

AÑO XXII, NÚMERO 88, PRIMAVERA 2022

istor 88

REVISTA DE HISTORIA INTERNACIONAL



Feminismos y movimientos de mujeres en la historia

Catherine Andrews (coordinadora)

Violeta Barrientos Nieto, Valeria Caballero Martínez,
Sandra Zamudio Arciga y Ana Laura Zúñiga Loreto.

Además, textos de Francisco Javier Acosta Martínez,
Fernando Sinuhé Díaz Gómez, Pierre-Noël Giraud
y Emma Nakatani Sánchez



9 771665 171015

\$ 100.00



Director fundador Jean Meyer

Director David Miklos

Consejo editorial Catherine Andrews,
Luis Barrón, Adolfo Castañón, Clara García,
Luis Medina, Pablo Mijangos, Rafael Rojas,
Antonio Saborit y Mauricio Tenorio

Diseño editorial Natalia Rojas

Corrección Sandra Barba
y Nora Matadamas

Consejo honorario

Yuri Afanasiev † Universidad de Humanidades, Moscú

Carlos Altamirano Editor de la revista *Prisma* (Argentina)

Pierre Chauu † Institut de France

Jorge Domínguez Universidad de Harvard

Enrique Florescano Secretaría de Cultura

Josep Fontana † Universidad de Barcelona

Luis González † El Colegio de Michoacán

Charles Hale † Universidad de Iowa

Matsuo Kazuyuki Universidad de Sofía, Tokio

Alan Knight Universidad de Oxford

Seymour Lipset † Universidad George Mason

Olivier Mongin Editor de *Esprit*, París

Manuel Moreno † Universidad de La Habana

Daniel Roche Collège de France

Stuart Schwartz Universidad de Yale

Rafael Segovia † El Colegio de México

David Thelen Universidad de Indiana

John Womack Jr. Universidad de Harvard

- *Istor* es una publicación trimestral de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).
- El objetivo de *Istor* es ofrecer un acercamiento original a los acontecimientos y a los grandes debates de la historia y la actualidad internacional.
- Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de sus autores. La reproducción de los trabajos necesita previa autorización.
- Los manuscritos deben enviarse a la División de Historia del CIDE. Su presentación debe seguir los atributos que pueden observarse en este número.
- Todos los artículos son dictaminados.
- Dirija su correspondencia electrónica al editor responsable: david.miklos@cide.edu
- Puede consultar *Istor* en internet: www.istor.cide.edu
- Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C., Carretera México-Toluca 3655 (km 16.5), Lomas de Santa Fe, 01210, Ciudad de México.
- Certificado de licitud de título: 11541 y contenido: 8104.
- Reserva del título otorgada por el Indautor: 04-2000-071211550100-102
- ISSN: 1665-1715
- Impresión: Impresión y Diseño, Suiza 23 bis, Colonia Portales Oriente, 03570, Ciudad de México.
- Contacto: 5550814003 / 57279800 ext. 6091 editorial@cide.edu



Portada: *Sin título* (2022), ilustración digital realizada en exclusiva para *Istor* por Karen López Murillo (Instagram: @kar_enjoy).

ISTOR, palabra del griego antiguo y más exactamente del jónico. Nombre de agente, istor, “el que sabe”, el experto, el testigo, de donde proviene el verbo istoreo, “tratar de saber, informarse”, y la palabra istoria, búsqueda, averiguación, “historia”. Así, nos colocamos bajo la invocación del primer istor: Heródoto de Halicarnaso.

ÍNDICE

Presentación

- 3 CATHERINE ANDREWS, Feminismos y movimientos de mujeres en la historia

Dossier

- 15 CATHERINE ANDREWS, Feminismo(s): ¿Una categoría útil para el análisis histórico?
- 43 VALERIA CABALLERO MARTÍNEZ, Las mujeres en los debates sobre la legalización del divorcio: España, 1903-1904
- 75 SANDRA ZAMUDIO ARCIGA, Voces encontradas: Dos movimientos por los derechos de las mujeres en Canadá en la década de 1970
- 109 VIOLETA BARRIENTOS NIETO, El periódico feminista *Mulberio* y la mujer negra (1981-1982)
- 135 ANA LAURA ZÚÑIGA LORETO, ¿Pueden hablar las mujeres nahuas del Posclásico tardío?

Notas y diálogos

- 165 EMMA NAKATANI SÁNCHEZ, Historias de vida en el siglo xx: *La memoria* de un migrante japonés en México
- 189 PIERRE-NOËL GIRAUD, Algunas observaciones sobre el socialismo y el postsocialismo en China, y sobre las hipótesis formuladas por Christian von Hirschhausen en su conclusión de 1993

Historia y literatura

- 209 FERNANDO SINUHÉ DÍAZ GÓMEZ, Literatura y escritura de la historia
- 217 FRANCISCO JAVIER ACOSTA MARTÍNEZ, Un judío de nombre Erich que dejó de ser alemán
- 229 JEAN MEYER, Cajón de sastre
- 237 Colaboradores

PRESENTACIÓN

Feminismos y movimientos de mujeres en la historia

Catherine Andrews

Historiar a las mujeres es un acto político feminista. En la tradición occidental, las primeras mujeres que levantaron la voz en defensa de su sexo solían incluir las biografías de las “grandes mujeres” del pasado como preámbulo de sus tratados. En ese tenor, en *La ciudad de las damas* (1405), Cristina de Pizán refutó “el testimonio reunido por tantos varones ilustres” sobre las deficiencias en la naturaleza, capacidades e inteligencia de la mujer con el retrato biográfico de reinas sabias y valientes de la historia.¹ Por su parte, Juana Inés de la Cruz citó a las grandes mujeres y reinas bíblicas, egipcias y romanas en su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz* (1691) para mostrar casos de mujeres doctas y ejemplares que le habían precedido en el uso de la razón y la inteligencia propias.² Las primeras feministas del siglo XIX y XX igualmente se prestaron a lo que Gerda Lerner llamó “la historia compensatoria”,³ es decir, biografías que celebran a las mujeres que la primera historia profesional y positivista ignoró o menospreció. En México, Laureana Wright de Kleinhans fue una de las primeras feministas en realizar esta tarea de reivindicación con la publicación de *Mujeres notables mexicanas* en 1910.⁴

Catherine Andrews es profesora-investigadora titular de la División de Historia del CIDE.

¹ Cristina de Pizán, *La ciudad de las damas*, Marie-José Lemarchand (trad.), Madrid, Siruela, 1995, p. 64.

² Juana Inés de la Cruz, *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*, México, Fontamara, 2002, pp. 56-57.

³ Gerda Lerner, “Placing Women in History: Definitions and Challenges”, *Feminist Studies*, vol. 3, núms. 1-2, 1975, p. 5.

⁴ Laureana Wright de Kleinhans, *Mujeres notables mexicanas*, México, Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes/Tipografía Económica, 1910.

Como parte del movimiento de liberación femenina de la década de 1970, las historiadoras feministas lucharon para establecer la historia de las mujeres como campo de investigación. A decir de Leila Rupp, estas investigaciones “querían hacer más que llenar los vacíos de la narrativa masculina”, también buscaban profundizar el conocimiento sobre las actuaciones históricas de las mujeres para “usar lo que aprendimos [...] para transformar la ‘narrativa maestra’”, es decir, revolucionar el trabajo historiográfico.⁵ Con este afán lanzaron las siguientes preguntas: ¿Cómo entenderíamos la historia si las mujeres fueran el enfoque de investigación?, ¿qué periodización usaríamos?, ¿cuáles serían los temas de estudio más importantes?

En un primer momento, el interés de las historiadoras se desarrolló sobre dos ejes: una historia de las mujeres como actrices sociales y culturales; y una historia política de las primeras feministas, principalmente las sufragistas. Desde Estados Unidos, por ejemplo, Anna Macías publicó *Against All Odds: The Feminist Movement in Mexico to 1940* (1982).⁶ Por su parte, Silvia M. Arrom lanzó *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico, 1800-1857* (1976)⁷ y *The Women of Mexico City, 1790-1857* (1985).⁸ Como señala Julia Tuñón, en México las líneas de investigación sobre la mujer en su contexto social se insertaron en la corriente de la escuela francesa de los *Annales* que, con fuerte influencia de la antropología y la sociología, se interesaban en temas como “la vida privada y aun secreta de los sujetos sociales, la demografía histórica, la vida cotidiana, la microhistoria, las mentalidades, las sentimentalidades y las representaciones”.⁹ El Seminario de Historia de la Familia, coordinado por Pilar Gonzalbo Aizpuru en El Colegio de México, llamado

⁵ Leila J. Rupp, “Is the Feminist Revolution Still Missing? Reflections from Women’s History”, *Social Problems*, vol. 53, núm. 4, 2006, p. 468.

⁶ Anna Macías, *Against All Odds: The Feminist Movement in Mexico to 1940*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1982; la traducción al español es *Contra viento y marea: El movimiento feminista en México hasta 1940*, María Irene Artigas (trad.), México, UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género/CIESAS, 2002.

⁷ Silvia Marina Arrom, *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico, 1800-1857*, México, SEP, 1976.

⁸ Publicado en México en 1988, Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1988.

⁹ Julia Tuñón, “Las mujeres y su historia: Balance, problemas y perspectivas”, en Elena Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: Aportes desde diversas disciplinas*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2005, p. 383.

“de la vida cotidiana” desde el 2000, es uno de los espacios actuales que deriva del interés en torno a los ámbitos familiares y privados.

Aunque no siempre ha habido un motivo explícitamente feminista detrás de los estudios históricos de la mujer como sujeto social y cultural, es innegable que sus aportaciones influyeron en el sentido que propone Rupp: este interés en los roles sociales, prácticas y costumbres cotidianas desembocó en la historia del género como campo de investigación.¹⁰ Según Joan Scott, la historiadora que acuñó el concepto de género en 1986 como forma de analizar las relaciones de poder en la sociedad:¹¹ “[estudiar] ‘el género’ es hacer preguntas históricas [...] es una invitación a pensar críticamente acerca de la creación, el uso y los cambios de los significados en torno a los cuerpos sexados”.¹²

El giro historiográfico hacia el género como marco de análisis no ha estado exento de controversias.¹³ Eli Bartra señaló en 1999 que cambiar la

¹⁰ La relación entre los estudios de género y la historia en la tradición de los *Annales* queda bien demostrada en el siguiente texto: Elsa Muñiz, “Historia y género: Hacia la construcción de una historia cultural del género”, en Sara Elena Pérez-Gil Romo y Patricia Ravelo Blancas (coords.), *Voces disidentes: Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, Ciudad de México, Cámara de Diputados-LIX Legislatura/CIESAS/M.A. Porrúa, 2004, pp. 31-56.

¹¹ Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *The American Historical Review*, vol. 91, núm. 5, 1986, pp. 1053-1075.

¹² Joan W. Scott, “Unanswered Questions”, *The American Historical Review*, vol. 113, núm. 5, 2008, p. 1423.

¹³ De hecho, la controversia sigue muy de cerca los “cuentos históricos” que Clare Hemmings identifica como la gramática política de la teoría feminista occidental. De acuerdo con Hemmings, las historias del feminismo dentro del mundo occidental se insertan en las narrativas ilustradas de progreso y avance hacia una utopía feminista. Ella identifica tres hilos de argumentación en la actualidad. El primero es el del progreso continuo: la década de 1970 sirve como inicio de una segunda ola problemática que entiende a las mujeres y al feminismo como conceptos homogéneos. En esta versión de la historia, el Movimiento de Liberación de las Mujeres suele caracterizarse como racista e intolerante a la diversidad sexual. En la década de 1980 surgen los feminismos negro, poscolonial y lésbico para corregir el rumbo y, en la de 1990, el posestructuralismo y la teoría *queer* posmoderna logran poner en tela de juicio la estabilidad de la categoría “mujer”, inaugurando unos feminismos más incluyentes para el nuevo milenio. El segundo hilo argumentativo es el de la pérdida, que ve la relegación de los feminismos radical y socialista del Movimiento de la Liberación de las Mujeres como una tragedia y acusa a las teorías posestructuralistas y posmodernas de traicionar los ideales del feminismo al “deconstruir” a la mujer como categoría de análisis. El tercer hilo es el retorno y este reconoce las contribuciones de las diferentes “etapas” del progreso, pero también identifica diversos problemas en cada una. Un futuro feminista viable, plantea esta argumentación, requiere buscar un camino intermedio que permita reconciliar los ideales del feminismo radical

palabra “mujer” por la de “género” como objeto de estudio bien podría tener el efecto de hacer invisibles a las mujeres. Advirtió que la preferencia por los estudios de género sobre los de la mujer derivaba del hecho de que “[d]entro de la academia la palabra *mujer* incomoda tanto como la palabra *feminismo*”.¹⁴ Sus comentarios se referían al hecho de que historiar las relaciones de género no siempre significa estudiar a la mujer como protagonista de la historia, sino como una representación cultural y social. Gerda Lerner subrayó este riesgo cinco años más tarde en un texto con un balance de la historiografía sobre la mujer desde 1960. Lamentó que el campo se viera dominado por “el estudio de la representación, de las imágenes, así como de las definiciones de género e identidad”. ¿No será que “se pierden de vista las acciones [*agency*] de las mujeres, las luchas colectivas de las mujeres que buscan mejorar su situación”? Lerner retomó el celo feminista de la década de 1970 para plantear que el estudio de las luchas políticas de las mujeres era fundamental para contribuir “a las luchas [...] del presente y el futuro”.¹⁵

Al mantener el enfoque en las mujeres como sujetas políticas, la investigación histórica en torno a los movimientos femeninos generalmente ha evitado el camino de la historia de género. Como se mencionó líneas arriba, el primer tema que llamó la atención de las historiadoras feministas fue la lucha por los derechos políticos, aunque rápidamente fueron ampliando sus horizontes. En palabras de Dale Spender, una vez “que se hizo evidente que había habido muchas mujeres en los siglos pasados que decían lo que decíamos nosotras en la década de 1970 [...], pero habían desaparecido [de los libros de historia], nos dimos cuenta de que el problema tenía dimensiones diferentes”.¹⁶ Se trataba de un olvido histórico manufacturado a propósito para deslegitimar a las feministas y los movimientos de mujeres.¹⁷ De modo que las historiadoras del primer feminismo mexicano, por ejemplo, eviden-

y socialista con la indefinición de la categoría “mujer”. Véase Clare Hemmings, *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*, Durham y Londres, Duke University Press, 2011.

¹⁴ Eli Bartra, “El movimiento feminista en México y su vínculo con la academia”, *La Ventana*, núm. 10, 1999, p. 222.

¹⁵ Gerda Lerner, “U.S. Women’s History: Past, Present, and Future”, *Journal of Women’s History*, vol. 16, núm. 4, 2004, p. 23.

¹⁶ Dale Spender, *Women of Ideas and What Men Have Done to Them*, Londres, Pandora, 1988, pp. 3-4. La primera edición es de 1982.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 13-15.

ciaron que las activistas plantearon una multitud de temas respecto a la educación, la salud, los derechos laborales y los derechos civiles de las mujeres porfirianas y revolucionarias.¹⁸ Explicaron también que el voto femenino no unía, sino que dividía al feminismo del momento, al igual que el tema del divorcio en el campo de los derechos civiles, y demostraron que el movimiento feminista se prolongó durante las décadas de 1930 y 1940.¹⁹ Al realizar sus investigaciones, hicieron visibles a mujeres de clases sociales variadas que abogaron en favor de sus compañeras para refutar convincentemente la idea de que el primer feminismo fue “una ideología importada” a México, de poco interés entre las mujeres fuera de las clases más privilegiadas y, por ende, de poca duración e impacto.

Se empezaron a historiar los movimientos de mujeres setenteras durante la década de 1980. En Estados Unidos hubo un interés en explicar los motivos del rompimiento de las activistas con el movimiento a favor de los

¹⁸ Algunos textos que demuestran la amplitud de los temas abordados por el primer feminismo mexicano son: Gabriela Cano, “México 1923: Primer Congreso Feminista Panamericano”, *Debate Feminista*, vol. 1, 1990, pp. 309-323 y “Las feministas en campaña: la primera mitad del siglo XX”, *Debate Feminista*, vol. 4, 1991, pp. 269-292; Julia Tuñón, “¿Convicción o táctica? Atrevimiento y precaución en el primer feminismo mexicano (1873-1935)”, *Dimensión antropológica*, vol. 25, 2002, pp. 9-58 y *Voces a las mujeres: Antología del pensamiento feminista mexicano, 1873-1953*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2011; y María Teresa Fernández Aceves, *Mujeres en el cambio social en el siglo XX mexicano*, Ciudad de México, CIESAS/Siglo XXI Editores, 2014.

¹⁹ Entre otros, Shirlene Ann Soto, *Emergence of the Modern Mexican Woman: Her Participation in Revolution and Struggle for Equality, 1910-1940*, Denver, Colorado, Arden Press, 1990; A. Macías, *Against All Odds*, op. cit.; Stephanie E. Mitchell y Patience A. Schell (eds.), *The Women's Revolution in Mexico, 1910-1953*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2007; S.E. Mitchell, “Revolutionary Feminism, Revolutionary Politics: Suffrage under Cardenismo”, *The Americas*, vol. 72, núm. 3, 2013, pp. 439-468; Ana Lau Jaiven y Roxana Rodríguez Bravo, “El sufragio femenino y la Constitución de 1917: Una revisión”, *Política y Cultura*, núm. 48, 2017, pp. 57-81; Esperanza Tuñón Pablos, *Mujeres que se organizan: El Frente Único Pro Derechos de la Mujer, 1935-1938*, Ciudad de México, UNAM, 1992; E. Tuñón Pablos y Juan Iván Martínez Ortega, “La propuesta político-feminista de Hermila Galindo: Tensiones, oposiciones y estrategias”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, vol. 3, núm. 6, 2017, pp. 1-35; Verónica Oikión Solano, “El Frente Único Pro Derechos de la Mujer de cara al debate constitucional y en la esfera pública en torno de la ciudadanía de las mujeres, 1935-1940”, en *Mujeres y Constitución: De Hermila Galindo a Griselda Álvarez*, Ciudad de México, Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Toluca, Estado de México, Gobierno del Estado de México, 2017, pp. 107-135.

derechos civiles y la subsecuente aparición del “movimiento de la liberación femenina”, en el que florecieron los feminismos radical y social.²⁰ En México uno de los libros pioneros es *La nueva ola del feminismo*, de Ana Lau Jaiven, publicado en 1987,²¹ que traza los primeros grupos de mujeres mexicanas y los escritos que produjeron para diseminar sus ideas. Desde entonces las historiadoras de los feminismos mexicanos se han dedicado a estudiar la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer, organizada por la ONU en la Ciudad de México en 1975;²² los feminismos populares; los movimientos de lesbianas de la década de 1980;²³ y las organizaciones de mujeres indígenas de la década de 1990 y los 2000.²⁴ También han aparecido estudios regionales y globales muy importantes sobre los feminismos del siglo XX, entre ellos, los textos de Bonnie Smith (2000)²⁵ y, más recientemente, el de Lucy Delap (2020),²⁶ así como sobre los feminismos de América Latina,

²⁰ Por ejemplo, Sara M. Evans, *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, Nueva York, Vintage Books, 1980, y Alice Echols, *Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989.

²¹ Ana Lau Jaiven, *La nueva ola del feminismo en México: Conciencia y acción de lucha de las mujeres*, Ciudad de México, Planeta, 1987.

²² Pamela Fuentes Peralta, “La Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer y la Tribuna de las Organizaciones No Gubernamentales de 1975: Una aproximación a las discusiones en torno al género”, tesis de maestría, Ciudad de México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2008, y “Entre reivindicaciones sexuales y reclamos de justicia económica: Divisiones políticas e ideológicas durante la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer: México, 1975”, *Secuencia*, núm. 89, 2014, pp. 165-192; Jocelyn Olcott, *International Women's Year: The Greatest Consciousness-Raising Event in History*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.

²³ Norma Mogrovejo, “Movimiento urbano y feminismo popular en la ciudad de México”, en Alejandra Massolo (comp.), *Mujeres y ciudades: Participación social, vivienda y vida cotidiana*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1992, pp. 59-95, y N. Mogrovejo, *Un amor que se atrevió a decir su nombre: La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, Ciudad de México, Plaza y Valdés, 2000; Gisela Espinosa Damián, “Mujeres del movimiento urbano popular, 1983-1985”, en Massolo, *op. cit.*, pp. 39-58; Alma Rosa Sánchez Olvera, *El feminismo mexicano ante el movimiento urbano popular. Dos expresiones de lucha de género (1970-1985)*, Ciudad de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores Acatlán/UNAM/Plaza y Valdés, 2002.

²⁴ Sylvia Marcos, “Twenty-Five Years of Mexican Feminisms”, *Women's Studies International Forum*, vol. 22, núm. 4, 1999, pp. 431-433, y “Feminismos, ayer y hoy”, *Poiésis: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação*, vol. 8, núm. 13, 2014, pp. 8-29.

²⁵ Bonnie G. Smith (ed.), *Global Feminisms since 1945: A Survey of Issues and Controversies*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000.

²⁶ Lucy Delap, *Feminisms: A Global History*, Londres, Pelican, 2020.

como los libros de Francesca Miller (1991),²⁷ Katherine Marino (2019)²⁸ y Dora Barrancos (2020).²⁹

Al igual que los trabajos previos sobre las primeras feministas mexicanas, este corpus historiográfico evidencia la riqueza y diversidad de los feminismos históricos. Específicamente, pone en tela de juicio no solo la periodización de la historia feminista en olas, sino también la creencia de que la trayectoria del feminismo avanza en un progreso gradual. Gracias a esta literatura se puede percibir que la noción de la historia del feminismo como una serie de logros en el campo de derechos, libertades y oportunidades para la mujer resulta —como predijo Spender en 1982— una narración que oculta e ignora el fenómeno reiterativo de las campañas feministas en diversos temas, como la justicia reproductiva y la salud maternal, el trabajo doméstico no remunerado y la explotación de las trabajadoras domésticas, la violencia masculina y la heterosexualidad obligada, y la participación de la mujer en la política y el espacio público.³⁰ Como observa Nancy Hewitt al estudiar la metáfora de las olas en los feminismos estadounidenses, el lente amplio de los feminismos históricos también resalta que las tensiones y los debates entre feministas no son fenómenos recientes. Ser consciente de la historia feminista diversa permite apreciar que “la discriminación sexual es siempre complicada por la raza y por la clase” y que el debate sobre “el papel de la sexualidad” nunca ha estado ausente de las campañas feministas, por ejemplo.³¹

Los ensayos que se presentan en este número especial de *Istor* pretenden contribuir a la tarea política de historiar los movimientos de mujeres. También dialogan con la historiografía feminista, con especial énfasis en los movimientos de Canadá, Brasil, España y México. Varios de los textos,

²⁷ Francesca Miller, *Latin American Women and the Search for Social Justice*, Hanover, Nuevo Hampshire, University Press of New England, 1991.

²⁸ Katherine M. Marino, *Feminism for the Americas: The Making of an International Human Rights Movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2019.

²⁹ Dora Barrancos, *Historia mínima de los feminismos en América Latina*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2020.

³⁰ Los diversos temas del feminismo setentero quedan ilustrados en el siguiente ensayo bibliográfico: Meri Knaster, “Women in Latin America: The State of Research, 1975”, *Latin American Research Review*, vol. 11, núm. 1, 1976, pp. 3-74.

³¹ Nancy A. Hewitt (ed.), *No Permanent Waves: Recasting Histories of U.S. Feminism*, Nuevo Brunswick, Rutgers University Press, 2010, p. 5.

además, se esfuerzan por interpretar sus objetos de estudio desde el lente de la teoría feminista. Gracias a este enfoque, no solo se hace visible la diversidad de los diferentes movimientos, sino que se resaltan algunos de los debates reiterativos entre feministas acerca de las intersecciones de sexo, raza y clase durante el siglo XX. De esta manera, invitan a revisar la opinión muy generalizada entre el activismo actual de que los feminismos del pasado fueron propios únicamente de la clase media, sin presencia de mujeres racializadas. Como dice Dale Spender, esta idea —por popular que sea— es una manifestación más del modo en que los hábitos patriarcales nos llevan a deslegitimar y subestimar a nuestras antecesoras.

El número inicia con un texto introductorio de mi autoría: “¿Feminismo(s): Una categoría útil para el análisis histórico?”, que replantea la famosa pregunta de Joan Scott para analizar el uso de las palabras “feminismo” o “feminismos” en los estudios históricos. A través de la lectura de cinco textos recientes sobre la historia de los movimientos feministas, intento establecer las diferentes definiciones de su objeto de estudio que ofrecen las autoras y reflexionar acerca de qué dicen dichas diferencias acerca de la práctica historiográfica de los feminismos. En específico, me interesa indagar si toda actividad política de las mujeres cabe dentro de la descripción de “los feminismos”, o bien si la carga histórica de esta palabra, y su asociación con el mundo occidental, subvierte el objetivo mismo de los feminismos como proyectos con ambiciones políticas globales.

En el segundo texto, “Las mujeres en los debates sobre la legalización del divorcio. España, 1903-1904”, Valeria Caballero Martínez presenta el estudio del libro colectivo *El divorcio en España*, compilado por la periodista Carmen de Burgos Seguí, Colombine, en 1904. Este libro surge del debate entre la periodista y las lectoras del *Diario Universal* con motivo de una propuesta para introducir el divorcio civil absoluto al Código Civil español en 1903. Caballero Martínez aprovecha el texto para analizar las actitudes de las primeras feministas españolas ante el divorcio y cómo sus opiniones se pueden ubicar dentro de los feminismos de la época. Subraya el hecho de que las participantes en el libro no cuestionaban el papel del género femenino del momento. Supusieron la centralidad del matrimonio en la vida de las mujeres y el rol subordinado de la esposa en una relación conyugal. Además, las colaboradoras esgrimieron argumentos desde la religión y la

moral para sustentar posiciones en pro y en contra del divorcio, aludiendo, sobre todo, a la doble moral del Código Civil, y rara vez se plantearon la pregunta del sustento posterior de la mujer divorciada. Como señala Cabañero Martínez, esta despreocupación es sorprendente al considerar la biografía de varias de las participantes (incluyendo a la misma Colombine), quienes tras separarse de sus esposos tuvieron que trabajar en el periodismo o como maestras para sobrevivir. Es probable que el desinterés se explique por el hecho de que el Código Civil ya establecía las obligaciones del esposo en caso de separación. Igualmente, puede ser una indicación de clase social; tal vez ninguna de las participantes imaginó quedarse completamente desamparada a raíz de un divorcio.

En “Voces encontradas: Dos movimientos por los derechos de las mujeres en Canadá en la década de 1970”, Sandra Zamudio Arciga investiga las actividades de dos organizaciones femeniles canadienses: el National Action Committee on the Status of Women (NAC) y la Native Women’s Association of Canada (NWAC), ambas con raíces en los movimientos de liberación del siglo XX. A su autora le interesa indagar en los objetivos, prioridades y actividades de las dos asociaciones, así como en su relación entre sí. Como señala, el NAC es un proyecto del feminismo “mayoritario” canadiense, sin una integración inicial de grupos de mujeres de los pueblos originarios ni afrodescendientes. Sus intereses reflejaron los de los feminismos del momento: la necesidad de guarderías; la salud reproductiva, incluyendo el acceso a la anticoncepción y el aborto; la igualdad de sueldos; el tratamiento de mujeres en situación de prostitución y vagancia; el divorcio, y la igualdad de representación. El NWAC buscaba mejorar la condición de la mujer indígena, sobre todo quería derrocar la Ley India, cuyos preceptos imperiales colocaban a los pueblos originarios en una posición de subordinación frente a la población no indígena e imponían su integración al Estado-nación. A lo largo de su artículo, Zamudio Artiga subraya que las dos organizaciones tenían poca interacción a principios de la década de 1970, pero demuestra que, para finales de la misma, se estaba configurando una coalición de grupos de mujeres vinculados con ambas asociaciones y con objetivos en común.

En “El periódico feminista *Mulberio* y la mujer negra (1981-1982)”, Violeta Barrientos Nieto analiza los temas tratados en una de las publica-

ciones emblemáticas del feminismo ochentero brasileño. La autora hace especial hincapié en las contribuciones de la feminista afrobrasileña Lélia Gonzalez (1935-1994), quien escribió sobre la situación de las mujeres negras y su experiencia como feminista. Como en el caso de las asociaciones de mujeres canadienses contemporáneas, los temas que más preocupaban a las colaboradoras de *Mulherio* estaban relacionados con la salud materna, la crianza, el divorcio, las guarderías, la igualdad de salarios y otros derechos laborales. Como anota Barrientos Nieto, en los textos de Gonzalez resuenan los escritos de bell hooks, quien escribía su primera obra por aquellas fechas: se trata de lo que hoy llamamos “las intersecciones” entre el racismo y el sexismo, y la importancia de las mujeres afrobrasileñas como sujetas activas del feminismo. En general, *Mulherio* fue un proyecto que buscó subrayar las condiciones de las mujeres más marginalizadas de la sociedad, aunque —como advierte Barrientos Nieto— sus autoras y lectoras fueron mayoritariamente académicas de clase media. El nombre del periódico fue un acto de “reclamo” típico de los movimientos de liberación. “Mulherio”, que se puede traducir como “mujerío”, es un término altamente peyorativo en portugués, pero fue adoptado como parte de un intento explícito de reclamar la palabra para darle un nuevo sentido positivo.

En el texto final, “¿Pueden hablar las mujeres nahuas del Posclásico tardío?”, de Ana Laura Zúñiga Loreto, se analiza la historiografía acerca de las mujeres nahuas que habitaron la cuenca de México durante el Posclásico tardío mesoamericano a partir de la pregunta que formuló Gayatri Chakravorty Spivak frente a la investigación sobre las mujeres que vivían en el subcontinente indio durante la ocupación británica: ¿Puede hablar la subalterna?³² Zúñiga Loreto cuestiona las variadas maneras en que los y las investigadoras han abordado las mismas fuentes para llegar a conclusiones muy distintas acerca del rol social, económico y político de las nahuas durante ese periodo, con atención especial en el uso del término “género” en los trabajos históricos y antropológicos. Esta indagación lleva a Zúñiga Loreto a reflexionar acerca del peso del pensamiento feminista en las interpretaciones

³² Gayatri Chakravorty Spivak, “‘Can the Subaltern Speak?’”, revised edition from the ‘History’ chapter of *Critique of Postcolonial Reason*, en Rosalind C. Morris (ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, Nueva York, Columbia University Press, 2010, pp. 21-78.

analizadas y a compararlo con la reiteración de expectativas de género moderno presentes en estas investigaciones. A la pregunta “¿Pueden hablar las mujeres nahuas del Posclásico tardío?”, relevante para quienes estudiamos a las mujeres a partir de fuentes documentales, la autora responde que “todo depende de si las y los historiadores y antropólogos, además de cuestionar a las fuentes, están dispuestos a interrogarse a sí mismos, revisar las narrativas mediante las cuales representan el pasado y las limitaciones propias de la producción histórica.” ❧

FEMINISMO(S)

¿Una categoría útil para el análisis histórico?

Catherine Andrews

En 1988 una de las pioneras de la historia del feminismo, Karen Offen, publicó el artículo “Definir el feminismo: Un análisis histórico comparativo”.¹ Su objetivo fue “llegar a una comprensión del término [...] con la que podamos estar de acuerdo” a partir del “conocimiento acumulado que hemos adquirido acerca de la evolución histórica de la crítica del cambio socio-político del estatus de la mujer en distintas culturas y del programa para dicho cambio”.² Le motivaba la disyuntiva entre la definición ortodoxa del feminismo en Estados Unidos como un movimiento que aboga por la igualdad de derechos para las mujeres y los propósitos más variados de las activistas y académicas de la época. Para resolver esta incongruencia, propuso denominar “feminismo” a la acción política que esté a favor de liberar a las mujeres de su posición subordinada en la sociedad y, de este modo, buscaba desvincular el feminismo de las demandas políticas de un solo grupo de mujeres del contexto histórico estadounidense y promover un uso más inclusivo del término.³

Offen fundamentó su propuesta en su investigación sobre las demandas feministas en Francia a finales del siglo XIX, un proyecto que se materializaría

Catherine Andrews es profesora-investigadora titular de la División de Historia del CIDE.

