de Dieu, socialisme et modernité culturelle dans le périodique chrétien-social, L'Avant-Garde (1899-1911)*, París, PUF, 1978.
- Le retour des Huguenots. La vitalité protestante, XIX-XX siècles*, París-Ginebra, Cerf-Labor y Fides, 1985.
- BOYD, L. A. y BRACKENRIDGE, R. D., *Presbyterian Women in America*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1983.
- GARRISON-ESTEVE, J., *L'homme protestant*, París, Hachette, 1980.
- GLASMANN HERSCH, B., *The Slavery of Sex, Feminist-Abolitionists in America*, Urbana, University of Illinois Press, 1978.
- GREAVES, R. L., comp., *Triumph over Silence. Women in Protestant History*, Londres, Greenwood Press, 1985.
- KÄPELLI, Anne-Marie, *Sublime croisade. Éthique et politique du féminisme protestant (1875-1928)*, pref. de Mireille Cifali, Ginebra, Ed. Zoé, 1990.
- KLEJMAN, L. y ROCHEFORT, F., *L'égalité en marche. Le féminisme sous la Troisième République*, Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, ed. des Femmes, 1989.
- ROWE, K. E., comp., *Methodist Women*, Lake Junaluska, N.C., 1980.
- THOMAS, H. F. y SKINNER KELLER, R., *Women in New Worlds*, 2 vols., Nashville,

Abington Press, 1981-1982.

VOELTZEL, R., *Service du Seigneur*, Estrasburgo, Oberlin, 1983.

WEMYSS, Alice, *Histoire du Réveil*, París, Les Bergers et les Mages, 1977.

LA FORMACIÓN DE LA MUJER JUDÍA

ADLER, Polly (PEARL), *A House is not a Home*, Nueva York, Rinehart, 1953.

ANTIN, Mary, *The Promised Land*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1969.

ARENDR, Hannah, *Rahel Varnhagen*, Londres, Leo Baeck Institute, 1957.

BAUM, Charlotte; HYMAN, Paula y MICHEL, Sonya, *The Jewish Woman in America*, Nueva York, New American Library, 1975.

BERROL, Selma, "Class or Ethnicity, The Americanized German Jewish Woman and her Middle Class Sisters in 1895", en *Jewish Social Studies*, XLVII (1985), núm. 1, págs. 21-23.

— "Education and Economic Mobility: The Jewish Experience in New York City, 1880-1920", en *American Jewish Historical Quarterly*, LXV (1976), núm. 3, págs. 257-271; véase también su *Inmigrants at School, New York City, 1898-1914*, Nueva York, Ayer Press, 1978.

BIALE, Rachel, *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, Nueva York, Schocken, 1984.

BRISTOW, Edward J., *Prostitution and Prejudice: The Jewish Fight Against White Slavery, 1870-1939*, Nueva York, Schocken, 1983.

BRUMBERG, Stephen E., "Going to America, Going to School: The Jewish Immigrant Public School Encounter in Turn-of-the Century New York City", en *American Jewish Archives*, XXXVI (1984), núm. 2, págs. 86-135; véase también su libro, del mismo título, editado por Praeger, Nueva York, 1986.

CANTOR, A., *The Jewish Woman, 1900-1985. A Bibliography*, Nueva York, Fresh Meadows-Biblio Press, 1987.

DAVIDOWICZ, Lucy, S., comp., *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, Boston, Beacon Press, 1967.

ERTEL, Racheł, *Le Shtetl: La Bourgade Juive de Pologne*, París, Payot, 1982.

EWEN, Elisabeth, *Immigrant Women in the Land of Dollars: Life and Culture on the Lower East Side, 1890-1925*, Nueva York, Monthley Review Press, 1985.

FRIEDLANDER, Judith, "The Jewish Feminist Question", en *Dialectical*

- Anthropology*, VIII (1983), núms. 1-2, págs. 113-120.
- GDALIA, J. y GOLDMAN, A., *Le judaisme au féminin*, París, Ballad, 1989.
- GOLDMAN, Emma, *Living my Life*, 2 vols., Nueva York, Da Capo, 1976.
- GORELICK, Sherry, *City College and the City Poor: Education in New York, 1880-1924*, New Brunswick (N. J.), Rutgers University Press, 1981.
- GOREN, A., *New York Jews and the Quest for Community: The Kehilla Experiment, 1908-1912*, Nueva York, Columbia University Press, 1970.
- GREEN, Nancy, "L'émigration comme émancipation: Les Femmes juives d'Europe de l'Est à Paris, 1881-1914", en *Pluriel*, 27 (1981), págs. 51-59.
- HASANOVITZ, Elisabeth, *One of Them*, Nueva York, Houghton Mifflin, 1918.
- HERTZ, Deborah, *Jewish High Society in Old Regimen Berlin*, New Have (Conn.), Yale University Press, 1988.
- HYMAN, Paula, "Culture and Gender: Women in the Immigrant Jewish Community", en David BERGER, comp., *The Legacy of Jewish Immigration*, Nueva York, Brooklyn College Press, 1983, págs. 157-168.
- "Immigrant Women and Consumer Protest: The New York City Hoshier Meat Boycott of 1902", en *American Jewish History*, LX (1980), núm. 1, págs. 91-105.
- JOSELIT, J., "The Special Sphere of the Middle-Class American Jewish Woman: The Synagogue Sisterhood, 1890-1940", en J. WERTHEIMER comp., *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987, págs. 206-230.
- KAPLAN, Marion A., *The Feminist Movement in Germany: The Campaigns of the Judischer Frauenbund 1904-1938*, Westport, Greenwood Press, 1979.
- KATZ, Jacob, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Nueva York, Schocken, 1978.
- KESSLER-HARRIS, Alice, "Organizing the Unorganizable: Three Jewish Women and Their Union", en M. CANTOR y B. LAURIE, comp., *Class, Sex, and the Woman Worker*, Westport, Greenwood Press, 1977, págs. 144-165.
- LERNER, E., "Jewish Involvement in the New York City Woman Suffrage Movement", en *American Jewish History*, LXX (1981), núm.4, págs. 442-461.
- MALKIEL, Theresa, *Journal d'une gréviste*, ed. dirigida por F. BASCH, París, Payot, 1980.
- MARCUS, Jacob R., comp., *The American Jewish Woman: A Documentary History*, "American Jewish Archive", Nueva York-Cincinnati, KTAV, 1981.

- MEISELMAN, M., *Jewish Women in Jewish Law*, Nueva York, KTAV, 1978.
- MYERHOFF, B., *Number Our Days*, Nueva York, Dutton, 1979.
- SCHIFF, Ellen, "What Kind of Way is That for Nice Jewish Girls to Act?: Images of Jewish Women in Modern American Drama", en *American Jewish History*, LXX (1980), núm. 1, págs. 106-118.
- SELLER, M., "The Education of the Immigrant Woman, 1900-1935", en *Journal of Urban History*, IV, 1978, núm. 3, págs. 307-330.
- SINGER, Isaac B., "Yentl the Yeshiva Boy", en *Short Friday and Other Stories*, Nueva York, Farrar, Strauss y Giroux, 1961.
- SOCHEN, J., *Consecrate Every Day: The Public Lives of Jewish American Women, 1880-1980*, Albany, State University of New York Press, 1981.
- STANISLAVSKI, M., *Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia: 1825-1855*, Filadelfia, Jewish Publication Society, 1983.
- Tseenach Ureenach*, traducido del yiddish y presentado por J. BAUMGARTEN, París, Verdier, 1987.
- WEINBERG, Sydney S., *The World of Our Mothers: The Lives of Jewish Immigrant Women*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988.
- YEZERSKE, A., *Te Bread Givers*, Nueva York, Persea, 1975.

LA EDUCACIÓN DE LAS NIÑAS: EL MODELO LAICO

- Das Bildungswesen unter Bundersrepublik Deutschland*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1979.
- BOURGADE, Germaine, *Contribution à l'étude d'une histoire de l'éducation féminine à Toulouse de 1830 à 1914*, Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse le Mirail, 1980.
- CLARK, Linda L., *Schooling Daughters of Marianne: Textbooks and the Socialization of Girls in Modern French Primary Schools*, Albany, State University of New York, 1984.
- CONDORCET, Marie-Jean y Antoine-Nicolas CARITAT (marqués de), *Écrits sur l'instruction publique*, I: *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, ed. dirigida por Charles COUTEL y Catherine KINTZLER, París, Edilig, 1989; II: *Rapports sur l'instruction publique*, ed. dirigida por Charles COUTEL, París, Edilig, 1989.
- L'éducation des jeunes filles il y a cent ans*, Rouen, Musée National de

- l'Éducation, 1983 (catálogo de la muestra homónima).
- Femmes, libertés, laïcité*, edición a cargo del Centre d'action laïque, bajo la dirección de Yolanda MENDES COSTA y Anne MORELLI, Bruselas, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, 1989.
- FRANCHINI, Sylvy, "L'instruzione femminile in Italia dopo l'Unità: percorsi di una ricerca sugli educandati pubblici di élite", en *Passato e Presente*, 10 (1986), págs. 53-94.
- GERSTER, Franziska y BLOSSER, Ursi, *Töchter der guten Gesellschaft: Frauenrolle und Mädchenerziehung im schweizerischen Grossbürgertum um 1900*, Zúrich, Chronos, 1985.
- GREARD, Octave, *Éducation et Instruction. Enseignement secondaire*, I, París, Hachette, 1987.
- HUNT, Felicity, comp., *Lessons for Life. The Schooling of Girls and Women, 1850-1950*, Oxford, Blackwell, 1987.
- LORY, Jacques, *Libéralisme et instruction primaire, 1842-1879. Introduction à l'étude de la loi scolaire en Belgique*, 2 vols., Lovaina, Nauwelaerts, 1979.
- LUNDBERG, Beate, *Kom ihbag att du är underlägen: pedagogik för borgarflickor: i 1880 talets Sverige*, Lund, Student Literatur, 1986.
- MAYEUR, Françoise, *L'enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977.
- L'Éducation des filles en France au XIXe siècle*, París, Hachette, 1979.
- L'Offre d'école. The Supply of Schooling*, París, Publications de la Sorbonne, I.N.R.P., 1983.
- PREAUX, Jean, comp., *Église et enseignement*, Bruselas, Ed. de l'Université Libre de Bruxelles, 1977.
- SONNET, Martine, *L'Éducation des filles au temps des Lumières*, París, Cerf, 1987.
- VIALA, Robert, *L'enseignement Secondaire de jeunes filles 1880-1940, par ceux qui l'ont créé et celles que l'ont fait vivre*, Sèvres, C.I.E.P., 1987.

LAS MUJERES Y LAS IMÁGENES

- AGULHON, Maurice, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, París, Flammarion, 1979.

- Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, París, Flammarion, 1989.
- ASHER, Carol; DE SALVO, Louise y RUDDICK, Sara, *Between Women. Biographers, Novelists, Critics, Teachers and Artists Write about their Work of Women*, Boston, Beacon, 1984.
- BERKELEY, Ellen Perry, comp., *Architecture. A Place for Women*, Washington-Londres, Smithsonian Institution Press, 1989.
- FERRERO, Pat; HEDGES, Elaine y SILBER, Julie, *Hearts and Hands. The Influence of Women and Quilts on American Society*, San Francisco, The Quilty Digest Press, 1987.
- GOLDBERG, Vicki, *Catalogue de la "Rétrospective Margaret Bourke-White"*, París, Palais de Tokyo, junio-septiembre de 1989.
- NEAD, LYNDA, *Myths of Sexuality. Representations of Women in Victorian Britain*, Oxford-Nueva York, Blackwell, 1987.
- PARKER, Rozsika y POLLOK, Griselda, *Old Mistress. Women, Art and Ideology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981 (Pantheon, Nueva York, 1981; Londres, Pandora Press, 1986).
- SOLOMON-GODEAU, Abigail, "The Legs of the Countess", en *October*, 39 (1986), págs. 65-108.
- TICKNER, Lisa, *The Spectacle of Women. Imaginery of the Suffrage Campaign 1907-1914*, Londres, Chatto and Windus, 1987.
- WEAVER, Mike, *Like Margaret Cameron (1815-1879)*, catálogo de la muestra organizada por la John Hansard Gallery, Southampton, The University, 1984.
- WHITE, Cinthia, *Women's Magazines 1693-1968*, Londres, Michel Joseph, 1970.
- YELDHAN, Charlotte, *Women Artists in Nineteenth-Century France and England*, 2 vols., Nueva York-Londres, Garland, 1984.

CUERPOS Y CORAZONES

- ADLER, Laure, *Secrets d'alcove. Histoire du couple de 1830 à 1930*, París, Hachette, 1983.
- "Annales de Démographie historique", Mouton, París-La Haya-Nueva York: *Démographie historique et condition féminine* (1981); *Mères et nourrissons* (1983).
- ARNAUD, Pierre, comp., *Les Athlètes de la République. Gymnastique, sport et*

- idéologie républicaine, 1870-1914*, Privat (= col. "Bibliothèque historique"), Toulouse, 1987.
- AUDOUX, Marguerite, *Marie-Claire*, Bernard Grasset (= "Les Cahiers Rouges"), París, 1987.
- L'atelier de Marie-Claire*, Bernard Grasset (= col. "Les Cahiers Rouges"), París, 1987.
- BARRET-DUCROCQ, Françoise, *L'amour sous Victoria*, París, Plon, 1989.
- BASHKIRSTEFF, Marie, *Journal*, París, Mazarine, 1985. (Versión castellana: *Diario de mi vida*, Madrid, Espasa-Calpe).
- BECK, C. H. e IMHOF, E., comps., *Der Mensch und Sein Körper von Antike bis Heute*, edición dirigida por Arthur E. IMHOF y publicada por C. H. BECK, Munich, 1983.
- BERTIN, Célia, *La femme à Vienne au temps de Freud*, París, Stock, 1989.
- BIGOT, François, *Les enjeux de l'assistance à l'enfance*, 2 vols., tesis de sociología, Université de Tours, U.F.R. Arts et Sciences Humaines, 1988 (inérita).
- BLOOM, Ida, "Real excellent men do not grow on trees"- *Bread Winning and Structures of Authority in Bourgeois Marriage around the Turn of the Century*, Deutsch-Nerwegischen Historikertreffen, 28-31 de mayo de 1987.
- Den haarde Dyst. Birth and birth help in Norway since 1800*, Oslo, 1988.
- BOIS, Jean-Pierre, *Les Vieux, de Montaigne aux premiers retraités*, París, Fayard, 1989.
- BONNET, Marie-Jo, *Un choix sans équivoque. Recherches historiques sur les relations amoureuses entre femmes, xvii-xxe siècle*, París, Denoël-Gonthier, 1918.
- BRUMBERG, Joan J., *Fasting Girls. The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*, Cambridge (Mass.) Londres, Harvard University Press, 1988.
- CAPIA, R., *Les poupées françaises*, París, 1979.
- CLAVERIE, Elisabeth y LAMAISON, Pierre, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan, 17e, 18e y 19e siècles*, París, Hachette, 1982.
- CHARLOT, Monica, *Victoria. Le pouvoir partagé*, París, Flammarion, 1989.
- DALL'AVA-SANTUCCI, Josette, *Des sorcières aux mandarines. Histoire des femmes médecins*, Calman Lévy, París, 1989.
- DASAIRE, Jean Paul, "Le nu hurluberlu", en *Éthnologie française*, 3-4, 1976.
- DAUDET, Mme. Alphonse, *L'enfance d'une parisienne. Enfants et mères*, París,

1892.

- DASAIVE, Jean Paul, "Le nuturluberlu", en *Éthnologie française*, 3-4, 1976.
- DAUMARD, Adeline, *La bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848*, París, Sevpen, 1963.
- DORAY, Marie-France, *La Comtesse de Ségur. Une étrange paroissienne*, Marsella, Rivages, 1990.
- DOUX DE LABRO, Yvonne, *Journal d'une jeune fille à la belle époque*, ed. a cargo de Evelyne BERRIOT-SALVADORE, París, Cerf, 1991.
- DRESS, Annette, *Die Aerzte auf dem Weg zu Prestige und Wohlstand. Sozialgeschichte der württembergischen Aerzte im 19. Jahrhundert* (= col. "Studien zur Geschichte des Alltags"), Coppenrath, Münster, 1988.
- Emilie 1802-1872*, bajo la dirección de Bernard de FREMINVILLE, Seuil (= col. "Libre à elles"), París, 1985.
- EYQUEM, Marie-Thérèse, *La femme et le sport*, Susse, París, 1944.
- FAY-SALLOIS, Fanny, *Les nourrices à París au XIXe siècle*, París, Payot, 1980.
- Feminist Studies*, IX (1983), números 1 a 3 (1984), núm. 3.
- FILDES, Valérie, *Wet Nursing. A History from Antiquity to the Present*, Oxford-Nueva York, Blackwell, 1988.
- Les filles de Marx. Lettres inédites*, ed. a cargo de Michelle PERROT, París, Albin Michel, 1979.
- FLANDRIN, Jean-Louis, *Les femmes paysannes (XVIIe-XIXe siècles)*, París, Gallimard Juillard (= col. "Archives"), 1975.
- FREVERT, Ute, *Krankheit als politisches Problem 1770-1880. Soziale Unterschichten in Preussen zwischen medizinischer Polizei und staatlicher Sozialversicherung*, Gotinga, 1984.
- GAUTIER, Arlette, *Les soeurs de Solitude. La condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle*, París, Ed. Caribéens, 1985.
- GEORGEL, P., *Léopoldine Hugo, une jeune fille romantique*, Catálogo del Museo Victor Hugo, París, 1967.
- GERBOD, Paul, "Les métiers de la coiffure dans la première moitié du XXe siècle", en *Éthnologie française*, enero-marzo, 1975.
- GRAFTEAUX, S., *Mémé Santerre. Une vie*, París, Marabout, 1975.
- GRELLET, I. y KRUSE, C., *Histoire de la tuberculose, les fièvres de l'âme. 1800-1940*, París, Ramsay, 1983.
- GUERMONT, Marie-F., *La "Grande fille". L'hygiène de la jeune fille d'après les*

- ouvrages médicaux (fin xixe-début xxe), Maîtrise Université de Tour, 1981.
- GUILLAIS, Joëlle, *La chair de l'autre. Le crime passionnel au dix neuvième siècle*, Paris, Olivier-Orban, 1986.
- HELLER, Geneviève, "Propre en ordre". *Habitation et vie domestique, 1850-1930: l'exemple vaudois*, Lausana, Ed. d'En Bas, 1979.
- HIMMELFARB, Gertrude, *Marriage and Morals Among the Victorians*, Bristol-Londres, Faber, 1986. Versión castellana, *Matrimonio y moral en la época victoriana*, trad. de Eva Rodríguez Halffter, Madrid, Debate, 1991.
- KNIBIEHLER, Yvonne, comp., *Cornettes et blouses blanches. Les infirmières dans la société française, 1880-1980*, Paris, Hachette, 1984.
- KNIBIEHLER, Yvonne y FOUQUET, Catherine, *La beauté pour quoi faire?*, Temps Actuels, 1982.
- KNIBIEHLER, Yvonne; BERNOS, Marchel; RICHARD, Eliane y RAVOUX-RALLO, De la pucelle à la minette. *Les jeunes filles de l'âge classique à nos jours*, Paris, Massidor, 1989.
- LERNER, Gerda, *De l'esclavage à la ségrégation. Les femmes noires dans l'Amérique des Blancs*, trad. fr. de Denoël-Gonthier, Paris, 1975.
- MCCRONE, *Sports and the Physical Emancipation of English Women, 1870-1914*, Londres, Routledge, 1988.
- MAIRE, Claudine-Claurance, *Les possédées de Morzine, 1857-1873*, Presses Universitaires de Lyon, 1981.
- Marthe (1892-1902)*, bajo la dirección de FREMVILLE SEUIL (= col. "Libre à elles"), Paris, 1985.
- MARTIN-FUGIER, Anne, *La domesticité féminine à Paris en 1900*, Paris, Grasset, 1979.
- La place des bonnes. La domestique féminine à Paris en 1900*, Paris, Grasset, 1979.
- Memoria. Rivista di storia delle donne*: 3, *il corpi possibili* (1982); 5, *Sacro e profano* (1982); 7, *Madri e non madri* (1983).
- Nous les assistantes sociales*, testimonios presentados por Yvonne KNIBIEHLER, Paris, Aubier, 1980.
- PELLEGRIN, Nicole, "Les chiffons de la naissance (xvie-xxe siècles)", en *Actes du colloque "L'aventure de naître"*, Poitiers, Le Zépard, 1989.
- "Chemises et chiffons. Le vieux et le neuf en Poitou et Limousin, xviii-xixe", en *Ethnologie française*, 3-4 (1986), págs. 283-298.
- Pénélope. Pour l'histoire des femmes*: 5, *La femme soignante* (1981); 13,

- Veilleuses des femmes* (1985).
- PERROT, Philippe, *Les dessus et le dessous de la bourgeoisie*, París, Ed. Complexe-Fayard, 1981.
- Le travail des apparences ou les transformations du corps féminin, XVIIIe-XIXe siècle*, París, Seuil, 1984.
- Quaderni storici*: 4, *Parto e maternita, momenti della biografia femminile*.
Revue d'histoire de l'Amérique française (Outremont, Québec), número especial, XXXIX, núm. 2, *Histoire de la famille* (1985).
- RIPA, Yannik, *La ronde des folles. Femme, folie et enfermement au 19e siècle*, París, Aubier, 1986.
- ROLLET-ECHALIER, Catherine, *La politique à l'égard de la Petite Enfance sous la Troisième République*, París, PUF (= col. "Cahiers de l'I.N.E.D." 127), 1990.
- ROTHMAN, Sheila M., *Woman's Proper Place. A History of Changing Ideals and Practices, 1870 to the Present*, Nueva York, Basic Books, 1978.
- SEGALEN, Martine, *Mari et femme dans la société paysanne*, París, Flammarion, 1980.
- SHORTER, Edward, *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books, 1975.
- A History of Women's Bodies*, Nueva York, Basic Books, 1982.
- SOHN, Anne-Marie, "Les rôles féminins dans la vie privée: approche méthodologique et bilan des recherches", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXVIII, 1981, págs. 597-623.
- SWAIN, Gladys, "L'âme, la femme, le sexe et le corps. Les métamorphoses de l'hystérie au XIXe siècle", en *Le Débat*, marzo de 1983.
- VERDIER, Yvonne, *Façons de dire. Façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, París, Gallimard, 1979.
- VIDAL, Christiane, "Une surmortalité féminine prolongée en Europe: le cas français des Alpes du Sud", en *Population*, 35 (1980), págs. 698-708.
- VOLET-JEANNERET, Helena, *La femme bourgeoise à Prague, 1860-1895. De la philanthropie à l'émancipation*, tesis en Letras, Universidad de Lausana, Facultad des Lettres, VII, 1988.
- WEEKS, Jeffrey, *Sex, Politics, and Society. The Regulation of Sexuality since 1800*, Londres-Nueva York, Longman, 1981.