¹ Karen Offen, “Defining Feminism: A Comparative Historical Approach”, *Signs*, vol. 14, núm. 1, 1988, pp. 119-157. Hay traducción al español: Karen Offen, “Definir el feminismo: Un análisis histórico comparativo”, *Historia Social*, núm. 9, 1991, pp. 103-135.

² *Ibid.*, pp. 119-120. Las traducciones en este texto son propias, pero, en el caso de este artículo, sigo la traducción al español, con unas ligeras ediciones.

³ *Ibid.*, p. 120.

en los dos volúmenes de su magna obra *Feminismos europeos, 1700-1950: Una historia política*, publicado por Stanford University Press en 2000.⁴ De vuelta al artículo, en él Offen detalla la historia del concepto “feminismo” en Europa y Estados Unidos, y las maneras en que se empleaba en el discurso político. Al respecto, señala que los primeros usos de la palabra “feminismo” provienen del debate francés de finales del siglo XIX sobre la condición de la mujer en la sociedad. “Le féminisme” se usaba como “un sinónimo de la emancipación femenina” y fue adoptado por primera vez como identidad por Hubertine Auclert en 1882 para describirse a sí misma y al grupo redactor del periódico *La Citoyenne (La Ciudadana)*.⁵ Diez años después, en mayo de 1892, otras mujeres autodenominadas feministas —e integrantes del grupo Solidaridad— organizaron el primer Congreso Feminista en París.⁶ Como demuestra la historiografía, los temas tratados en los congresos feministas, que proliferaron en Europa y América Latina desde este momento, no se limitaron a la cuestión de los derechos políticos o civiles de las mujeres, sino que incorporaron demandas en materia de derechos laborales, sociales y educativos, así como el fin de la prostitución, de la trata de mujeres y de los dobles estándares de la moralidad sexual.⁷

Offen repara en que las múltiples propuestas, objetivos y demandas de las primeras feministas no fueron ni novedosas ni inusitadas en la esfera política occidental sino que, más bien, se construyeron sobre siglos de debate previo acerca de la mujer y su papel en la sociedad. También notó que las historiadoras de dichas polémicas solían adoptar los términos “feminismo”, “protofeminista” o “precursora feminista” para describir su objeto de

⁴ Karen Offen, *European Feminisms, 1700-1950: A Political History*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

⁵ K. Offen, “Defining Feminism”, *op. cit.*, p. 126.

⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁷ Gabriela Cano, “México 1923: Primer Congreso Feminista Panamericano”, *Debate Feminista*, vol. 1, 1990, pp. 309-23 y “Las feministas en campaña: La primera mitad del siglo XX”, *Debate Feminista*, vol. 4, 1991, pp. 269-292; Francesca Miller, *Latin American Women and the Search for Social Justice*, Hanover, University Press of New England, 1991; Asunción Lavrin, *Women, Feminism, and Social Change in Argentina, Chile, and Uruguay, 1890-1940*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1998; Maxine Molyneux, *Movimientos de mujeres en América Latina: estudio teórico comparado*, Madrid, Cátedra, 2003; Katherine M. Marino, *Feminism for the Americas: The Making of an international Human Rights Movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2019.

estudio, a pesar del anacronismo que implicaba. Así, carece de sentido, desde una perspectiva histórica, dividir la acción política sobre la mujer entre un “feminismo” caracterizado por las campañas en pro de los derechos y los variados “movimientos de mujeres”, presentes en casi todas las demás tradiciones políticas ajenas al liberalismo. Entonces, según la autora, el feminismo como concepto no podía definirse a partir de las experiencias estadounidenses, sino que era necesario reconocer que el término se empleaba en diferentes culturas para describir una variedad de manifestaciones en contra de la posición subordinada de la mujer.⁸

Tal planteamiento significa que el feminismo abarca posiciones diversas y contradictorias y, como reconocía Offen, inevitablemente lleva a debates sobre la ubicación precisa de la frontera entre lo feminista y lo no feminista.⁹ Argumenta que la respuesta se encuentra en el trabajo de la historia comparada: al estudiar los planteamientos políticos a favor de las mujeres en contextos históricos, culturales y geográficos distintos, sería posible delinear una definición que satisficiera a todas. A partir de sus propias investigaciones, sugirió que hay dos tipos de posturas a favor de la mujer discernibles en la historia: una que quería mejorar la posición de la mujer en el ámbito familiar y comunitario, y otra que pretendía reivindicarla como agente independiente y autónomo en los mismos términos que el hombre:

Desde una perspectiva histórica, los argumentos de la tradición feminista relacional proponían una visión de la organización social fundada en el género, pero igualitario. Como unidad básica de la sociedad, defendían la primacía de una pareja —hombre y mujer— sin jerarquías y sustentada en el compañerismo, mientras que los argumentos individualistas presentaban al individuo, con independencia del sexo o el género, como la unidad básica. El feminismo relacional ponía el énfasis en los derechos de las mujeres *como mujeres* (definidas principalmente por sus capacidades de engendrar o criar) respecto de los hombres. Insistía en la distinta cualidad, en virtud de esas funciones, de la contribución específica de las *mujeres* al resto de la sociedad y reclamaba los derechos que confería dicha contribución. En contraste, los argumentos feministas de la tradición individualista hacían hincapié en los conceptos más abstractos de los derechos humanos individuales y exaltaban la

⁸ K. Offen, “Defining Feminism”, *op. cit.*, pp. 131-132.

⁹ *Ibid.*, pp. 129-130.

búsqueda de la independencia personal (o autonomía) en todos los aspectos de la vida, a la vez que descalificaban, desaprobaban o rechazaban por insignificantes todos los roles definidos socialmente y minimizaban la discusión de las cualidades o las contribuciones relacionadas con el sexo, incluida la maternidad y sus responsabilidades concomitantes.¹⁰

En otras palabras, Offen planteaba que el feminismo o, mejor entendido, los feminismos en la historia se diferenciaban por la manera en que conceptualizaban a la mujer y al hombre en la sociedad: como seres autónomos e iguales o como seres diferenciados por sus facultades reproductivas pero mutuamente dependientes e iguales entre sí. Ambas perspectivas tenían en común la convicción de que la mujer y el hombre son personas con igual valor en la sociedad y que ningún sexo debería estar subordinado al otro.

Más de treinta años han pasado desde que Offen escribió su artículo y, desde entonces, los estudios sobre la historia de los feminismos se han multiplicado; no obstante, sus reflexiones siguen siendo pertinentes para la historiografía. Es común todavía que muchas activistas y académicas prefieran la definición limitada del feminismo (un movimiento político que busca la igualdad de derechos para la mujer) en vez de la definición más inclusiva (una colección de movimientos que se oponen a la subordinación de la mujer al hombre). Además, en muchos debates actuales sobre la prostitución o la identidad de género, entre otros, la afirmación de que este o aquel planteamiento es “antiderechos” sirve como una clave para descalificar *a priori* el valor del argumento y cuestionar “el feminismo” de quien lo propone. Dada esta situación, me parece pertinente retomar la propuesta de Offen para analizar las posibles definiciones del feminismo a partir del “conocimiento acumulado que hemos adquirido acerca de la evolución histórica de la crítica sobre el cambio sociopolítico del estatus de la mujer en distintas culturas, y del programa para dicho cambio”.¹¹

Con este fin, en este ensayo revisaré el estado de la cuestión sobre la historia de los movimientos que se proclaman feministas, con referencia especial (aunque no exclusiva) a algunos de los textos más recientes de la historiografía; en orden alfabético: Dora Barrancos, *Historia mínima*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 135-136.

¹¹ *Ibid.*, pp. 119-120.

de los feminismos en América Latina;¹² Lucy Delap, *Feminisms: A Global History*;¹³ Katherine M. Marino, *Feminism for the Americas: The Making of an International Human Rights Movement*;¹⁴ Ingeborg W. Owsen, *The Genealogy of Modern Feminist Thinking: Feminist Thought as Historical Present*;¹⁵ y Françoise Vergès, *Un féminisme décolonial*.¹⁶ Espero que el análisis comparado de estos textos me permita abordar históricamente las definiciones del feminismo empleadas por sus autoras, así como reflexionar sobre la utilidad del concepto mismo para la historia.

Como parte fundamental de esta explicación, desarrollaré la hipótesis de que la definición de Offen requiere algunas modificaciones para que incluya a los feminismos actuales. La división entre feministas “individualistas” y “relacionales” todavía tiene mucha relevancia, pero solo considera un lado del espectro de los feminismos; del otro se encuentran los feminismos materialistas de las tradiciones marxista y liberacionista que fundamentan sus análisis en el lenguaje de la opresión, la explotación y el imperialismo. Desde sus perspectivas, las mujeres están subordinadas dentro de la sociedad como resultado de un ejercicio coercitivo del poder practicado por los hombres como clase biológica y social. En el núcleo de dicha opresión está la violencia, sobre todo la sexual. Estos feminismos sostienen que solo es posible la igualdad una vez que se logren destruir las opresiones basadas en sexo y género, clase, raza y etnia.

Al concluir, reflexionaré acerca de la utilidad del término “feminismo” para la historiografía latinoamericana a la luz de los múltiples desacuerdos sobre su definición y de los objetivos que se quieren realizar en su nombre. Sobre todo, me gustaría discutir las consecuencias políticas de adoptar una definición que incluya a muchas mujeres que abiertamente rechazan llamarse feministas. Parafraseando a Joan Scott, quiero preguntar si el feminismo,

¹² Dora Barrancos, *Historia mínima de los feminismos en América Latina*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2020.

¹³ Lucy Delap, *Feminisms: A Global History*, Londres, Pelican, 2020.

¹⁴ K.M. Marino, *Feminism for the Americas*, op. cit.

¹⁵ Ingeborg W. Owsen, *The Genealogy of Modern Feminist Thinking: Feminist Thought as Historical Present*, Londres, Routledge, 2021.

¹⁶ Françoise Vergès, *Un féminisme décolonial*, París, La Fabrique éditions, 2019. La edición de epub no tiene paginación numerada. Por lo tanto, las citas se refieren a la siguiente edición en inglés: Françoise Vergès, *A Decolonial Feminism*, Londres, Pluto Press, 2021. No obstante, traduciré al español a partir de la versión en francés.

en singular o en plural, es una categoría útil de análisis o si, más bien, debemos tratarlo con cautela, como un concepto cuyo bagaje histórico sigue posicionando a algunas feministas por encima de otras.

DEFINIR EL FEMINISMO COMO UN PROYECTO MODERNO: ¿“UNA CARACTERÍSTICA ESENCIAL DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL”?

Al inicio de su discusión sobre la historia del pensamiento feminista moderno, Ingeborg Owesen afirma que:

Ha llegado el momento en que el feminismo puede voltearse a ver y reflexionar sobre sí mismo, tanto en nombre de la autocomprensión y la autorreflexión como para exigir [...] un lugar en el mundo. Es hora de aceptar que el feminismo o la igualdad de género es una característica tan esencial del pensamiento occidental y su cultura como [...] la verdad científica, la democracia, la libertad de expresión y los derechos humanos, por mencionar algunos de los logros modernos.¹⁷

La autora fundamenta su argumento en la referencia a la “querrela de las mujeres”, un debate iniciado por Cristina de Pizán (1364-1430) sobre la idoneidad de las mujeres para educarse, ejercer la razón y controlar sus emociones, y cuyas controversias continuaron ocupando a las mentes de la gente letrada europea durante el Renacimiento y la Modernidad temprana.¹⁸ Owesen afirma que esta discusión se caracterizó por enfrentar a los proponentes de la superioridad intelectual masculina con los y las defensoras de la superioridad femenina en cuanto a las virtudes hasta la intervención de Marie le Jars de Gournay (1565-1645), una francesa, amiga de Montaigne.¹⁹ De acuerdo con la interpretación de Offen sobre *Égalité des hommes et des femmes* (París, 1622),²⁰ De Gournay abogaba a favor de “la primera propuesta por la igualdad de género en la Europa moderna”.²¹ De esta manera, se

¹⁷ Ingeborg W. Owesen, *The Genealogy*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁸ Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, Nueva York, Oxford University Press, 1994, pp. 144-150, 195-198.

¹⁹ I. Owesen, *The Genealogy...*, *op. cit.*, p. 27.

²⁰ Una versión reciente y accesible: Marie le Jars de Gournay, *Égalité des hommes et des femmes, et autres textes*, París, Éditions Gallimard, 2018. Hay versión en español: Marie le Jars de Gournay, *Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres*, Montserrat Cabré i Pairet (ed.), Esther Rubio Herráez y Eva Teixidor Aránegui (trads.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014.

²¹ I.W. Owesen, *op. cit.*, p. 30.

adelantó a los argumentos de Simone de Beauvoir unos trescientos años al afirmar en su folleto que “el animal humano, considerado correctamente, no es ni hombre ni mujer, los sexos son creados dobles, no para constituir especies diferentes, sino para el fin de la reproducción”,²² lo que explica que las diferencias observables en el carácter de unos y otras derivaría exclusivamente de su educación y crianza, y no de una predisposición biológica.²³

Ubicar la génesis del feminismo europeo en la querrela de las mujeres no es un argumento particularmente original. Gerda Lerner ya había rastreado las contribuciones de Pizán, De Gournay y las de sus contrapartes en *The Creation of Feminist Consciousness* (1993).²⁴ Lo que llama la atención en el tratamiento de Owsen es su insistencia en proponer al feminismo como uno de los detonantes del desarrollo del concepto de la igualdad en el pensamiento occidental. En sus palabras:

El concepto de la igualdad es uno de los conceptos centrales tanto del feminismo como de la teoría política. Es un concepto fundamental para cualquier teoría de la justicia y de la democracia [...]. Sin embargo, hay pocos estudios académicos [...] sobre su origen y su desarrollo histórico. Es uno de aquellos conceptos que damos por hecho, como si siempre hubiera existido, y que tiene un significado perpetuo y evidente. No se ha prestado atención al hecho de que la igualdad como una idea política y social es bastante reciente y es uno de los productos del pensamiento ilustrado de la Modernidad temprana. Se ha prestado aún menos atención al hecho de que el feminismo o la idea de la igualdad de género corre en paralelo con —o hasta anticipa— el desarrollo general del concepto filosófico y político de la igualdad.²⁵

Al lanzar este argumento, Owsen se apoya en la obra de Jonathan Israel sobre la Ilustración “radical”, cuyas raíces ubica Israel en la filosofía de Spinoza.²⁶ De acuerdo con el análisis de este autor, los pensadores de la Ilustración radical insistían en romper el monopolio de la religión como árbitro de la moralidad y en rechazar la autoridad de Dios en el ejercicio de la razón. Al partir de la convicción de que la razón exige considerar a todos por igual, la Ilustración radical también respaldaba la igualdad entre sexos, así como

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ *Ibid.*, pp. 30-36 y Lerner, *op. cit.*, pp. 197-198.

²⁴ G. Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness, op. cit.*

²⁵ I.W. Owsen, *op. cit.*, pp. 24-25.

²⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

la democracia, la libertad de expresión y los derechos humanos.²⁷ El argumento de Owesen es que los planteamientos feministas sobre la igualdad entre los sexos, expresados por De Gournay y luego retomados del cartesianismo por François Poullain de la Barre (entre muchas otras escritoras de la Modernidad temprana),²⁸ fueron antecedentes de la Ilustración radical y, por ende, esas ideas no deberían ser consideradas derivativas. Por esta razón, sostiene, el feminismo debe ser reconocido como uno de “los logros modernos” del pensamiento occidental, junto con los derechos humanos, la libertad de expresión y la democracia.

Sin embargo, Owesen no piensa que el pensamiento feminista pueda entenderse exclusivamente a partir del concepto de la igualdad. En su lectura de la filosofía feminista identifica la dialéctica de la “diferencia” como la segunda corriente más importante de este pensamiento. Si bien argumenta que las ideas y teorías de la diferencia también se originaron en los debates del siglo XVI, el enfoque de su análisis en este punto es la filosofía de Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y Judith Butler. De Beauvoir planteó la conceptualización de la mujer como el otro frente al sujeto masculino en el pensamiento occidental, en consecuencia, esta se encontraría subordinada a aquel por el hecho de que su “otredad” le impide ser sujeto. La “eterna feminidad” —el ideal femenino— es la obligación de ser una otredad, cuya definición siempre está en manos del hombre, quien la imagina a su conveniencia.²⁹

De acuerdo con la interpretación de Owesen, el existencialismo de De Beauvoir le llevó a argumentar que las personas —hombres y mujeres— experimentaban sus vidas desde sus cuerpos³⁰ y cita la declaración de la

²⁷ Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2002; *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013; *The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830*, Nueva York, Oxford University Press, 2019.

²⁸ I.W. Owesen, *op. cit.*, pp. 44-60. El planteamiento más famoso “del feminismo cartesiano”, como lo determina Owesen, es que “la mente no tiene sexo”, por lo que hombres y mujeres tienen exactamente las mismas capacidades racionales. Para una traducción al español de los tratados más relevantes de Poullain de la Barre, véase: François Poullain de la Barre, *Obras feministas de François Poullain de la Barre: 1647-1723*, Daniel Cazés Menache (ed.) y María Haydeé García Bravo (col.), Ciudad de México, UNAM/Colegio de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2007.

²⁹ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, París, France Loisirs, 1991, pp. 1-4.

³⁰ I.W. Owesen, *op. cit.*, pp. 81-82 y De Beauvoir, *op. cit.*, vol. 2, p. 650.

filósofa en su introducción: “Si me quiero definir debo decir en primer lugar que ‘soy una mujer’. Esta verdad constituye el fondo a partir del cual se levantarán todas las demás afirmaciones”.³¹ De Beauvoir analiza la experiencia situada de ser mujer en la Francia de la década de 1940 para argumentar que las relaciones entre hombres y mujeres solo podrán cambiar cuando ambos sean capaces de reconocerse “mutuamente como sujetos”.³²

Sobre Luce Irigaray, perteneciente a la escuela posestructuralista, Owesen dice que forma parte de un trío de filósofas francesas —con Hélène Cixous y Julia Kristeva— que cuestionó el análisis de De Beauvoir a partir de la “deconstrucción” del lenguaje de la filosofía occidental. Para Irigaray, no se puede hablar de un modo neutro y universal de ser sujeto, puesto que siempre está planteado desde lo masculino.³³ El reto para el feminismo es establecer una manera de ser sujeto para la mujer, bajo sus propios términos y sin la mediación de la pluma masculina.³⁴ Cixous la llama “la escritura femenina” e Irigaray, “hablar-mujer”.³⁵ Para ellas, reclamar la posición del sujeto para la mujer, como hace De Beauvoir, equivale a transformarla en hombre, en lugar de abogar por la creación del sujeto femenino separado y diferente.

A partir de este entendimiento, subraya Owesen, Irigaray cuestiona el objetivo de la igualdad en el feminismo y cita el siguiente extracto del libro *Je, tu, nous: Pour une culture de la différence* (1990):³⁶

Reclamar la igualdad, como mujeres, me parece la expresión equivocada de un objetivo real. Reclamar la igualdad implica un término de comparación. ¿A qué o a quién desean igualarse las mujeres?, ¿a los hombres?, ¿a un salario?, ¿a un puesto público?, ¿a qué modelo?, ¿por qué no a sí mismas?³⁷

Irigaray alega que no hay justicia para la mujer si se le obliga a asimilarse al modelo masculino, ni en la filosofía ni en la cuestión de los derechos políticos, civiles y sociales; la justicia solo se logra al reconocer la diferencia

³¹ I.W. Owesen, *op. cit.*, p. 82; De Beauvoir, *op. cit.*, pp. 1-3.

³² De Beauvoir, *op. cit.*, vol. 2, p. 650.

³³ I.W. Owesen, *op. cit.*, pp. 84-85.

³⁴ *Ibid.*, p. 86.

³⁵ *Ibid.*, pp. 84-85.

³⁶ Luce Irigaray, *Je, tu, nous: Pour une culture de la différence*, París, B. Grasset, 1990.

³⁷ I.W. Owesen, *op. cit.*, p. 87 y Luce Irigaray, *Yo, tú, nosotras*, Pepa Linares (trad.), Madrid, Cátedra, 1992, p. 9.

sexual, algo que Irigaray define con referencia a la función reproductiva:³⁸ “La igualdad entre hombres y mujeres no puede hacerse realidad sin un pensamiento de género en tanto que sexuado, sin una nueva inclusión de los derechos y deberes sociales de cada sexo, considerados como diferentes”.³⁹

Como nota, estas declaraciones suelen malinterpretarse como una reiteración del esencialismo —la idea de que el sexo o la función reproductiva define la personalidad, los gustos y las actividades de una persona—, pero, en el caso específico de Irigaray, Owesen enfatiza su llamado a abandonar cualquier definición existente de la mujer —entendida como clase biológica— debido a que todas han sido hechas por el hombre y subraya que Irigaray no propone ninguna definición en concreto, en cambio, prefiere concentrarse en “teorizar lo femenino”⁴⁰ fuera de la lógica jerárquica de la filosofía falocéntrica,⁴¹ es decir, sin insertarse en el binario hombre-sujeto/mujer-otro descrito por De Beauvoir. Según Owesen, para Irigaray, conservar un sujeto universal como marca de referencia para la meta de la igualdad solo sirve para esconder “el privilegio y la norma masculina”.⁴²

Owesen concluye su libro con un examen de la crítica que hizo Judith Butler a De Beauvoir e Irigaray en *Gender Trouble* (1990).⁴³ En ese libro Butler se preguntó por el sujeto del feminismo —la mujer para quien Irigaray quiere forjar una ontología propia—. A partir de la lectura de Monique Wittig —a quien, para mi sorpresa, Owesen no hace referencia—,⁴⁴ Butler

³⁸ “La especie está dividida en dos géneros que aseguran su producción y reproducción”, Irigaray, *op. cit.*, p. 10.

³⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁰ I.W. Owesen, *op. cit.*, p. 87.

⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

⁴² *Ibid.*, p. 87.

⁴³ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990.

⁴⁴ “Hace diez años nos levantamos para luchar por una sociedad sin sexos, ahora nos encontramos atrapadas en este familiar callejón sin salida: ‘la mujer es maravillosa’ [...] Porque ‘la mujer’ no existe para nosotras, no es otra cosa que una formación imaginaria, pues ‘las mujeres’ son el producto de una relación social. Es necesario destruir el mito dentro y fuera de nosotras mismas. [...] La ambigüedad del término ‘feminista’ resume toda la situación. ¿Qué quiere decir ‘feminista’? La palabra está formada con la palabra ‘mujer’ y quiere decir ‘alguien que lucha por las mujeres’. Para muchas de nosotras, esto quiere decir ‘alguien que lucha por las mujeres como clase y por la desaparición de esta clase’. Para muchas otras, quiere decir ‘alguien que lucha por las mujeres y su defensa’, para el mito, por lo tanto, y para su refuerzo”. Monique Wittig, “On ne naît pas femme”, *Questions Féministes*, núm. 8, 1980, pp. 79-83.

concluye que la mujer es invento del propio feminismo, una consecuencia de no poder escapar del pensamiento binario y universalista que dice querer superar.⁴⁵ El énfasis en la diferencia sexual, añade Butler, fundamentándose una vez más en los argumentos de Wittig,⁴⁶ solo hace sentido dentro de las normas de la heterosexualidad obligatoria, por consiguiente, tampoco sirve como base para una existencia ontológica estable. De este modo, le sugiere a Irigaray que su ideal de “mujer-sujeto” no existe, pues “insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multiplicidad de intersecciones culturales, sociales y políticas en la que se construye el conjunto concreto de las ‘mujeres’”.⁴⁷

En palabras de Owsen, para Butler, “el feminismo no tiene un sujeto predeterminado. De hecho, el feminismo produce la categoría ‘mujeres’, que afirma representar y, luego, liberar”.⁴⁸ Al contrastar esta afirmación con la definición que Butler ofrece del género como “una manera de actuar, una actividad performativa incesante”, desvinculando al cuerpo sexuado,⁴⁹ Owsen concluye que el análisis de Butler niega “a la mujer un estatus ontológico”, concibiéndola como “una categoría flotante y libre”.⁵⁰ Tal planteamiento nos lleva a varias preguntas urgentes: si el feminismo es parte integral del pensamiento occidental, como dice Owsen, y, por ende, irremediablemente falocéntrico, como argumenta Butler, ¿tiene todavía relevancia como concepto?, ¿no sería más lógico abandonar el término “feminismo” y acuñar otro que no conlleve este bagaje histórico? En cambio,

⁴⁵ Judith Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, Madrid, Paidós, 2007, pp. 67-70. Este argumento se aprecia con mucha mayor claridad en Butler, “Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, Marie Lourties (trad.), *Debate Feminista*, vol. 18, 1998, pp. 296-314.

⁴⁶ “Lo que hace una mujer es la relación social particular con un hombre, una relación que hemos llamado ‘esclavitud’ en otro momento, una relación que implica obligaciones personales y físicas, así como obligaciones económicas (residencia, trabajo doméstico, debito conyugal, producción de niños ilimitados, etc.), una relación de la que las lesbianas pueden escapar al negar volverse heterosexuales [...] Es para nosotras una necesidad absoluta [...] contribuir con todas nuestras fuerzas a la destrucción de la clase —las mujeres—, en la que los hombres se apropian de las mujeres y esto solo se puede realizar mediante la destrucción de la heterosexualidad como sistema social”, M. Wittig, *op. cit.*, pp. 83-84.

⁴⁷ J. Butler, *El género en disputa, op. cit.*, p. 67.

⁴⁸ I.W. Owsen, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁰ *Ibid.*

si aplicamos los argumentos de Irigaray, las preguntas que surgen son otras, por ejemplo: ¿no es posible argumentar que los planteamientos de Butler niegan la diferencia sexual y, por lo tanto, plantean un punto de inicio neutro del ser humano?, ¿no es el caso, entonces, que conceptualizar el género como una “actividad” emprendida por esta figura neutra esconde y privilegia la norma masculina? Inexplicablemente, Owesen no considera estas preguntas en su texto ni reflexiona acerca del significado del pensamiento posestructuralista para las dialécticas feministas de la igualdad y la diferencia, como ha hecho, por ejemplo, Joan Scott.⁵¹ Sospecho que parte de la razón detrás de esta falta de curiosidad está vinculada a la otra gran ausencia de su texto: una discusión sobre los feminismos materialistas de la tradición marxista (entre quienes se encuentra la misma Hélène Cixous y Julia Kristeva), cuyo análisis ofrece otra definición del feminismo de la diferencia y que será el tema del siguiente apartado.

DEFINIR EL FEMINISMO COMO UN PROYECTO ANTIIMPERIAL:

“LA LUCHA POR LA JUSTICIA EPISTEMOLÓGICA”⁵²

“¿Quién limpia el mundo?” fue la pregunta que inspiró a Françoise Vergès a escribir *Un féminisme décolonial*.⁵³ A su modo de ver, la industria de la limpieza simboliza el capitalismo patriarcal y racista que le ha dado forma al mundo contemporáneo. Argumenta que la industria de la limpieza es una de las muchas que emplean el modelo de subcontratación (*outsourcing*). Este tipo de empresas contrata, generalmente, a las mujeres más pobres y racializadas de su sociedad, les exigen un trabajo manual arduo que las expone a químicos tóxicos y a diversas expresiones de violencia y acoso, y les pagan el menor salario posible. Así las cosas, las industrias mantienen a la población más acomodada —y, generalmente, la más blanca— en la comodidad, mientras condenan a las mujeres más precarizadas a una vida de incomodi-

⁵¹ Joan W. Scott, “Igualdad versus diferencia: Los usos de la teoría posestructuralista”, Marta Lamas (trad.), *Debate feminista*, vol. 5, 1992, pp. 87-107 y “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas (ed.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Ciudad de México, UNAM/M.A. Porrúa, 1996, pp. 265-302.

⁵² Françoise Vergès, *A Decolonial Feminism*, Ashley J. Bohrer (trad.), Londres, Pluto Press, p. 13.

⁵³ *Ibid.*, p. vi.

dades, violencia y muerte prematura.⁵⁴ Para Vergès es urgente que las feministas se solidaricen con las diversas luchas de estas mujeres por obtener mejores condiciones y salarios como primer paso hacia la construcción de una economía y una sociedad más justas.⁵⁵

El feminismo decolonial que analiza Vergès en su texto reconoce esta urgencia y desarrolla su activismo en consecuencia, por lo tanto, funge como la antítesis del feminismo “civilizador” que ella misma caracteriza como producto de la modernidad europea. En lo que bien podría ser una respuesta directa a lo argumentado por Owesen, Vergès señala que:

El relato del feminismo civilizador se mantiene contenido por el espacio de la modernidad europea y nunca toma en cuenta el hecho de que se funda sobre la negación del papel de la esclavitud y del colonialismo. La solución no es dar un lugar, necesariamente marginal, a las mujeres esclavas, colonizadas o de ultramar. Lo que hay que enfrentar es cómo la división del mundo que la esclavitud y el colonialismo imponen desde el siglo XVI (entre una humanidad que tiene el derecho de vivir y la que puede morir) atraviesa los feminismos occidentales [...]. Europa reside en el centro [de la narración], todos sus análisis parten de esta división del mundo: las raíces coloniales del fascismo se olvidan, el capitalismo racista no es una categoría de análisis, las mujeres esclavizadas y colonizadas no son percibidas como el espejo negativo de las mujeres europeas [...] Hablar del feminismo civilizador o burgués blanco, desde esta perspectiva, tiene un sentido muy preciso. No es “blanco” simplemente porque lo adoptan las mujeres blancas, sino porque afirma pertenecer a un lugar del mundo, Europa, que se construyó a partir de una división racializada del mundo. Es burgués porque no ataca el capitalismo racial.⁵⁶

En otras palabras, Vergès afirma que los feminismos pueden dividirse en dos grupos: los que se consideran partícipes de “los logros” de la modernidad (“la verdad científica, la democracia, la libertad de expresión y los derechos humanos”, Owesen *dixit*)⁵⁷ y aquellos que juzgan que este discurso de la igualdad esconde una división fundacional y anterior entre una humanidad digna de derechos y otra a la que es legítimo esclavizar y explotar. El primer feminismo imagina que el único marco de análisis relevante es

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 78-82.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 17-18.

⁵⁷ I.W. Owesen, *op. cit.*, p. 13.

el del género, mientras que “las feministas decoloniales estudian la manera en que el conjunto racismo/sexismo/etnicismo impregna todas las relaciones de dominación”.⁵⁸

De esta manera, el feminismo decolonial que describe Vergès se sitúa claramente dentro de los movimientos marxistas, liberacionistas y poscoloniales que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo xx. Las feministas de esta tradición son materialistas en el sentido de que no consideran que la subordinación de las mujeres en la sociedad derive de una falta de derechos o de libertad de decisión; en cambio, plantean que es consecuencia de la explotación de la condición material de la mujer con el fin de extraer de su cuerpo servicios sexuales, reproductivos y de cuidado, entre otros.⁵⁹ El patriarcado es el nombre que dan al conjunto de opresiones al que queda sujeta la mujer con este fin; entre las opresiones se pueden nombrar a la violencia física y sexual, la heterosexualidad obligatoria, las políticas de control de la natalidad y las normas de vestir y de presentación, entre muchas otras.

Las feministas socialistas y decoloniales, como Zillah Eisenstein,⁶⁰ también rechazan la teoría de Engels de que la transición al capitalismo instauró al patriarcado al destruir el comunismo primitivo del trabajo familiar colectivo y, además, cuestionan la promesa socialista de la integración de la mujer en iguales condiciones que el hombre proletario después de la revolución.⁶¹ En opinión de Silvia Federici, el capitalismo transformó un patriarcado preexistente en Europa, expulsó a la mujer del espacio del trabajo remunerado independiente —como artesana, curandera, comerciante, etc.— y la relegó al espacio privado en la medida de lo posible. Al mismo tiempo, se otorgó a los hombres el derecho de extraer la labor de la mujer sin pagar por ella, tanto en la casa como en el mercado. Los servicios sexuales, reproductivos y de cuidados fueron deberes morales de ellas dentro de la esfera

⁵⁸ F. Vergès, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁹ Christine Delphy, “The Main Enemy”, *Feminist Issues*, vol. 1, 1980, pp. 23-40 y *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Diana Leonard (trad.), Nueva York, Verso, 2016.

⁶⁰ Zillah Eisenstein, *Against Empire: Feminisms, Racism, and the West*, Londres, Zed Books, 2004.