- ADLER, Lauren, *La vie quotidienne dans les maisons closes, 1830-1930*, París, Hachette, 1990.
- CORBIN, Alain, *Les Filles de Noce: misère sexuelle et prostitution (19e et 20e siècles)*, París, Aubier Montaigne, 1978.
- COTT, Nancy, "Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850", en Nancy F. SCOTT y Elisabeth H. PLECK, comps., *A Heritage of Her Own*, Simon and Schuster, Touchstone (N. Y.), págs. 162-181.
- D'EMILIO, John y FREEDMAN, Estelle, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Nueva York, Harper and Row, 1988.
- DUBERMAN, Martin Bauml; VICINUS, Martha y CHAUNCEY, George Jr., comps., *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, New American Library, 1989.
- EVANS, Richard, "Prostitution, State and Society in Imperial Germany", en *Past and Present*, 70 (1976), págs. 106-129.
- FADERMAN, Lillian, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, Nueva York, William Morris, 1981.
- FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir*, cit. en la sec. I. (Versión castellana: *Historia de la sexualidad. I: La voluntad de saber*, trad. de Miguel Guiñazú, Madrid, Siglo XXI de España, 1989).
- GIBSON, Mary, *Prostitution and the State in Italy 1860-1915*, New Brunswick (N. J.), Rutgers University Press, 1986.
- HARSIN, Jill, *Policing Prostitution in Nineteenth-Century Paris*, Princeton, Princeton University Press, 1985.
- KATZ, Jonathan, *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary History*, Nueva York, Harper and Row, 1983.
- MCCLAREN, Augus, *Reproductive Rituals: The Perceptions of Fertility in England from the Sixteenth Century to the Nineteenth Century*, Nueva York, Methuen, 1984.
- Sexuality and the Social Order: The Debate over the Fertility of Women and Workers in France, 1770-1920*, Nueva York, Holmes and Meier, 1983.
- NEUMAN, R. P., "Working-Class Birth Control in Wilhelmine Germany", en *Comparative Studies in History and Society*, 20 (1978), págs. 408-428.
- PEISS, Kathy; SIMMONS, Christina y PADGUG, Robert A., *Passion and Power: Sexuality in History*, Filadelfia, Temple University Press, 1989.

- PETCHESKY, Rosalind Pollack, *Abortion and Women's Choice: the State, Sexuality and Reproductive Freedom*, Boston, Longman, 1984.
- SNITOW, Ann, et al., *Powers of Desire: the Politics of Sexuality in America*, Nueva York, 1984.
- VANCE, Carole S., *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Nueva York, 1984.
- WALKOWITZ, Judith, *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.
- WEEKS, Jeffrey, *Coming out. Homosexual Politics in Britain, from the 19th Century to the Present*, Londres, Quarter Books, 1977.
- Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths, Modern Sexualities*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1985.
- WHEELRIGHT, Julie, *Amazons and Military Maids: Women Who Dressed as Men in Pursuit of Life, Liberty and Happiness*, Londres, Pandora Press, 1988.

LA MUJER TRABAJADORA EN EL SIGLO XIX

- AMSDEN, Alice H., *The Economics of Women and Work*, Nueva York, Penguin Books, 1980.
- ANDERSON, Gregory, comp., *The White-Blouse Revolution. Female Office Workers Since 1870*, Manchester-Nueva York, St. Martin Press, 1988.
- ANDERSON, Michael, *Family Structure in Nineteenth Lancashire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- BARON, Ava, "Women and the Making of the American Working Class: A Study of the Proletarianization of Printers", en *The Review of Radical Political Economics*, 14 (1982), págs. 23-42.
- BARRET, Michele y MCINTOSH, Mary, "The Family Wage: Some Problems for Socialists and Feminists", en *Capital and Class*, 11 (1980), págs. 51-72.
- BERG, Maxime, "Women's Work, Mechanisation and the Early Phases of Industrialisation in England Meanings of Work", en Patrick JOYCE, comp., *The Historical Meanings of Work*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1987, págs. 64-98.
- BLACK, Clementina, comp., *Married Women's Work*, Londres, Bell and Sons, 1915.
- BLACKBURN, Helen y VYNNE, Nora, *Women Under the Factory Act*, Londres,

- Williams and Norgate, 1903.
- BLEWET, Mary N., *Men, Women and Work: Class, Gender and Protest in the New England Shoe Industry, 1780-1910*, Urbana Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- BLUNDEN, Katherine, *Le travail et la vertu. Femmes au foyer: une mystification de la Révolution industrielle*, París, Payot, 1982.
- BOUVIER, Jeanne, *Histoires des dames employées dans les postes, télégraphes et téléphones, de 1714 à 1929*, París, PUF, 1930.
- CHAFE, William H., *The American Woman: Her Changing Social, Political and Economic Roles, 1920-1970*, Nueva York, Oxford University Press, 1972.
- CLARK, Alice, *The Working Life of Women in the Seventeenth Century*, Londres, Routledge & Sons, 1919 (reed. Frank Cass, 1968).
- COLLET, Clara E., "Women's Work", en *Life and Labour of the People in London*, IV, primera serie, bajo la dirección de Charles BOOTH, Londres, Macmillan, 1902.
- DARIC, Jean, *L'activité professionnelle des femmes en France. Étude statistique: évolution-comparaisons internationales*, París, PUF (= col. Cahiers de l'I.N.E.D., 5), 1947.
- DUBLIN, Thomas, *Women at Work: The Transformation of Work and Community in Lowell, Massachusetts, 1826-1860*, Nueva York, Columbia University Press, 1979.
- EVANS, Sara M., *Born for Liberty: A History of Women in America*, Nueva York, The Press-Macmillan.
- FRAISSE, Geneviève, *Femmes toutes mains: Essai sur le service domestique*, París, Seuil, 1979.
- GRONEMAN, Carol y NORTON, Mary Beth, *To Toil Live Long Day: America Women at Work, 1870-1980*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1987.
- GUILBERT, Madeleine, *Les fonctions des femmes dans l'industrie*, París, Mouton y Co., 1966.
- GUILBERT, Madeleine; LOWIT, Nicole y ZYLBERBERG-HOCQUART, Marie-Hélène, *Travail et Condition féminine (bibliographie commentée)*, publicado con la contribución del Centre National de la Recherche Scientifique, París, Ed. de la Courtille, 1977.
- HEWITT, Margaret, *Wives and Mothers in Victorian Industry*, Londres, Rockliff, 1958.
- HILDEN, Patricia Jane, *French Socialism and Women Textile Workers in Lille-*

- Roubaix-Tourcoing (1880-1914). A Regional Study*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- HOLCOMBE, Lee, *Victorian Ladies at Work*, Hamden (Conn.), Archon Books, 1973.
- JOHN, Angela V., comp., *Unequal Opportunities. Women's Employment in England, 1880-1918*, Oxford, Blackwell, 1986.
- KATZMAN, David M., *Seven Days Week: Women and Domestic Service in Industrializing America*, Urbana-Chicago-Londres, University of Illinois Press, 1981.
- LEWIS, Jane, *Women in England, 1870-1950: Sexual Divisions and Social Change*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 1984.
- MATTHAEI, Julie A., *An Economic History of Women in America: Women's Work, the Sexual Division of Labor, and the Development of Capitalism*, Nueva York, Schocken, 1982.
- PINCHBECK, Ivy, *Women Workers and the Industrial Revolution, 1750-1850*, Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- SCOTT, Joan W., “L'ouvrière! Mot impie, sordide...”: Women Workers in the Discourse of French Political Economy, 1840-1860”, en *The Historical Meanings of Work*, cit., págs. 119-142.
- SCOTT, Joan W. y TILLY, Louise, *Women, Work and Family*, Nueva York, Holt-Rinehart and Winston, 1978.
- SECCOMBE, Waly, “Patriarchy Stabilized: the Construction of the Male Breadwinner Wage Norm in Nineteenth-Century Britain”, en *Social History*, 2 (1986), págs. 53-76.
- “The Sexual Division of Labour, 19th and 20th Centuries”, en *Uppsala Papers in Economic History*, Upsala, Upsala University Press.
- Travaux de femmes au XIXe siècle*, ed. dirigida por Michele RIOT-SARCEY y Marie Hélène ZYLBERBERG-HOCQUART, París, Musée d'Orsay-C.R.D.P., 1987.
- “Travaux de femmes dans la France du XIX siècle”, en *Le Mouvement Social*, octubre-diciembre de 1978; “Métiers de Femmes”, *ivi*, julio-septiembre de 1987, ed. a cargo de Michelle PERROT.

MUJERES SOLAS

Annales des Démographie Historiques (1981), Sec. C: *La femme seule*, págs.

207-31 7.

- CHAMBERS-SCHILLER, Lee V., *Liberty, a Better Husband. Single Women in America: the Generations of 1770-1840*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1984.
- FARGE, Arlette y KLAPISCH-ZUBER Christiane, comps., *Madame ou mademoiselle*. cit. en la sec. III.
- JEFFREYS, Sheila, *The Spinster and her Enemies. Feminism and Sexuality, 1880-1930*, Londres-Boston, Pandora Press, 1985.
- Journal of Family History*, I (1976), núm. 2.
- número especial: *Spinsters*, comp. de Susan COTTS WATKINS, 1984.
- Suffer and Be Still*, Indiana University Press, 1972.
- VICINUS, Martha, *Independent women. Work and community for single women, 1850-1920*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1985.