⁶¹ Zillah Eisenstein, “Constructing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism”, *Critical Sociology*, vol. 25, núm. 2-3, 1995, pp. 196-217.

familiar y si se prestaban a terceros, eran susceptibles de ser cobrados por el esposo u otro hombre de la familia.⁶²

Otro elemento material de la opresión de las mujeres que analiza el feminismo decolonial es el racismo, cuyas raíces se ubican en el nacimiento del capitalismo y en el desarrollo de la esclavitud en el siglo XVI. Como señala Vergès, los europeos establecieron este trato con el fin de imponer el modelo capitalista de producción en el Caribe y las Américas; al mismo tiempo ocurrían los primeros debates sobre el concepto de igualdad en Europa. La esclavitud y el encuentro con las poblaciones indígenas en estas zonas propiciaron las divisiones y definiciones raciales que aún perduran en nuestras culturas actuales. Solo en este contexto, argumenta la autora, pudieron las primeras feministas europeas y estadounidenses comparar la situación de la mujer en sus sociedades con la del esclavo, sin reparar necesariamente en la complicidad de las mujeres blancas en la esclavitud ni en la situación de la mujer esclavizada.⁶³ Dice Vergès:

Si bien, durante un periodo largo, las mujeres blancas no pudieron gozar de numerosos derechos civiles, sí tuvieron el de poseer seres humanos; poseyeron esclavos y haciendas después, enseguida de la abolición de la esclavitud encabezaron haciendas coloniales donde impusieron el trabajo forzado. El acceso a la propiedad de seres humanos no les era negado y este derecho les fue atribuido porque eran blancas. Una de las más grandes esclavistas de la Isla de la Reunión fue una mujer, Madame Desbassayns, quien no tenía el derecho de votar ni de estudiar la preparatoria ni de ser abogada ni médica ni profesora universitaria, pero tenía el derecho de poseer seres humanos, clasificados como “muebles” en su patrimonio.⁶⁴

Esta división racial explica por qué las primeras demandas feministas en Estados Unidos y Europa rara vez se extendieron fuera de los límites de esos territorios. Angela Davis (1983),⁶⁵ bell hooks (1981)⁶⁶ y Bonnie Thornton

⁶² Silvia Federici, *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza (trad.), Madrid. Traficantes de Sueños, 2010, pp. 141-152.

⁶³ F. Vergès, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁶⁴ F. Vergès, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁵ Angela Y. Davis, *Women, Race & Class*, Nueva York, Vintage Books, 1983.

⁶⁶ bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Londres, Pluto Press [1981], 2001 y *Feminist Theory: From Margin to Center*, Londres, Pluto Press [1984], 2000.

Dill (1983)⁶⁷ hicieron esa observación sobre el feminismo estadounidense; Hazel Carby (1984) igualmente señaló el problema en el feminismo británico⁶⁸ y Vergès se concentró en el francés. Por ello, cita el trabajo periodístico de Hubertine Auclert, defensora de los derechos políticos de la mujer a finales del siglo XIX y —como se vio páginas arriba— una de las primeras en adoptar el título “feminista” para su activismo. Auclert, como Susan B. Anthony en Estados Unidos, se opuso a la medida de extender el derecho al voto a los hombres de ascendencia africana en las colonias francesas (concedido en 1848) antes de otorgárselo a las mujeres: “el paso concedido a los negros salvajes, sobre las blancas cultivadas de la metrópoli, es una injuria hecha a la raza blanca”.⁶⁹

Frente al análisis materialista sobre cómo los ejes de dominación del sexo, la clase y la raza impactaron de manera variopinta a las mujeres en contextos distintos, las pioneras del feminismo poscolonial —como Valerie Amos, Pratibha Parmar y Chandra Mohanty—⁷⁰ consideraron insuficiente la hipótesis de Irigaray que planteaba emancipar a la mujer mediante la creación de una sujeta femenina. Como advierte Mohanty, al crear este sujeto femenino se replicaron las trampas filosóficas del humanismo moderno: se posicionó a la mujer blanca como el sujeto, la marca de referencia primordial para el análisis y el activismo, mientras que las mujeres “del tercer mundo” o “del sur global” ocupan el lugar del “otro”. Al imponer este binario, se crearon, además, dos categorías de mujer oprimida dentro del patriarcado: la occidental “avanzada” y la del tercer mundo “atrasada”:

Mientras que la categoría de “mujer oprimida” es generada mediante un enfoque centrado en la diferencia de género, la categoría de “la mujer oprimida del tercer mundo” tiene un atributo extra: “la diferencia del tercer mundo” [...]. Las mujeres del tercer mundo como categoría son clasificadas automática y necesariamente como

⁶⁷ Bonnie Thornton Dill, “Race, Class and Gender: Prospects for an All-Inclusive Sisterhood”, *Feminist Studies*, vol. 9, núm. 1, 1983, pp. 131-150.

⁶⁸ Hazel V. Carby, “White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood”, en *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Londres y Nueva York, Routledge/Centre for Contemporary Cultural Studies [1984], 2015, pp. 211-234.

⁶⁹ F. Vergès, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁰ Valerie Amos y Pratibha Parmar, “Challenging Imperial Feminism”, *Feminist Review*, núm. 17, 1984, pp. 3-19; Chandra Talpade Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Feminist Review*, núm. 30, 1988, pp. 61-88.

religiosas (léase “no progresivas”), orientadas hacia la familia (léase “tradicionales”), menores de edad (léase “no conscientes aún de sus derechos”), iletradas (léase “ignorantes”), domésticas (léase “atrasadas”) y, a veces, revolucionarias (léase, “sus países están en guerra y deben luchar”) [...] [S]e refuerza el supuesto de que el tercer mundo simplemente no ha evolucionado al mismo nivel que Occidente.⁷¹

Vergès emplea esta idea para argumentar que el binario imperial lleva a las feministas civilizadoras a querer “salvar a las mujeres racializadas del ‘oscurantismo’” mediante políticas que buscan su occidentalización⁷² y menciona tres ejemplos de la actualidad: el enfoque feminista francés en el tema del velo islámico, el esfuerzo del Estado francés por “liberar” a las musulmanas de la opresión religiosa⁷³ y el feminismo desarrollador de las organizaciones no gubernamentales, el Banco Mundial y la ONU que, con su énfasis en convertir a la mujer en el motor del desarrollo económico, plantean que la igualdad de género solo se podría lograr mediante “la entrada de la mujer al orden neoliberal”.⁷⁴ La división que hace Vergès entre el feminismo civilizador y el decolonial se fundamenta en la tesis de que ni la diferencia sexual ni la opresión sexista ofrecen marcos de análisis suficientes para comprender la condición de las mujeres en la actualidad. En consecuencia, comparte con bell hooks y Zillah Eisenstein la convicción de que el feminismo no se puede limitar a buscar el derrocamiento del patriarcado, sino que debe dismantelar todas las relaciones de dominación en la sociedad. Dice hooks, por ejemplo:

[E]l feminismo no es simplemente una lucha para terminar con el machismo ni un movimiento para asegurar que las mujeres tengan derechos iguales a los que tienen los hombres, es el compromiso con la erradicación de la ideología de dominación que permea la cultura occidental en varios niveles —sexo, raza, clase, entre otros— y el compromiso de reorganizar la sociedad [...] para que el desarrollo individual de las personas tenga preeminencia sobre el imperialismo, la expansión económica y los deseos materiales.⁷⁵

⁷¹ C. Mohanty, *op. cit.*, p. 80.

⁷² F. Vergès, *op. cit.*, p. 19.

⁷³ *Ibid.*, pp. 43-45.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁵ b. hooks, *op. cit.*, pp. 194-195.

Finalmente, el feminismo decolonial de Vergès reconoce los argumentos de Irigaray y de Butler, pero exige no examinar la diferencia sexual ni la conformación del género exclusivamente a través del lente occidental. En ese sentido, dice que el feminismo decolonial representa “una lucha por la justicia epistemológica” en tanto que “refuta el orden de conocimiento impuesto por Occidente” a favor de otro que se construye con la colaboración de todos y todas.⁷⁶ Es solo desde esta perspectiva —sugiero— que se puede entender el feminismo decolonial como la antítesis del feminismo civilizador. Significa, en esencia, la reapropiación del concepto del “feminismo” para desvincularlo de “los logros” del pensamiento occidental y para resignificarlo como movimiento que, en realidad, busca derrocarlo.

DEFINIR EL FEMINISMO A PARTIR DE LA ACCIÓN POLÍTICA FEMENINA:
¿“UNA COLECCIÓN COMPLEJA DE ACCIONES, PREGUNTAS Y EXIGENCIAS
COINCIDENTES”?⁷⁷

“El feminismo”, dice Lucy Delap en la introducción a *Feminisms: A Global History*, “es un movimiento que busca tejar una alianza entre más de la mitad de la humanidad. Tal vez nunca ha habido un movimiento tan ambicioso en la historia”.⁷⁸ Con esta definición presenta lo que a mí me gusta llamar “la trampa machista del feminismo”: la esperanza de que las mujeres, *en razón de su existencia como un grupo diferente al de los hombres*, sean capaces de unirse para luchar contra el machismo y la discriminación. El planteamiento deriva de la mirada masculina universalista que tan bien critican De Beauvoir e Irigaray: a nadie se le ocurriría esperar que los hombres como clase o como grupo formaran una alianza política única; solo se espera de las mujeres porque nos hemos acostumbrado a pensarlas como un subgrupo que existe en relación con un todo masculinizado. Es una expresión de la misma perspectiva occidental que plantea que las personas de etnias distintas a la del europeo blanco también pueden formar alianzas coherentes y unificadas con base en su tono de piel o cualquier otra marca étnica. Entonces, nos guste o no, las pretensiones universalistas del feminismo o de los feminismos son una señal más de la situación de otredad de las mujeres.

⁷⁶ F. Vergès, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁷ L. Delap, *Feminisms: A Global History*, Londres, Pelican Books, p. 3.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 3.

Como dice agudamente Butler: cosificamos lo que queremos cuestionar. Las feministas radicales y las socialistas de las décadas de 1970 y 1980 pensaron que esta construcción ontológica era precisa para lograr la liberación, que la lucha consolidada de las mujeres como clase oprimida requeriría, como condición *sine qua non*, fomentar la consciencia de clase. Al darse cuenta de las opresiones compartidas —se planteaba—, las mujeres trabajarían en conjunto para desmantelarlas. Desde el feminismo poscolonial y el feminismo negro estadounidense, pensadoras como Chandra Mohanty y Patricia Hill Collins,⁷⁹ propusieron que forjar lazos de solidaridad entre mujeres requería igualmente reconocer las opresiones no compartidas, es decir, aquellas que solo sufren algunas y en las que podrían participar otras. Estos planteamientos materialistas tienen en común la convicción de que los feminismos solo pueden tener sentido si existen las mujeres como objeto y sujeto de las luchas.

Al identificar con precisión la trampa primordial subyacente a cualquier discusión de los feminismos, Delap pasa a preguntarse, en su introducción, cómo historiar los feminismos. Su respuesta, desarrollada a lo largo del texto, es rechazar cualquier intento de narrar una historia lineal o unificada y enfocarse en la multiplicidad de acciones, activismos y actividades que se realiza en nombre del feminismo desde el siglo XVIII en diversos espacios geográficos y culturales. De modo que la organización de su texto gira en torno a las experiencias feministas desde múltiples perspectivas y de ahí que sus capítulos se titulen “Sueños”, “Ideas”, “Espacios”, “Objetos”, “Apariencias”, “Sentimientos”, “Acciones” y “Canciones”, y que no adopten una progresión histórica, como hacen Offen u Owesen.

A la vez, las narraciones desarrolladas en los capítulos no priorizan la historia euroamericana, sino que dan amplio espacio a los feminismos menos conocidos por sus lectoras angloparlantes. Un ejemplo es la discusión del utopismo detrás del texto *El sueño de la sultana*, escrito por una mujer bengalí y musulmana, Rokeya Sakhawat Hossain (1880-1932) en 1905; otro es el análisis del concepto confuciano de *nannü* en los escritos de He-Yin

⁷⁹ Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003; Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge, 2008.

Zhen (c. 1884-c. 1920), una anarquista china que vivió unos años en Japón, a principios del siglo xx. Por su parte, Hossain describe “la tierra de las damas”, donde los hombres vivían en reclusión y las mujeres gobernaban con inteligencia y sabiduría.⁸⁰ Delap relata las actividades de Hossain a favor de la educación de las mujeres en la India que se encontraba bajo el dominio británico y sus escritos contra el *pardab* o la reclusión de las mujeres. En cambio, al abordar el pensamiento de He-Yin, Delap subraya que el análisis lingüístico permitió a la activista plantear que la situación de la mujer en la sociedad china se encontraba codificada en la lengua. *Nannü* se compone del carácter de *nan* (hombre) y *nü* (mujer) y, de acuerdo con la interpretación de He-Yin, debe entenderse como un concepto que se refiere a un sistema de organización social basado en el sexo. A través de esta discusión, Delap también señala que los chinos reformistas de la época no concordaban en la palabra que se debía usar para designar a “la mujer”: en el pensamiento influido por el evolucionismo de Darwin, se adoptó el término *nüxeng*, que parte de la diferencia sexual, mientras que las socialistas preferían *funü*, que procede de las traducciones de Engels y que conceptualizan como clase o “sujeto masivo” frente a la producción. He-Yin igualmente señaló que otra palabra para referirse a la mujer, *furen*, deriva del carácter *fu*, que significaba “escoba” y que vincula a la mujer con la labor doméstica.⁸¹

La lente global, múltiple y comparativa que aplica Delap le lleva a insistir en que es mejor conceptualizar a los feminismos como “un mosaico” o bien como “una conversación”, en la que hay puntos de comparación y similitud, pero también puntos de conflicto. Concluye su introducción señalando que:

Las metáforas de mosaicos y conversaciones dan una idea de la riqueza de los debates feministas. Pero es importante también tener en cuenta la discordia, la violencia y las dificultades que han caracterizado el feminismo. Como ha observado la filósofa feminista bell hooks, “las mujeres pueden participar y participan en las políticas de dominación como perpetradoras y como víctimas”.⁸² Algunos de los sistemas globales que aparecían al mismo tiempo que “la cuestión de la mujer” —el imperialismo,

⁸⁰ L. Delap, *Ibid.*, p. 30.

⁸¹ L. Delap, *op. cit.*, pp. 80-87.

⁸² bell hooks, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, Londres, Sheba Feminist, 1989.

el colonialismo [...], la servidumbre por endeudamiento, el nacionalismo— fueron proyectos que se construyeron gracias a la violencia y la subordinación. Una historia del feminismo global, como insiste la historiadora Mrinalini Sinha, no sólo debe pluralizar nuestra narrativa para que hablemos de feminismos,⁸³ sino que nuestras narrativas de los feminismos deben reconocer que están marcados por los contrastes, conflictos y juegos de poder.⁸⁴

Es una lástima que esa sensibilidad esté mal reflejada en la organización difusa del libro. Al concentrarse en ilustrar la diversidad de planteamientos y actividades feministas, Delap a menudo separa en capítulos diferentes los conflictos y las violencias que habría querido subrayar. Tal vez uno de los ejemplos más chocantes se puede encontrar en la discusión sobre las diferentes definiciones del patriarcado en el capítulo dos, “Ideas”. En él, Delap presenta a la feminista británica Eleanor Rathbone (1872-1946) y su planteamiento de que los hombres de su país padecían del “complejo del turco” al relacionarse con las mujeres. Anota que esa designación, con la que Rathbone describió los elementos psicológicos del “dominio masculino” y su ejercicio a través del egoísmo y el narcisismo del hombre británico, peca por el uso del lenguaje del “orientalismo”, que caracterizaba al feminismo imperial británico y al estadounidense. Asimismo, Delap observa que Rathbone se interesó en promover los derechos de la mujer en la India como parte del proyecto imperial británico. No obstante, prescinde de la oportunidad de contrastar esta idea con las teorías poscoloniales del patriarcado que —como señalé líneas arriba— conceptualizan al feminismo “civilizador” como un arma ideológica de un patriarcado imperial y capitalista y —hay que decirlo— cuyas ideas permiten a Delap realizar su análisis del feminismo imperial de Rathbone y sus compañeras.⁸⁵ La autora regresa al tema en el capítulo “Apariencias”, al hablar del velo en el pensamiento feminista árabe, pero ya desvinculado de la discusión del patriarcado y su réplica en voz de las feministas europeas y estadounidenses.⁸⁶

⁸³ Mrinalini Sinha, “Mapping the Imperialist Social Formation: A Modest Proposal for Feminist History”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 25, núm. 4, 2000, pp. 1077-1082.

⁸⁴ L. Delap, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 74-77.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 211-221.

El capítulo sobre “Sentimientos” da otros ejemplos cuestionables de la organización del libro: hay un apartado sobre el enojo, que explora esta emoción como motor del activismo y de resistencia. Delap usa esta sección del libro para analizar las confrontaciones entre las feministas radicales lesbianas y la National Organization of Women (NOW) bajo el liderazgo de Betty Friedan.⁸⁷ Además, trata la cuestión del racismo del feminismo frente a las mujeres afroamericanas, latinoamericanas e indígenas mediante un análisis del ensayo de Audre Lorde, “On the Uses of Anger”.⁸⁸ Puede ser que, como argumenta Lorde, el enojo sea “un recurso poderoso de energía que sirve al progreso y al cambio”.⁸⁹ No obstante, me parece poco afortunado vincular los planteamientos del lesbianismo político y sus críticas a la heterosexualidad obligada con el enojo, dado el prejuicio popular de que la feminista radical lesbiana es una persona rabiosa que odia irrazonablemente a los hombres. Se podría hacer el mismo comentario sobre la imagen popular de la mujer afrodescendiente enojada, aunque, en este caso, mi objeción se centra, más bien, en la ausencia de un análisis por parte de Delap de la irritación correspondiente de las feministas blancas estadounidenses frente a las críticas de Lorde y de otras feministas afroamericanas. Hay una variedad de términos para este fenómeno: “la inocencia blanca”,⁹⁰ “la fragilidad blanca”⁹¹ y “las lágrimas de mujer blanca”.⁹² Estos análisis muestran que el enojo no siempre es una emoción positiva, pues también lleva a muchas mujeres a defender sus propios privilegios dentro del orden social, racial y de clase. Incluir este contraste habría permitido a Delap cumplir con las promesas que hace en su introducción.

Dicho esto, *Feminisms: A Global History* presenta una definición del feminismo que no cae en el prescriptivismo de los libros de filosofía o de pensamiento político. En su libro no hay buenas ni malas feministas, sino

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 230-235.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 235-236.

⁸⁹ Audre Lorde, “On the Uses of Anger”, en *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, Crossing Press, 2007, pp. 124-133.

⁹⁰ Gloria Wekker, *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham, Duke University Press Books, 2016.

⁹¹ Robin J. DiAngelo, *White Fragility: Why It's so Hard for White People to Talk About Racism*, Boston, Beacon Press, 2018.

⁹² Mamta Motwani Accapadi, “When White Women Cry: How White Women’s Tears Oppress Women of Color”, *College Student Affairs Journal*, vol. 26, núm. 2, 2007, pp. 208-215.

una presentación de las múltiples formas que las mujeres del mundo le han dado a la lucha feminista, con un reconocimiento explícito de que no todas las activistas han abogado por las mujeres sin excepciones. Asimismo, la lente global que busca arrojar luz sobre los feminismos no hegemónicos permite una interpretación del universalismo distinta a la que muchas veces se percibe en los textos anglófonos. Pensar el feminismo como un movimiento que aspira a unir a todas las mujeres, sin pretender que sus ideales sean producto exclusivo de la filosofía occidental, es un planteamiento mucho más atractivo que el que ofrece Owsen.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LOS FEMINISMOS Y LOS MOVIMIENTOS DE LAS MUJERES EN AMÉRICA LATINA

¿Qué relevancia tiene el debate sobre las definiciones históricas del feminismo para la historiografía sobre el activismo de las mujeres en América Latina?, ¿sigue siendo útil el término en el análisis histórico de la región? A juzgar por *Feminism for the Americas* de Katherine Marino e *Historia mínima de los feminismos en América Latina* de Dora Barrancos, la relevancia es grande y la utilidad de la palabra, mucha. Ambos textos ponen énfasis en la centralidad de las luchas femeninas latinoamericanas dentro de las causas globales del feminismo. Marino traza la historia de las organizaciones feministas transnacionales con representantes en todo el continente americano para demostrar su protagonismo en el movimiento global a favor de los derechos humanos durante la primera mitad del siglo XX. Barrancos realiza un recuento enciclopédico de los diferentes grupos que, bajo la bandera del feminismo, han hecho activismo en los países latinoamericanos.

Como hizo Francesca Miller veinte años antes,⁹³ Marino demuestra que las mujeres latinoamericanas nunca se acogieron a la definición limitada del feminismo como un movimiento que busca la igualdad política y civil para la mujer, al estilo de las feministas estadounidenses. Su lucha, según Marino, “exigía la emancipación femenina: la justicia económica y social, el control de las mujeres sobre sus cuerpos e igualdad plena con los hombres en cada esfera de sus vidas”.⁹⁴ Varios de los personajes estudiados en el texto —como

⁹³ Francesca Miller, *Latin American Women and the Search for Social Justice*, *op. cit.*

⁹⁴ K.M. Marino, *op. cit.*, pp. 5-6.

la chilena Marta Vergara— simpatizaban con el comunismo en las décadas de 1920 y 1930, lo que les llevó a cuestionar el activismo feminista que se limitaba a reivindicar los derechos políticos y civiles como algo “antirrevolucionario” y “burgués”.⁹⁵ Asimismo, el libro de Marino abona a las investigaciones que subrayan que los movimientos a favor de las mujeres en América Latina no entraron en declive durante las décadas de 1930 y 1940,⁹⁶ como puede haber sido el caso en los países anglófonos. Eli Bartra y Julia Tuñón han insistido, por ejemplo, en que el feminismo de esa época constituye “la segunda ola” en México⁹⁷ y que heredó temas y problemas para las pioneras de la “liberación de la mujer” o para el “neofeminismo” de la década de 1970.⁹⁸ En el caso particular de las socialistas y las partidarias del feminismo liberal, estas diferencias fueron ventiladas ampliamente durante la primera Conferencia Internacional de la Mujer (Ciudad de México, 1975).⁹⁹ Queda claro hasta el día de hoy que estas tensiones no se han resuelto dentro de los feminismos latinoamericanos.

La hipótesis central del libro de Marino se desprende de la reivindicación del papel de las feministas latinoamericanas en la formulación de la Declaración Universal de Derechos Humanos. En gran medida su narrativa busca subrayar los obstáculos que pusieron en su camino las feministas estadounidenses e inglesas, quienes, además de considerarse las lideresas naturales del movimiento feminista internacional, no comulgaban con ampliar el enfoque para incluir temas de justicia social y menospreciaban “el atraso” latinoamericano en cuanto al sufragio. En esencia, el texto es un exhorto por incluir a los feminismos latinoamericanos como parte de la conversación “occidental” sobre los derechos humanos y, de este modo, rescatarlos de su situación de “otredad” y “retraso” frente a los feminismos de Estados Unidos y Europa.

⁹⁵ *Ibid.*, 154.

⁹⁶ Para un panorama de los feminismos del siglo XX, véase Ana Lau Jaiven y Gisela Espinoza Damián (coords.), *Un fantasma recorre el siglo: Luchas feministas en México, 1910-2010*, Ciudad de México, Ecosur/UAM-Xochimilco/Comisión de Asuntos Editoriales del Senado de la República/Itaca, 2011.

⁹⁷ Julia Tuñón, “Las mujeres y su historia: Balance, problemas y perspectivas”, en *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género*, Elena Urrutia (coord.), Ciudad de México, El Colegio de México, 2005, p. 380.

⁹⁸ Eli Bartra, “El feminismo y sus olas”, *Revista Zona Franca*, núm. 28, 2020, p. 522.

⁹⁹ Jocelyn Olcott, *International Women's Year: The Greatest Consciousness-Raising Event in History*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.

En esta misma lógica, Dora Barrancos vincula el feminismo latinoamericano con la tradición occidental que defiende Owesen con tanta elocuencia. Empieza su libro afirmando que “el feminismo es una corriente de pensamiento y de acción política cuyo objetivo central se sintetiza en la conquista de la igualdad de derechos para las mujeres” y dedica el primer capítulo a un análisis de las pensadoras clásicas de la tradición occidental. No obstante, la historia sobre la diversidad de movimientos feministas en América Latina no cuadra muy bien con esta narrativa. El tratamiento que da a los feminismos indígenas contemporáneos es un ejemplo claro. Barrancos nota la importancia de los “manifiestos ‘poscoloniales’ para los feminismos de las comunidades aborígenes y llama la atención sobre el hecho de que —de acuerdo con su juicio— “los principales centros dinamizadores de esta perspectiva paradójicamente se situaban fuera de la región”; entre otros, refiere al feminismo de Berta Cáceres y cita el siguiente testimonio de la activista de 2018:

En los comienzos del COPINH no pensábamos en feminismos, pero lo que siempre nos quedó claro a las compañeras es que teníamos que luchar por los derechos de las mujeres [...] Había mucha fuerza en las mujeres indígenas. Eso permitió que con algunas organizaciones feministas que tienen un pensamiento más popular nos acerquemos y coordinemos acciones [...] En Honduras no ha habido un movimiento feminista fuerte. Mucho tiempo fue de élite [...] Pudimos sentir la incompreensión de algunos grupos feministas que despreciaban el tema indígena [...] En los últimos años, especialmente después del golpe de Estado, hemos venido coordinando muy bien con estas organizaciones feministas que tienen otro trabajo y otra tradición, que reconocen que hay lucha de clases, que hay diversidad.¹⁰⁰

La cita parece dar razón a Vergès: el feminismo que tiene relevancia para Cáceres es aquel que no se vincula con el pensamiento igualitario de la tradición occidental, sino con los planteamientos materialistas de las socialistas, poscolonialistas y decolonialistas. Como bien dice Barrancos, este feminismo anima “a muchas mujeres de los pueblos originarios a encontrar un camino liberador propio”,¹⁰¹ algo que los feminismos de corte liberal no parecen haber logrado. No obstante, es difícil entender su presentación de

¹⁰⁰ D. Barrancos, *Historia mínima de los feminismos en América Latina*, loc. 3464-3479.

¹⁰¹ *Ibid.*, loc. 3508.

estos feminismos como extraños a la experiencia latinoamericana. Cualquier análisis histórico de los movimientos “de la liberación” en América Latina, ya sea en su sentido teológico o filosófico, demuestra el interés fundamental que tienen por las mujeres como grupo oprimido y por las mujeres y hombres indígenas en particular.¹⁰² El desarrollo del movimiento de mujeres dentro del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es un testimonio sólido para el caso mexicano.¹⁰³ Lejos de inspirarse en ideas foráneas, las mujeres indígenas han forjado sus propios movimientos y pensamiento.

La pregunta que se desprende de la cita de Cáceres, en mi opinión, tiene más que ver con el bagaje histórico que conlleva la palabra “feminismo” dentro del espacio latinoamericano, particularmente en relación con la asociación que hace Cáceres entre las élites y los “grupos feministas que despreciaban el tema indígena”. Esta descripción vuelve a remitir a los viejos pleitos de las mujeres socialistas contra “las feministas burguesas” que señalé líneas arriba. También veo paralelismos con lo que cuenta Vergès en su libro: ella no quería asociarse con el feminismo porque lo asociaba con el proyecto imperial europeo; dice que se reconcilió con la palabra solo dentro de la lógica decolonial, cuando entendió al feminismo como una lucha para dismantelar todas las opresiones erigidas por el colonialismo.¹⁰⁴

Esta situación nos regresa a la pregunta que motiva este ensayo. ¿Es útil la categoría del “feminismo” para el análisis histórico? La evidencia que he

¹⁰² Un ejemplo elocuente es la organización Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (Cidhal), presente en México desde la década de 1960, véase <https://www.cidhal.org.mx> [fecha de consulta: 7 de febrero de 2022]. Durante la década de 1970, Cidhal publicaba el *Boletín Documental Sobre las Mujeres*, que se puede consultar en línea gracias a El Colegio de México en <https://historiageneromexico.colmex.mx/items/browse?collection=7> [fecha de consulta: 7 de febrero de 2022]. Para más sobre Cidhal, véase Saúl Espino Armendáriz, “Feminismo católico en México: La historia del Cidhal y sus redes transnacionales (c. 1960-1990)”, tesis de doctorado, Ciudad de México, El Colegio de México, 2019. Desde la filosofía, véase Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

¹⁰³ El documento fundacional del movimiento es la Ley Revolucionaria de Mujeres, *El despertador mexicano: Órgano informativo del EZLN*, 13 de diciembre de 1993, Archivo Histórico del Enlace Zapatista, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/> [fecha de consulta: 7 de febrero de 2022]. Para una discusión de la relación entre los feminismos mexicanos y el movimiento de mujeres dentro del EZLN, véase Sylvia Marcos, “Feminismos ayer y hoy”, *Poiésis: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação*, vol. 8, núm. 13, 2014, pp. 8-29.

¹⁰⁴ F. Vergès, *op. cit.*, pp. 5-6.

presentado sugiere que la respuesta solo puede ser afirmativa en caso de que las historiadoras adoptemos la perspectiva de Delap, en el sentido de que los feminismos deben entenderse como un diálogo permanente y un mosaico de activismos, objetivos e ideas. Partir del supuesto de que el feminismo es “una característica [...] del pensamiento occidental” y que puede entenderse exclusivamente como una filosofía de la igualdad¹⁰⁵ es ignorar la diversidad de activismos y puntos de vista políticos que se han expresado en nombre del feminismo y de las mujeres. Sin embargo, es preciso señalar que, incluso desde esta perspectiva, la historia de la participación política de las mujeres en América Latina advierte contra los peligros de caer en la tentación de analizar toda acción política de las mujeres como ejemplo del feminismo. Para muchas mujeres, el concepto de “feminismo” les es ajeno, precisamente porque desde sus perspectivas remite de manera irremediable al pensamiento occidental universalista. Como afirma la antropóloga maya Aura Cumes Simón:

Yo no me defino feminista porque deseo reivindicar las epistemologías mayas o las epistemologías “indígenas” como forma de tener autonomía o soberanía. Si me definiera feminista, me sentiría en subordinación o en subalteridad epistémica.¹⁰⁶

En otras palabras, fuera de las categorías “feminismo” y “feminismos” hay luchas políticas a favor de las mujeres y nuestro análisis como historiadoras debe reflejar ese hecho. ❧

¹⁰⁵ I.W. Owsen, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁶ Yásnaya Gil, “Entrevista con Aura Cumes: La dualidad complementaria y el *Popol vuj*: Patriarcado, capitalismo y despojo”, *Revista de la Universidad de México*, abril de 2021, p. 25.

LAS MUJERES EN LOS DEBATES SOBRE LA LEGALIZACIÓN DEL DIVORCIO

España, 1903-1904

Valeria Caballero Martínez

INTRODUCCIÓN

En Madrid, el 20 de diciembre de 1903, el *Diario Universal* informó en una nota periodística sobre la fundación de un “Club de matrimonios mal avenidos”. Esta agrupación tenía el objetivo de redactar las bases para proponer una ley de divorcio “a las Cámaras”.¹ Desde las páginas del mismo periódico, Carmen de Burgos Seguí, quien firmaba como Colombine, publicó reiteradamente acerca del divorcio durante aquellos días. El tema fue controversial para la época y, en respuesta a Colombine, una lectora que firmó con las letras C.V. de P. le escribió para felicitarla por abordarlo. Aunque era un tema estigmatizado —reconoció—, le parecía importante divulgarlo a la sociedad. En esa misma carta comentó que muchas de sus conocidas eran partidarias de la legalización del divorcio porque se encontraban en un matrimonio infeliz. Finalmente, C.V. de P. alentó a Colombine a publicar su carta para que sirviera como una invitación abierta a que más personas expresaran su posicionamiento.²

Poco tiempo después, Burgos publicó la carta en el *Diario Universal* con la esperanza de que sus lectoras enviaran sus argumentos sobre el tema de

Valeria Caballero Martínez es estudiante de la Maestría en Historia Internacional de la División de Historia del CIDE.

¹ *Diario Universal*, Madrid, 20 de diciembre de 1903, s.p.