SALIR

- ARDENER, Shirley, comp., *Women and Space*, Londres, Croom Held, 1981.
- BARRET-DUCROCQ, Françoise, *Modalités de reproduction sociales et code de morale sexuelle des classes laborieuses à Londres dans la période victorienne*, tesis, París, IV, 1987, publicada parcialmente con el título de *Pauvreté, Charité et Morale. Londres au XIXe siècle. Une sainte violence*, París, PUF, 1991.
- BASCH, Françoise, comp., *Theresa Malkiel. Journal d'une gréviste*, presentado por F. B., París, Payot, 1980.
- BAXANDALL, Roselyn, "Women in American Trade Unions: a Historical Analysis", en *The Rights and Wrongs of Women*, cit., en la sec. I, págs. 256-270.
- BENSTOCK, Shari, *Femme de la Rive Gauche, Paris, 1900-1940*, París, Ed. des Femmes, 1987.
- BIRKETT, Dea, *Victorian Women Explorers*, Oxford, Blackwell, 1989.
- BOSTON, Sarah, *Women Workers and the Trade Unions*, Londres, Lawrence and Wishart, 1987.
- BOWLBY, Rachel, *Just Looking: Consumer Culture in Dreiser, Gissing, Zola*, Nueva York-Londres, Methuen, 1985.
- BROMBERT, Berth A., *Cristina. Portrait of a Princess*, Nueva York, Alfred A.

- Knopf, 1977.
- BUHLE, Mari Jo, *Women and American Socialism, 1870-1920*, Urbana, University of Illinois Press, 1981.
- BURMAN, Sandra, comp., *Fit work women*, Londres, Croom Held, 1979.
- CAPLAN, Jane, "Women, the Workplace and Unions in International perspective", en *International Labor and Working Class History*, 35 (1989).
- CHARLES ROUX, Edmonde, *Un désir d'Orient. La jeunesse d'Isabelle Eberhardt*, París, Grasset, 1988.
- CHEW, Doris Nield, *Ada Nield Chew. The Life and Writings of a Working Woman*, Londres, Virago, 1982.
- DRAKE, Barbara (Meinertzhagen), *Women in Trade Unions*, Londres, Allen and Unwin, 1920 (un clásico).
- DUPRAT, Catherine, *Charité et Philantropie à Paris dans la première moitié du XIXe siècle*, tesis, París, I, 1991.
- EWEN, Elisabeth, *Immigrant Women in the Land of Dollars*, cit. en la sec. VIII.
- FAURÉ, Christine, *Terre, Liberté*, París, Maspéro, 1979 (a propósito de los nihilistas rusos y en particular de las mujeres).
- FAYET-SCRIBE, Sylvie, *Associations féminines et Catholicisme. De la charité aux actions sociales (XIXe-XXe siècles)*, París, Éditions ouvrières, 1990.
- FRAISSE, Geneviève, "La rupture révolutionnaire et l'histoire des femmes", en *Actes du Colloque "Femmes et Pouvoirs"*, París, Reid Hall, diciembre 1989; París, Rivages, 1991.
- GARRISON, Dea, "The Tender Technicians. The feminization of public librarianship, 1876-1905", en *Clio's Consciousness Raised*, cit. en la sec. I, págs. 158-178.
- GLICKMAN, Rose L., *Russian Factory Women. Workplace and Society 1880-1914*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- GORDON, Eleanor, *Women and the Labour Movement in Scotland*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- GRAN-AYMERIC, Eve y Jean, *Jane Dieulafoy. Une vie d'homme*, París, Perrin, 1991.
- GRIMMETT, Jenniffer y THOMIS, Malcolm I., *Women in Protest, 1800-1850*, Londres, Croom Held, 1982.
- JANIEWSKI, Dolores E., *Sisterhood denied. Race, Gender and Class in a New South Community*, Filadelfia, Temple University Press, 1985.

- JEFFREY, Julie Roy, *Frontier Women: the Mississippi West: 1840-1880*, Nueva York, Hill and Wang, 1980.
- KESSNER, T. y CAROLI, B. B., "New Immigrant Women at Work: Italians and Jews in New York City, 1880-1905", en *Journal of Ethnic Studies*, invierno 1978.
- KNIBHLER, Yvonne y GOUTALIER, Régine, *La femme au temps des Colonies*, París, Stock, 1985.
- LAMPHERE, Louise, *From Working Daughters to Working Mothers: Immigrant Women in a New England Industrial Community*, Ithaca-Nueva York-Londres, Cornell University Press, 1987.
- LIDDINGTON, Jill y NORIS, Jill, *One Hand Tied Behind Us*, Londres, Virago, 1978.
- OWEN, Alex, *The Darkened Room: Women Power and Spiritualism in Late Victorian England*, Londres, Virago, 1989.
- POLASKY, Janet L., "Women in Revolutionary Belgium. From Stone Throwers to Earth Tenders", en *History Workshop Journal*, 21 (1986), págs. 87-104.
- POPP, Adelaïde, *La jeunesse d'une ouvrière* (1909), trad. fr. París, Maspéro, 1979.
- PROCHASKA, F. K., *Women and Philanthropy, in 19th Century England*, Londres-Oxford, Clarendon Oxford Press, 1980.
- RILEY, Glenda, *Frontierswomen: the Iowa experience*, Ames, Iowa State University Press, 1981.
- ROSS, Ellen, "Survival Networks. Women's Neighbourhood Sharing in London Before World War I", en *History Workshop Journal*, 15 (1983), págs. 4-27.
- SAISSELIN, Rémy G., *The Bourgeois and the Bibelot*, New Brunswick (N. J.), Rutgers University Press, 1990 (cf. particularmente el cap. 3: "Enter Woman. The Department Store as a Cultural Space").
- SMITH-ROSEMBERG, Carroll, *Religion and the Rise of American City*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1971.
- STRATTON, Joanna L., *Pioneer Women: Voices from the Kansas Frontier*, Nueva York, Simon and Schuster, 1981.
- STUDER, Monca, *L'organisation syndical et les femmes. L'action de Margarete Faas-Hardegger à l'Union Syndical Suisse (1905-1909)*, tesis Universidad de Ginebra, 1975.
- TAX, Meredith, *The Rising of the Women Feminist Solidarity and Class Conflict, 1880-1917*, Nueva York-Londres, Monthly Review Press, 1981.
- THOMPSON, Dorothy, "Women and Nineteenth-Century Radical Politics: A Lost

- Dimension”, en *The Rights and Wrongs of Women*, cit. en la sec. I.
- VICINUS, Martha, comp., *A Widening Sphere*, cit. en la sec. I.
- WARD, Margaret, *Unmanageable Revolutionaries. Women and Irish Nationalism*, Londres, Pluto Press, 1983.
- WILKMAN, Ruth, *Women, Work and Protest. A Century of American Women's Labour History*, R.K.P., 1985.
- WILLIAMS, Rosalind H., *Dream Worlds: Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1982.

ESCENARIOS DEL FEMINISMO

- ALER, Laure, *À l'aube du féminisme, les premières journalistes (1830-1850)*, París, Payot, 1979.
- ALBISTUR, Maïté y ARMOGATHE, *Histoire du féminisme français*, París, Ed. des Femmes, 1979.
- ALLEN, Ann T., “Spiritual Motherhood. German Feminism and the Kindergarten Movement, 1848-1911”, en *History of Education Quarterly*, XXII (1982), núm. 3.
- ASCOLI, Giulietta, et al., comps., *La questione femminile in Italia dal '900 ad oggi*, Milán, Franco Angeli, 1977.
- BANKS, Olive, *Becoming a Feminist: the Social Origins of First Wave Feminism*, Brighton, Wheatsheaf Books, 1986.
- BASCH, Françoise, *Rebelles américaines au XIXe siècle*, París, Méridien-Klincksieck, 1990.
- BAUER, Karin, *Clara Zetkin und die proletarische Frauenbewegung*, Berlín, Oberbaum, 1978.
- BIDELMAN, Patrick Kay, *Pariahs Stand Up! The Foundation of the Liberal Feminist Movement in France (1858-1889)*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1982.
- BORNEMANN, Ernest, comp., *Arbeiterbewegung und Feminismus. Berichte aus vierzehn Ländern*, Francfort, Ullstein, 1981.
- BORTOLOTTI, Franca P., *Alle origini del movimento femminile in Italia, 1848-1892*, Turín, Einaudi, 1963.
- La Donna, la pace, l'Europa. L'Associazione internazionale delle donne dalle*

- origini alla Prima Guerra Mondiale*, Milán, Franco Angeli, 1985.
- BOXER, Marilyn y QUATAERT, Jen H., comps., *Socialist Women. European Socialist Feminism in the 19th and Early 20th Century*, Nueva York, Elsevier, 1978.
- BREHMER, Ilse, et al., comps., *Frauen in der Geschichte, IV: Wissen heisst Leben*, Düsseldorf, Shwann, 1983.
- BUSSEMER, Herrad Ulrike, *Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum. Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit*, Weinheim, Beltz, 1985.
- CLEMENS, Bärbel, “*Menschenrechte aben kein Geschlecht*”: *Zum Politikverständnis der bürgerlichen Frauenbewegung*, Pfaffenweiler, Centaurus, 1988.
- CONTI, Odorisio G., *Storia dell’idea femminista in Italia*, Turín, 1980.
- DUBOIS, Ellen C., *Feminism and Suffrage: the Emergence of an Independent Women’s Movement in America, 1848-1869*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1978.
- ESCHER, Nora, *Entwicklungstendenzen der Frauenbewegung in der deutschen Schweiz, 1850-1918/19*, Zúrich, A.D.A.G., 1985.
- Essays on Sex Equality. John Stuart Mill, Harriet Taylor*, con una introducción de Alice S. Rossi, Chicago, University of Chicago Press, 1970.
- EVANS, Richard J., *The Feminist Movement in Germany, 1894-1944*, Londres, Sage, 1976.
- The Feminists. Women’s Emancipation Movement in Europe, America and Australia, 1840-1920*, Nueva York, Barnes and Noble, 1979. (Versión castellana: *Las feministas. Los movimientos de emancipación de la mujer en Europa y Australia*, trad. de Barbara McShane, Madrid, Siglo XXI de España, 1980).
- Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich*, Bonn, 1984.
- Comrades and Sisters: Feminism, Socialism and Pacifism in Europe, 1870-1945*, Nueva York, St. Martin’s, 1987.
- FARINA, Rachele, et al., comps., *Esistere come donna*, Milán, Mazzotta, 1983.
- Feminile Studien*, III (1984), núm. 1: *Di Radikalen in der alten Frauenbewegung*.
- FLEXNER, Eleanor, *Hundert Jahre Kampf*, Francfort, 1978.
- FOLGUERA, Pilar, comps., *El feminismo en España. Dos siglos de Historia*,