² Isabel Burdiel explica que alrededor del año 1901 existió una encuesta periodística sobre el divorcio en Francia, sobre la cual Emilia Pardo Bazán escribió en *La Ilustración Artística*. Isabel Burdiel, *Emilia Pardo Bazán*, Barcelona, Taurus, 2019; Carmen de Burgos (ed.), *El divorcio en España*, Madrid, Viuda de Rodríguez Sierra, 1904, p. 94.

instaurar el divorcio en España. De forma simultánea, hizo una invitación privada a intelectuales de ambos sexos para que dieran a conocer su opinión. Pronto le llegaron varias cartas de lectores e intelectuales. Algunas líneas procedentes de estas misivas se publicaron en el *Diario*, donde otros lectores las leyeron y se animaron a enviar sus propias ideas al respecto. Colombine se dio a la tarea de reunir los diferentes comentarios de sus interlocutores, luego realizó una selección de algunos fragmentos y los publicó en el libro titulado *El divorcio en España* (1904). Dicha publicación contó con un estudio introductorio de la autora, en el que expresó su deseo de contrastar las opiniones a favor y en contra del divorcio con el fin de alimentar el debate sobre el tema.³

El presente trabajo tiene por objetivo analizar la discusión en torno al divorcio a partir de una selección de opiniones del libro de Carmen de Burgos. Esta investigación no tiene la intención de estudiar todas las contribuciones al libro, sino la de abordar aquellas que fueron escritas por mujeres. Esta decisión obedece al hecho de que, en el periodo delimitado de estudio, la mayoría de los hombres adultos gozaba de autonomía económica y civil, por lo que se podían divorciar, estar solteros y volverse a casar, sin grandes repercusiones en su día a día. Por ende, el divorcio no fue un tema que les afectara en sus necesidades básicas, como el sustento. En cambio, el tema despertó grandes preocupaciones entre las mujeres porque las obligaba a examinar varios puntos centrales relacionados con su cotidianidad, por ejemplo: cómo asegurar la manutención personal y el problema en torno a la obtención de la custodia de sus hijos.⁴ Como se verá, la religiosidad femenina también influyó en la postura a favor o en contra del divorcio y, además, se despertaron debates sobre la unión de la familia y la moral social.

Para fines de esta investigación, divido las cartas reunidas por Carmen de Burgos en dos grupos: uno es el de las lectoras que respondieron a la invitación abierta publicada en el *Diario* y el otro es el de “las escritoras”,⁵ invitadas de forma directa a opinar sobre el asunto. En general, se vislumbra que las escritoras invitadas pertenecieron a la clase media o alta y que la

³ C. de Burgos, *op. cit.*, s.p.

⁴ Sobre los derechos económicos y los derechos maternos en España al finalizar el siglo XIX, véase Geraldine M. Scanlon, *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1976.

⁵ Burgos, *op. cit.*, s.p.

mayoría poseía una formación religiosa. Es notorio que gozaban de una instrucción rigurosa por su léxico y redacción clara. Además, algunas sabían idiomas extranjeros, como el inglés o el francés, mientras que otras conocían la situación legal del sexo femenino en España y tenían conciencia de los movimientos por los derechos de las mujeres fuera del país. Las integrantes del grupo de escritoras invitadas eran reconocidas en la sociedad madrileña; la mayoría poseía experiencia en la redacción de publicaciones y algunas de ellas estuvieron afiliadas a distintas vertientes del feminismo. Entre las escritoras invitadas encontramos a Emilia Pardo Bazán,⁶ Concepción Gimeno de Flaquer,⁷ María de Echarri,⁸ Eva Martínez Daza,⁹ la vizcondesa de Barrantes,¹⁰ María del Pilar Contreras de Rodríguez¹¹ y Consuelo de Rey.

Se posee poca información sobre las mujeres que respondieron a la invitación lanzada en el *Diario* porque, a diferencia de las escritoras invitadas, no se tiene registro de sus trayectorias y son limitados los escritos en los que se profundiza sobre sus vidas. Además, en las misivas de las lectoras del periódico fue recurrente el uso de iniciales y seudónimos porque se consideraba “inapropiado” que las mujeres abordaran temas relacionados con la sexualidad e hicieran críticas a la Iglesia o al orden establecido.¹² Por ejemplo,

⁶ Emilia Pardo Bazán (1851-1921) fue escritora, periodista, feminista española y la primera catedrática en la Universidad Central de Madrid.

⁷ Concepción Gimeno de Flaquer (1850-1919) fue una escritora española, periodista y defensora de los derechos de las mujeres. Dirigió periódicos en España y México. Al finalizar el siglo XIX, se afilió al feminismo moderado español.

⁸ María de Echarri y Martínez (1878-1955) se formó como maestra, fue feminista católica y escribió varios artículos. Estaba afiliada a la Acción Católica, fundó la Federación de Sindicatos de la Inmaculada Concepción (1909), fue concejal del Ayuntamiento de Madrid (1924) y miembro de la Asamblea Nacional de Primo de Rivera (1926).

⁹ Eva Martínez Daza fue colaboradora de *La Alhambra*, *Revista Benéfica Española* y *Revista de los Tribunales*. Véase Manuel Ossorio y Bernard, *Ensayo de un catálogo de periodistas españoles del siglo XIX*, Madrid, Imprenta y litografía de J. Palacios, 1903, p. 259.

¹⁰ Vizcondesa de Barrantes, viuda de Lorenzana, fue autora del *Plan nuevo de educación completa para una señorita al salir del colegio*, Madrid, Imprenta de A. Marzo, 1898; junto con Bestard de la Torre también escribió *La elegancia en el trato social: Reglas de etiqueta y cortesía en todos los actos de la vida*, Madrid, A. P. Guillot y Compañía, 1898. y *La niña cortés o lecciones de urbanidad*.

¹¹ María del Pilar Contreras (1861-1930) fue una escritora y compositora española, dirigió *El Amigo del Hogar* (1890) y escribió libros de poesía. Véase M. Ossorio y Bernard, *op. cit.*, p. 90.

¹² Lucrecia Infante Vargas, “De la escritura al margen a la dirección de empresas culturales: Mujeres en la prensa literaria mexicana del siglo XIX (1805-1907)”, tesis de doctorado en Historia, Ciudad de México, UNAM, 2009, p. 190.

C.V. de P. estaba a favor del divorcio, advertía sobre la tiranía dentro de la institución del matrimonio y temía ser reprendida por creer que la unión era solo un contrato. Explicaba en su carta: “Si desde este momento no doy mi nombre, es porque estoy temerosa de que por el pronto se me critique”.¹³

Las lectoras se diferenciaron de las escritoras invitadas en que —tal vez protegidas por el anonimato del seudónimo— expresaron sin temor y de forma directa sus argumentos; por ejemplo, tacharon a sus opositores de “hipócritas”, “depravados”, “egoístas”, y criticaron sus planteamientos,¹⁴ pues hubo quienes regañaron a Colombine por publicar opiniones a favor del divorcio por considerarlas “inmorales”.¹⁵ En cambio, las escritoras invitadas presentaron argumentos mejor sustentados y razonados: se percibe su investigación previa del tema y el esfuerzo diplomático detrás de su prosa.

Antes de analizar las contribuciones al libro de Burgos, abordaré el contexto del debate. En el siguiente apartado trataré la cuestión del divorcio dentro de la Iglesia católica, por ser la institución que legisló el matrimonio en España, y discutiré la legalización del divorcio en países como Francia e Inglaterra en el siglo XIX debido a la influencia que tenían en los debates españoles. Enseguida presentaré un breve estado de la cuestión sobre el feminismo en España al momento de la publicación del libro de Burgos. Finalmente, daré una breve biografía de la editora de *El divorcio en España*: Carmen de Burgos o Colombine. Se espera que este contexto permita un mejor análisis del debate sobre el divorcio presentado en el libro de la escritora.

UN ACERCAMIENTO AL DIVORCIO ECLESIAÍSTICO EN ESPAÑA

La historia del divorcio es tan antigua como la del matrimonio. En España la Iglesia regulaba el matrimonio de las personas católicas pero, al otorgarle un carácter sacramental, limitaba las situaciones en las que se concedía el divorcio o la anulación. Entre las razones permitidas estaban la violencia extrema, es decir, la severidad en el trato que arriesgara la vida de uno de los contrayentes, y la infidelidad femenina. Cualquier solicitud de divorcio

¹³ C. de Burgos, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹⁴ C.V. de P. tachó a la sociedad de “hipócrita” por estigmatizar a los hombres y las mujeres que, tras separarse, encuentran nuevas parejas sentimentales. Véase C. de Burgos, *op. cit.*, pp. 94, 100, 123.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 100, 104.

debía ser analizada por un tribunal eclesiástico. Una vez iniciado el proceso ante la Iglesia, también se debía iniciar un procedimiento legal para que el Estado reconociera y diera continuidad a la separación civil.¹⁶

El divorcio eclesiástico no disolvía el lazo espiritual del matrimonio,¹⁷ por lo que mantenía intacto el carácter sacramental de la unión, no obstante, permitía el alejamiento corpóreo de la pareja.¹⁸ El principal beneficio de la separación consistió en que a la pareja se le permitió vivir en distintas residencias, situación relevante al considerar la obligatoriedad que imponía el Código Civil español respecto a que los cónyuges cohabitaran bajo el mismo techo. Sin embargo, se mantenía una de las mayores desventajas: los divorciados quedaban imposibilitados para contraer segundas nupcias.¹⁹ La única forma de disolver definitivamente el matrimonio era con la muerte de alguno de los esposos, pero aún en la viudez se deseaba y esperaba que la mujer guardara luto por el resto de su vida.²⁰

Explica Geraldine Scanlon que el trámite del divorcio eclesiástico podía ser muy largo y costoso. Además, las mujeres rara vez contaban con el apoyo de sus familias o de sus conocidos para conseguirlo. Este tipo de divorcio estaba estigmatizado por la sociedad española, por lo que muchas parejas decidieron conformarse con su situación o llegaron a un acuerdo privado, es decir, se separaban sin validar su condición ante las autoridades. La separación no oficial implicaba un alto riesgo para la pareja porque no contaban con el respaldo de la autoridad. Sobre todo, ponía a las mujeres en situaciones de alta vulnerabilidad en caso de que surgieran problemas relacionados con la manutención, la repartición de los hijos y la separación de los bienes.²¹

Durante el proceso de divorcio las autoridades separaban a la pareja. Se decidía la residencia de la mujer y con quién permanecerían los hijos, y se designaba la manutención de alimentos por parte del marido en beneficio

¹⁶ En España el divorcio eclesiástico también estaba contemplado en el Código Civil. Véase el artículo 80 del Código Civil en Joaquín Abella, *Los códigos españoles vigentes en la península y ultramar*, Madrid, Viuda e hijos de la Riva, 1890, p. 27. En lo sucesivo todos los artículos citados provienen de este Código Civil.

¹⁷ Tomo el término "divorcio eclesiástico" de Silvia Marina Arrom, *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico (1800-1857)*, Ciudad de México, Secretaría de Educación Pública, 1976.

¹⁸ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 100.

¹⁹ Artículo 56 en J. Abella, *op. cit.*, p. 20.

²⁰ Artículo 52, *ibid.*, p. 19.

²¹ Scanlon, *op. cit.*, p. 137.

de la esposa y los hijos, la cual debía contemplar el costo de los alimentos, el vestido y otros gastos cotidianos.²² Asimismo, se procuraba evitar que el marido —en su papel de administrador de bienes de la sociedad conyugal— efectuara una venganza en contra de los bienes cedidos al matrimonio por el lado de su esposa.²³ Tras un prolongado proceso, al autorizarse la separación, el artículo 82 del Código Civil español establecía que “la sentencia firme de nulidad o divorcio del matrimonio canónico se inscribía en el Registro Civil y se presentaba al Tribunal Ordinario para solicitar su ejecución en la parte relativa a los efectos civiles”.²⁴ En el Tribunal Ordinario se concretaban la separación legal, la determinación de la “potestad y protección” de los hijos y lo concerniente a la administración de los bienes.²⁵

Los cónyuges podían solicitar la separación por diversas cuestiones, aunque es importante comprender que los esposos y las esposas no eran considerados como iguales ni por la ley ni por las autoridades. Los hombres eran contemplados por la legislación como los proveedores, los administradores de “los bienes de la sociedad conyugal” y los “protectores de la mujer”.²⁶ A la vez, se establecía un carácter subordinado para las esposas: los maridos debían encargarse de ellas, al igual que de los hijos, y durante el matrimonio estaban obligadas a obedecer a sus esposos y debían renunciar a su nacionalidad para adoptar la de ellos.²⁷

Por su parte, los hijos debían obedecer en primer lugar al padre y enseñada a la madre. El Código Civil disponía que los padres debían cuidarlos, alimentarlos, vestirlos, educarlos e instruirlos.²⁸ Aunque la pareja se separara y el hombre hubiera perdido derechos, como ser cuidador de los hijos, debía seguir cumpliendo con sus obligaciones, por ejemplo, la manutención.²⁹ El Código decía que el “padre, y en su defecto la madre, tenían la potestad sobre sus hijos legítimos no emancipados”.³⁰ Si fallecía el padre y la madre

²² Artículo 68, en J. Abella, *op. cit.*, p. 22.

²³ Artículo 67, *ibid.*, p. 22.

²⁴ Artículo 82, *ibid.*, p. 27.

²⁵ Artículo 68, *ibid.*, pp. 23-24.

²⁶ Artículos 57 y 59, *ibid.*, p. 20.

²⁷ Artículos 57 y 58, *ibid.*, p. 22.

²⁸ Artículo 155, *ibid.*, pp. 45-46.

²⁹ Artículo 73 y 2º, *ibid.*, p. 24.

³⁰ La potestad es un derecho “que concede al padre y a la madre, por tiempo limitado y bajo ciertas condiciones, la vigilancia de las personas y la administración y goce de los bienes

se volvía a casar, ella perdía la patria potestad, situación que no se efectuaba si el viudo volvía a contraer matrimonio.³¹ Este fue el caso de los padres de Concepción Gimeno de Flaquer. Al fallecer su padre, su madre quedó a cargo de la patria potestad, pero años después, al casarse nuevamente, perdió la patria potestad de su hija. Aunque la niña se quedó al cuidado de su madre, ella no podía administrar los bienes de la pequeña Gimeno.³²

Algunas de las causas que podían propiciar la separación eran “el adulterio, los malos tratamientos de obra y las injurias graves”.³³ Según el Código Civil, los cónyuges estaban obligados a ser fieles y, a primera vista, la ley parecía equitativa entre ambos sexos. Sin embargo, la tipificación como delito y las sanciones se estratificaban por sexo. Por ejemplo, se podía solicitar la separación en caso de adulterio femenino, pero para el caso del adulterio masculino, se requería que el conflicto se convirtiera en un “escándalo público” o que implicara un “menosprecio de la mujer”.³⁴ En el juicio de divorcio, la mujer adúltera podía ser condenada a “la pena de prisión que oscilaba entre los dos años, cuatro meses, un día y los seis años”. En cambio, el marido podía ser castigado con “la pena de prisión correccional en sus grados mínimo y medio, es decir, de seis meses y un día a cuatro años y dos meses”.³⁵ Geraldine Scanlon presenta otro punto para analizar la doble moral de las leyes en cuestión de género: “El marido que sorprende en adulterio a su mujer y mata en el caso a esta y al adúltero, o le causa algunas de las lesiones graves, será castigado con la pena de destierro [de seis meses a seis años] y una mujer que comete un crimen semejante sería culpable de parricidio, delito penado con cadena perpetua”.³⁶

Otro aspecto consecuente de este tipo de divorcio era la determinación del cuidado de los hijos. Existían varios artículos del Código que se encargaban

de sus hijos”, Mary Nash (ed.), *Mujer, familia y trabajo en España (1875-1936)*, Barcelona, Anthropos, 1983, p. 166. Véase el artículo 154, *ibid.*, p. 45.

³¹ Artículo 168, *ibid.*, p. 149.

³² Concepción Gimeno era beneficiaria de una compensación económica por parte del Estado por ser huérfana de un hombre que luchó en las guerras carlistas. Véase Margarita Pintos, *Concepción Gimeno de Flaquer: Del sí de las niñas al yo de las mujeres*, Madrid, Plaza y Valdés, 2016, p. 16.

³³ Artículo 73, 2º, *ibid.*, p. 24.

³⁴ Artículo 105, 1º, *ibid.*, p. 34.

³⁵ Scanlon, *op. cit.*, p. 131.

³⁶ *Ibid.*

del bienestar de los hijos en tal situación. La ley favorecía al cónyuge “inocente”: él o ella solían quedarse al cuidado de los hijos de ambos sexos; en caso de que ambos fueran considerados de “mala fe”, las autoridades nombraban a un tercero.³⁷ En cambio, los bienes de la sociedad conyugal se separaban y si él era culpable de la separación, perdía la administración de los bienes de la mujer; sin embargo, si ella era culpable de adulterio, él podía quedarse con la administración de sus bienes y cederle lo suficiente para lo cotidiano.³⁸

De lo anterior se puede concluir que si bien el divorcio eclesiástico no significó la disolución del matrimonio, sí dio licencia a los cónyuges para vivir en lugares separados y permitió a las autoridades actuar en favor del “inocente”. Asimismo, las autoridades podían apartar a la mujer y a los hijos de una situación de extrema violencia y determinar la administración de los bienes. Sin embargo, el Código Civil partía del supuesto de que la mujer era subordinada del hombre. Por un lado, era un sujeto vulnerable al que, en similitud a los niños, se debía proteger de diversas situaciones, por ejemplo, de morir por un “arrebato de ira” del marido o de ser introducida por él al trabajo sexual.³⁹ Por el otro lado, la mujer adúltera era considerada una “delincuente”, un ser “despreciable” e “inmoral”. La acusación era doble porque, según la colectividad, cometía dos transgresiones: la social y la penal.⁴⁰

Las españolas eran conscientes de la legislación del divorcio eclesiástico y tenían nociones de la legalización del divorcio absoluto —la separación definitiva y con el derecho de volverse a casar— en naciones católicas como Francia, donde en la década de 1790 se dictó la primera ley de divorcio absoluto, aunque tuvo un periodo de implementación breve, pues en 1837 fue revocada.⁴¹ De nuevo, la demanda del divorcio absoluto fue incorporada a la agenda de los grupos franceses que abogaron por los derechos de las

³⁷ Artículo 73, 2º, en J. Abella, *op. cit.* p. 23.

³⁸ Artículo 73, 4º, *ibid.*, p. 24.

³⁹ Artículo 104, 4º, *ibid.*, p. 34.

⁴⁰ Sobre la doble transgresión de las mujeres criminales, véase Elisa Speckman Guerra, “Las flores del mal. Mujeres criminales en el porfiriato.”, *Historia Mexicana*, vol. 1, núm. 47, 1997, pp. 183-229.

⁴¹ Karen Offen, *Feminismos europeos, 1700-1950: Una historia política*, Madrid, Akal, 2015, p. 154.

mujeres y se promulgó una nueva ley de divorcio en 1884.⁴² En las cartas de ambos grupos reunidas por Burgos se mencionó de forma constante la legalización del divorcio francés porque se consideraba a Francia “una nación adelantada”, además, es evidente que las contribuidoras al libro pensaban que ese país servía de referente a España por compartir la religión católica.

En Inglaterra hubo manifestaciones de mujeres a favor de la disolución de los matrimonios durante la primera mitad del siglo XIX; entre ellas se encontraban algunas agrupaciones feministas. Ante esta presión, el Parlamento aprobó la Ley de Divorcio en 1857.⁴³ En la obra de Carmen de Burgos, las mujeres mencionaron en pocas ocasiones el divorcio inglés en comparación con el francés, probablemente porque no era una nación católica o porque el ejemplo era más lejano temporalmente. No obstante, algunas contribuidoras al libro de Burgos, como Concepción Gimeno, reconocían a la nación inglesa como un territorio “adelantado” en su ilustración y aplaudieron los logros de los movimientos a favor de los derechos de la mujer.⁴⁴

En la España del siglo XIX, el tema del divorcio se abordó en obras de teatro, libros, periódicos y folletos. Por ejemplo, en el libro *El divorcio en el siglo XIX* (1845), en la conferencia *El divorcio* (1880) y en el escrito *Pesadilla o un alegato para el divorcio*, (1896).⁴⁵ Estas discusiones predeterminaron las perspectivas sobre cómo quedarían las leyes si se legalizaba el divorcio, sobre todo, en cuanto al cuidado de los hijos y la administración de los bienes. El divorcio también fue un tema recurrente en las agrupaciones feministas. Al respecto, algunas de las escritoras que enviaron su carta a Burgos, como Emilia Pardo Bazán, Concepción Gimeno, Carmen de Burgos y María de Echarri, manifestaron esa afiliación en España. En ese sentido, conviene analizar la conformación del feminismo español.

⁴² Las Vesubianas fue un grupo en París que demandó la ley del divorcio, *ibid.*, p. 175.

⁴³ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁴ Concepción Gimeno de Flaquer, *Evangelios de la mujer*, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1900, p. 140.

⁴⁵ Louis de Bonald, *Del divorcio en el siglo XIX*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845; Vicente de la Fuente, *El divorcio*, Madrid, Imprenta de Enrique Teodoro, 1880; Miguel Vila y Barraquet, *Pesadilla o un alegato para el divorcio*, Cienfuegos, Imprenta de M. Muñiz, 1896.

EL PRELUDIO DEL FEMINISMO ESPAÑOL

En el segundo tercio del siglo XIX es perceptible una conciencia feminista en España.⁴⁶ Hubo prolongadas discusiones en torno a las desventajas del sexo femenino y a la búsqueda de soluciones por medio de la educación. Por ejemplo, estos temas fueron abordados por las escritoras Gertrudis Gómez de Avellaneda y Faustina Sáez de Melgar, quienes defendieron la capacidad intelectual femenina y su autoridad para gobernar en la domesticidad e hicieron énfasis en la importancia social de las mujeres.⁴⁷ Geraldine Scanlon estipula que en España se desarrolló una conciencia feminista de forma simultánea a otros territorios europeos, sin embargo, el movimiento feminista tuvo un desarrollo tardío.⁴⁸ Esta autora explica que las razones de su posterioridad fueron el rechazo de los ideales de la Revolución francesa y el limitado desarrollo de la industria —estos factores habían sido relevantes para el movimiento británico, alemán y estadounidense.⁴⁹

Mary Nash, en concordancia con Scanlon, hizo énfasis en la ausencia de una burguesía fuerte y también subrayó que las mujeres tuvieron un mínimo acceso a la industria.⁵⁰ En ese sentido, el espacio doméstico continuó siendo el centro de trabajo femenino en España. Las mujeres ofrecieron servicios y productos a personas ajenas a la familia a cambio de un pago, por ejemplo, ejercían como costureras, planchadoras, encajeras, amas de cría o preparaban granos, manteca y mantequilla. Con la instauración de las fábricas, las mujeres serían contratadas como auxiliares o como costureras a jornal para la producción de conservas, labores manuales y más.⁵¹

Otras características significativas que repercutieron en la formación del feminismo español fueron, de acuerdo con Nash, el limitado acceso a la

⁴⁶ Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness: From the Middle Ages to Eighteen-seventy*, Nueva York, Oxford University Press, 1993.

⁴⁷ Faustina Sáez de Melgar presidió el Ateneo Artístico y Literario de Señoras. Véase Iris M. Zavala, “Las formas y funciones de una teoría crítica feminista: Feminismo dialógico”, en Iris M. Zavala y Myriam Díaz Diocaretz (eds.), *Breve historia feminista de la literatura española en lengua castellana*, vol. 1, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 34.

⁴⁸ Scanlon, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁰ Mary Nash, “Experiencia y aprendizaje: La formación histórica de los feminismos en España”, *Historia Social*, núm. 20, 1994, p. 154.

⁵¹ “Condiciones Laborales”, en M. Nash, *Mujer, familia...*, *op. cit.*, pp. 315-343.

educación y “la carga cultural de la Iglesia católica”.⁵² Al respecto, la mayoría de las instituciones de enseñanza pertenecían a la Iglesia y al sector privado, y ambos prestaban especial interés en la educación sentimental y el aprendizaje de labores útiles para las futuras esposas y madres.⁵³ En 1860, 86 por ciento de las mujeres no sabía leer o escribir, cifra que se redujo parcialmente en 1900 a 71 por ciento.⁵⁴ La educación, al estar diferenciada por sexo, favorecía que los niños aprendieran sobre comercio, gramática, agricultura o matemáticas, mientras que a las niñas les enseñaban labores del hogar, como costura, bordado y otras manualidades. Como resultado, las mujeres no siempre aprendieron a leer y escribir. Asimismo, como mencionó Concepción Gimeno en su indagación sobre las causas de la ausencia de un movimiento feminista en la España de su época, la educación promovía la formación de mujeres devotas y virtuosas, y destacaba la enseñanza de valores como la obediencia y la abnegación.⁵⁵ Al considerar esta opinión de la escritora invitada al libro de Burgos, junto con los argumentos presentados por Nash, es probable que, por la formación religiosa y el culto a la institución de la familia y a los valores femeninos, muchas españolas estuvieran en desacuerdo con la legalización del divorcio.

Pese a lo anterior, hubo intentos de incentivar la educación femenina, por ejemplo, la Ley Moyano (1857) impulsó la apertura de escuelas normales e instituciones de enseñanza para niñas.⁵⁶ También se fundó la Escuela de Institutrices (1869), la Escuela de Comercio para Señoras (1878), la Escuela de Correos y Telégrafos (1883), la Escuela Primaria y de Párvulos (1884) y el Curso de Bibliotecarias y Archiveras (1894).⁵⁷

A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, la cuestión femenina pasó de ser un tema discutido por pequeños grupos en escuelas, tertulias y círculos de redacción a convertirse en un asunto de importancia nacional. La

⁵² M. Nash, “Experiencia y aprendizaje...”, *op. cit.*, p. 154.

⁵³ Pilar Ballarín Domingo, “La construcción de un modelo educativo de ‘utilidad doméstica’”, en Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 4, Madrid, Taurus, 2006, pp. 599-612.

⁵⁴ M. Nash, “Experiencia y aprendizaje...”, *op. cit.*, p. 164.

⁵⁵ Concepción Gimeno de Flaquer, *El problema feminista*, Madrid, Imprenta Juan Bravo, 1903.

⁵⁶ Pilar Ballarín Domingo, *La educación de las mujeres en la España contemporánea, siglos XIX-XX*, Madrid, Síntesis, 2001, p. 248.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 256.

discusión se vio influida por la concientización de nuevas generaciones de personas instruidas, redes de docentes y mujeres partícipes del espacio público.⁵⁸ Por ejemplo, en los congresos pedagógicos de España (en 1882 y 1892) se discutió la necesidad de “mejorar” la educación de las mujeres y su acceso a distintos niveles de enseñanza, incluso a las universidades.⁵⁹

Concepción Arenal, por ejemplo, fue una de las precursoras del feminismo español. Defendió la capacidad de las mujeres para instruirse, demandó la enseñanza igualitaria para ambos sexos, apoyó el acceso de las mujeres a la instrucción superior y se opuso a la inferioridad del salario femenino.⁶⁰ Ella se convirtió en un referente para las feministas del último tercio del siglo XIX, como también fue el caso de Emilia Pardo Bazán y Concepción Gimeno de Flaquer. Ellas contaron con una instrucción rigurosa, redactaron propuestas y reclamaron ante la ausencia de un movimiento feminista en España.⁶¹ Las dos últimas, reconocidas por tener una trayectoria consolidada a inicios del siglo XX, fueron invitadas por Colombine a participar en la encuesta sobre el divorcio.

Sin embargo, la mayor parte del sector católico se opuso a la introducción del movimiento feminista, pero esto no fue un impedimento para que surgieran mujeres católicas que divulgaron información sobre los congresos internacionales feministas. Es así como la palabra “feminismo” se convirtió en un tema recurrente en la prensa, las conferencias y los libros; por ejemplo, Concepción Gimeno presentó la conferencia *El problema feminista* (1903) en el Ateneo de Madrid.⁶²

Las demandas por las que las feministas españolas levantaron la voz fueron: el reconocimiento de la capacidad intelectual femenina; el acceso a la instrucción desde el nivel básico hasta la instrucción superior y, en ocasiones, la coeducación; la ampliación del mercado laboral en el que podían participar; la emancipación económica, y la igualdad de salarios entre los

⁵⁸ Valeria Caballero Martínez, “El discurso de Concepción Gimeno de Flaquer sobre la ‘necesidad’ de instruir a la mujer, 1869-1909”, tesis de maestría en Historia Internacional, Ciudad de México, CIDE, manuscrito.

⁵⁹ P. Ballarín, “La construcción...”, *op. cit.*

⁶⁰ Concepción Arenal, *La educación de la mujer*, Islas Baleares, Textos info, 2016, pp. 11, 14, 17.

⁶¹ C. Gimeno, *op. cit.*, e I. Burdiel, *op. cit.*

⁶² C. Gimeno, *op. cit.*

sexos. Sin embargo, por su énfasis en los derechos intelectuales, Mary Nash lo denominó “feminismo ilustrado”.⁶³

Otra característica del movimiento español es que solía aceptar las diferencias entre los sexos y la distinción de sus roles sociales,⁶⁴ razón por la cual se buscó la instauración de derechos que les permitieran a las mujeres mejorar su labor en los espacios establecidos para ellas. De forma simultánea, se negoció la división de espacios al abogar por la introducción de las mujeres a las escuelas y al trabajo asalariado fuera del hogar. Por ejemplo, las escritoras Emilia Pardo Bazán y Concepción Gimeno apoyaron la instrucción igualitaria entre los sexos en todos los niveles y se opusieron al determinismo de la maternidad, pero Gimeno no abandonó el esencialismo biológico femenino, que consiste en argumentar que las mujeres poseen cualidades innatas para desempeñar un papel determinado en la sociedad, por ejemplo, el de cuidadoras de infantes.⁶⁵

Además, aunque la mayoría de las mujeres pretendió mejorar la situación social de su sexo, tenían distintas propuestas sobre cómo lograrlo. Tal fue el caso de la legalización del divorcio, un tema recurrente en las agendas del movimiento feminista a nivel internacional, pero no todas las mujeres consideraron que fuera lo mejor para la sociedad. En este sentido, Carmen de Burgos y María de Echarri estaban comprometidas con mejorar las condiciones de las mujeres, no obstante, la primera defendió el divorcio y la segunda lo rechazó.

En cuanto a los derechos políticos, desde 1877 se realizaron las primeras demandas de sufragio al Parlamento español;⁶⁶ sin embargo, no fue un tema prioritario para el feminismo de este país. España aún poseía un sistema representativo parlamentario “débil”, en el que pocos hombres podían votar.⁶⁷ Rosa María Carpel explica que, en ese contexto democrático, las mujeres no

⁶³ M. Nash, “Experiencia y aprendizaje...”, *op. cit.*, p. 168.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁵ C. Arenal, *op. cit.*, María de los Ángeles Ayala Aracil, “Emilia Pardo Bazán y la educación femenina”, *Salina*, núm. 15, 2001; C. Gimeno, *op. cit.*

⁶⁶ Rosa Capel Martínez, “El feminismo del primer tercio del siglo xx”, en Paloma Alcalá Cortijo, Capi Corrales Rodrigáñez y Julia López Giráldez (coords.), *Ni tontas ni locas: Las intelectuales en el Madrid del primer tercio del siglo xx*, Madrid, Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología/Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, 2009, p. 87.

⁶⁷ M. Nash, “Experiencia y aprendizaje...”, *op. cit.*, p. 158.

vieron el voto como un factor eficaz para llevar a cabo los cambios que deseaban.⁶⁸ Posteriormente, algunas opositoras al sufragio, como Concepción Arenal y Concepción Gimeno, cambiaron de opinión, pero fue hasta después de la Gran Guerra que el tema resurgió en los debates, acompañado de la incorporación de nuevas generaciones de feministas.

En las siguientes décadas se observaron los cambios provocados por la introducción de la electricidad a la industria y la Primera Guerra Mundial, hechos decisivos para el acceso de la mujer a los espacios de trabajo.⁶⁹ Asimismo, se consolidaron distintas vertientes del movimiento feminista. Al respecto, Mary Nash resalta la importancia de analizar los matices del feminismo en los territorios de España porque en los lugares con “un mayor desarrollo” se fortaleció un feminismo conservador (parecido al que profesaba en años previos Concepción Gimeno), en otras regiones se incrementaron las agrupaciones católicas (un ejemplo es María de Echarri) y, de forma simultánea, se agruparon las feministas con simpatías al socialismo (con mujeres como Carmen de Burgos), mientras que las anarquistas ganaron adeptos.⁷⁰

En conclusión, las feministas españolas de entre siglos concibieron un feminismo propio y adecuado a sus ideales. Para muchas, el feminismo español “debía” ser católico y no ateo, como lo percibían de los países extranjeros con una alta presencia de socialistas. Otras querían preservar los valores adjudicados a la feminidad, como la castidad, que contrastaron con el “libertinaje francés”. Finalmente, algunas simpatizaban con un feminismo “conservador” y apolítico, por consiguiente, rechazaron la vertiente sufragista inglesa y estadounidense.⁷¹ De esta manera, España inició el siglo XX con un movimiento feminista que hizo énfasis en la demanda de los derechos intelectuales, que incluyó el reconocimiento de las mujeres como sujetos racionales y su acceso a la instrucción y a nuevos espacios de enseñanza. Asimismo, contemplaba los derechos laborales, es decir, mejorar las

⁶⁸ *Historia crítica del feminismo español*, “Parte 1: Las pioneras”, 7 de diciembre de 2012, Centro de Medios Audiovisuales de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, min. 18, seg. 10, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OnZflX46jUI> [fecha de consulta: 23 de septiembre de 2021].

⁶⁹ Antonio Canales Serrano, “Un país en el fiel de la balanza”, en P. Alcalá Cortijo *et al.*, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁰ M. Nash, *Mujer, familia...*, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁷¹ C. Gimeno, *op. cit.*

condiciones del jornal y la ampliación de puestos. También se hicieron guiños a la emancipación económica. Es en este contexto del feminismo que Carmen de Burgos inició su encuesta sobre el divorcio y generó distintas respuestas entre las afiliadas a este movimiento social.

CARMEN DE BURGOS O COLOMBINE

Carmen de Burgos Seguí nació en Almería el 10 de diciembre de 1867. Desde pequeña recibió en su instrucción lecciones de gramática, idiomas, geografía e historia. Se casó a los dieciséis años con Ramón Gómez de la Serna y tuvo hijos, pero la mayoría falleció al poco tiempo. Colaboró en la imprenta de su marido, en donde aprendió el oficio de la edición y realizó sus primeras publicaciones en el periódico *Almería Bufa*.⁷²

Años más tarde, se separó de su esposo, por lo que regresó a casa de su padre con su única hija sobreviviente.⁷³ Continuó estudiando y se tituló como maestra de primera enseñanza elemental. En 1898 se recibió como maestra de enseñanza superior y en 1901 fue enviada a ejercer en la Escuela Normal de Maestras de Guadalajara, en España.⁷⁴ Al mismo tiempo, incursionó en el periodismo como redactora de la columna “Notas femeninas” en el periódico *El Globo*.⁷⁵ Es posible que haya combinado su trabajo como docente con el de periodista por razones económicas, pues ambas profesiones eran mal pagadas. En 1903 se integró como colaboradora en el *Diario Universal*, donde escribió la columna “Lecturas para la mujer”. Firmaba como Colombine, seudónimo sugerido por el director de la publicación, Augusto Fernández de Figueroa.⁷⁶ Un año después publicó su libro *El divorcio en España*.

En 1905 recibió un apoyo económico de la Normal de Maestras para estudiar otros sistemas educativos en el extranjero. Como parte de sus estu-

⁷² Guiomar Hugué Pané, “Carmen de Burgos, la primera periodista española”, *National Geographic*, 1 de diciembre de 2020, disponible en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/carmen-burgos-primer-periodista-espanola_15868 [fecha de consulta: 23 de septiembre de 2021].

⁷³ “Carmen de Burgos (1867-1932)”, Biblioteca Nacional de España, 2 de junio de 2016, disponible en: <http://www.bne.es/es/Servicios/InformacionBibliografica/AutoresDominioPublico/Semblanzas/Carmen-de-Burgos/index.html> [fecha de consulta: 6 de agosto de 2021].

⁷⁴ Capi Corrales Rodríguez, “Carmen de Burgos (1867-1932)”, en P. Alcalá Cortijo *et al.*, *op. cit.*, p. 120.

⁷⁵ G. Hugué Pané, *op. cit.*

⁷⁶ “Carmen de Burgos (1867-1932)”, *op. cit.*

dios, visitó Francia, Italia y Mónaco. De los viajes surgieron sus libros *Por Europa* (1906), *Cartas sin destinatario* (1912), *Peregrinaciones* (1916) y *Mis viajes por Europa* (1917).⁷⁷ A su regreso a Madrid fue anfitriona de la tertulia “Miércoles de Colombine”.⁷⁸ Entre 1907 y 1909 trabajó en la Normal de Toledo.⁷⁹ En esos mismos años fundó la Alianza Hispano-Israelí y en 1911 fue designada maestra de la Escuela de Artes y Oficios de Madrid.⁸⁰

Burgos fue corresponsal de guerra en Marruecos y envió noticias a España desde Alemania durante la Primera Guerra Mundial.⁸¹ Apoyó el sufragio femenino y en 1927 publicó *La mujer moderna y sus derechos*, un libro en el que manifestó su posicionamiento feminista. Decía: “Soy partidaria de instruir a la mujer y proporcionarle medios para trabajar como único modo de dignificarla, haciéndola independiente y capaz de atender por sí sola sus necesidades”.⁸² También fue presidenta de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas (1928).⁸³

Es probable que su apoyo al desarrollo de la mujer en el ámbito laboral fuera influenciado por su situación como madre “divorciada”. Se desconoce si su esposo le enviaba ayuda económica, pero a su llegada a Madrid —una ciudad costosa para vivir— es probable que tuviera que buscar empleo. Gracias a sus estudios y su experiencia en la imprenta, pudo conseguir trabajos como maestra y columnista en la prensa. Su experiencia como “divorciada” y la estigmatización social que conllevaba probablemente la llevaron a defender la ley de divorcio. Vale la pena señalar que también simpatizó con el socialismo y se manifestó en contra de la explotación de los trabajadores obreros; igualmente hizo advertencias sobre las terribles condiciones carcelarias y estuvo en contra de la pena de muerte.⁸⁴

La producción escrita de Burgos fue prolífica: publicaba notas periodísticas, ensayos, cuentos, novelas y algunas traducciones. En 1932, pocos

⁷⁷ G. Huguet Pané, *op. cit.*

⁷⁸ C. Corrales Rodríguez, *op. cit.*, p. 120.

⁷⁹ “Carmen de Burgos. Biografía”, Instituto Cervantes, disponible en: https://www.cervantes.es/bibliotecas_documentacion_espanol/creadores/burgos_carmen_de.htm [fecha de consulta: 8 de junio de 2021].

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ G. Huguet Pané, *op. cit.*

⁸² Citado en G. Huguet Pané, *op. cit.*

⁸³ C. Corrales Rodríguez, *op. cit.*, p. 121.

⁸⁴ “Carmen de Burgos. Biografía”, *op. cit.*

meses antes de morir, se legalizó por primera vez el divorcio en España. Su último acto público fue su intervención sobre la educación sexual en el Círculo Radical Socialista de Madrid.⁸⁵ Falleció al día siguiente, el 9 de octubre de 1932.⁸⁶

LAS ESCRITORAS INVITADAS Y LAS LECTORAS DEL *DIARIO* ANTE EL DIVORCIO
En contra del divorcio

En este apartado voy a mostrar los argumentos de quienes se manifestaron en contra de la ley de divorcio. Entre las oponentes era frecuente recurrir a la religión católica, debido a que la legalización del divorcio absoluto provocó un conflicto con la religiosidad de los creyentes. Para estas personas, el juramento matrimonial se hacía ante Dios, por lo que no podía ser disuelto por el hombre y, desde su perspectiva, poseía un carácter sagrado y perpetuo. Los feligreses consideraban al divorcio como un ataque a toda la estructura jerárquica de la Iglesia y como un acto contra la voluntad divina.

Además, para las opositoras del divorcio, al cuestionar el sacramento del matrimonio, se abría la puerta a la posibilidad de cuestionar los demás sacramentos y, en consecuencia, la Iglesia poco a poco se corrompería. En este sentido, la ley del divorcio absoluto representaba la sustitución de Dios, como finalizador del lazo conyugal, por el Estado. En otras palabras, las autoridades españolas tendrían la autoridad legal y el reconocimiento social para romper la unión entre la pareja aun cuando ambos continuaran en el mundo terrenal.

Se pueden observar estos temores en el texto de la feminista católica María de Echarri. Durante su trayectoria previa, Echarri se había interesado en mejorar las condiciones laborales femeninas por medio de la fundación de sindicatos católicos de trabajadoras. En su escrito a Burgos hizo referencia a su propio estado de soltería y enfatizó su falta de experiencia en la institución matrimonial, pero se declaró en contra del divorcio. Se sumó así a la postura de la Iglesia y expresó que el divorcio ocasionaría la “destrucción del Sacramento que instituyó nuestro señor Jesucristo”. Además, desde su perspectiva, la legalización representaba un ataque directo a la institución

⁸⁵ C. Corrales Rodrigáñez, *op. cit.*, p. 121.

⁸⁶ “Carmen de Burgos (1867-1932)”, *op. cit.*

de la familia y a la moral.⁸⁷ El feminismo católico, con el que simpatizaba, buscaba mejorar la situación de las mujeres, pero sin cuestionar los fundamentos de la Iglesia. Sus simpatizantes exigían derechos, como el de la instrucción, que les permitieran mejorar el cumplimiento de su deber con Dios.⁸⁸ Algunas de las afiliadas pertenecían a alguna congregación u organización católica. Por ejemplo, María de Echarri se incorporó a las religiosas de la Asunción y a la asociación femenina Acción Católica en Madrid.⁸⁹

Sin embargo, no todas las opositoras a la ley de divorcio basaron sus argumentos en la religión. Algunas se refirieron al Código Civil. La escritora invitada Consuelo de Rey explicaba que el divorcio no solucionaba en su origen el problema de los matrimonios infelices. Consideraba que se obtendrían “mucho mejores resultados” si se eliminaban el consentimiento y el consejo paterno para propiciar que las parejas se casaran por voluntad propia y no por coerción familiar.⁹⁰ Desde su perspectiva, los padres, al acordar el matrimonio de sus hijas, solo buscaban incrementar las riquezas de la familia o se empeñaban en seleccionar un hombre que cumpliera con sus expectativas, antes de considerar la felicidad de los contrayentes.⁹¹ Estos argumentos hicieron referencia a los artículos del Código Civil en los que se disponía que los hijos debían solicitar la licencia o el consejo del padre y, en caso de su ausencia, de la madre, antes de casarse.⁹² Si él aceptaba de palabra, debía brindar su consentimiento por escrito ante un notario. Si se oponía y, aun así, los interesados contraían matrimonio, el lazo sería válido, sin embargo, habría restricciones económicas para la pareja, entre las que destacaba la separación de bienes.⁹³ Por lo tanto, De Rey argumentaba que una de las principales razones de la infelicidad en el matrimonio era la escasa libertad de elección de los contrayentes en aras del interés económico de sus familias.

⁸⁷ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 38.

⁸⁸ Inmaculada Blasco Herranz, “Juana Sala (1875-1976): El feminismo católico”, en Ángela Cenarro y Régine Illion (coords.), *Feminismos: Contribuciones desde la historia*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014, p. 123.

⁸⁹ Susanna Tavera, “María Echarri y Martínez”, Real Academia de la Historia, disponible en: <https://dbe.rah.es/biografias/30577/maria-echarri-y-martinez> [fecha de consulta: 15 de noviembre de 2021].

⁹⁰ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 78.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Artículos 46 y 47, en J. Abella, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁹³ Artículo 48 y 50, *ibid.*, pp. 18-19.

Sugería que los matrimonios serían más felices si los hijos e hijas tuvieran la posibilidad de elegir a sus consortes. De acuerdo con su opinión, al ser conscientes de la perpetuidad del lazo, seleccionarían a alguien con quien pudieran ser felices.

De la misma manera, la escritora invitada María del Pilar Contreras argumentaba que rara vez los matrimonios se contraían por “sentimientos y aspiraciones que nacen del amor verdadero”.⁹⁴ En cambio, destacaba que el casamiento ocurría por “conveniencia, por imposición, por interés o por capricho”.⁹⁵ Los sujetos ajenos que promovían “la imposición” del matrimonio se encontraban generalmente en la familia porque, como señalaba el Código, los padres debían aprobar la unión. En cambio, al hablar del “interés y el capricho”, Contreras se refería a los individuos contrayentes. Asimismo, explicó que en el origen del “mal matrimonio” estaban involucradas todas las partes y no solo el padre de familia, como había manifestado anteriormente Consuelo de Rey. Contreras condenaba a quienes se casaban por mero “interés” o por “capricho” porque esto los condenaba, igualmente, a un matrimonio infeliz.

A la vez, otra escritora invitada, Concepción Gimeno, explicaba que el “interés” en el matrimonio era una situación usual para asegurar el sustento, debido a las limitadas oportunidades que poseían las mujeres en el campo laboral, pero sugería que la decisión de contraer nupcias se debía tomar con calma y aceptarse por amor.⁹⁶ También Contreras afirmaba que las razones “adecuadas” para el matrimonio eran aquellas que conllevaban “sentimientos y aspiraciones que nacen del amor verdadero” pero, en su opinión, esos sentimientos correspondían mayoritariamente al sexo masculino. Decía: “Él tiene la facultad de elegir, pues la mujer ha de contentarse con el marido que le depare su suerte”.⁹⁷ La autora insistía en los valores femeninos tradicionales para argumentar que la mujer iba al altar dispuesta a la “abnegación” y al “sacrificio” personal en beneficio de su familia.⁹⁸ Asimismo, planteaba que la ley de divorcio tendría el efecto de

⁹⁴ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 35.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁹⁶ C. Gimeno, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁷ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 36.

⁹⁸ *Ibid.*

incrementar los matrimonios contraídos por razones “inadecuadas”, puesto que los contrayentes sabrían que podrían aprovechar el divorcio como “una facilidad para desligarse” en caso de problemas con su consorte.⁹⁹

No obstante, las opositoras coincidieron en afirmar que los matrimonios infelices eran escasos y que la mayoría de las españolas se encontraban “felicemente casadas”. En el imaginario social de la época, contraer nupcias era uno de los principales logros en la vida de una mujer, pues así aseguraría su situación económica y formaría una familia. Se pensaba que el objetivo de la mujer era tener hijos y se definía a la familia como la “célula básica de la sociedad”.¹⁰⁰ También creían que la mujer nacía con cualidades idóneas para la maternidad y se destacaba su sensibilidad, ternura y comprensión; estas cualidades, se decía, les ayudaban a gobernar el hogar. En opinión de Contreras, las mujeres desilusionadas de su matrimonio serían compensadas por “la dicha que proporcionan los hijos”,¹⁰¹ pues dentro de la normatividad social la mujer que cuestionaba o “renunciaba” a su papel de esposa era estigmatizada como un sujeto “antinatural” e “inmoral”; “ni había nacido para mujer, ni merece serlo”, sentenciaba la lectora del *Diario* Daría Bünsen.¹⁰²

Por su parte, Bünsen consideraba que la ley de divorcio traería consecuencias nocivas para toda la sociedad, pues al permitir a los cónyuges quebrar el contrato matrimonial, se ocasionaría la eventual destrucción de la familia. A su parecer, los culpables de la destrucción social serían los “matrimonios desgraciados” que habían motivado esa ley.¹⁰³ En esta línea, para las opositoras del divorcio, uno de los principales puntos de inflexión, que les permitió cuestionar la legalización, fue la preocupación por los hijos del matrimonio divorciado.¹⁰⁴ María Dolores Torres, por ejemplo, señaló: “Los hijos siguen a uno de los esposos, o bien los unos a la madre y los otros al padre, pero de todos modos pierden la solicitud de alguno de ellos y siempre disminuirá el cariño del ausente, recibiendo peor educación que si vivieran al lado de los dos”.¹⁰⁵ Su argumento era congruente con los artículos

⁹⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁰ M. Nash, *Mujer, familia...*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰¹ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰² *Ibid.*, p. 100.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 111.

sobre el divorcio eclesiástico descritos en el Código Civil, en los que el “inocente” se quedaba al cuidado de los hijos “si la sentencia no había dispuesto otra cosa”. Los infantes —menores de tres años— se quedaban al cuidado de la madre y si ambos eran “culpables”, se elegía a un tutor.¹⁰⁶ También estaba en sincronía con lo establecido para la anulación del matrimonio: si ambos padres mostraban “buena fe”, los hijos varones se quedarían con el padre y las hijas e infantes, con la madre.¹⁰⁷ Sobre la cuestión de “culpables e inocentes”, el Código dictaba que “el divorcio sólo puede ser pedido por el cónyuge inocente”. Es probable que, como ocurría en México en décadas pasadas, el divorcio no se concediera por “el deseo mutuo de separación”.¹⁰⁸

La cuestión de los hijos tras la separación fue un tema recurrente entre las oponentes y las promotoras de la ley de divorcio. Por ejemplo, la vizcondesa de Barrantes se declaraba a favor de la legalización, siempre y cuando el matrimonio no tuviera hijos.¹⁰⁹ Recomendaba a los matrimonios infelices tener una convivencia amistosa por el bien de ellos, considerando que la convivencia sería mínima si ella “cumple con su deber” y él “entre negocios y diversiones llegaba al hogar cansado”.¹¹⁰ Al igual que Contreras, afirmaba que si las mujeres no eran felices con su marido, debían encontrar la alegría en la maternidad¹¹¹ o, como expresa de forma tajante la lectora del *Diario* que firmaba como Farinata, “armados de paciencia, abnegación y tolerancia, esperemos resignados a que Dios se sirva cortar el estrecho lazo del matrimonio con la muerte de uno de los cónyuges”.¹¹² En pocas palabras, Farinata aconsejó esperar hasta que el compañero muriera porque era la única forma de concluir la unión según la legislación de la Iglesia.

Otro punto mencionado constantemente en la oposición al divorcio fue la destrucción de la moral. En la sociedad española se solía disculpar la infidelidad del hombre y se aceptaba que, aun casado, tuviera de forma discreta una o varias concubinas porque se tenía la idea generalizada de que no

¹⁰⁶ Artículo 70 en J. Abella, *op. cit.*, pp. 22-23.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ S.M. Arrom, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁹ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 13.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 105, 123.

¹¹² *Ibid.*, p. 104.

podía controlar su instinto sexual.¹¹³ Al respecto, a las opositoras del divorcio les preocupaba que, una vez permitida la ruptura de los lazos matrimoniales, los hombres solicitaran el divorcio por el envejecimiento y la “pérdida de belleza” de sus esposas para luego casarse con mujeres más jóvenes.¹¹⁴ La lectora del *Diario* María Dolores Torres mostraba una preocupación similar en relación con las esposas, quienes recurrirían al divorcio para solventar sus “insaciables caprichos”. Ella especulaba que estas mujeres se casarían una y otra vez, repitiendo el ciclo de manera indefinida, y continuarían buscando nuevos maridos, ocasionando la destrucción de otras familias.¹¹⁵

Es perceptible el temor entre las participantes del libro de Burgos a que la legalización fomentara el divorcio entre hombres y mujeres. De acuerdo con sus perspectivas, eso sería un escándalo porque, de esa forma, el divorcio no quedaría como un acto aislado, sino que “influenciaría” a otras personas en sus matrimonios y les induciría a divorciarse, provocando un daño irreversible a nivel social. Daría Bünsen reclamaba con tono de enojo a los que apoyaban el divorcio: “Todos los que piden el divorcio, o son unos insensatos, neurasténicos e histéricas, o son seres depravados, que merecen se les fustigue para que, ya que no aportan a la sociedad ningún átomo de bondad y pureza, al menos no entrometan en el ambiente común, con escándalo y hasta con sus dejos de escuela, el virus de una prostitución sorda y verdaderamente aborrecible”.¹¹⁶

Otro ejemplo: la lectura de un libro sobre “la historia del divorcio”, escrito por “un notable literario”, convenció a la lectora del *Diario* María Dolores Torres de que “imperaba la arbitrariedad y la injusticia [en los pueblos donde se permitía el divorcio] y que siempre resultaba en grandes daños para la mujer y los hijos, y no hay ventajas para la sociedad ni para la familia ni para el Estado”.¹¹⁷ En pocas palabras, Torres advertía que el divorcio era un signo de la “decadencia de los pueblos”.¹¹⁸ También la escritora

¹¹³ Al esposo se le podía acusar de adulterio si sus relaciones extramaritales ocasionaban un “escándalo público o menosprecio de la mujer”, véase el artículo 105, 1º en J. Abella, *op. cit.*, p. 34.

¹¹⁴ M. Nash, *Mujer, familia...*, *op. cit.*, p. 26.

¹¹⁵ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 112.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 110-111.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 112.

feminista María de Echarri reconocía que el debate del divorcio había retomado importancia en naciones consideradas adelantadas, como Inglaterra y Francia, pero tachó a la legalización francesa como el “espectáculo más triste y el adelanto más deplorable de nuestro siglo”.¹¹⁹ En su escrito es perceptible su creencia en la decadencia religiosa y moral de la sociedad francesa a causa del divorcio. En ese sentido, cuestionó si en realidad se podía considerar al divorcio “un progreso” para la sociedad española.

A favor del divorcio

Ahora analizaré los argumentos de las contribuyentes al libro de Burgos que se expresaron a favor de la ley de divorcio. El primer detalle por remarcar es la prevalencia de argumentos religiosos para justificar sus posiciones, es decir, aunque la cuestión de la religión católica se convirtió en un eje de las que rechazaron el divorcio, también las que estuvieron a favor recurrieron al catolicismo para apoyarlo. Por ejemplo, la lectora del *Diario* que firmaba como Fe Alís denominó “hipócritas” a los opositores del divorcio que citaban las leyes sagradas, pero practicaban el adulterio.¹²⁰ También Carmen de Burgos recurrió a los argumentos religiosos para respaldar su defensa al divorcio e incluyó en el libro un artículo periodístico en el que presentó una reforma realizada por el papa Pío X que les permitía a las novicias arrepentidas renunciar a la clausura. De Burgos cuestionó: si las “esposas de Cristo” podían divorciarse del “ser más perfecto” por falta de devoción, ¿por qué las esposas no podrían divorciarse de los “simples mortales”?¹²¹ Al comparar a las novicias con las esposas, Burgos detalló que algunas religiosas que habían pronunciado sus votos en la juventud se arrepintieron con el paso de los años y apuntó que muchas terminaban renunciando a la clausura para casarse y formar una familia. Desde su perspectiva, la renuncia a los votos no se debía considerar un pecado, incluso si las mujeres se volvían a casar, porque continuarían predicando la fe con su familia. Escribió: “¿Por qué condenar a una criatura a que sufra siempre las consecuencias de un momento de improvisación?”. También les preguntaba a sus lectores si creían que “todo lo concerniente a la religión debía permanecer inmutable”; ella opinaba que

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹²¹ *Ibid.*, p. 16.

las antiguas reglas de la Iglesia no siempre se ajustaban a la sociedad actual.¹²² En el mismo sentido, Colombine recomendaba que las mujeres infelizmente casadas o arrepentidas pudieran “volver al mundo” y casarse por segunda vez —en el tema de los niños de matrimonios divorciados incluso sugirió que se podrían crear “leyes que garantizaran su situación”.¹²³

Por su parte, la escritora invitada Eva Martínez Daza no se consideraba una “feminista *enragé*”,¹²⁴ pero en su contribución al libro de Burgos advirtió sobre la necesidad de modificar los artículos del Código Civil que se trataban de las mujeres porque los consideraba injustos. Citó el libro de Díez Enríquez, *Derecho positivo de la mujer*, y la *Revista de los Tribunales* para mostrar su apoyo a la reforma de las leyes que establecían desigualdades entre los sexos. Desde su perspectiva, la desigualdad no tenía justificación alguna, debido a que hombres y mujeres compartían las mismas “cualidades”.¹²⁵ Martínez Daza comentó que el Código estaba redactado bajo el precepto de la mujer como un ser “inculto” y “frívolo”. Por ejemplo, el artículo 62 del Código Civil español establecía que las esposas debían tener licencia de su marido para comprar “joyas, muebles y objetos preciosos”.¹²⁶

Martínez Daza reforzó sus argumentos al señalar la benevolencia del Código ante el adulterio masculino y señaló el artículo 452, que estipulaba que si el hombre tenía en la casa conyugal a una manceba o por fuera, pero con escándalo, era sancionado con una pena en grado mínimo y medio,¹²⁷ y si el cónyuge asesinaba a su esposa adúltera, sería sancionado con un destierro de seis meses a seis años.¹²⁸ Aunque la pareja tramitara el divorcio eclesiástico, si la mujer establecía relaciones sentimentales con otra persona, se le consideraba adúltera y la sociedad cuestionaba su moral.

¹²² *Ibid.*, pp. 15-16.

¹²³ *Ibid.*, p. 16.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Artículo 62 en J. Abella, *op. cit.*, p. 21.

¹²⁷ “El marido que tuviere manceba dentro de la casa conyugal, o fuera de ella con escándalo, será castigado con la pena de prisión correccional en sus grados mínimo y medio”, véase el artículo 452 en J. Abella, *op. cit.*, p. 161.

¹²⁸ “El marido que sorprendiendo en adulterio a su mujer matare en el acto a esta o al adúltero, o les causare alguna de las lesiones graves, será castigado con la pena de destierro. Si les causare lesiones de otra clase, quedará exento de pena”, véase el artículo 438 en J. Abella, *op. cit.*, p. 157.

Martínez Daza reconocía que el deseo generalizado era que todos los matrimonios fueran felices y que el amor perdurara hasta la muerte, pero, a su parecer, la realidad era otra porque había muchos matrimonios infelices.¹²⁹ Entonces, propuso la modificación de las leyes del Estado y la Iglesia para que permitieran el divorcio absoluto y argumentó que estas reformas disminuirían los matrimonios desdichados y las “uniones irregulares”.¹³⁰ Con el término “uniones irregulares” se refería a los cónyuges separados que gozaban de una nueva relación sentimental —como en el caso de Carmen de Burgos—. Advirtió que en el divorcio eclesiástico “el marido tenía siempre dominio sobre la mujer” y si ella, aun separada, cometía “adulterio”, el esposo podía “recluírla, castigarla o matarla”. Al igual que Burgos, Eva Martínez Daza recomendaba modificar el Código Civil, “modernizar” las leyes y aceptar el divorcio con el fin de adecuarlas a las necesidades de la actualidad.¹³¹

Las lectoras del *Diario* que estaban a favor del divorcio respondieron a los opositores argumentando que eran numerosos los matrimonios infelices y no una minoría, como querían sostener. Martínez Daza decía que muchas jóvenes llegaban ilusionadas al matrimonio, pero conforme pasaba el tiempo se daban cuenta de que se habían casado con un ser “brutal, despótico, infiel y dilapidador”.¹³² Su matrimonio se convertía entonces en una “cárcel” y la convivencia era insoportable. Reclamaba que era injusto para las esposas infelices vivir “soportando semejante martirio y arrastrarlo a perpetuidad”.¹³³ Además, puntualizaba que el divorcio no afectaría a los matrimonios en los que existiera el amor, como temía María Dolores Torres, o en los que la mujer decidiera permanecer a pesar de la situación desfavorable.

En la misma misiva, se observa que Martínez Daza se preocupó por la libertad de elección de la mujer. Presentaba el divorcio como una oportunidad para las esposas de abandonar la infelicidad o de detener el maltrato a manos de su esposo. No solo consideró que la mujer casada debía tener la posibilidad de resistir, sino que subrayaba como una injusticia el hecho de

¹²⁹ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 55.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 57.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

que una “buena esposa” soportara a un “mal marido” por el resto de su vida. Retrató al “mal marido” como un hombre violento, vicioso e infiel.¹³⁴ De manera similar, la lectora del *Diario* que firmaba como Dolores Fernández afirmaba que el divorcio era “una admirable e imprescindible institución”.¹³⁵ Explicó:

Las señoras que pedimos el divorcio hemos podido haber amado a nuestros maridos, pero ¿y si estos se han hecho indignos de nuestro amor?, ¿y si estos han profanado con sus mancebas algo más que el hogar conyugal y la venda se ha caído de los ojos y el alma ha recobrado su imperio de dignidad? ¿Qué debemos hacer entonces?, ¿resignarnos?, ¿callarnos?, ¿besar la mano del amo que nos da el latigazo? ¿Son ustedes los amantes de la libertad y quieren, para nosotras las mujeres, una odiosa esclavitud que repugna toda la honrada conciencia?¹³⁶

Por su parte, la lectora que firmaba como Clara Y. respondió a las mujeres que aconsejaron sustituir la falta de “felicidad marital” con la “dicha de la maternidad”, les dijo: “Hay que desengañarse, que los hijos no le quitarán del todo los sufrimientos a una mujer”. En las líneas de Clara Y. se observa la separación de la mujer como esposa y como madre, no como un único sujeto que con abnegación silenciaba sus sentimientos y se adaptaba a lo que requerían los integrantes de la familia.¹³⁷

En sus argumentos, las promotoras del divorcio también se refirieron a otros países en donde el divorcio ya era legal. La lectora del *Diario* Esperanza Castro señalaba que “en Francia, Inglaterra, Alemania, Austria, Rusia, Bélgica, etc.”¹³⁸ el divorcio no había destruido a la familia, como había advertido María Dolores Torres.¹³⁹ Asimismo, Castro le contestó a las mujeres que lamentaban la situación de los hijos de matrimonios divorciados de la siguiente forma: “Es menos tristísimo un hogar tranquilo y con calor de amor que con el hogar paternal, en el que ven las desavenencias de los padres, las mutuas faltas de respeto y algo más, que a todo eso se llega entre dos

¹³⁴ Ellas se referían a violencia verbal y física.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 102.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 110.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 107.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 111.

seres que no se aman y que forzosamente tienen que vivir juntos”.¹⁴⁰ De este modo, Castro cuestionaba qué tan sano era crecer en un matrimonio fallido y, en ocasiones, afectado por la violencia.

Abstenciones

Finalmente, es importante analizar a las mujeres que se abstuvieron de declararse a favor o en contra de la ley del divorcio. Este fue el caso de las escritoras feministas Concepción Gimeno de Flaquer y Emilia Pardo Bazán, quienes fueron bastante imprecisas en sus respuestas a la pregunta lanzada por Burgos.

Concepción Gimeno estaba afiliada al “feminismo moderado”, que buscaba mejorar la situación de las mujeres mediante la educación. El feminismo moderado era un movimiento apolítico que tenía como bases la lucha de los derechos intelectuales, pero sin abandonar los valores católicos como la religiosidad y la ayuda al prójimo.¹⁴¹ Gimeno manifestó en el texto que escribió para Burgos que las mujeres españolas no aprobaban el divorcio en general, aunque evitó dar su propia postura. Sin embargo, en otros escritos comentó: “La separación completa de bienes solo existe en el divorcio y este es muy mal visto en España, no le conviene a la mujer. En caso de divorcio, la opinión se pronuncia en contra suya, dictando severo fallo, arrojándole padrón infamante”.¹⁴² Es probable que con esto se refiriera a la manera en que las leyes favorecían al sexo masculino en la administración de bienes.¹⁴³

Gimeno introdujo la cuestión económica en otro escrito. Señalaba que “no existe un artículo en el Código francés, que obligue al marido contra el que se ha pedido el divorcio a pasar a su mujer pensión para alimentos”.¹⁴⁴ Aunque el Código Civil español dedicaba algunos artículos a salvaguardar los medios de subsistencia de la mujer e hijos, se desconoce cómo se aseguraría su futuro si la pareja se volvía a casar.¹⁴⁵ Hasta este punto parecía

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹⁴¹ C. Gimeno, *op. cit.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Concepción Gimeno de Flaquer, *La mujer española: Estudios acerca de su educación y sus facultades intelectuales*, Madrid, Librería de Miguel Guijarro, 1877.

¹⁴⁴ Concepción Gimeno de Flaquer, *Iniciativas de la mujer en higiene moral social*, Madrid, Imprenta de J. Sastre y Compañía, 1908, p. 15.

¹⁴⁵ Artículos 68, 73, 142 y 144 en J. Abella, *op. cit.*, pp. 22, 24, 42, 43.

que Gimeno se posicionaba en contra de la legalización del divorcio, sin embargo, cuando escribía sobre las estadounidenses decía que “la mujer norteamericana tiene derechos y privilegios que no han alcanzado la mayor parte de las europeas; [la] niña es recibida en la escuela mixta [...]; [la] adolescente dispone de su albedrío; [la] casada puede romper con el divorcio el yugo”. Ante este conjunto de argumentos se puede suponer que Gimeno solo habría aprobado el divorcio si antes se concedía a la mujer una serie de derechos, como la instrucción y la administración de sus bienes, y si se aseguraba su manutención.