- Madrid, Ediciones de la Fundación Pablo Iglesias, 1988.
- FORSTER, Margaret, *Significant sisters. The Grassroots of Active Feminism, 1839-1939*, Nueva York, Penguin Books, 1984.
- FRAISSE, Geneviève, “Du bon usage de l’individu féministe”, en *Vingtième siècle*, núm. 14, 1987.
- “La constitution du sujet dans l’histoire de la pensée féministe”, en *Penser le sujet aujourd’hui* París, Méridiens-Klincksieck, 1988.
- FREI, Annette, *Rote Patriarchen. Arbeitbewegung und Frauenemanzipation in der Schweiz um 1900*, Zúrich, Chronos.
- FREVERT, Ute, *Frauengeschichte: Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit*, Francfort, Suhrkamp.
- comp., *Bürgerinnen und Bürger-Geschlechterverhältnisse im 19. Jhd.*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- GERHARD, Ute, *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jhd.*, Francfort, Suhrkamp, 1978.
- GREVEN-ASHOFF, Barbara, *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- GRUBITZSCH, Helga, et al., comps., *Grenzgängerinnen. Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jhd. Weibliche Wirklichkeit und Männliche Phantasien*, Düsseldorf, Patmos, 1985.
- HAMER, T. L., *Beyond Feminism, the Women’s Movement in Austrian Social Democracy, 1890 = 1920*, Ohio State University, 1973.
- HAUSE, Steven, *Women’s Suffrage and Social Politics in the French Third Republic*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1984.
- Hubertine Auclert: The French Suffragette*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1987.
- HAUSEN, Karin, comp., *Frauen suchen ihre Geschichte*, Múnich, Beck, 1983.
- HERVÉ, Florance, comp., *Frauenbewegung und revolutionäre Arbeiterbewegung. Texte zur Frauenemanzipation in Deutschland und in der B.R.D. von 1848-1980*, Francfort, Verlag Marxistische Blätter, 1981.
- HERVÉ, Florance, *Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, Colonia, Pahl-Rugenstein, 1982.
- JORIS, Elisabeth y WITZIG, Heidi, comps., *Frauengeschichte(n)*, Zúrich, Limmat-Verlag, 1986.
- KÄPPELI, Anne-Marie, *Le féminisme protestant de la Suisse Romande à la fin du XIXe et au début du XXe siècle*, doctorado de la Universidad de París, VII,

- París, 1987.
- KLEINAU, Elke, *Die freie Frau. Soziale Utopien des frühen 19. Jhd.*, Düsseldorf, Schwann, 1987.
- KLEJMAN, Laurence y ROCHEFORT, Laurence, *L'Égalité en marche. Le féminisme sous la Troisième République*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques y Éditions des Femmes, 1989.
- KOKULA, Ilse, *Weibliche Homosexualität un 1900 in zeitgenössischen Dokumenten*, Múnich, Frauenoffensive, 1981.
- LEACH, William, *True Love and Perfect Union: the Feminist Reform of Sex and Society*, Nueva York, Basic Books, 1980.
- LEVINE, Philippe, *Victorian Feminism 1850-1900*, Londres, Hutchinson, 1987.
- LEWIS, Jane, Comp., *Before the Vote was Won: Arguments for and against Women's Suffrage, 1864-1896*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1988.
- MAYREDER, Rosa, *Zur Kritik der Weiblichkeit*, introducción de H. Schnedl, Múnich, Frauenoffensive, 1982.
- MEYER, Donald, *Sex and Power: The Rise of Women in America, Russia, Sweden, Italy*, Middletown, Wesleyen University Press, 1987.
- MOSES, Claire, *French Feminism in the 19th Century*, Albany, State University of Nueva York, 1984.
- POSTHUMUS-CANDER GROOTM, W. H.; DE WAAL, Anna *et al.*, comps., *Van Moeder op Dochter. De maatschappelijke positie van de vrouw in Nederland vanaf de franse tijd*, Nijmegen, S.U.N., 1977.
- PUSH, Luise, comp., *Feminismus, Inspektion der Herrenkultur*. Francfort, Suhrkamp, 1983.
- QUATAERT, Jean H., *Reluctant Feminists in German Social Democracy, 1885-1917*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1979.
- RAVERA, Camilla, *Breve storia del movimento femminile in Italia*, Roma, Riuniti, 1978.
- REYS, Jeske, *et al.*, comps., *De eerste feministische golf: G. de Jaarboeck voor Vrouwengeschiedenis*, Nijmegen, S.U.N., 1985.
- RICHEBÄCHER, Sabine, *Uns fehlt nur eine Kleinigkeit. Deutsche proletarische Frauenbewegung, 1890-1914*, Francfort, Fischer.
- SACHSSE, Christoff, *Mütterlichkeit als Beruf Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung 1871-1929*, Francfort, Suhrkamp, 1986.
- SCHNETZLER, Barbara V., *Die frühe amerikanische Frauenbewegung und ihre Kontakte mit Europa (1836-1869)*, Berna, Lang, 1971.

- SOWERINE, Charles, *Les Femmes et le socialisme*, París, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1978.
- SPENDER, Dale, *Women of Ideas*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1982.
—*Feminist Theorists*, Londres, Women's Press, 1983.
- STITES, Richard, *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism 1860-1930*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1977.
- SULLEROT, Evelyne, *Histoire de la presse féminine de ses origines à 1848*, París, A. Colin, 1966.
- SZAPOR, Judith, “Les associations féminines en Hongrie XIXe-XXe siècles”, en *Pénélope*, 11 (1984), págs. 169-173.
- TAYLOR, Barbara, *Eve and the New Jerusalem. Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, Londres, Virago, 1979.
- WICKART, Eva, “Zur Entwicklung der polnischen Frauenbewegung in der 1. Hälfte des 19. Jhd.”, en Jutta DALHOFF, Uschi FREY e Ingrid SCHÖLL, comps., *Frauenmacht in der Geschichte*, Düsseldorf, Schwann, 1986.
- WEILAND, Daniela, *Geschichte der Frauenemanzipation in Deutschland und Österreich*, Dusseldorf, Econ-Verlag, 1983.
- WOODTLI, Susanna, *Du féminisme à l'égalité politique: un siècle de luttés en Suisse, 1868-1971*, Lausana, Payot, 1977.
- ZYLBERBERG-HOCQUART, Marie-Hélène, *Féminisme et Syndicalisme en France avant 1914*, París, Anthropos, 1978.

LA NUEVA EVA Y EL VIEJO ADÁN

- AA. VV., *La femme dans la Pensée espagnole*, París, C.N.R.S., 1984.
- BARRY, Joseph, *Infamous Woman, The Life of George Sand*, Doubleday & Co., 1977,
- BORIE, Jean, *Le Tyran timide. Le naturalisme de la femme au XIXe siècle*, París, Lincksieck, 1973.
—*Un siècle démodé*, París, Payot, 1989.
- FERRANDO, Lloyd, “George Eliot, Feminism and Dorothea Brooke”, en *Review of English Literature*, 1963.
- GREEN, Martin, *The von Richtofen Sisters* (1974), trad. fr. París, Seuil, 1979.
- HIGONNET, Margaret R.; JEANSON, Jane; MICHEL, Sonya y WEITZ, Margaret G.,

- Behind the Lines. Gender and the two World Wars*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1987.
- LE RIDER, Jacques, *Le Cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*, París, PUF, 1982.
- Modernité viennoise et crises de l'identité*, París, PUF, 1990.
- MAUGUE, Annelise, *L'identité masculine en crise au tournant du siècle*, París-Marsella, Rivages, 1987.
- QUIGUER, Claude, *Femmes et Machines de 1900. Lecture d'une obsession Modern Style*, París, Klincksieck, 1979.
- ROTH, Marie-Louise y OLMÍ, Roberto, "Musil", en *Cahiers de l'Herne*, 1982.
- THALMANN, Rita, comp., *Femmes et fascisme*, París, Tierce, 1986.
- WILLEMSEN, Roger, *Robert Musil, vom intellektuellen Eros*, Múnich, Piper, 1985.

GANANDO ESPACIOS DE LIBERTAD

- CACHINERO SÁNCHEZ, B., "La evolución de la nupcialidad en España, 1887-1975", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 15, 1982, págs. 33-58.
- COALE, A. J. y WATKINS, S. C., *The Decline of fertility in Europe*, Princeton University Press, 1986.
- DOPICO, F., "Regional Mortality Tables for Spain in the 1860's", en *Historical Methods*, 20 (4), 1987, págs. 173-179.
- "Nuptiality and Family in Spain (XVI-XX Centuries)", en Ordina Éditions, Lieja.
- DOPICO, F. y ROWLAND, R., "Demografía del censo de Floridablanca. Una aproximación", en *Revista de Historia Económica*, VIII (3), 1990, págs. 591-618.
- PRESTON, S. H.; KEYFITZ, N. y SCHOEN, R., *Causes of Death, Life Tables for National Populations*, Nueva York y Londres, Seminar Press, 1972.
- REHER, D.S., "Marriage Patterns in Spain, 1887-1930", en *Journal of Family History*, 16 (1), 1991, págs. 7-30.
- ROWLAND, R., "Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica (siglos XVI-XIX). Una perspectiva regional", en PERÉZ MOREDA, V. y REHER, D. S., *Demografía histórica en España*, Madrid, El Arquero, 1988, págs. 72-137.
- WRIGLEY, E. A., *People, Cities and Wealth*, Oxford, Blackwell, 1987. Versión

castellana, *Historia y población*, trad. de José Juan Toharia, Barcelona, Crítica, 1990.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN MODELO EDUCATIVO DE “UTILIDAD DOMÉSTICA”

BALLARÍN DOMINGO, Pilar, “La educación de la mujer española en el siglo XIX”, en *Historia de la Educación*, 8 (1989), págs. 245-260.

CAMPO ALANGE, condesa de, *La mujer en España: cien años de su historia 1860-1960*, Madrid, Aguilar, 1964.

CAPEL MARTÍNEZ, Rosa M. (coor.), *Mujer y sociedad en España 1700-1975*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982.

SCANLON, Geraldine, *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*, Madrid, Akal, 1986.

VV. AA., *Mujer y educación en España 1868-1975*, VI Coloquio de la Historia de la Educación, Santiago, Universidad de Santiago, 1990.

LAS AMISTADES ROMÁNTICAS: UN MUNDO EQUÍVOCO

MANZANO GARIAS, A., “Amalia Fenollosa”, en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, t. XXXVIII, C.I., enero-marzo de 1962.

ESPRESATI, Carlos G., *La juventud de Amalia Fenollosa*, Sociedad Castellonense de Cultura, Castellón de la Plana, 1965.

MUJERES REBELDES

El fourierismo en España. Selección de textos y estudio preliminar de Antonio ELORZA, Madrid, Ediciones de la Revista Trabajo, S. A.

SIMON PALMER, M.^a del Carmen, *Escritoras españolas del siglo XX Manual Bibliográfico*, Madrid, Editorial Castalia, 1991.