Por su parte, Emilia Pardo Bazán, una de las precursoras del feminismo español, que destacó por estipular que las mujeres debían recibir educación por su valor personal y no porque fueran hijas, madres y hermanas de otros, escribió en su carta a Burgos: “No tengo opinión alguna” sobre la cuestión. No obstante, es relevante mencionar que Pardo Bazán vivía separada de su marido, José Quiroga, desde el decenio de 1880.¹⁴⁶ Aunque el matrimonio mantuvo un trato cordial, tanto su separación como sus posteriores relaciones sentimentales generaron habladurías en contra de ella.¹⁴⁷ Isabel Burdiel explicó que Pardo Bazán publicó un texto en el periódico *La Ilustración Artística* en 1901, en el que apoyó la instauración del divorcio en Francia.¹⁴⁸ Si se considera la cercanía de las fechas de ambos escritos, 1901 y 1904, es interesante que se negara a expresar un posicionamiento ante Carmen de Burgos. Burdiel sugiere que su abstención a la pregunta directa se debió a que su situación personal le hacía complicado expresar otra opinión.¹⁴⁹

EL FINAL DEL DEBATE: COLOMBINE TOMA LA PALABRA

Al concluir su libro, Colombine dice que recibió más cartas “a favor” que “en contra” del divorcio. Es probable que esta cifra se derivara del hecho de que la mayoría de las personas que se dieron el tiempo para responder a la pregunta tenía un interés en que se instaurara el divorcio. Además, es importante considerar que la autora hizo la selección de las cartas y los párrafos que se publicaron. Sirva recordar que en el presente trabajo solo se han

¹⁴⁶ I. Burdiel, *Emilia Pardo Bazán, op. cit.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

CUADRO 1. Posicionamiento de las contribuyentes al libro *El divorcio en España*

	<i>Escritoras</i>	<i>Lectoras</i>	<i>Total</i>
A favor	3	12	15
En contra	3	5	8
Indefinido	2	—	2
Total	8	17	25

Fuente: Elaboración propia con información de Carmen de Burgos (ed.), *El divorcio en España*, Madrid, Viuda de Rodríguez Sierra, 1904.

estudiado las opiniones de las mujeres. Como se observa en el cuadro 1, el posicionamiento “a favor” fue mayoritario entre ellas.

Aunque Burgos pretendió mostrar ambas posturas en *El divorcio en España*, desde el inicio —como mostré en su biografía— se perfilaba como una defensora de la legalización del divorcio. Al reflexionar sobre su propia experiencia en un matrimonio fallido, explicó que era un martirio vivir en un matrimonio infeliz.¹⁵⁰ Al mismo tiempo, compartía la opinión expresada por varias de sus contribuyentes acerca de que no todas las mujeres llegaban al altar “por amor” y lamentaba que las mujeres arrepentidas se vieran obligadas a sufrir las consecuencias de un matrimonio infeliz el resto de su vida.¹⁵¹ Colombine, por ser editora del libro, tuvo la última palabra en la discusión y manifestó que el divorcio era un “signo de progreso” que “conviene a la sociedad y a la moral”. Afirmaba que España estaba lista para su legalización y una prueba eran las opiniones mayoritarias “a favor” que había reunido para su publicación.¹⁵²

En cambio, las investigaciones contemporáneas de Geraldine Scanlon sugieren que en 1904 la mayoría de las personas se oponía a la legalización del divorcio. De hecho, esta autora indica que incluso el divorcio eclesiástico continuaba siendo un tema complicado; muchas mujeres habían preferido continuar en un matrimonio infeliz y no emprender un proceso de divorcio eclesiástico prolongado, costoso y en el que no tenían la seguridad

¹⁵⁰ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 16.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵² *Ibid.*, p. 142.

de ser favorecidas por las leyes.¹⁵³ Fue hasta la Segunda República (1931-1939) cuando se legalizó por primera vez el divorcio definitivo (1932) y resurgieron los debates entre las distintas posturas.

CONCLUSIÓN

El divorcio en España puso de manifiesto las diferencias de opinión sobre la cuestión del divorcio absoluto. Mediante las contribuciones de varias lectoras del *Diario* y de las escritoras invitadas, Carmen de Burgos ejemplificó los argumentos sobre las ventajas y desventajas que el divorcio legal traería para la sociedad española. La mayoría de las mujeres participantes fue enfática en su deseo de mejorar la situación de la mujer y de la familia, sin embargo, llama la atención que tenían diferentes perspectivas de cómo lograrlo.

Un aporte más de esta investigación fue identificar que, de veinticinco testimonios, sólo uno (el de Eva Martínez Daza) manifestó preocupación por la economía de las mujeres tras el divorcio. Tal vez las autoras confiaron en que la compleja legislación que reglamentaba la manutención en el divorcio eclesiástico se replicara para el divorcio absoluto. También es probable que esperaran que ocurriera lo mismo con la custodia de los hijos, pues ninguna participante cuestionó qué hijo se quedaría con quién. En la mayor parte de las contribuciones, la pregunta de Burgos solo llamaba a reflexionar sobre el efecto más sobresaliente del divorcio absoluto: que, una vez separadas, las mujeres fueran libres de volverse a casar.¹⁵⁴

Otro aporte de esta investigación fue demostrar que todas las contribuyentes del libro armaron sus argumentos con los mismos elementos: consideraron en primer lugar a la familia; en segundo lugar, la moral, y finalmente, a la religión. Es notorio que permaneció sin cuestionamientos la idea generalizada sobre la mujer como un ser abnegado, obediente y sacrificado por el bien de su familia. Sin embargo, muchas mujeres tomaron en consideración el bienestar y la felicidad individual de la mujer al formar su opinión sobre el divorcio.

Esta discusión fue consecuencia del contexto internacional en pro de los derechos de las mujeres y la introducción del divorcio absoluto en otros

¹⁵³ Scanlon, *op. cit.*, p. 137.

¹⁵⁴ C. de Burgos, *op. cit.*, p. 93.

países, pero en el debate de las mujeres españolas continuaron añadiéndose en ambas posturas el deseo de proteger la institución familiar y las reflexiones religiosas. Aunque el rechazo generalizado de la sociedad española no permitió la legalización del divorcio hasta 1932, fue en los primeros años del siglo XX cuando se visibilizaron muchos de los cuestionamientos sobre la perpetuidad del matrimonio. ❧

VOCES ENCONTRADAS

Dos movimientos por los derechos de las mujeres en Canadá en la década de 1970

Sandra Zamudio Arciga

INTRODUCCIÓN

En Canadá, a partir de la segunda mitad del siglo XX, comenzaron a tomar fuerza los movimientos de mujeres que buscaban reivindicar sus derechos y asegurar su participación política en un marco de mayor igualdad. Lo anterior sucedió como consecuencia de las transformaciones, a escala mundial, que se materializaron con la creación de resoluciones legales referentes a los derechos humanos. En este sentido, en 1946 la Organización de las Naciones Unidas (ONU) impulsó la creación de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer.¹ De esta forma, la ONU y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) propusieron nuevos marcos regulatorios, dentro de los que estaban los derechos de las mujeres y de las personas indígenas. En materia de derechos de las personas indígenas, la OIT aprobó la Convención 107 en 1957.²

Sandra Zamudio Arciga es estudiante de la Maestría en Historia Internacional de la División de Historia del CIDE.

¹ La ONU estableció la Comisión de las Naciones Unidas sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer el 21 de junio de 1946. También el 20 de noviembre de 1963 se proclamó la Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Le siguió, en consecuencia, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial del 21 de diciembre de 1965, en la que se rechazó la superioridad fundada en la diferencia racial y se planteó la necesidad de eliminar todas las formas y manifestaciones de discriminación racial en el mundo y las políticas gubernamentales basadas en esta. En 1966, la ONU promovió el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, reconociendo la existencia de minorías étnicas dentro de los Estados. Canadá ratificó este acuerdo el 19 de mayo de 1976.

² La OIT propuso en 1957, a través de la Convención 107 y la Recomendación 104, resoluciones sobre temas inherentes a los pueblos indígenas y tribales. Sus postulados se

Sin embargo, en Canadá algunas de las disposiciones sugeridas por estos organismos, como las relacionadas con los derechos de las mujeres, se adoptaron a partir de la década de 1960, y otras, como la ratificación de la Convención 107 y sus modificaciones posteriores, no tuvieron lugar.³ Lo anterior implicó que, a escala doméstica, entre grupos de mujeres e indígenas se abriera el debate y la exigencia hacia el gobierno sobre la garantía de derechos y una mayor justicia social y que, dentro de esta, se tomaran en cuenta sus necesidades particulares.⁴

En este sentido, en la década de 1970 hubo una activa participación de organizaciones de mujeres. En 1972 se estableció el Comité de Acción Nacional sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer (NAC, por sus siglas en inglés).⁵ Dos años más tarde, en 1974, se conformó la Asociación de Mujeres Nativas de Canadá (NWAC, por sus siglas en inglés).⁶ Sin embargo, estas organizaciones no lograron encontrarse en el camino por la lucha de los derechos de las mujeres canadienses, ya que perseguían intereses distintos que partían de los marcos interseccionales que diferenciaban la particularidad de sus causas.

Con estas dos organizaciones como centro del estudio, se busca dar respuesta a cuáles fueron los objetivos del NAC y la NWAC y cuáles fueron sus principales propuestas. Así, el objetivo principal es conocer las voces a favor de los derechos de las mujeres en Canadá, a partir de la revisión de las pro-

centraron en programas de integración progresiva a la “colectividad nacional”, medidas especiales para su protección, mejoramiento de condiciones de vida y de trabajo, derechos de propiedad y la prohibición del traslado forzado de sus territorios, entre otros. Uno de los puntos referenciales de este Convenio fue la clasificación dentro del artículo 1, incisos a y b de los miembros de las poblaciones tribales o semitribales en países independientes y los considerados como “indígenas”.

³ Canadá es miembro de este organismo desde 1919 y no aparece en el listado de ratificaciones, aunque sí están dentro de los países que la aprobaron el 19 de mayo de 1976.

⁴ Nancy Fraser indica que la justicia social se divide en dos rubros: el primero se basa en las reivindicaciones de redistribución y el segundo es “la política de reconocimiento” cuya base es “que el mundo acepte la diferencia en el que la integración en la mayoría o la asimilación de las normas culturales dominantes no sea ya el precio de un respeto igual”. Dentro de estas políticas de reconocimiento se encuentran las características de las minorías étnicas, raciales y sexuales, así como las diferencias de género. Nancy Fraser, “La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación”, 2008, p. 83.

⁵ The National Action Committee on the Status of Women.

⁶ Native Women's Association of Canada.

puestas, la organización y las demandas de ambas organizaciones. Por medio de la historia comparada, se busca mostrar la interacción entre el NAC y la NWAC. Es decir, se pretende saber si estas organizaciones se sumaron o contrapusieron entre sí. También se desea analizar si entre ellas hubo posturas hegemónicas que imposibilitaron la convergencia de sus causas; asimismo, si fueron parte del debate en las reformas legislativas de 1977 y las constitucionales de 1982.

Dicho lo anterior es posible analizar también las opresiones múltiples hacia los grupos de mujeres nativas ocasionadas por las relaciones de poder entre los grupos hegemónicos, las mujeres no racializadas que formaban parte de la población mayoritaria y los varones aborígenes.⁷ Para ello, se hará uso de la perspectiva analítica de interseccionalidad. Desde esta perspectiva, se desea explicar cómo ciertos grupos de mujeres lograron tejer alianzas con el gobierno en turno, mientras que otros estuvieron al margen de los cambios a escala nacional. Asimismo, se indaga en cómo se ha negociado la diferencia, a partir de modificaciones constitucionales y legales o con base en la implementación de una política multicultural en Canadá.

En este artículo se demostrará que las luchas por los derechos de las mujeres canadienses durante la década de 1970 y los debates previos a la modificación constitucional de 1982 posibilitaron la confluencia de diversos grupos feministas; también, que la participación del NAC fue relevante como un organismo articulador de las demandas de distintos grupos feministas y de mujeres, entre las que hubo organizaciones de mujeres nativas. Sin embargo, a pesar de que el NAC y la NWAC surgieron con dos años de diferencia y que ambas buscaban mejoras para la vida de las mujeres, los intereses y demandas que cada una representaba y perseguía eran distintos y obedecían a las particularidades y los contextos de las mujeres que los integraban. La temporalidad abarca de 1970, fecha en la que se presenta el informe de la Comisión Real de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (RCSW), hasta 1982, año en el que se promulgó la Ley Constitucional

⁷ Este término no refleja una opinión. Los términos aborígen, indio o indígena pueden leerse como inapropiados, incluso hoscos, agresivos o fuera de contexto. Sin embargo, se utilizan respetando fielmente la traducción de los documentos canadienses. Consciente de la carga de los términos, no considero apropiado modificarlos, ya que nos ofrecen una perspectiva de cómo se han visualizado a estas comunidades hasta la actualidad.

canadiense, instrumento legal en el que se cristalizaron algunas demandas de mujeres y grupos indígenas.

Para lograr su objetivo, este trabajo se divide en tres apartados. En el primero se presenta de forma breve el escenario nacional canadiense y el feminismo mayoritario dentro del país. Después, se abordan las políticas de asimilación forzada en Canadá, el impacto de este proceso en las mujeres nativas y también los cambios a escala internacional a partir de la segunda mitad del siglo XX. El tercer apartado se orienta a los derechos de las mujeres e indígenas durante los años setenta para explicar la creación del NAC y la NWAC. Por último, se habla de las transformaciones a partir de la Ley de Derechos Humanos de 1977 y la Ley Constitucional de 1982, en materia de derechos de las mujeres y poblaciones nativas. De igual forma se busca explicar la participación de estos grupos en la creación de ambas leyes.

EL ESCENARIO POLÍTICO Y EL FEMINISMO MAYORITARIO CANADIENSE

En ese sentido, durante las décadas de 1960 y 1970 los feminismos canadienses tuvieron un lugar importante en los cambios a escala doméstica. Una de las posturas en las que se basa este trabajo es la de la politóloga Jill Vickers, quien indica que el feminismo mayoritario en Canadá ha sido similar a otros feminismos blancos occidentales. Estos feminismos los integran mujeres que conforman mayorías culturales seguras. Es decir, en los que no existe conflicto en la continuidad de sus identidades porque se ubican dentro de la oficialidad.⁸ Sobre este punto, Vickers hace una distinción entre estos y los feminismos minoritarios que carecen de esas seguridades. Las mujeres que integran los feminismos minoritarios “luchan por mantener su identidad en un Estado-nación con valores muy diferentes”.⁹

Como un segundo aspecto, las mujeres anglocanadienses han sido una mayoría frente a otros grupos feministas. Así, las mujeres que han formado parte de los feminismos mayoritarios “combinaron la lucha por los objetivos feministas con papeles activos en el nacionalismo, a menudo a costa de otras

⁸ Sus identidades lingüísticas y culturales. Jill Vickers, “Feminismos y nacionalismos en el Canadá anglófono”, en Patricia Bastida Rodríguez y Carla Rodríguez González (eds.), *Nación, diversidad y género: Perspectivas Críticas*, Barcelona, Anthropos, 2010, pp. 248-250.

⁹ *Ibid.*, p. 249.

mujeres”.¹⁰ Como consecuencia de la posición política, social y cultural, en la que se desarrollaron las mujeres que integraron estos feminismos, sus luchas se enfocaron en “las desventajas y discriminación por género” porque no había necesidad de hacer frente a otras problemáticas.¹¹

Por otra parte, Vickers enfatiza que, en la década de 1970, la relación entre las mujeres anglocanadienses y quebequenses dio un giro como consecuencia de la dinámica positiva entre movimientos feministas y nacionalistas.¹² De esta forma, ambos grupos “comparten privilegios” en sus relaciones frente a otras mujeres, entre las que destacan, las indígenas.¹³ El nacionalismo hegemónico ha estado en estrecha vinculación con los distintos momentos del feminismo mayoritario canadiense y a partir de ese tipo de nacionalismo se han construido las relaciones de poder entre este y otros nacionalismos, lo que ha repercutido en los movimientos de mujeres en diferentes épocas.¹⁴

El contexto político nacional (1960-1970)

Para contextualizar mi análisis es importante mostrar qué pasaba en el escenario político canadiense en las décadas de 1960 y 1970, y así explicar el surgimiento de las dos organizaciones de mujeres que son el centro de este estudio. Por un lado, a partir de 1960 inició una importante transformación social: estallaron movimientos sociales radicales y contraculturales contrapuestos al conservadurismo de los años anteriores.¹⁵ Estos movimientos buscaban “una alternativa basada en los principios de la justicia social, la libertad individual y el fin de la opresión en todos los frentes”.¹⁶

También estuvo presente la influencia del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos durante la década de 1960 que generó un impacto

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 248-249.

¹² *Ibid.*, p. 245.

¹³ *Ibid.*, pp. 245, 249.

¹⁴ Vickers reconoce al menos cuatro tipos de nacionalismos en Canadá en la actualidad: nacionalismo mayoritario europeo (anglocanadiense), nacionalismo europeo minoritario (quebequés), nacionalismos indígenas y nacionalismos diaspóricos. *Ibid.*, p. 244.

¹⁵ David G. Blocker, “‘To Waffle to the Left’: The Waffle, New Democratic Party, and Canada’s New Left during the Long Sixties”, Ontario, The University of Western Ontario, 2019, p. 1, *Electronic Thesis and Dissertation Repository*, disponible en: <https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=8714&context=etdmmmm> [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

¹⁶ *Ibid.*, p. ii.

en las comunidades nativas de Canadá, respecto a su situación como minorías.¹⁷ A esto se sumaron, como consecuencia de los procesos de la asimilación forzada por la que atravesaron durante un siglo, los distintos escenarios nacionales de desigualdad y exclusión de las comunidades aborígenes. Esta situación llevó a que algunos de los grupos nativos se organizaran y pronunciaran en contra de algunas disposiciones o propuestas gubernamentales y demandaran cambios para sus comunidades y condiciones de igualdad bajo el reconocimiento de sus identidades.

Cabe señalar que hasta la segunda mitad del siglo XX se mantuvieron intactos los objetivos delineados en el siglo anterior respecto a la política canadiense en contra de los pueblos aborígenes. Así, desde 1876 la Ley India fue el principal instrumento legal regulador de las atribuciones del gobierno federal sobre las personas indias canadienses.¹⁸ Sus marcos discriminatorios hacia las mujeres de estas comunidades fueron modificados, como se verá, hasta entrada la década de 1980.

A finales de la década de 1960, surgió el movimiento denominado *Waffle* que, bajo el *Manifiesto para un Canadá independiente y socialista*,¹⁹ desafió las

¹⁷ Como lo argumenta Scott Rutherford, en Canadá el impacto de los movimientos por los derechos civiles en Estados Unidos se expresó a través de manifestaciones de apoyo afuera de los consulados ante actos como el Bloody Sunday, ocurrido en Selma, Alabama (marzo de 1965). Las formas en las que los afrodescendientes desafiaron las normas e injusticias impuestas por el gobierno estadounidense implicaron una reinterpretación de los conflictos internos canadienses; uno de ellos, el relacionado con las comunidades “aborígenes” que cuestionó “los derechos y libertades asociados con la asimilación y el colonialismo” y permitió que se abrieran los debates sobre derechos humanos, descolonización, autodeterminación y el combate a la discriminación que enfrentaban estas comunidades. Un ejemplo, fue la marcha de cientos de mujeres y hombres aborígenes de Kenora, Ontario, el 22 de noviembre de 1965. Scott Rutherford, “‘We Have Bigotry All Right—but No Alabamas’: Racism and Aboriginal Protest in Canada during the 1960s”, *American Indian Quarterly*, vol. 41, núm. 2, 2017, pp. 158-163, DOI: <https://doi.org/10.5250/amerindiquar.41.2.0158>.

¹⁸ Richard H. Bartlett, “The Indian Act of Canada”, *Buffalo Law Review*, vol. 27, núm. 4, otoño, 1978, p. 581.

¹⁹ Emergió en 1969 y se mantuvo activo hasta 1974. Sus integrantes se proclamaron “socialistas democráticos” que buscaban un Canadá socialista e independiente. Eran partidarios del NDP y de hacer de este un partido socialista. Buscaba también ser el “ala parlamentaria” de un movimiento enfocado al cambio social. Para ello, debía radicalizarse. Se posicionó en contra del imperialismo y el control estadounidenses en la economía canadiense y en la amenaza que esto representaba. Además, hizo una crítica del capitalismo y promovió la necesidad de su reemplazo por un sistema socialista. El nacionalismo era la ruta para cumplir con estos propósitos. Véase: *The Waffle Manifesto: For an Independent Socialist*

posturas políticas de la “nueva izquierda” representadas a través del Partido Neodemócrata (NDP, por sus siglas en inglés)²⁰ que “intentaba unir el nacionalismo canadiense al movimiento antiimperialista mundial”.²¹ De acuerdo con David G. Blocker, el movimiento *Waffle* repercutió en el nacionalismo canadiense, el NDP y, particularmente, en las mujeres de la izquierda radical. Vickers indica que este movimiento atrajo a las feministas socialistas anglocanadienses y que sus integrantes eran tanto hombres como mujeres, “blancos, de clase media y educación universitaria”. Es decir, formaban parte de la mayoría dominante en el país.²²

Las mujeres que fueron parte del movimiento *Waffle*, bajo la lógica del feminismo socialista,²³ se enfocaron en el empleo femenino y respaldaron el sindicalismo. De esta forma, dejaron de lado cuestiones como la violencia o la sexualidad. Ellas hacían una crítica a la opresión del capitalismo del vecino sureño y no apuntaban al patriarcado como causa de su subordinación.²⁴ También crearon organizaciones socialistas e influyeron en el Comité de Acción Nacional sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer (NAC).

En la década siguiente, el gobierno liberal de Pierre Elliot Trudeau mantuvo una postura federalista que consideraba como una amenaza la

Canada, 1969, en Socialist History Project, disponible en: <https://www.socialisthistory.ca/Docs/Waffle/WaffleManifesto.htm> [fecha de consulta: 30 de septiembre de 2021].

²⁰ New Democratic Party. Este partido surgió en 1961. Sus objetivos se delinearon como de tinte socialista democrático; favorece una economía mixta público-privada, beneficios sociales ampliados y una política exterior internacionalista. “New Democratic Party”, *Encyclopedia Britannica*, 23 de octubre de 2019, disponible en: <https://www.britannica.com/topic/New-Democratic-Party-political-party> [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

²¹ P. Bastida Rodríguez *et al.*, *op. cit.*, p. 258.

²² *Ibid.*, p. 259.

²³ Como sostuvo la economista Heidi Hartmann, con la apología a un matrimonio inglés para el marxismo la integración del feminismo es aceptable si se entiende que este último forma parte de una lucha más amplia. Es decir, la lucha del feminismo debe ser contra las bases que dan soporte al capitalismo y no precisamente contra el patriarcado. Así, para esta corriente política la lucha de clases es prioritaria y el feminismo queda soslayado dentro del marco de las relaciones del poder entre los que detentan los medios de producción y la clase trabajadora y no entre las relaciones de poder entre sexos. De este modo, el feminismo queda absorbido dentro de las causas marxistas y “la identificación del patriarcado como una estructura social e histórica” queda marginada del análisis de las causas de las desigualdades. Heidi Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union”, en Susana Moller Okin y Jane J. Mansbridge (eds.), *Feminism*, vol. 1, Cambridge, Edward Elgar Publishing, 1994, p. 176.

²⁴ P. Bastida Rodríguez *et al.*, *op. cit.*, p. 259.

perspectiva separatista de Quebec, así como la organización de distintas agrupaciones aborígenes. Es importante considerar que, a principios de la década de 1970, el gobierno federal de Trudeau promovió una política basada en el “reconocimiento normativo del pluralismo sociocultural”.²⁵ Desde la opinión de Vickers, el gobierno impulsó un proyecto de unificación nacional para contrarrestar la lógica nacionalista que surgía entre las esferas quebequenses, aborígenes y de las izquierdas. La propuesta gubernamental buscó poner el acento en los derechos individuales “dentro de los marcos del bilingüismo y el multiculturalismo”.²⁶

Así, dentro del contexto político nacional de ambas décadas fueron relevantes los sucesos relacionados con los derechos y la organización de las mujeres. Es posible ubicar, por un lado, la creación en 1967 de la RCSW²⁷ y su informe de 1970. Este documento contenía una serie de recomendaciones que buscaban mejorar las condiciones de vida de las mujeres en el país. Por el otro, se establecieron marcos legales domésticos que dotaron de nuevos derechos a las mujeres, por ejemplo, la licencia y prestación por maternidad (1971),²⁸ que se estableció en seguimiento a las recomendaciones del informe de la RCSW, así como la Ley Canadiense de Derechos Humanos (1977), cuyo objetivo fue garantizar condiciones de igualdad sin importar sexo, motivos de raza, origen nacional o étnico, entre otros,²⁹ y

²⁵ Liette Gilbert, “Al norte de México, al norte de Estados Unidos. Diferencias en la inmigración, el multiculturalismo y la ciudadanía en Canadá”, en A. Mercado Celis y Elizabeth Gutiérrez Romero (eds.), *Fronteras en América del Norte: Estudios multidisciplinares*, Ciudad de México, UNAM-Centro de Investigaciones sobre América del Norte, 2004, p. 34.

²⁶ Impulsados desde los gobiernos liberales de Lester Pearson y P.E. Trudeau. J. Vickers, “Feminismos y nacionalismos...”, *op. cit.*, p. 260.

²⁷ Royal Commission on the Status of Women. Fue creada en el año de 1967, estuvo presidida por Florence Bird. “Royal Commission on the Status of Women in Canada”, Women and Gender Equality Canada, disponible en: <https://women-gender-equality.canada.ca/en/commemorations-celebrations/royal-commission-status-women-canada.html> [fecha de consulta: 14 de abril de 2021].

²⁸ Regidas por el Employment Insurance Act y el Unemployment Insurance Act. Manon Tremblay (ed.), *Women and Political Representation in Canada*, Ottawa, University of Ottawa Press, 2000, pp. 86-87.

²⁹ En el apartado I. Discriminación proscrita, como motivos prohibidos de discriminación se establecieron “raza, origen nacional o étnico, color o religión, edad, sexo, orientación sexual, estado civil, estado familiar, características genéticas, discapacidad”. “Consolidated Federal Laws of Canada, Canadian Human Rights Act”, Legislative Services Branch, 31 de diciembre de 2002, disponible en: <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/h-6/section-67-20021231.html> [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

estableció pautas para evitar la discriminación en los ámbitos laborales y garantizar la igualdad salarial.³⁰

DE LA POLÍTICA DE ASIMILACIÓN A LOS ACUERDOS INTERNACIONALES SOBRE DERECHOS DE LAS MUJERES

Desde finales del siglo XIX y hasta la década de 1990, las políticas de asimilación forzada ejecutadas en Canadá, a través de la creación de escuelas residenciales, delinearon la historia de la población india (aborígenes del país). Entre los principales objetivos de esta política estaba que los pueblos aborígenes cesaran de representar dentro del país “entidades legales, sociales, culturales, religiosas y raciales distintas”.³¹ De acuerdo con Jeanette Armstrong, el proceso de colonización marcó un quiebre y una transformación sistemática de las estructuras tradicionales de las sociedades aborígenes. En estas comunidades las mujeres desempeñaban importantes roles en los sistemas familiares y de salud. Además, ellas eran quienes transmitían los saberes de sus comunidades de una generación a otra. Así, el papel femenino “era de un inmenso poder”,³² ya que “era la mujer quien daba forma al pensamiento de todos los miembros [de la sociedad aborígen tradicional]”.³³

El proceso de asimilación forzada, como lo señaló la Comisión de Verdad canadiense en su Informe Final de 2015, no sólo impactó a los hombres de las comunidades nativas, también tuvo como objetivo a las mujeres aborígenes,

³⁰ Artículo 11. Legislative Services Branch, “Consolidated Federal Laws of Canada, Canadian Human Rights Act”, el 31 de diciembre de 2002, disponible en: <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/h-6/section-67-20021231.html> [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022]. No obstante, este tema ha seguido en el debate porque (hasta 2007) aún no se alcanzaba dicha igualdad. Véase, a partir del minuto 11:20, la intervención de la parlamentaria Johanne Deschamps, representante del Bloque Quebequense, quien, en mayo de 2007, denunció ante el Parlamento que no se habían atendido las recomendaciones del informe *Pay Equity: A New Approach to a Fundamental Right* (2004), elaborado por el grupo federal de trabajo sobre equidad salarial. “Debates (Hansard)”, núm. 144, 1 de mayo de 2007, Parlamento 39, Sesión 1, Cámara de los Comunes de Canadá, disponible en: <https://www.ourcommons.ca/DocumentViewer/en/39-1/house/sitting-144/hansard#Int-2045127> [fecha de consulta: 5 de julio de 2021].

³¹ *Honouring the Truth, Reconciling for the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, Ottawa, Truth and Reconciliation Commission of Canada, 2015, p. 1.

³² P. Bastida Rodríguez *et al.*, *op. cit.*, p. 66.

³³ Christine Miller y Patricia Chuchryk (eds.), *Women of the First Nations. Power, Wisdom and Strength*, Manitoba, Canadá, The University of Manitoba Press, 1996, pp. IX-X.

a quienes se les quitó y desmarcó del poder, influencia y su rol destacado dentro de las que hoy reconocemos como Primeras Naciones.³⁴ Por su parte, autoras como Jo-Anne Fiske han señalado que los objetivos de estas políticas dirigidas a las mujeres se centraron en capacitarlas a través de “ciencias domésticas” para que se convirtieran en “esposas y madres católicas” y que desempeñaran estos roles con una “actitud sumisa a la autoridad masculina”.³⁵ Lo anterior implicó que a las mujeres nativas se les desmarcara del papel destacado que tenían dentro de sus comunidades y, como consecuencia del proceso de asimilación, tuvieran una posición de subordinación social ante los agentes masculinos, ya fueran los hombres de sus comunidades o “blancos”.

En la segunda mitad del siglo XX, los cambios a escala internacional sobre los derechos humanos marcaron una nueva pauta para la construcción de derechos de las minorías. Por ejemplo, la creación de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer de 1946, del Consejo Económico y Social (Ecosoc),³⁶ así como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, ambas impulsadas desde la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Es posible señalar que las transformaciones políticas y sociales por las que atravesó Canadá obedecieron, por un lado, a las distintas propuestas internacionales que impactaron en la adopción de disposiciones legales domésticas para dotar de un marco de derechos y protección, principalmente, a las mujeres y, por el otro, a la organización, movilización y las demandas de diferentes grupos sociales, entre los que destacan las mujeres y las comunidades nativas.

Conforme a lo anterior, los acuerdos firmados por Canadá ante la ONU y los factores internacionales, como las decisiones de su vecino sureño, ejercieron cierta influencia en las demandas de las mujeres canadienses en los últimos años de la década de 1960. Bajo el gobierno del presidente John F. Kennedy, en el año de 1961, se creó la Comisión Presidencial sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer en Estados Unidos.³⁷ Estas medidas generaron en

³⁴ *Honouring the Truth, Reconciling for the Future...*, *op. cit.*, p. 2.

³⁵ C. Miller *et al.*, *op. cit.*, p. 157.

³⁶ “Journal of the Economic and Social Council”, United Nations, núm. 29, 13 de julio de 1946, disponible en: https://www.un.org/womenwatch/daw/csw/pdf/CSW_founding_resolution_1946.pdf [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

³⁷ Manon Tremblay y Caroline Andrew (eds.), *Women and Political Representation in Canada*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1998, p. 98.