MUJERES ESCLAVAS EN EL BRASIL DEL SIGLO XIX

- BUSH, Barbara, *Slave Women in Caribbean Society, 1650-1838*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- CONRAD, Robert E., *Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*, Rio, Civilização Brasileira, 1978.
- Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- COSTA, Iraci del Nero da; SLENES, Robert W. y SCHWARTZ, Stuart, B., “A família escrava em Lorena (1801)”, *Estudos Econômicos*, vol. 17, núm. 2, págs. 245-295.
- CURTIN, Philip D., *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1969.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva, *Quotidiano e poder em Sao Paulo no século XIX*, São Paulo, Brasiliense, 1984.
- EISENBERG, Peter L., “Ficando Livre: as alforrias em Campinas no século XIX”, *Estudos Econômicos*, vol. 17, núm. 2, págs. 175-216, 1987.
- FERLINI, Vera Lúcia Amaral, *Terra, trabalho e poder*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- GIACOMINI, Sonia Maria, *Mulher e escrava*, Petrópolis, Vózes, 1988.
- GUERZONI FILHO, Gilberto y NETTO, Luiz Roberto, “Minas Gerais: índices de casamento da população livre e escrava”, *Estudos Econômicos*, vol. 18, núm. 3, págs. 497-507, 1988.
- GUTIÉRREZ, Horacio, “Demografia escrava numa economia naoexportadora: Paraná, 1800-1830”, *Estudos Econômicos*, vol. 17, núm. 2, págs. 297-314, 1987.
- GUTIÉRREZ, Horacio, “Cíoulos e africanos no Paraná” 1798-1830”, *Revista Brasileira de História*, núm. 16, págs. 161-188, 1988.
- KARASCH, Mary C., *Slave Life in Río de Janeiro, 1808-1850*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- KLEIN, Herbert S., *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- “A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil”, *Estudos Econômicos*, vol. 17, núm. 2, págs. 129-149, 1987.
- LIBBY, Douglas Cole y GRIMALDI, Marcia, “Equilíbrio e estabilidade: Minas Gerais no século XIX”, *Anais do VI Encontro de ABEP*, vol. 3, págs. 413-442, 1988.
- MATTOSO, Katia de Queirós, *Família e sociedade na Bahia do século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1988.

- METCALF, Alida C., "Vida familiar dos escravos em Sao Paulo no século XVIII: o caso de Santana de Parnaíba", *Estudos Econômicos*, vol. 17, núm. 2, págs. 229-243, 1987.
- MORRISSEY, Marietta, *Slave Homen in the New World: Gender Stratification in the Caribbean*, Lawrence, University Press of Kansas, 1989.
- MOTT, Maria Lucia de Barros, *Submissao e resistência: a mulher na luta contra a escravidao*, São Paulo, Contexto, 1988.
- REIS, Joao José, *Rebeliao escrava no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- SAMARA, Eni de Mesquita, "A família negra no Brasil: escravos e libertos", *Anais do VI Encontro Nacional de Estudios Populacionais*, vol. 3, págs. 39-59, 1988.
- As mulheres, o poder e a família: Sao Paulo, século XIX*, São Paulo, Marco Zero, 1989.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da, *Sistema de casamento no Brasil colonial*, Sao Paulo, T. A. Queiroz/EDUSP, 1984.
- SLENES, Robert W., "Escravidao e família: padroes de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava (Campinas, seculo XIX)", *Estudos Econômicos*, vol. 17, núm. 2 págs. 217-227.
- STEIN, Stanley J., *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.

LAS MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN DE ARGENTINA EN EL SIGLO XIX

- GUY, Donna, "Lower-Class Families, Women and the law in Nineteenth Century Argentina", en *Journal of Family History*, vol. 10, núm. 3, 1985.
- "Women, Peonage, and Industrialization: Argentina, 1810-1914", en *Latin American Research Review*, vol. XVI, núm. 3, 1981.
- KRITZ, Ernesto, *La formación de la fuerza de trabajo en la Argentina: 1869-1914*, Buenos Aires, CENEP, Cuaderno del CENEP, núm. 30, 1985.
- LITTLE, Cynthia, "Educación, filantropía y feminismo: partes integrantes de la feminidad argentina, 1860-1926", en LAVRIN, Asunción, *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- MASIELLO, Francine, "Ángeles hogareños: la mujer en la literatura argentina a mediados del siglo XIX", *Anuario del IEHS*, núm. 4, 1989.

- PAGANI, Estela y ALCARAZ, María Victoria, *Las nodrizas en Buenos Aires. Un estudio histórico (1880-1940)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, colección Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea, 14, 1988.
- PANTELIDES, Edith, “La transición demográfica argentina: un modelo no ortodoxo”, *Desarrollo económico*, núm. 88, enero-marzo 1983.
- SARLO, Beatriz, *El imperio de los sentimientos*, Buenos Aires, Catálogos, 1985.
- WAINERMAN, Catalina y NAVARRO, Marysa, *El trabajo de la mujer en la Argentina: un análisis preliminar en las ideas dominantes en las primeras décadas del siglo XX*, Buenos Aires, CENEP, Cuaderno del CENEP, núm. 7, 1979.

Los autores

Nicole Arnaud-Duc (1935). Doctora en Derecho, es *attachée de recherche* en el CNRS. Se interesa en los comportamientos jurídicos, las diversas formas de marginación y las relaciones entre los sexos, que estudia a través del análisis de las fuentes notariales y judiciales. Ha publicado muchos artículos y comunicaciones sobre estos temas. Su obra más importante es *Droit, mentalités et changement social en Provence occidentale. Stratégies et pratique notariales en matière de régime matrimonial*, Edisud, Aix-en-Provence, 1985.

Pilar Ballarín (Valencia, 1951). Es profesora titular de Teoría e Historia de la Educación y directora del Seminario de Estudio de la Mujer de la Universidad de Granada. Ha centrado sus investigaciones en la historia de la educación española contemporánea, con especial atención a la historia de la educación de las mujeres.

Jean Baubérot (1941). Es director de estudios en la École Pratique des Hautes Études y presidente de la sección de ciencias religiosas. Sus campos específicos de estudio son los de la historia, y la sociología del protestantismo, el laicismo y, sobre todo, los de la religión y la moral. Ha publicado muchísimos artículos y obras, las más recientes de las cuales son: *Histoire du protestantisme*, PUF, París, 1987, 1990; *Le protestantisme doit-il mourir?*, Seuil, París, 1988; *Laïcité. Quel héritage de 1789 à nos jours?*, Labor et Fides, París, 1990; *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, París, 1990.

Cécile Dauphin. Es directora de estudios del CNRS. Ha participado en muchas investigaciones en el marco del Centre de Recherches Historiques EHESS, ha codirigido los *Cahiers Pénélope. Pour l'Histoire des Femmes* (1979-1984, once números publicados) y, en particular, ha publicado: “La Vieille Fille, Histoire d’un stéréotype”, en A. Farge y Ch. Klapisch-Zuber, comps., *Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine au XIXe siècle*, Montalba, París, 1984; “L’enquête postale de 1847” y “Les manuels épistolaires au XIXe siècle”, en R. Chartier, comp., *La Correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle*, Fayard, París, 1991.

Fausto Dopico (Gijón, 1944). Es catedrático de Historia e Instituciones Económicas en la Universidad de Santiago de Compostela. Ha publicado varios libros y numerosos artículos sobre historia del pensamiento económico e historia agraria. Sus investigaciones más recientes se centran en la aplicación de modelos

matemáticos a la historia económica y la demografía histórica.

Geneviève Fraisse (1948). Es encargada de investigaciones en el CNRS en el ámbito de las disciplinas filosóficas. En el terreno de la actividad universitaria de París VII-Vincennes y del EMESS, es miembro de organismos de investigación interdisciplinaria para los sectores de la filosofía política y de los estudios feministas. Ha publicado muchos artículos sobre feminismo francés y su historia política e intelectual, entre los cuales figuran *Femmes toutes mains, essai sur le service domestique*, Le Seuil, París, 1979; *Clémence Royer, philosophe et femme de sciences*, La Découverte, París, 1985; y *Muse de la raison, la démocratie exclusive et la différence des sexes*, Alinéa, Aix-en-Provence, 1989.

Michela de Giorgio (Sassari, 1947). Investigadora en el Istituto Gramsci de Roma. Se ha ocupado de la historia de los movimientos femeninos católicos, sobre los cuales ha publicado varios artículos. Actualmente estudia los modelos culturales y los comportamientos sociales de las italianas en los siglos XIX y XX. Sobre este tema ha publicado, entre otras obras, “Signore e signorine italiane fra Otto e Novecento”, en L. Ferrante, M. Palazzi, G. Pomata, comps., *Ragnatele di rapporti Patronage reti di relazione della sotria delle donne*, Turín, 1988; y “La famiglia prescritta”, en Piero Melogrini, comp., *La famiglia italiana dall'Ottocento a oggi*, Roma-Bari, 1988. Es cofundadora de *Memoria. Rivista storia delle donne*.

Dominique Godineau (1953). Doctora en Historia, ha participado en muchas obras colectivas y ha dirigido la sección “Femmes et Famille”, de *The French Revolution Research Collection*, Pergamon Press. Su obra más importante es *Citoyennes Tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution Française*, Alinéa, Aix-en-Provence, 1988.

Nancy L. Green (1951). Doctora por la Universidad de Chicago, es *maître de conférences* en la École des Hautes Études en Ciencias Sociales. Especialista en historia comparada de las emigraciones de Francia y en Estados Unidos, ha publicado, en particular: *The Pletzl of Paris: Jewish Immigrant Workers in the Belle Époque*, Holmes and Maier, 1986. Ha preparado un vasto estudio sobre *Immigrés et industrie du vêtements à Paris et New York, 1880-1990*.

Horacio Gutiérrez. Es profesor del departamento de Economía de la Universidad de São Paulo. Entre sus trabajos destacan los dedicados a la demografía de los esclavos negros en Brasil.

Anne Higonnet (USA). Es profesora asistente en Wellesley College, en el Departamento de Arte. Especialista en arte del siglo XIX, sus investigaciones versan sobre los límites entre historia social e historia de las mujeres. Su tesis

(Yale, 1988), dedicada a *Berthe Morisot (1841-1895)*. *Images of Women*.

Mari-Claire Hoock-Demarle (1937). Profesora en el Departamento de alemán de la Universidad de Reims, se ocupa de la historia de la cultura femenina alemana y europea entre los siglos XVIII y XIX. Además de diversos artículos y contribuciones en volúmenes colectivos, ha publicado: *B. Brentano von Arnim, romanticisme et révolution*, París, 1981; *Le femme au temps de Goethe*, Stock, París, 1947; *Femmes écrivains en Allemagne de 1780 à 1815*, Alinéa, Aix-en-Provence, 1990; *Die Frauen der Goethezeit*, W. Fink, Verlag, Múnich, 1990.

Ann-Marie Käppeli (1948). Doctora en Historia, actualmente colabora con el Fond National Suisse de la Recherche Scientifique. Se dedica a la historia de las mujeres (feministas, protestantes, pedagogas). En particular ha publicado: *Sublime Croisade. Étnique et politique du féminisme protestant (1875-1928)*, Ed. Zoé, Ginebra, 1990; y en la misma casa editora se halla *Émancipation féminine et pédagogie*.

Yvonne Knibiehler (1922). Es profesora emérita en la Universidad de Provençe, especialista en historia intelectual (su tesis versaba sobre *Mignet et l'histoire philosophique du XIXe siècle*, Flammarion, París, 1973) y en historia de las mujeres. A esta última disciplina ha dedicado muchísimas publicaciones, unos sesenta artículos y una decena de libros, entre los cuales figuran: *L'histoire des mères* (con Catherine Fouquet), Montalba, París, 1980 (Hachette, 1982); *Nous les assistantes sociales. Naissance d'une profession*, Aubier, 1980; *Les femmes et les médecins* (con Catherine Fouquet), Hachette, París, 1983; *La Femme au temps des Colonies* (con Régine Goutalier), Stock, París, 1985; *Les Pères aussi ont un histoire*, Hachette, París, 1987.

Graciela Malgesini (Quilmes, Argentina, 1959). Es coordinadora del Área de Economía y Sociedad en el Centro de Investigación para la Paz y profesora de Teorías del Desarrollo en el Centro de Estudios Universitarios de Madrid. Ha centrado sus investigaciones en la historia rural de Argentina y en los problemas sociales y económicos de los países en desarrollo.

Annelise Maugue (1946). Doctora, enseña en el Lycée Rabelais, desarrolla actividades de investigación sobre problemas de identidad sexual y sobre su expresión en literatura. En particular, ha publicado: *La crise de l'identité masculine au tournant du siècle*, Rivages, París-Marsella, 1987.

Françoise Mayeur. Enseña en la Universidad de París VII. Especialista en Historia de la Educación y, en particular, de la educación de las jóvenes, ha publicado muchos libros y artículos sobre ese tema. Algunos de ellos son:

L'Enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République, Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1977; *L'éducation des filles au XIXe siècle*, Hachette, París, 1979; *Éducation et Images de la femme chrétienne en France au début du XXe siècle*, L. Hermes, Lyon, 1980. Ha dirigido el segundo volumen de M. Parias, comp., *Histoire Générale de l'Éducation en France*, Nouvelle Librairie de France, París, 1981.

Marina Mayoral (Mondoñedo, Lugo, 1942). Es profesora titular de Literatura Española de la Universidad Complutense. Entre sus trabajos de investigación y crítica destacan los dedicados a Rosalía de Castro y Emilia Pardo Bazán; como narradora ha publicado varias novelas, la última de ellas, *La sombra del ángel*, en 2000.

Eni de Mesquita Samara. Es profesora del departamento de Historia de la Universidad de São Paulo. Ha publicado entre otros trabajos *As mulheres, o poder e a familia: São Paulo, século XIX*, y numerosos artículos en revistas especializadas.

Stéphane Michaud (1944). Enseñó literatura comparada en la Universidad Jean Monnet de Saint-Étienne. Es secretaria de redacción de *Romantisme*. Se dedica a la historia de las mujeres y de sus representaciones en la literatura francesa y alemana del siglo XIX. Ha consagrado muchos trabajos a Flora Tristán (*Un fabuleux destin: Flora Tristan*, Ed. Universitaires, Dijon, 1985; *Flora Tristan [1803-1844]*, Ed. Ouvrières, París, 1984, etc.), al estudio comparado, a la imagen. Su obra más importante es *Muse et Madonne. Visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*, Seuil, París, 1985.

Mary Nash (Limerick, Irlanda, 1947). Es catedrática de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona, fundadora y directora del Centro de Investigación Histórica de la Mujer (1982-1990) y presidenta de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres. Premio Nacional Emilia Pardo Bazán, está especializada en historia de las mujeres e historia social y ha publicado numerosos libros y artículos en España y otros países.

Michelle Perrot (1928). Enseña Historia Contemporánea en la Universidad de París VII-Jussieu. Tras sus primeras investigaciones sobre el mundo obrero del siglo XIX (*Les ouvrières en grève*, Mouton, París, 1974), dirige su interés al estudio de la delincuencia y de los sistemas carcelarios (*L'impossible Prison*, Seuil, París, 1980); *Écrits Pénitentiaires, d'Alexis de Tocqueville, IV*, segundo volumen de las *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, 1984), a la historia de la vida privada (*Histoire de la vie privée, IX: xixe siècle*, comp. de Ph. Ariès y G.

Duby, Seuil, París, 1987) y, sobre todo, a la historia de las mujeres: *Lettres des filles de Karl Marx*, París, 1979; *Journal intime de Caroline B.* (con George Ribeill), Montalba, París, 1985; *Une Histoire des femmes est-elle possible?* Rivages, Marsella, 1984.

María José Rodríguez Galdo (El Ferrol, 1949). Es catedrática de Historia e Instituciones Económicas en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Santiago de Compostela, directora del Curso Superior de Economía y Administración de Empresas en La Coruña y vicepresidenta del Consello de Cultura Galega.

María del Carmen Simón Palmer (Madrid, 1946). Es investigadora del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Entre sus numerosas publicaciones ha dedicado a la mujer *Escritoras españolas del siglo XIX: Manual bibliográfico* y numerosas monografías en revistas especializadas.

Elisabeth G. Sledziewski (1950). *Maître de conférences* en el Institut d'Études Politiques de Estrasburgo, desarrolla allí una enseñanza que abarca las culturas políticas de la Europa del Este y de las relaciones entre mujeres y política, tanto en el periodo de la Revolución Francesa —su campo de estudio más importante— como en la Europa contemporánea. Ha publicado en particular: *Voies idéologiques de la Révolution française*, 1976, 1989; *Idéaux et conflits dans la Révolution française*, París, 1986; *Révolution du sujet*, Klincksieck, París, 1989, y, en colaboración con L. Baron, *Penser le sujet aujourd'hui*, 1988.

Judith R. Walkowitz (1945). Enseña Historia en la Johns Hopkins University (Baltimore), donde dirige *Women's Studies*. Especialista en historia del feminismo, de la sexualidad y de la medicina en sus relaciones con la sociedad y la cultura, ha publicado, en particular, *Prostitution and Victorian Society: Woman Class and the State*, Cambridge University Press, 1980. En prensa se halla *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London*, University of Chicago Press.

Joan Wallach Scott (1941). Ha enseñado en diversas universidades norteamericanas. Dirige el Centro de Investigación de las Mujeres en la Brown University. En la actualidad es profesora de Ciencias Sociales en el Institute for Advanced Study de Princeton. Especialista en historia social francesa (su tesis, *The Glassworkers of Carmaux*, Harvard University Press, 1974, ha sido traducida al francés en 1982 y editada en Flammarion, París), se ha interesado en la historia de las mujeres y en la teoría del *gender*. Entre sus trabajos más importantes figuran: *Women, Work and Family* (con Louise Tilly), Holt, Rinehart

and Winston, Nueva York, 1978 y *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, Nueva York, 1988.

Notas

[1] *Souteneur*: partidario, seguidor, que brinda su apoyo (en masculino). (*N. del T.*)

[2] Prostituta sometida a visitas sanitarias. (*N. del T.*)

[3] La palabra *réveillés* —que hemos traducido por “en despertar”, pero que literalmente es el participio pasivo de *réveiller* (=despertar)— juega con la denominación francesa del *revival*, *réveil*, que significa “el despertar” y designa ciertas corrientes protestantes francófonas. (*N. del T.*)

[4] Auténtico, genuino, de acuerdo con la ley religiosa. (*N. del T.*)

[5] Mantenemos la palabra *crib* del original, que debe entenderse, irónicamente, como “alojamiento”, más exactamente cuchitril, tugurio. (*N. del T.*)

[6] *Bulldyke* y *bulldagger* son términos del *slang* que significan lesbiana, especialmente la que desempeña el papel masculino. (*N. del T.*)

[7] *Bulldyke* y *bulldagger* son términos del *slang* que significan lesbiana, especialmente la que desempeña el papel masculino. (*N. del T.*)

[8] Soy mujer. Aquí nací, aquí moriré. Jamás el viaje feliz vendrá con su ala a abrir mi horizonte. Nada conoceré del mundo de paso allende este muro que limita mi casa (...) Soy mujer. En mi encierro permaneceré. En las edades de las que queda un surco de memoria, jamás podré revivir por la historia. Soy mujer. Ni una palabra hablará por mi. Soy mujer. (*N. del T.*)

[9] *Settlement*: institución que ofrece servicios sociales y educativos y actividad recreativa en barrios deprimidos y superpoblados. (*N. del T.*)

[10] Obreras que se ocupaban de torcer la seda. (*N. del T.*)

[11] He dejado *poilu* para destacar su doble significado, que en este contexto me parece insoslayable: 1) peludo; 2) soldado francés de la Primera Guerra Mundial. (*N. del T.*)

[12] Extractos de *De la littérature* (1802).

[13] Artículo publicado en 1899 en *Neue deutsche Rundschau*. Recogido en *Die Erotik*, Múnich, Patthes und Seitz Verlag, 1979. Trad. francesa de Éditions de Minuit, *Eros*, París, Minuit, 1984, págs. 27-30, de la que se ha efectuado la

presente traducción castellana.

Esta obra busca analizar cómo las relaciones de los sexos condicionan la evolución de las sociedades y la necesidad de que las mujeres encuentren, al fin, su espacio propio.



Esta Historia de las mujeres responde a la necesidad de ceder la palabra a las mujeres. Alejadas, desde la Antigüedad, del escenario donde se enfrentan a los dueños del destino, reconstruir su historia significa describir su lento acceso a los medios de expresión y su conversión en persona que asume un papel protagonista. Este análisis implica, asimismo, que las relaciones entre los sexos condicionan los acontecimientos, o la evolución de las sociedades.

No se buscan conclusiones tajantes sino que las mujeres encuentren, al fin, su espacio propio.

Tomando la periodización habitual y el espacio del mundo occidental, esta obra se divide en cinco volúmenes independientes pero complementarios. Este cuarto volumen estudia el nacimiento del movimiento feminista en el marco de las revoluciones económicas y sociales del siglo XIX.

Sobre Georges Duby

Georges Duby (París, 1919-Aix en Provence, 1996) fue uno de los más importantes historiadores franceses. Especialista en la Edad Media, abordó este periodo desde un punto de vista siempre original, profundizó en temas sociales, artísticos y culturales y contribuyó a la modernización de la disciplina histórica. Entre sus publicaciones cabe destacar *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (Taurus, 1992), *Arte y sociedad en la Edad Media* (Taurus 1998; reedición 2011), *El caballero, la mujer y el cura* (Taurus, 1999; reedición 2013), *Historia de las mujeres* (Taurus, 2001) e *Historia de la vida privada* (Taurus, 2005), estas últimas divididas en cinco tomos y coordinadas junto con Michelle Perrot y Philippe Ariès, respectivamente.