Canadá un ambiente social que demandó, a través de la activa participación de distintas organizaciones y de mujeres del ámbito político, social y académico, seguir los pasos estadounidenses e impulsar la creación de RCSW.³⁸

En el gobierno liberal del canadiense Lester B. Pearson (1963-1968), la participación de distintos grupos de mujeres se centró en la creación de la RCSW. Desde 1965, Judy LaMarsh, quien era parte del gabinete de Pearson,³⁹ impulsó la realización de una investigación pública sobre la posición de las mujeres en la sociedad canadiense.⁴⁰ Cabe señalar que, en un inicio, la propuesta no fue considerada por el gobierno de Pearson. Ante dicha situación, la participación de activistas feministas en la escena pública, como Laura Sabia, quien era presidenta de la Federación Canadiense de Mujeres Universitarias,⁴¹ y Judy LaMarsh, fue determinante para que, dos años más tarde, se aprobara la RCSW.⁴²

En 1966, se conformó la Comisión de Igualdad de la Mujer en Canadá (CEWC, por sus siglas en inglés),⁴³ que surgió a partir de la articulación de fuerzas de organizaciones feministas y mujeres como Laura Sabia, Margaret Hyndman, Margaret MacLelland,⁴⁴ quienes “por iniciativa de muy pocas mujeres, en 1966, [decidieron] acumular el mayor apoyo posible de mujeres

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Fue la primera secretaria de Estado en Canadá (1965-1968) y desde esta posición participó para que se creara la RCSW. Canadá, “Royal Commission on the Status of Women in Canada”; M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, pp. 98-99. “Committee for the Equality of Women in Canada formed—Rise Up! Feminist Digital Archive”, The Canadian Federation of University Women, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/announcement/committee-for-the-equality-of-women-in-canada-formed/> [fecha de consulta: 1 de junio de 2021].

⁴⁰ Canadá, “Royal Commission on the Status of Women in Canada”, *op. cit.*; M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, pp. 98-99.

⁴¹ “Committee for the Equality of Women in Canada formed...”, *op. cit.*, Wendy Robbins, Meg Luxton, Margrit Eichler y Francine Descarries (eds.), *Minds of our Own: Inventing Feminist Scholarship and Women's Studies in Canada and Quebec, 1966-1976*, Waterloo, Ontario, Canadá, Wilfrid Laurier University Press, 2008, p. 13.

⁴² M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, p. 98.

⁴³ *Ibid.*, según Julia S. O'Connor, la Comisión de Igualdad de la Mujer se creó en 1966. Estaba integrada por 32 representantes de las grandes organizaciones de mujeres voluntarias y profesionales.

⁴⁴ “Policy (1972-1978): Index of NAC Policy Resolutions—Rise Up! Feminist Digital Archive”, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/activism/organizations/national-action-committee-on-the-status-of-women-nac/nac-policy-resolutions-from-1972/> [fecha de consulta: 3 de junio de 2021]; W. Robbins *et al.*, *op. cit.*, p. 13.

canadienses para una investigación de su situación”.⁴⁵ Finalmente, en febrero de 1967, se creó la RCSW.

Sobre la conformación de esta última, debe destacarse que sus impulsoras y primeras integrantes pertenecían al movimiento feminista “blanco, liberal y anglófono”, lo cual, como veremos, tendrá un impacto sobre los demás grupos de mujeres.⁴⁶ La RCSW se constituyó con una presidenta, Florence Bird, y una comisión mixta.⁴⁷ Su objetivo principal fue “investigar e informar sobre la condición jurídica y social de la mujer en Canadá y recomendar las medidas que el gobierno federal podría adoptar para garantizar la igualdad de oportunidades para la mujer en todos los aspectos de la sociedad canadiense”.⁴⁸ Como lo reconoce el propio gobierno de Canadá, esta Comisión se constituyó a partir de los esfuerzos y demandas de los distintos colectivos feministas del país.⁴⁹ Así como puede ejemplificarse que las acciones de distintos grupos de mujeres canadienses fueron decisivas para el cambio en la resolución gubernamental.

En consonancia con el análisis de Julia S. O’Connor, es posible afirmar que la influencia de la RCSW no fue menor. Esta Comisión “fue el catalizador para el desarrollo de una maquinaria política que estableció el marco de acción en relación con la igualdad de la mujer no solo a nivel federal, sino también a nivel provincial; esta maquinaria política estableció los parámetros dentro de los cuales los movimientos sociales podían ejercer influencia”.⁵⁰ Asimismo, la autora sostiene que dentro de los factores asociados con la creación de la RCSW estuvieron el cumplimiento de las ratificaciones de convenios con la ONU y la OIT, relacionados con la igualdad de género.⁵¹

⁴⁵ “Reports (1972): National Ad Hoc Committee on the Status of Women Submission to Government of Canada— Rise Up! Feminist Digital Archive”, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/activism/organizations/national-action-committee-on-the-status-of-women-nac/nac-adhoccommittee-submissionto-government-of-canada-1972/> [fecha de consulta: 2 de junio de 2021].

⁴⁶ Benita Bunjun, “The Making of a Colonial Archive: The Royal Commission on the Status of Women”, *Education as Change*, vol. 22, núm. 2, 31 de agosto de 2018, DOI: <https://doi.org/10.25159/1947-9417/3609>.

⁴⁷ Compuesta por Elsie MacGill, Lola M. Lange, Jeanne Lapointe, Doris Ogilvie Jacques Heripin y John P. Humphrey. Canadá, “Royal Commission on the Status of Women in Canada”.

⁴⁸ Canadá, *op. cit.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, p. 97.

⁵¹ *Ibid.*

Desde la perspectiva de Benita Bunjun, la RCSW “desafió a la opresión de género legislada por el Estado, mientras reforzaba los procesos de exclusión para grupos marginados de mujeres, en particular las mujeres racializadas en todas las identidades entrelazadas”.⁵² Así, es posible señalar que la RCSW trabajó desde un marco que excluía las diferencias en otras mujeres que no se insertaban en el prototipo: de mujer “blanca, heterosexual y anglófona”. Esta forma de construir y trabajar sería adoptada por la futura NAC, al menos en un inicio y hasta la década de 1980.⁵³

CANADÁ EN 1970: LOS DERECHOS DE LAS MUJERES, LAS PERSONAS INDÍGENAS Y EL CONTEXTO INTERNACIONAL

En la siguiente década, en la esfera internacional encontramos que Canadá ratificó el Convenio 100 de la OIT el 16 de noviembre de 1972.⁵⁴ Este documento estableció, en su artículo 1, “la igualdad de remuneración entre la mano de obra masculina y la mano de obra femenina por un trabajo de igual valor”.⁵⁵ Lo anterior se vio reflejado en las disposiciones domésticas de la Ley de Derechos Humanos (CHRA, por sus siglas en inglés) de 1977.⁵⁶ También, el 18 de diciembre de 1972 la Asamblea General de la ONU votó para que en 1975 se conmemorara el “Año de la Mujer” (IWY-75, por sus siglas en inglés).⁵⁷ Esta última medida, de acuerdo con autoras como Ruth Roach Pierson, repercutió de forma particular en el ambiente político canadiense y generó una respuesta favorable para “el resurgimiento del feminismo de base en Canadá”.⁵⁸ Esta situación posibilitó la “organización masiva de mujeres”, cuyo objetivo fue trabajar contra las condiciones de desigualdad. Desde una participación vigorizada, buscaron incidir en la atención a sus demandas,

⁵² B. Bunjun, *op. cit.*, p. 2.

⁵³ P. Bastida Rodríguez *et al.*, *op. cit.*, p. 261.

⁵⁴ “Ratificación de los convenios de la OIT: Ratificación por convenio”, disponible en: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312245 [fecha de consulta: 1 de junio de 2021].

⁵⁵ “Convenio C100-Convenio sobre igualdad de remuneración, 1951 (núm. 100)”, disponible en: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C100 [fecha de consulta: 1 de junio de 2021].

⁵⁶ M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁷ International Women’s Year.

⁵⁸ Ruth Roach Pierson (ed.), *Canadian Women’s Issues: Twenty-Five Years of Women’s Activism in English Canada*, Toronto, Lorimer, 1995, p. 360.

así como en el seguimiento y cumplimiento de las recomendaciones del informe de la RCSW de 1970.⁵⁹ En palabras de Roach Pierson y Janine Brodie, esto detonó “la segunda ola” del feminismo canadiense.⁶⁰

En cuanto a los derechos de las poblaciones indígenas, en 1970 la Subcomisión de Prevención de la Discriminación y Protección a las Minorías de la ONU recomendó la realización de un estudio sobre el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Una década más tarde, en 1985, presentó sus resultados bajo el título *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas* (Informe Cobo).⁶¹

La política canadiense sobre las mujeres y las personas “indias”

En la década de 1970, las diferentes acciones y medidas que se ejecutaron bajo el gobierno liberal del primer ministro Pierre E. Trudeau (1968-1979) sobre igualdad de género fueron relevantes para los movimientos de las mujeres del país. Por un lado, el 7 de diciembre de 1970, se presentó ante el Parlamento el Reporte de la RCSW que contenía un informe sobre las desigualdades nacionales entre hombres y mujeres. También precisaba crear legislaciones sobre el cuidado infantil, la participación de mujeres en el escenario político del país⁶² y la necesidad de cambiar la Ley India, que era el principal instrumento legal regulador de las atribuciones del gobierno federal sobre las poblaciones “indias” canadienses desde 1876.⁶³ Esta ley posibilitó “la imposición de los valores patriarcales a finales del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX”.⁶⁴

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*; M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, p. 19.

⁶¹ La decisión que ampara esta resolución está contenida en el documento 1985/137, con fecha del 30 de mayo de 1985. José R Martínez Cobo y Naciones Unidas, *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, Ginebra, Naciones Unidas, 1986. Asamblea General de la ONU, Resolución 61/295. United Nations Audiovisual Library of International Law, “Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Resolución 61/295 de la Asamblea General”, disponible en: https://legal.un.org/avl/pdf/ha/ga_61-295/ga_61-295_ph_s.pdf [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

⁶² M. Tremblay, *op. cit.*, pp. 87-141.

⁶³ Richard H. Bartlett, “The Indian Act of Canada”, *Law and Indigenous Populations*, vol. 27, núm. 4, 1978, p. 581; Jennifer Allford, “Never Give up: A (Short) History of Feminism in Canada”, *University of Calgary*, 1 de febrero de 2019, disponible en: https://explore.ucalgary.ca/short_history_feminism_Canada [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

⁶⁴ C. Miller *et al.*, *op. cit.*, p. 104.

Sobre este punto, es importante rescatar la participación de Mary Two-Axe, del territorio de *Kanawake Mohawk*. Esta mujer, en 1968, se presentó ante la RCSW para protestar contra los estatutos de la Ley India, respecto a las mujeres.⁶⁵ Conforme a los lineamientos de esta ley y a la regulación de la “emancipación obligatoria” (sección 12, numeral 1, inciso b, Ley India de 1951), las mujeres podían perder su “condición india” al casarse con hombres que no lo fueran.⁶⁶ Lo anterior solo era aplicable a las mujeres, por lo que estas disposiciones las colocaban en una situación de desventaja frente a los hombres de sus comunidades. Además, bajo estos supuestos, las mujeres que perdían su “estatus” tampoco podían transmitir su herencia india a sus hijas e hijos.⁶⁷ Es decir, los hombres eran los únicos que podían transmitir a sus descendientes el estatus indio.

El informe de la RCSW también incluyó recomendaciones para actualizar el sistema legislativo. Este documento contó con la participación de destacadas mujeres del ámbito académico, como la socióloga Monique Bégin.⁶⁸ El informe se dividió en diez diferentes capítulos. Los temas de cada uno representaron los ejes que esta organización consideró como las cuestiones más críticas relacionadas con las mujeres. Estos fueron: 1. Mujeres canadienses y la sociedad; 2. Mujeres en la economía; 3. Educación; 4. Mujeres en la

⁶⁵ “Mary Two-Axe Earley makes submission to the Royal Commission on the Status of Women”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/announcement/mary-two-axe-earlys-submission-to-the-royal-commission/> [fecha de consulta: 10 de abril de 2022].

⁶⁶ “Una mujer que se casa con una persona que no es india [...] no tiene derecho a registrarse” en *The Indian Act*, *Indigenous Foundations*, disponible en: https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/the_indian_act/ [fecha de consulta: 2 de mayo de 2021]; John F. Leslie, “The Indian Act: An Historical Perspective”, *Canadian Parliament Review*, vol. 25, núm. 2, 2002, p. 27; Peter Kirby, “Marrying out and Loss of Status: The Charter and New Indian Act Legislation”, *Journal of Law and Social Policy*, vol. 1, 1985, p. 77.

⁶⁷ Este punto no era menor, ya que por un lado su estatus “indio” dependía de la conexión con un hombre, ya fuera su padre o su esposo. Por otro, al perder su estatus “indio” también lo perdían sus descendientes. Esta situación conllevaba a que por esta “inseguridad” sobre la pérdida de la condición “india” las mujeres no tuvieran el derecho a heredar o poseer propiedades. Incluso, no tenían derecho a permanecer o a ser enterradas en las zonas de reserva. Rauna Kuokkanen, “Self-Determination and Indigenous Women’s Rights at the Intersection of International Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, vol. 34, 2012, pp. 233-234; Martin Cannon, “Revisiting Histories of Legal Assimilation, Racialized Injustice, and the Future of Indian Status in Canada”, *Aboriginal Policy Research Consortium International*, 2007, pp. 35-36.

⁶⁸ Canadá, *op. cit.*

familia; 5. Subsidios fiscales y para el cuidado de los hijos; 6. Pobreza; 7. Participación de las mujeres en la vida pública; 8. Inmigración y ciudadanía; 9. Derecho penal y mujeres delincuentes y 10. Plan para la acción.⁶⁹ De igual forma, se promulgaron distintas disposiciones legales como la licencia y prestación por maternidad, que se estableció en seguimiento a las recomendaciones del informe de la RCSW (1971).⁷⁰

En el mismo año, se conformó un Ministerio para la atención de la Condición Jurídica y Social de la Mujer.⁷¹ Asimismo, se creó el Programa de la Mujer (1972-1973)⁷² y, en 1973, el Consejo Asesor Canadiense sobre la Condición Social de la Mujer (CACSW, por sus siglas en inglés).⁷³ Se realizaron enmiendas en el Código Criminal sobre la categoría de violación (1976).⁷⁴ También se prestó atención a una de las demandas que los grupos feministas impulsaban con fuerza: la justicia penal en temas de violencia.⁷⁵ Al final de la década, la lucha contra la violencia hacia las mujeres era un movimiento significativo por su fuerza. Su desarrollo, como lo señaló Lise Gotell, “ilustra el proceso de *institucionalización* de los problemas de las mujeres, a medida que los discursos potencialmente radicales y desafiantes se incorporan a las prácticas existentes”.⁷⁶ Del mismo modo, en 1979 surgió el primer plan de acción federal sobre cuestiones de la mujer: *Towards Equality for Women*.⁷⁷

⁶⁹ “Report of the Royal Commission on the Status of Women in Canada”, Royal Commission on the Status of Women in Canada, Ottawa, 28 de septiembre de 1970, disponible en: <https://epe.lac-bac.gc.ca/100/200/301/pco-bcp/commissions-ef/bird1970-eng/bird1970-part1-eng.pdf> [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

⁷⁰ M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, p. 76.

⁷¹ Women and Gender Equality Canada Mandate, Gobierno de Canadá, disponible en: <https://women-gender-equality.canada.ca/en/mandate.html> [fecha de consulta: 31 de marzo de 2021].

⁷² Women’s Program of the Secretary of State Funding. Lise Gotell señala que el programa fue creado en 1972 y que su mandato establecía la administración de subvenciones a grupos para la igualdad de derechos, mientras que Jill Vickers data su creación a 1973. M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, p. 76; W. Robbins *et al.*, *op. cit.*, p. 224.

⁷³ De acuerdo con Sandra Burt, se dispuso que este Consejo fuera permanente y dependería del Parlamento. Entre sus funciones destacan la investigación y publicación, servir como enlace con la Comisión de la Condición Jurídica y social de la Mujer de la ONU, además de formular propuestas y ejecutar proyectos. M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁷ De acuerdo con Lise Gotell “reconoció la “violencia contra la mujer” como un lugar de

En la misma década, hubo una mayor movilización de las comunidades indias canadienses. Esto fue el resultado de la presentación del *Libro Blanco* (1969) que contenía una propuesta gubernamental respecto a la “política india”.⁷⁸ En 1970, la respuesta india fue el *Libro Rojo* presentado por la Asociación India de Alberta.⁷⁹ Este documento fue una clara oposición a los ejes propuestos por P.E. Trudeau. Asimismo, en 1971 surgió el Consejo Nativo de Canadá que buscó representar los intereses de los indios. De igual forma, se delineó, bajo la batuta del canadiense George Manuel,⁸⁰ la idea de un Cuarto Mundo, es decir, una organización indígena que, desde el panindigenismo,⁸¹ buscaba defender y proteger los intereses de estas comunidades a escala mundial.

Es importante mencionar que, en este periodo, de forma simultánea a la creación de nuevos organismos gubernamentales para la atención de las

intervención política e inició una década que veía el desarrollo de un conjunto de medidas institucionales hacia la violencia”. *Ibid.*, p. 42.

⁷⁸ Una de sus principales propuestas era transformar la condición de las indias y los indios canadienses a través de la igualdad de “estatus”. De acuerdo con la contrarrespuesta “india” a través del *Libro Rojo*, se señaló que la lógica política del “Libro Blanco” era el despojo de tierras, negar la condición “india” y la política de tratados que había regido a estas comunidades desde la Proclamación Real de 1763. Karen Engle, *El desarrollo indígena, una promesa esquivada: Derechos, cultura, estrategia*, Bogotá, Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores, 2018, p. 53. Declaración del gobierno de Canadá sobre la política india (*The White Paper*), Minister of Indian Affairs and Northern Development, “Statement of the Government of Canada on Indian Policy”, Ottawa, 1969. Apartados B.2. y B.5, Modernización de tratados. Indian Chief of Alberta, *Foundational Document. Citizens Plus*, 1970, disponible en: <http://caid.ca/RedPaper1970.pdf> [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

⁷⁹ Indian Association of Alberta.

⁸⁰ Nació en 1921, asistió a la Escuela Residencial de *Kamloops*. Fue jefe de la tribu *shuswap*, que es una nación de 17 bandas que ocupan la parte central sur de la provincia de Columbia Británica, Canadá. Posteriormente, fue presidente de la Hermandad Nacional de Indios en Canadá (1970-1976). “George Manuel”, disponible en: https://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/george_manuel/ [fecha de consulta: 26 de octubre de 2021]. Dougals E. Sanders, “The Formation of the World Council of Indigenous Peoples”, IWGIA Document, Copenhagen, IWGIA, 1977. “Canada 150: George Manuel Inspired a Generation of Indigenous Leaders”, *Vancouver Sun*, disponible en: <https://vancouver.sun.com/news/local-news/canada-150/canada-150-george-manuel-inspired-a-generation-of-indigenous-leaders> [fecha de consulta: 26 de octubre de 2021].

⁸¹ De acuerdo con Engle, es la organización activa de grupos autoidentificados como indígenas “por encima de las fronteras de los Estados-Nación” contra los procesos de colonización y la omisión de leyes y políticas sobre temas inherentes a sus comunidades. K. Engle, *op. cit.*, pp. 44-45.

mujeres y los distintos cambios que se intentaron implementar con el *Libro Blanco* y que no se realizaron, se trazaba en el país la construcción del multiculturalismo.⁸² Este punto es de importancia, ya que, como lo señala Sandra Burt, el gobierno de Trudeau, a través de instituciones como el CACSW, colocaba “a las mujeres en el mismo plano político que los otros grupos sociales que el gobierno consideraba importantes”.⁸³ Además, con la designación de los integrantes del CACSW, se buscó representar “la diversidad regional, cultural, ocupacional y étnica de Canadá”.⁸⁴

La creación de la NAC: postura, principales debates y escenario de acción

En febrero de 1972, el Comité Nacional de Acción Ad Hoc sobre la Condición Jurídica y Social de la Mujer (NAHCSW, por sus siglas en inglés)⁸⁵ entregó al gobierno de Canadá una propuesta firmada por Laura Sabia, en su cargo como presidenta de dicha organización, que es antecesora del NAC. En el documento es posible observar cuáles fueron los factores que dieron vida al comité. Un primer punto de partida es que con la publicación del Informe de la RCSW (1970) se posibilitó la reorganización de distintos grupos de mujeres para hacer un balance de las 167 recomendaciones contenidas en el reporte. Como señaló la propia L. Sabia, “el Comité por la Igualdad de la Mujer en Canadá, inactivo a la espera del Informe, volvió a convocar a sus miembros y a los grupos de liberación de mujeres recién formados”. Para este momento, se contabilizaban cuarenta y un grupos registrados ante el NAHCSW que se conformó como un organismo coordinador entre las organizaciones de mujeres. En el mismo documento, se exponía que, desde la presentación

⁸² La “herencia” multicultural fue incluida en el artículo 27 de la constitución de 1982. La Ley de Multiculturalismo de 1985 reconoció la diversidad cultural y racial canadienses como “una característica fundamental de la sociedad canadiense” y se estableció el compromiso de preservar el patrimonio multicultural canadiense. Legislative Services Branch, “Consolidated Federal Laws of Canada, The Constitution Acts, 1867 to 1982”, disponible en: <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/const/page-12.html#docCont> [fecha de consulta: 8 de junio de 2021]. Legislative Services Branch, “Consolidated Federal Laws of Canada, Canadian Multiculturalism Act”, disponible en: <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/c-18.7/page-1.html> [fecha de consulta: 8 de junio de 2021].

⁸³ M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, pp. 118-119.

⁸⁴ La composición era, de forma general: uno a dos hombres y de dos a cuatro mujeres aborígenes o de minorías raciales. *Ibid.*

⁸⁵ The National Ad Hoc Committee on the Status of Women.

del Informe de la RCSW, en diciembre de 1970, “miles de mujeres de Canadá se habían unido para trabajar por la condición de la mujer en todas partes”.⁸⁶

Como un segundo punto, es posible señalar que a principios de la década la NAHCSW ya había establecido como uno de sus principios la participación entre el gobierno y las organizaciones de mujeres. Es decir, se planteó como un organismo intermediario. Del mismo modo, dentro de los principales objetivos del documento estaba “informar los acuerdos alcanzados por los miembros del Comité Ad Hoc con referencia a las recomendaciones de RCSW”; asimismo, “proponer una convención o conferencia nacional de mujeres en Canadá en abril de 1972”. A través de la realización de este último evento, la NAHCSW proponía “la rendición de cuentas o hacer un balance de los avances en la implementación, a nivel federal y provincial, del informe de la RCSW”.⁸⁷

Además, la NAHCSW presentó diez recomendaciones emanadas de las conclusiones de las organizaciones que la integraban: “son el consenso de aproximadamente dos millones de mujeres canadienses que tienen una membresía”.⁸⁸ Estas propuestas representaban las temáticas que eran “de vital importancia para las mujeres de Canadá” y pueden ser entendidas como las principales preocupaciones y demandas de la NAHCSW, así como de sus organizaciones afiliadas. Estas áreas de preocupación son: guardería; planificación familiar: anticoncepción, aborto; divorcio; inmigración; ciudadanía; mujeres bajo el derecho penal: prostitución, vagancia; designación de mujeres para juntas y comisiones; igualdad de remuneración y Convenio 100 de la OIT; inclusión de sexo y estado civil en los códigos y comisiones de Derechos Humanos; Consejo Federal de la Condición Jurídica y Social de la Mujer.⁸⁹

Sin embargo, es importante enfatizar que las demandas de la NAHCSW no representaban a la totalidad de los grupos de mujeres canadienses. Para este momento, se advierte que las preocupaciones y los intereses de las mujeres nativas, afrocanadienses o de la diversidad sexual aún no se consideraban

⁸⁶ Las citas y los datos de este párrafo corresponden a “Reports (1972): National Ad Hoc Committee on the Status of Women Submission to Government of Canada”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

entre las prioridades de la NAHCSW. Asimismo, en el “Apéndice A” del documento, que concentra la lista de organizaciones integrantes de la NAHCSW, es posible observar que las agrupaciones de las mujeres mencionadas tampoco eran parte de la NAHCSW.⁹⁰ Esto permite afirmar que la organización antecesora del NAC se creó dentro de la lógica de lo que Jill Vickers denominó “feminismos mayoritarios canadienses” y cómo estos dejaron de lado a las otras formas de ser mujer; la NAHCSW no dio cobijo a los intereses de los feminismos minoritarios en Canadá.⁹¹

Fue en abril de 1972 cuando esta organización, amparada por la RCSW, se presentó de forma oficial bajo el nombre del NAC⁹² dentro de la Conferencia de Estrategias para el cambio, realizada en Toronto.⁹³ El NAC se definió como una “coalición de propósitos femeninos”.⁹⁴ Entre sus principales objetivos estaba mejorar las condiciones de vida de las mujeres y, como parte de sus estrategias, proponía incrementar el poder político de las mujeres en todos los niveles, la presencia en los medios de comunicación, su participación en la educación para cambiar la predeterminación de los roles de género y la condición económica femenina.⁹⁵ Las principales actividades de la agrupación eran coordinar las acciones y la información entre las diversas organizaciones de mujeres en el país.⁹⁶ Autoras como la feminista Sue Findlay han sostenido la influencia del NAC para otras organizaciones feministas en la gestión de políticas en favor de la igualdad de género.⁹⁷

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 35-36.

⁹¹ J. Vickers, *op. cit.*, p. 248.

⁹² National Action Committee on the Status of Women.

⁹³ “AGM & Lobby (1972): Strategy for Change Conference – Emergency Statement”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/activism/organizations/national-action-committee-on-the-status-of-women-nac/nac-stratchangeconf-emergstatement-1972-ocr/> [fecha de consulta: 2 de junio de 2021].

⁹⁴ The National Action Committee on the Status of Women, “Strategy for Change Convention”, abril de 1972, pp. 4-6, disponible en: <https://2ogewo36a26v4fawr73g9ah2-wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/nac-StratChangeConf-materials-1972-OCR.pdf> [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

⁹⁵ The National Action Committee on the Status of Women, “Strategy for Change Convention”, *op. cit.*

⁹⁶ Maude-Doris Anderson y Emmanuelle Lambert, “National Action Committee on the Status of Women”, *The Canadian Encyclopedia*, 7 de febrero de 2006, disponible en: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/national-action-committee-on-the-status-of-women> [fecha de consulta: 2 de junio de 2021].

⁹⁷ M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, p. 294.

Para 1974, con Grace Hartman como presidenta del NAC, se presentó como propuesta para el proclamado Año Internacional de la Mujer (IWY-75) el plan para la creación del Centro de Recursos y Desarrollo de las Mujeres⁹⁸. Con la creación del centro, el NAC buscaba “educar al público en general sobre el papel de la mujer en la sociedad” y cumplir con la promoción de la igualdad entre sexos y erradicar la discriminación de la mujer propuesta en el marco del IWY-75.⁹⁹ Es posible destacar que, entre los partidarios del proyecto propuesto por el NAC, se encontraba el Consejo de la Condición Jurídica y Social de la Mujer de Ontario, liderado por Laura Sabia, quien había sido presidenta del comité. De igual forma, un dato relevante es que se reconocieron diferentes grupos de mujeres, entre los que sobresale el de las Mujeres Negras Canadienses.¹⁰⁰ Con la incorporación de otras organizaciones de mujeres de distintas expresiones, luchas e intereses, pueden ilustrarse los cambios sociales que se gestaban en Canadá, también los que estaban ocurriendo dentro de los movimientos feministas de la época, así como los intereses de las integrantes del NAC al ampliar su marco de representación y composición.¹⁰¹

En 1975, en el marco de la conmemoración del IWY-75, el NAC publicó un panfleto en el que reconocía, por un lado, su origen a partir de la organización a escala nacional del Comité para la Igualdad de la Mujer en Canadá (1966) y del establecimiento de la RCSW.¹⁰² Por otro, mencionaba las acciones que había realizado desde su creación, por ejemplo, que este organismo había “presionado para la implementación de las recomendaciones de la RCSW y para reformas adicionales apoyadas por las organizaciones

⁹⁸ Esta idea surgió, de acuerdo con el documento firmado por Helen Tucker, secretaria de la NAC, como una respuesta a la solicitud de las organizaciones canadienses y como un producto de la planificación basada en “meses de investigación”. “Miscellaneous (1974): Women’s Resource and Development Centre—A Plan for International Women’s Year 1985”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/activism/organizations/national-action-committee-on-the-status-of-women-nac/nac-1974-planforintwomensyear-ocr/> [fecha de consulta: 3 de junio de 2021].

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Canadian Negro Woman.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰² “Organization (1973): NAC Information and Membership Pamphlet”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/activism/organizations/national-action-committee-on-the-status-of-women-nac/nac-infopampletmembergroups-toronto/> [fecha de consulta: 2 de junio de 2021].

participantes”.¹⁰³ En el mismo panfleto, el NAC presentó seis temas prioritarios dentro del IWY-75. Estos puntos comprendían las principales preocupaciones en materia de igualdad de género de la época. Lo anterior se puede ilustrar a partir de los siguientes ejes: la igualdad de remuneración por trabajo de igual valor, el acceso universal a los servicios de cuidado infantil, los servicios de control de la natalidad para todas las personas que los necesiten, y el derecho al aborto. Un punto de suma relevancia fue el apoyo a los derechos de las mujeres nativas.¹⁰⁴

Asimismo, el panfleto mostraba la fuerza social del NAC al señalar que este “habla[ba] en nombre de aproximadamente 80 organizaciones no gubernamentales, en todo Canadá, regionales y locales”. Indicaba también que las personas que eran integrantes del NAC coincidían “en ciertas reformas fundamentales diseñadas para mejorar la condición de la mujer”. Para contar con la membresía, bastaba con que otras organizaciones persiguieran sus mismos objetivos. El panfleto señala que, para participar en el NAC, los grupos interesados debían tener al menos diez miembros y estar patrocinados por una de las organizaciones afiliadas que, en total, eran ciento diez y provenían de distintas líneas de lucha por los derechos de las mujeres. Algunas se relacionaban con la Iglesia anglicana, otras con el feminismo cristiano, unas más con la YMCA; defendían la educación y el derecho al aborto; otras se vinculaban con las “amas de casa”, las trabajadoras, el Partido Comunista, las mujeres de Quebec, las francoparlantes, las migrantes, las hispanas o las afrocanadienses, además de con distintos comités de acción provinciales. Sin embargo, destaca la ausencia de las agrupaciones de mujeres nativas.¹⁰⁵

En los últimos años de la década, el NAC sumó a sus líneas de acción los derechos humanos, la ley familiar y contra la discriminación. Con estos temas se fijó la postura de la organización frente a la creación de la Ley de

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Los seis puntos son los siguientes: 1. Igualdad de remuneración por trabajo de igual valor; 2. Acceso universal a los servicios de cuidado infantil; 3. Servicios de control de la natalidad para todas las personas que los necesiten / el aborto es una cuestión de conciencia privada, y 4. Reforma del derecho de familia / matrimonio como pareja de iguales. Esto no se entiende. Otras prioridades incluyen: 5. Derechos de pensión para el cónyuge ama de casa y 6. Apoyo a los derechos de las mujeres nativas. *Ibid.*

¹⁰⁵ A cambio de una tarifa de \$15, el NAC ofrecía a las organizaciones afiliadas poder votar en las reuniones anuales y generales, además, de hacerles llegar “avisos, minutas, memos y cinco copias de cada número de *Statutes of Women News*”, *ibid.*

Derechos Humanos de 1977. También la NAC se posicionó contra la discriminación hacia las mujeres nativas. En el *Índice de Recomendaciones Políticas de 1978*, es posible advertir que el NAC indicó en la recomendación 1977/74 que presionaría “para que se elimine la cláusula 63 (2) que excluye a las mujeres indias de la protección del proyecto de ley C-25/76 (Ley Canadiense de Derechos Humanos)”.¹⁰⁶ Las posturas del NAC sobre las leyes discriminatorias contra las mujeres indias y la defensa de sus derechos permitió que contara entre su lista de organizaciones afiliadas, en 1981, con algunas organizaciones de mujeres nativas como Equal Rights for Indian Women, liderada por Mary Two-Axe, así como Indian Rights for Indian Women, encabezada por Pauline Harper.¹⁰⁷

Las mujeres indígenas a través de las voces de la NWAC

Los movimientos feministas indígenas a escala global surgieron en oposición a “las políticas coloniales y las prácticas patriarcales que inscriben dinámicas de poder de género en detrimento de las mujeres indígenas”.¹⁰⁸ En este sentido, Julia Emberly afirma que “los movimientos de mujeres indígenas en todo el mundo, a menudo, han puesto las luchas por la supervivencia, los derechos a la tierra, los lugares sagrados, la educación controlada por las comunidades, etc., en primer lugar de la agenda”.¹⁰⁹

Como consecuencia de las prácticas coloniales y los procesos de asimilación que se llevaron a cabo en Canadá, se pudo conformar la fórmula que, de acuerdo con Cheryl Suzack, interseca cuatro poderosas formas de opresión contra las mujeres nativas: colonialismo, racismo, sexismo y patriarcado.¹¹⁰ Esto trajo consigo el “desempoderamiento social” de las mujeres indígenas.¹¹¹

¹⁰⁶ “Policy (1972-1978): Index of NAC Policy Resolutions”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, p. 15.