Título original: *Storia delle donne*

© 1991, Gius. Laterza & Figli

Todos los trabajos han sido traducidos de sus lenguas originales

© 1993, Marco Aurelio Galmarini, por la traducción

© 1993, María José Rodríguez Galdo, Fausto Dopico, Mary Nash, Pilar Ballarín, Marina Mayoral, María del Carmen Simón Palmer, Eni de Mesquita Samara, Horacio Gutiérrez y Graciela Malgesini, por los capítulos españoles

© 1993, 2018, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

Colaboradores de la edición española:

Dirección editorial: José Antonio Millán.

Dirección técnica: Reyna Pastor.

Revisión técnica y coordinación del volumen: María José Rodríguez Galdo.

Iconografía: La iconografía de todos los capítulos, a excepción de la de Anne Higonnet, es aportación de la edición española, así como los pies correspondientes.

Edición gráfica: Teresa Avellanosa.

Redacción de pies de ilustraciones: María Teresa Constantín.

ISBN ebook: 978-84-306-2236-8

Diseño: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse

Imagen de cubierta: *La maja desnuda*, de Francisco de Goya y Lucientes. © Francis G. Mayer/Corbis/VCG via Getty Images

Conversión ebook: M.I. Maquetación, S.L.

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*.

El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

Índice

El siglo XIX (Historia de las mujeres 4)

Presentación, por Georges Duby y Michelle Perrot

Introducción, Geneviève Fraisse y Michelle Perrot

La ruptura política y el nuevo orden del discurso

Hijas de la libertad y ciudadanas revolucionarias, Dominique Godineau

Mujeres y hombres insurrectos

Las “agitadoras”

Tradición e innovación

La revolución en la cotidianidad

Tribunas, clubes y salones

Hilar para la causa común

Escribir y hablar en femenino

Correspondencia, panfletos y peticiones

El lenguaje simbólico

Una relación distinta entre los sexos

Penélopes norteamericanas

Ciudadanas

Revolución Francesa. El giro, Elisabeth G. Sledziewski

Hay mujeres en la ciudad

Subversivas

Mujeres civiles

Mujeres cívicas

Las ilotas de la República

Alegatos a favor de la mujer

Alegatos en defensa de la democracia

Del destino social al destino personal. Historia filosófica de la diferencia de los sexos, Geneviève Fraisse

La familia, el sujeto y la división sexuada del mundo

El amor, el conflicto y la metafísica del sexo

Autonomía, emancipación y justicia

El individuo, la historia de la familia y el mal femenino

Textos de filósofos, por orden de cita:

Las contradicciones del derecho, *Nicole Arnaud-Duc*

La ciudad prohibida

¿Ciudadana o mujer e hija de ciudadano?

Una doble opresión: la desigualdad en la educación y en el trabajo

La mujer y el derecho penal

La trampa de la familia

La sumisión a los fines del matrimonio

El deber de obediencia

El deber de reproducción

Los derechos sobre el hijo

La incapacidad civil de la mujer casada

La mujer sin hombre

La producción de las mujeres, imaginarias y reales

Idolatrías: representaciones artísticas y literarias, *Stéphane Michaud*

El culto de las imágenes

Primacía de la mujer imaginaria

Fatalidades

Acoger la vida: Lou Andreas-Salomé

Leer y escribir en Alemania, *Marie-Claire Hock-Demarle*

Aprendizajes: De la educación de las niñas a la mujer educadora

Lecturas: De la evasión a la reflexión

Expresiones: De la escritura para sí mismo a la escritura para los demás

El modelo católico, *Michela de Giorgio*

Identificación de la católica

Hortus clausus

Leer poco, leer bien

Prácticas piadosas

Virtud y apariencia

Tiempo y orden

Madres

La mujer protestante, *Jean Baubérot*

El *revival*: una apertura para las mujeres

Mujeres de pastores

Las diaconisas

Las protestantes contra la esclavitud

Mujeres protestantes contra la esclavitud

Feminismo protestante

[Feminismo y moralismo](#)
[Por el acceso al ministerio](#)
[La formación de la mujer judía, *Nancy L. Green*](#)
[El “género” en la vida religiosa](#)
[Las judías de los salones berlineses](#)
[La educación de las mujeres en el *shtetl*: exclusión, integración, emigración](#)
[Emigración y modelo norteamericano](#)
[Variedad y transformación](#)
[La educación de las niñas: el modelo laico, *Françoise Mayeur*](#)
[La educación laica de las niñas: fundamentos y principios](#)
[Despertar de la competencia al modelo religioso](#)
[La instauración de las enseñanzas laicas](#)
[Las mujeres y las imágenes. Apariencia, tiempo libre y subsistencia, *Anne Higonnet*](#)
[Arquetipos](#)
[El genio](#)
[Formas legítimas de expresión](#)
[Reformas](#)
[Espectáculo y sexualidad](#)
[Producción y consumo](#)
[Estrategias](#)
[Mujeres e imágenes. Representaciones, *Anne Higonnet*](#)
[Estereotipos artísticos e ideológicos](#)
[El espacio doméstico](#)
[El símbolo de la vestimenta](#)
[La imagen industrial](#)
[Seguridad, marginalidad](#)
[La artista](#)
[La ocultación del trabajo](#)
[La fotografía](#)
[El deseo femenino](#)
[¿La consagración?](#)
[La mujer civil, pública y privada](#)
[Cuerpos y corazones, *Yvonne Knibiehler*](#)
[Cuerpos](#)
[La definición social: nuevas funciones de la belleza](#)
[La definición biológica: el control médico](#)

[¿Cuerpos o corazones?](#)

[El sexo de los ángeles](#)

[La mujer y el lactante](#)

[Corazones](#)

[Entre mujeres](#)

[Las mujeres y los hombres](#)

[Matrimonios y parejas](#)

[Una cierta edad](#)

[Sexualidades peligrosas, *Judith R. Walkowitz*](#)

[La prostitución](#)

[Aborto](#)

[Las relaciones homosexuales: travestismo y amistades románticas](#)

[La mujer trabajadora en el siglo XIX, *Joan W. Scott*](#)

[Industrialización y trabajo de las mujeres: continuidades](#)

[La división sexual del trabajo: un producto de la historia, efecto del discurso](#)

[Economía política](#)

[La clasificación sexual de los empleos: las prácticas de los empleadores](#)

[Sindicatos](#)

[Legislación protectora](#)

[El “problema” de la mujer trabajadora](#)

[Mujeres solas, *Cécile Dauphin*](#)

[El hecho femenino](#)

[Un modelo europeo](#)

[Una geografía contrastada](#)

[Polos urbanos](#)

[Mayores y activas](#)

[Soledad es vivir en casa ajena](#)

[Los “claustros industriales”](#)

[El precio a pagar](#)

[La impronta religiosa](#)

[Rupturas e impugnaciones](#)

[Una opción reivindicada](#)

[El peso de las imágenes](#)

[Modernidades](#)

[Salir, *Michelle Perrot*](#)

[En la ciudad](#)

De la Caridad al trabajo social

Las obreras

La ampliación del espacio: migraciones y viajes

Migrantes del interior

Migrantes a largo plazo

En las colonias

Viajeras

Las rupturas del tiempo

El Padre. Las rupturas de la ley

Dios. Las rupturas religiosas

La Madre Patria: guerras y luchas de independencia nacional

¿Hermana Revolución?

Escenarios del feminismo, *Anne-Marie Käppeli*

El surgimiento de los feminismos

Corriente igualitaria y corriente dualista

Momentos de efervescencia feminista

La prensa feminista

Los periódicos

Comienzos

La suerte del periodismo

Las asociaciones

Asociaciones liberales y asociaciones socialistas

Esfuerzo internacional

Dinámica intercultural: viajes y exilios

Las reivindicaciones

Derecho

La educación y la formación

Autodeterminación del cuerpo

La moral

Independencia económica

Estrategias y alianzas

Alianzas democráticas

Alianzas socialistas

Alianzas anarquistas

Antifeminismos

Figuras históricas

Las historiadoras del movimiento de las mujeres

La nueva Eva y el viejo Adán: identidades sexuales en crisis, *Annelise Maugue*

Humildes audaces

Curiosas contradicciones

Curiosas exigencias

Las desgracias de Adán

Cambios de sexo

Desdoblamientos

Palabras de mujeres

De la felicidad de las mujeres, *Germaine de Staël y Lou Andreas-Salomé*

A propósito de las mujeres que cultivan las letras, *Germaine de Staël*

La humanidad de la mujer, *Lou Andreas-Salomé*

Una mirada española

Introducción, *María José Rodríguez Galdo*

Ganando espacios de libertad. La mujer en los comienzos de la transición demográfica en España, *Fausto Dopico*

Nupcialidad, fecundidad y mortalidad en España a finales del siglo XVIII

El descenso de la mortalidad

La transición de la fecundidad

Maternidad y estrategia demográfica

Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX, *Mary Nash*

El discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres

Obrerismo, identidad cultural de género y trabajo asalariado femenino

La construcción de un modelo educativo de “utilidad doméstica”, *Pilar Ballarín*

De la educación privada a la obligatoriedad escolar

De la educación de “adorno” a la de “utilidad doméstica”

Acceso de las mujeres a niveles superiores de instrucción

Las iniciativas krausistas e institucionistas

Posiciones ante la instrucción de las mujeres en el último tercio del siglo

Las amistades románticas: un mundo equívoco, *Marina Mayoral*

Vicenta García Miranda

Rogelia León

Amalia Fenollosa

Manuela Cambronero

Robustiana Armiño

[María Teresa Verdejo y Durán](#)
[María Dolores Cabrera y Heredia](#)
[Mujeres rebeldes, *María del Carmen Simón Palmer*](#)
[Conservadoras en Hispanoamérica](#)
[Librepensadoras](#)
[Masonas](#)
[Espiritistas](#)
[Ideas acerca de la mujer](#)
[Mujeres esclavas en el Brasil del siglo XIX, *Eni de Mesquita Samara y Horacio Gutiérrez*](#)
[Introducción](#)
[Mujeres esclavas en la trata](#)
[El trabajo agrícola y urbano](#)
[Familia y casamiento](#)
[Consideraciones finales](#)
[Las mujeres en la construcción de Argentina en el siglo XIX, *Graciela Malgesini*](#)
[La historia argentina a grandes trazos](#)
[Las mujeres en Buenos Aires y el interior hasta 1870](#)
[La vida en la frontera sur](#)
[La familia patriarcal y la moral en Buenos Aires](#)
[El trabajo femenino en el interior](#)
[Las mujeres y la inmigración masiva hasta 1914](#)
[Características generales del proceso inmigratorio](#)
[La transición demográfica: mortalidad y fecundidad](#)
[El trabajo femenino y la modernización](#)
[El marco legal y la actividad social](#)
[Las inmigrantes, entre el progreso posible y el peso del origen](#)
[Epílogo: las mujeres en el siglo XX](#)
[Bibliografía](#)
[Los autores](#)
[Notas](#)
[Sobre este libro](#)
[Sobre Georges Duby](#)
[Créditos](#)