¹⁰⁷ “Organization (1981): List of Member Organizations and Delegates at AGM”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/activism/organizations/national-action-committee-on-the-status-of-women-nac/nac-organizlistagm-1981-ocr/> [fecha de consulta: 3 de junio de 2021].

¹⁰⁸ Cheryl Suzack, “Indigenous Feminisms in Canada”, *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 23, núm. 4, 2015, p. 261, DOI: <https://doi.org/10.1080/08038740.2015.1104595>.

¹⁰⁹ C. Miller *et al.*, *op. cit.*, p. 104.

¹¹⁰ C. Suzack, *op. cit.*, p. 261.

¹¹¹ Este término es empleado por Cheryl Suzack como “social disempowerment”, *ibid.*

Asimismo, los procesos de colonización, con énfasis en las mujeres, las afectaron dentro y fuera de sus comunidades.¹¹² En ese escenario, la Ley India fue un poderoso instrumento de sujeción y control para las mujeres nativas del país. Es posible señalar que los movimientos feministas indígenas canadienses, en la década de 1970, surgieron, por un lado, con la intención de modificar la Ley India y sus márgenes discriminatorios, y también para cambiar las situaciones de marginación y las distintas violencias.¹¹³

En 1974, dos años después de la creación del NAC, se conformó la NWAC¹¹⁴ Entre sus fines destacan, hasta la actualidad, representar a mujeres, niñas indias y a personas identificadas bajo la diversidad de género; promover la autodeterminación y autosuficiencia de sus comunidades; buscar un mayor marco de oportunidades, la enseñanza y transmisión de sus culturas y apoyar al desarrollo de otras organizaciones indias.¹¹⁵ Asimismo, trabaja para erradicar las violencias contra mujeres y niñas, un problema de gran importancia en estas comunidades.¹¹⁶

Para atender esta situación, el parlamento canadiense instaló el Comité Especial sobre Violencia contra Mujeres Indígenas. La primera sesión del Comité fue a finales de marzo de 2013. Dentro de este organismo se consideró a la NWAC bajo el estatus especial de “testigo experto”. Asimismo, el informe estableció, en su capítulo 2, “Alcance y gravedad de la violencia contra las mujeres y niñas canadienses”, que las mujeres y niñas aborígenes sufrían “todas las formas de violencias combinadas”. Lo anterior es un indicador de que se puso atención al tema de la violencia de las mujeres aborígenes demasiado tarde, ya que este problema tiene una larga data.

¹¹² C. Miller *et al.*, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁴ “About the Native Women’s Association of Canada”, *Native Women’s Association of Canada*, disponible en: <https://www.nwac.ca/about/> [fecha de consulta: 24 de noviembre de 2021].

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ “Native Women’s Association of Canada”, *The Canadian Encyclopedia*, disponible en: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/native-womens-association-of-canada> [fecha de consulta: 5 de junio de 2021]. El trabajo de Nihaya Daoud, Janet Smylie, Marcelo Urquia, Billie Allan y Patricia Ocampo explica que “las tasas desproporcionadamente altas de violencia contra las mujeres aborígenes se deben en gran medida a la posición socioeconómica”. Nihaya Daoud *et al.*, “The Contribution of Socio-economic Position to the Excesses of Violence and Intimate Partner Violence Among Aboriginal Versus Non-Aboriginal Women in Canada”, *Canadian Journal of Public Health*, vol. 104, núm. 4, 2013, pp. 278-283.

A diferencia del extinto NAC, la NWAC continúa siendo relevante hasta hoy.¹¹⁷ En otro orden de ideas, en el documento *Aboriginal Women's Rights Are Human Rights: Canadian Human Rights Act Review*, publicado por la NWAC, se indica que la fundación de la organización se vincula con “la lucha de las mujeres nativas para superar la discriminación inherente en la Ley India, sección 12 (1) (b)”.¹¹⁸ Entre sus objetivos se propuso “ser la voz nacional de las mujeres nativas”. Así, desde esa posición se determinó trabajar en las problemáticas y necesidades particulares de las mujeres “nativas”.¹¹⁹ En ese sentido, se delineó como “un organismo nacional de grupos /organizaciones provinciales/territoriales de mujeres aborígenes” con el objetivo de empoderarlas y “modificar la legislación” que las afecta.¹²⁰ A partir de estos supuestos, para la NWAC era una prioridad lograr las modificaciones legales sobre los instrumentos de control hacia los indios y que afectaban de forma particular a las mujeres.

Dentro de las características de la NWAC destaca su forma de trabajo, que se basó en “principios tradicionales como, la *Logia de las Abuelas*, donde las integrantes: tías, madres, abuelas y {*las/los*} familiares reconocen, respetan, promueven, defienden y mejoran colectivamente nuestras leyes ancestrales

¹¹⁷ También indicó que tienen más probabilidades que sus contrapartes no aborígenes de ser víctimas de violencia tanto dentro de la unidad familiar como fuera de su hogar; las mujeres aborígenes tienen tres veces más probabilidades de ser objeto de victimización violenta que las mujeres no aborígenes; la mayoría de las víctimas son mujeres aborígenes de entre 15 y 34 años; en muchos casos, la violencia no es un hecho aislado, ya que más de una tercera parte de todas las mujeres aborígenes víctimas fueron victimizadas dos o más veces. Véase el capítulo 2 del “Committee Report No. 1-IWFA (41-2)”, Casa de los Comunes de Canadá, disponible en: <https://www.ourcommons.ca/DocumentViewer/en/41-2/IWFA/report-1/page-21> [fecha de consulta: 29 de septiembre de 2021].

¹¹⁸ Hacia el año 2000, la NWAC tenía miembros en todas las provincias y territorios de Canadá y representaba aproximadamente a 513 mil mujeres aborígenes. Native Women's Association of Canada, “Aboriginal Women's Rights Are Human Rights: Canadian Human Rights Act Review”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/activism/organizations/native-womens-association-of-canada-nwac/2000-nwac-aboriginal-womens-rights-are-human-rights-research-paper/> [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

¹¹⁹ Native Women's Association of Canada.

¹²⁰ Native Women's Association of Canada, “Aboriginal Children Living off-Reserve. Ages 0- 6 years”, Submission to the Subcommittee on Children and Youth at Risk of the Standing Committee on Human Resources Development and the Status of Persons with Disabilities, 5 de febrero de 2003, disponible en: <https://www.nwac.ca/browse/> [fecha de consulta: 30 de septiembre de 2021].

aborígenes, creencias espirituales, lengua y tradiciones dadas por el Creador”. La NWAC se integró por “asociaciones en las provincias y territorios de Canadá”. En la organización interna, la agrupación ha contado con una Junta Directiva, compuesta por una presidenta, cuatro mujeres líderes regionales, cuatro representantes jóvenes regionales, trece representantes regionales y un Consejo de Ancianas.¹²¹

La posicionalidad de la NWAC fue uno de los puntos que diferenció a esta organización del NAC. Es decir, realizaron acciones desde su “papel como madres y líderes [indias]”. Otro eje de diferencia fue que la NWAC buscó “promover objetivos comunes hacia la autodeterminación y la autosuficiencia de los pueblos nativos”. También se interesó en la igualdad de oportunidades para las mujeres nativas y la promoción de sus “tradiciones culturales e históricas”. En contraste con el NAC, el surgimiento de la NWAC no se basó en medidas gubernamentales, sino en las condiciones sociales de la época, así como en la creciente organización y movilización india o indígena a escala nacional e internacional. Empero, uno de los puntos en el que ambas organizaciones convergieron fue en el señalamiento de su carácter nacional y en la búsqueda por la modificación de la Ley India. En este sentido, y con el objetivo de reformular dicha ley, la NWAC se vinculó y trabajó en conjunto con la organización Indian Rights for Indian Women, que era parte del directorio de organizaciones afiliadas al NAC.¹²²

LA LEY CANADIENSE DE DERECHOS HUMANOS (1977) Y LA LEY CONSTITUCIONAL (1982) COMO NUEVOS EJES DE DERECHOS

Antes de que terminara la década de 1970, se aprobó la Ley Canadiense de Derechos Humanos (CHRA) en 1977. Dentro de sus principales objetivos, estableció la erradicación de la discriminación y la igualdad salarial entre sexos. En el contexto de creación de dicha ley “continuaba la defensa contra la sección 12 (1) (b) [de la Ley India]”.¹²³ De acuerdo con la NWAC, “la sección 67 de la CHRA se insertó para evitar que las mujeres nativas impugnaran la

¹²¹ Las citas y datos de este párrafo corresponden a Native Women’s Association of Canada, “Aboriginal Women’s Rights Are Human Rights: Canadian Human Rights Act Review”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

sección 12 (1) (b), utilizando la CHRA”.¹²⁴ Esta sección determinaba que nada de lo establecido en la CHRA afectaba lo dispuesto por la Ley India.¹²⁵

En 1977, en el escenario internacional, Sandra Lovelace,¹²⁶ mujer india canadiense, alzó la voz contra esta Ley. Apeló ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU contra los márgenes discriminatorios de la Ley India.¹²⁷ En los archivos digitales de la CBC, el programa *Our Native Land*, del año 1985, cuenta con un episodio titulado “*Indigenous women fight for equal rights*” en el que es posible escuchar a Lovelace y el relato sobre su experiencia en la lucha contra la discriminación de las mujeres indias y cómo fue catalogada por los miembros de su banda como “alborotadora”.¹²⁸ En esa situación se encontraban otras mujeres como Jeannette Corbiere Lavell e Yvonne Bédard, quienes se apoyaron en organizaciones como Indian Rights for Indian Women, afiliada al NAC, y la NWAC para que, al igual que Lovelace, se derogaran las secciones de la Ley India que consideraban discriminatorias.¹²⁹ Esta situación cambió hasta 1985, con la aprobación de la Ley C-31 (Bill C-31), que devolvió la “condición india” a las mujeres y a sus hijas e hijos que la habían perdido.¹³⁰

Asimismo, la postura del NAC en favor de los derechos de las mujeres indias fue cada vez más enfática. En la recomendación 1978/12a, el NAC se opuso a la exclusión de las mujeres indias y deploró que “se les nieguen los derechos humanos como canadienses y [...] nos avergüenza que se vean

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Branch, “Consolidated Federal Laws of Canada, Canadian Human Rights Act”, 31 de diciembre de 2002.

¹²⁶ Originaria de la reserva de Tobique en New Brunswick.

¹²⁷ En 1981 la Comisión de Derechos Humanos de la ONU falló en su favor y señaló que Canadá violaba el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. En 2005 Lovelace se convirtió en la primera mujer india con el cargo de senadora. “Sandra Lovelace appeals against the injustice of Canada’s Indian Act”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/announcement/sandra-lovelace-appeals-against-the-injustice-of-canadas-indian-act/> [fecha de consulta: 7 de junio de 2021].

¹²⁸ “Our Native Land: Indigenous Women Fight for Equal Rights”, *CBC Archives*, disponible en: <https://www.cbc.ca/archives/entry/our-native-land-native-women-fight-for-equal-rights> [fecha de consulta: 2 de junio de 2021].

¹²⁹ P. Kirby, *op. cit.*, pp. 77-82; “Sandra Lovelace Nicholas”, *The Canadian Encyclopedia*, disponible en: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/sandra-lovelace-nicholas> [fecha de consulta: 8 de junio de 2021].

¹³⁰ Jo-Anne Fiske y Evelyn George, “Bill C-31: A Study of Cultural Trauma”, *Aboriginal Policy Research Consortium International*, vol. 5, 2013, p. 53.

obligadas a apelar ante un tribunal internacional en busca de justicia”.¹³¹ También el NAC objetó la exclusión de las mujeres indias de la CHRA, Sección 63 (2) y exigía la plena protección de los derechos humanos de las mujeres indias.¹³²

Lo anterior permite advertir que, para algunos grupos de mujeres, los supuestos de la CHRA significaron transformaciones políticas, sociales y laborales, mientras que mantuvo a las mujeres indias al margen de estas transformaciones. Asimismo, se entrelazaron relaciones de apoyo entre mujeres y organizaciones para ajustar esta ley. Este último supuesto permite señalar que, a pesar de que el NAC y la NWAC tuvieron como objetivo transformar la Ley India, sus esfuerzos se mantuvieron separados como organizaciones nacionales. Sin embargo, a través de las organizaciones afiliadas al NAC, como Indian Rights for Indian Women, trabajaron de forma conjunta.

A inicios de los ochenta, ocurrieron dos sucesos relevantes para los movimientos feministas canadienses. Por un lado, en el marco internacional, la ONU realizó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), que el gobierno canadiense firmó el 17 de julio de 1980 y ratificó el 10 de diciembre de 1981.¹³³ Por otro, en el contexto nacional, se aprobó la Ley Constitucional de 1982,¹³⁴ que incluyó la Carta Canadiense de Derechos y Libertades (CCDL) y que retomó algunos supuestos de la CHRA de 1977, como el derecho a la igualdad salarial en el empleo.¹³⁵ Recordemos que este último punto era una de las principales luchas de las mujeres del NAC.

¹³¹ “Policy (1972-1978): Index of NAC Policy Resolutions”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, p. 136.

¹³² *Ibid.*

¹³³ “Reports on United Nations Human Rights Treaties”, Gobierno de Canadá, disponible en: <https://www.canada.ca/en/canadian-heritage/services/canada-united-nations-system/reports-united-nations-treaties.html> [fecha de consulta: 27 de mayo de 2021].

¹³⁴ Corresponde al proceso de *patriación* de la constitución canadiense que resultó en la aprobación de un nuevo estatuto nacional en 1982. Este cambio, junto con la adición de la “Carta de derechos y libertades” a la naciente Carta Magna canadiense implicó “la separación tersa y gradual” de Canadá respecto a la Corona inglesa. Frédéric Bastien, “Britain, the Charter of Rights and the Spirit of the 1982 Canadian Constitution”, *Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 48, núm. 3, julio, 2010, pp. 320-347, DOI: <https://doi.org/10.1080/14662043.2010.492971>; Oliver Santín Peña, *Sucesión y balance de poder en Canadá entre gobiernos liberales y conservadores: Administraciones y procesos partidistas internos (1980-2011)*, Ciudad de México, UNAM, 2014, p. 25.

¹³⁵ M. Tremblay *et al.*, *op. cit.*, p. 94.

La participación de los movimientos de mujeres fue determinante para la construcción de la ley de 1982. Se articularon los esfuerzos de los movimientos feministas y de personas nativas para demandar la inclusión de sus derechos en la nueva constitución canadiense. Sin embargo, los cambios hacia los derechos de las mujeres ocurrieron en contextos de movilización y protesta. En el caso de las mujeres indias, “los consejos de bandas dominados por hombres y las organizaciones indias protestaron con vehemencia contra las mujeres y sus aliados”.¹³⁶ Los consejos de bandas han tenido la facultad de tomar decisiones relevantes dentro de sus bandas,¹³⁷ incluso, dictar nuevos estatutos o determinar derechos de cónyuges e hijas e hijos de sus miembros.¹³⁸ Es posible afirmar que estos consejos han sido espacios de gobernanza patriarcal.¹³⁹

En febrero de 1981 se constituyó el Comité Ad Hoc de Mujeres Canadienses sobre la Constitución, conformado por grupos feministas. Ese mismo mes, un numeroso contingente de mujeres se reunió frente al parlamento para “exigir una cláusula específica sobre la igualdad de derechos entre mujeres y hombres”. En abril, la Ley Constitucional incluyó la Sección 28 en la Carta de Derechos y Libertades que estableció la igualdad entre hombres y mujeres.¹⁴⁰ En el artículo 15 de la ley se reconoció la igualdad de las personas “sin discriminación y, en particular, sin discriminación por motivos

¹³⁶ Joanne Barker, “Gender, Sovereignty, and the Discourse of Rights in Native Women’s Activism”, *Meridians*, vol. 7, núm. 1, 2006, p. 127.

¹³⁷ Banda es un término que usa el gobierno canadiense para referirse a ciertas comunidades de las primeras naciones. Funcionan como municipios. Son administrados por consejos de banda elegidos de acuerdo con la Ley India. John A. Price y René R. Gadacz, “Band (Indigenous Peoples in Canada)”, *The Canadian Encyclopedia*, 6 de junio de 2011, disponible en: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/band> [fecha de consulta: 9 de mayo de 2021].

¹³⁸ Artículo 81, fracción 1 y P.2. Legislative Services Branch, “Consolidated Federal Laws of Canada, Indian Act”, disponible en: <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/i-5/page-1.html#h-331721> [fecha de consulta: 30 de septiembre de 2021].

¹³⁹ Los consejos de bandas están en operación desde que la Ley India entró en vigor (1876) y hasta la actualidad. Se han integrado por un jefe y un máximo de doce consejeros. Artículos 73 al 81 de la Ley India.

¹⁴⁰ “Section 28 adopted into draft of The Canadian Charter of Rights and Freedoms”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/announcement/section-28-adopted-into-draft-of-the-canadian-charter-of-rights-and-freedoms/> [fecha de consulta: 7 de junio de 2021].

de raza, origen nacional o étnico, color, religión, sexo...”.¹⁴¹ En la parte II, se establecieron “los derechos de las personas *aborígenes* en Canadá”; dentro del artículo 35 de esta sección, se afirmaron y reconocieron “los derechos aborígenes” y, en materia de tratados se garantizaron derechos por igual entre hombres y mujeres de estas comunidades.¹⁴² De esta forma, se concretaron algunas de las demandas de las mujeres de la época. Sin embargo, quedaba pendiente, lo referente a la igualdad de género en la Ley India.

REFLEXIÓN FINAL

De acuerdo con las características de este análisis, en el que la relación entre los grupos de mujeres canadienses “hegemónicos” y las mujeres pertenecientes a los distintos grupos aborígenes han estado en el centro de la reflexión, la mirada desde una perspectiva interseccional se torna útil e indispensable para explicar las diferencias entre el avance de unos grupos y el rezago de otros en la lucha por sus derechos. Un punto de partida es pensar que las categorías como clase, género, orientación sexual, raza, etnicidad, incluso, posiciones políticas, entre otras, han sido una limitante para la construcción de los derechos de las mujeres; y que las mujeres, en el más amplio sentido del término, son sujetas no de una, sino de múltiples opresiones que se intersecan de forma constante.

Estas opresiones se construyen, principalmente, sobre la base del sexismo, el racismo, el clasismo y el patriarcado. Estos elementos determinan las formas en que las mujeres se relacionan entre sí y cómo se vinculan con otros grupos, que pueden ser los hombres de sus grupos o personas de esferas más amplias que involucran a las colectividades dominantes o mayoritarias, así como con diferentes otredades.

Mientras algunos conjuntos de mujeres experimentan de forma más enérgica las discriminaciones múltiples, otros, desde una condición política, social y cultural de mayor privilegio, marcan la pauta sobre cómo deben ser atendidas las problemáticas que, como parte del grupo mayoritario, se han definido

¹⁴¹ Continúa: “... edad o discapacidad mental o física”. “Constitution Act 1982 Document”, *The Canadian Encyclopedia*, disponible en: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/constitution-act-1982-document> [fecha de consulta: 27 de octubre de 2021].

¹⁴² The Constitution Act, 1982, Schedule B to the Canada Act 1982, disponible en: <https://canlii.ca/t/ldsx> [fecha de consulta: 24 de noviembre de 2021].

como apremiantes. Esto impide, por un lado, la identificación de los grupos minoritarios de las causas por las que luchan los grupos mayoritarios y, por el otro, provoca la opresión y la exclusión de ciertas mujeres por las otras.

Desde la interseccionalidad mostré las diferencias a las que se enfrentaron las mujeres aborígenes en la lucha por sus derechos en la década de 1970 y que las llevaron a crear una organización distinta a la presidida por las mujeres no aborígenes y a mostrar las relaciones de poder asimétricas entre el Estado y ambas organizaciones (el NAC y la NWAC). Lo anterior obedece a que mientras los grupos hegemónicos de mujeres avanzaban en la conquista de derechos y contaron con un entero respaldo del Estado, por ceñirse a los márgenes establecidos y ser parte del grupo mayoritario, las mujeres aborígenes se quedaron al margen de estos logros.

De este modo, a partir del reconocimiento de las diferencias es posible afirmar que las mujeres aborígenes canadienses se han enfrentado, desde los años setenta y hasta la actualidad, a relaciones de poder distintas a las que se enfrentaron las mujeres no racializadas. Por esta razón los intereses del NAC y la NWAC no confluyeron en la misma causa y lucharon por el reconocimiento de sus diferencias particulares de forma distinta.

El NAC, desde su inicio, y bajo la subvención del Estado, logró consolidar una amplia red de organizaciones feministas, donde estuvieron presentes, hasta el final de la década de 1970, algunos grupos de mujeres nativas. Esta articulación hizo que, previamente a las reformas constitucionales de 1982, los movimientos de mujeres se mantuvieran organizados para hacer posible que sus demandas se consideraran en la Ley Constitucional de 1982.

Entre los objetivos del NAC estaba lograr un mayor contexto de igualdad y que las mujeres tuvieran mayores espacios en la vida política. En un principio, no reconoció las otras formas de ser mujer y se basó en atender las demandas de las mujeres blancas, anglófonas y heterosexuales, lo que implicó rupturas con los otros grupos de mujeres, entre los que se encontraban las mujeres aborígenes. En contraste, en representación de uno de los feminismos minoritarios canadienses, para la NWAC una de las principales reivindicaciones era garantizar y restituir los derechos que las mujeres indias habían perdido a causa de los marcos discriminatorios de la Ley India, así como el respeto a sus culturas y tradiciones. A lo anterior se sumó el hecho de que las mujeres que integraban esta organización también enfrentaron a

los hombres que representaban la autoridad al interior de sus bandas o comunidades. De este modo, se presenta otra intersección más que amplía los marcos de opresión de las mujeres pertenecientes a los grupos aborígenes.

Como se pudo observar, la colaboración entre ambas organizaciones no fue directa ni inmediata, sino a través de algunas de las organizaciones afiliadas al NAC y avanzó conforme este amplió sus márgenes para incluir y representar a otros grupos. Así, la distancia entre el NAC y la NWAC puede entenderse porque, en un principio, el primero solo representaba los intereses de los grupos de mujeres mayoritarios y, solo hasta el final de la década empezó a incorporar otras expresiones feministas. De este modo, el surgimiento de la NWAC significó la representación india, a escala nacional, dentro de la lucha por los derechos de las mujeres y cubrió los vacíos que otras organizaciones nacionales aún no atendían.

No obstante, los cambios al interior del NAC y su posición frente a la discriminación de las mujeres indias, en un contexto de transformación nacional, posibilitó en la década de 1980 que grupos de mujeres nativas se sumaran al listado de organizaciones afiliadas al NAC, al mismo tiempo que se generaban vínculos entre ambas agrupaciones que luchaban por una causa común: modificar los márgenes discriminatorios de la Ley India y la igualdad de derechos para las mujeres nativas.

De este modo, la participación y articulación en la escena pública para conseguir la solución a algunas de las demandas de ambos grupos implicó la movilización y presión a los órganos gubernamentales canadienses. Como consecuencia, las peticiones de mujeres y grupos nativos fueron consideradas dentro de la Ley Constitucional de 1982. Sin embargo, a principios de los años ochenta las modificaciones constitucionales y legislativas seguían sin atender a plenitud las exigencias de las mujeres nativas en lo relativo a la desigualdad de género en el máximo estatuto indio.

Incluso, en 2018, Dubravka Šimonović en su visita a Canadá expuso como temas prioritarios las violencias que han experimentado las mujeres y niñas aborígenes y el rezago en el que se encuentra su atención, así como la creación de medidas específicas para abordar estas problemáticas.¹⁴³ Debe

¹⁴³ Dubravka Šimonović en ese momento era relatora especial de las Naciones Unidas sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias. "OHCHR. End of Mission Statement

resaltarse que los índices sobre las múltiples violencias colocan por encima a las mujeres aborígenes sobre aquellas que no pertenecen a estos grupos,¹⁴⁴ lo cual debe subrayarse porque Canadá ratificó hace cuatro décadas (1981) frente a la ONU la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres. Asimismo, la Declaración de la Eliminación de la Violencia hacia las Mujeres fue presentada hace casi treinta años (1993). Aún queda mucho por hacer en estos temas dentro del país y, principalmente, con las mujeres indígenas. ❧

by Dubravka Šimonović, United Nations Special Rapporteur on Violence against Women, its Causes and Consequences - Official visit to Canada”, disponible en: <https://www.ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=22981&LangID=E> [fecha de consulta: 29 de noviembre de 2021].

¹⁴⁴ Véase Manon Lamontagne y Canadian Women’s Foundation, “Violence Against Aboriginal Women. Scan and Report”, Toronto, Canadian Women’s Foundation, 2011, p. 36. “Canada: Stolen Sisters : A Human Rights Response to Discrimination and Violence against Indigenous Women in Canada”, Amnistía Internacional, 3 de octubre de 2004, disponible en: <https://www.amnesty.org/en/documents/amr20/003/2004/en/> [fecha de consulta: 29 de noviembre de 2021]. “Violence Against Indigenous Women and Girls”, *Rise Up! Feminist Digital Archive*, disponible en: <https://riseupfeministarchive.ca/activism/issues-actions/violence-against-indigenous-women-and-girls/> [fecha de consulta: 29 de noviembre de 2021].

EL PERIÓDICO FEMINISTA *MULHERIO* Y LA MUJER NEGRA (1981-1982)

Violeta Barrientos Nieto

INTRODUCCIÓN: EL PANORAMA DEL FEMINISMO BRASILEÑO,
LA ANTESALA DE *MULHERIO*

La participación de la mujer brasileña en las luchas políticas de su país puede rastrearse desde la segunda mitad del siglo XIX. En un contexto de incipiente industrialización, las mujeres representaron la gran mayoría de la mano de obra textil de la cual emergieron luchas sindicales de influencia anarquista y socialista en las que se involucraron con demandas específicas respecto a su condición de género.¹

Inaugurado el siglo XX, las movilizaciones y los debates feministas de las mujeres en Brasil, como en el resto de los países latinoamericanos, giraron en torno a problemas económicos y sociales como el trabajo y la educación.² Sin embargo, también se generó una lucha respecto al sufragio. En Brasil, el voto de las mujeres se consiguió el 24 de febrero de 1932. Después de este logro, la lucha feminista continuó con una participación en la vida política del país.

Desde 1930, la Federación Brasileña por el Progreso Feminista —fundada en 1922 por Bertha Lutz—³ se dispuso a cooperar en el marco del

Violeta Barrientos Nieto es estudiante de la Maestría en Historia Internacional de la División de Historia del CIDE.

¹ Esta influencia fue exportada por la mano de obra migrante española e italiana. Ana Alice Alcántara, “El movimiento feminista en Brasil: Dinámicas de una intervención política”, *Anuario de Hojas de Warmi*, núm. 16, 2011, p. 7.

² Francesca Miller, *Latin American Women and the Search for Social Justice*, Hanover, University Press of New England, 1991, p. 86.

³ Bertha Lutz nació en São Paulo en 1883. De madre inglesa y padre suizo-brasileño, fue una mujer de clase privilegiada: se graduó en Derecho por la Universidad de Río de Janeiro y

proyecto político inaugurado ese mismo año por Getúlio Vargas.⁴ El alcance de la Federación se concretó en la Constitución de 1934, con la inclusión legislativa sobre la maternidad.⁵ Cuando Vargas instauró su *Estado Novo* (1937), y las elecciones fueron clausuradas hasta 1946, el movimiento feminista estrechó lazos con el movimiento laboral.⁶ Por ejemplo, bajo el cobijo del Partido Comunista Brasileño surgió la União Femenina “creada para atender la política de frente popular establecida por la Tercera Internacional en 1935”.⁷

Hacia finales de la década de 1930 y hacia la segunda mitad del siglo, las brasileñas, de clases media y trabajadora, se organizaron en comités locales para combatir el alto precio de los alimentos —secuela de la Gran Depresión de 1929—. ⁸ También fue, como lo señala Katherine Marino, un momento en el que el feminismo se convirtió en un movimiento liderado desde América Latina y se construyeron redes de mujeres en el hemisferio.⁹ Es decir, las brasileñas se organizaron local e internacionalmente, en conjunto con otras mujeres del continente. Cabe señalar que el feminismo americano fue heterogéneo.

En Brasil, por ejemplo, Ana Alice Alcántara refiere un “momento del movimiento feminista” de “matriz conservadora”. Este posicionamiento ideológico se evidencia en el apoyo, por parte de “mujeres burguesas de clase media” que se articularon en torno a las “Marchas con Dios por la patria y la familia” entre 1964 y 1968,¹⁰ al golpe militar de 1964. Sin embargo, a

de Biología por La Sorbona. Lutz abanderó las movilizaciones sufragistas en Brasil y tejió una red feminista panamericana durante la década de 1920. La Federación Brasileña por el Progreso Feminista fue fundada con el objetivo de articular las luchas de las mujeres en relación con los derechos laborales y educativos. Véase Katherine M. Marino, *Feminism for the Americas: The Making of an International Human Rights Movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2019, pp. 16-18, 30; y F., *op. cit.*, pp. 84-88.

⁴ Getúlio Vargas estuvo en el poder de 1930 a 1945, y un segundo periodo de 1951 a 1954. Encabezó un gobierno populista de corte autoritario que se acentuó con la instauración de su Estado Novo de 1937 a 1945. Una síntesis de ese periodo se puede encontrar en Boris Fausto, *História concisa do Brasil*, tercera edición, São Paulo, Edusp, 2015.

⁵ K.M. Marino, *op. cit.*, pp. 88-90, 116-121.

⁶ F. Miller, *op. cit.*, pp. 98-101.

⁷ A. Alcántara, *op. cit.*

⁸ F. Miller, *op. cit.*, p. 118.

⁹ K.M. Marino, *op. cit.*, pp. 11-19. Para la autora, este liderazgo feminista latinoamericano nos sitúa desde una perspectiva no eurocéntrica de aproximarnos al feminismo.

¹⁰ A. Alcántara, *op. cit.*, p. 10.

lo largo de esta coyuntura se configuró un “feminismo de la resistencia” influido por el movimiento feminista internacional de cara a la emergencia de los fascismos y el proceso de modernización social —como correlato de la efervescencia cultural de 1968.¹¹

El episodio de la dictadura militar brasileña (1964-1985) trastocó los lineamientos convencionales del género en Brasil. Desde la participación de las mujeres en la lucha armada, hasta “las huellas de género en la experiencia de la tortura”.¹² No obstante, en este trabajo se pretende alumbrar la articulación de las brasileñas en torno a la demanda por la transición democrática y su inclusión en los partidos políticos que acompañaron dicho cambio. Esta nueva directriz en el movimiento feminista brasileño puede ubicarse en el periódico *Mulberio*.

A partir de 1975 se tejieron actividades militantes de universitarias y académicas, pero también las mujeres de los sectores populares se organizaron en torno a demandas y reivindicaciones propias. El movimiento de las mujeres se amplió y en 1979 se llevó a cabo el Primer Congreso de la Mujer Paulista en San Pablo, en el que se hizo énfasis en la situación de la mujer trabajadora. En años posteriores se realizaron eventos para conmemorar el 8 de marzo en distintas ciudades.¹³ La derecha observó la movilización emergente con ánimo de diluirla; mientras que desde las izquierdas “algunas fuerzas respetaron la autonomía del movimiento de las mujeres, otras negaron la necesidad de esa autonomía, en el nombre de una ‘lucha general’ que consideraban más importante y prioritaria”.¹⁴

En el interior del movimiento feminista lo último constituyó un debate durante el Tercer Congreso de la Mujer Paulista. Un grupo consideró la autonomía del movimiento como una necesidad e hizo un llamado a “no dejarse disolver o dividir por grupos políticos”.¹⁵ Un segundo grupo cuestionó la misma organización del Congreso, por considerarlo una “imi-

¹¹ Alcántara, *op. cit.*, p. 11.

¹² Cynthia A. Sarti, “O início do feminismo sob a ditadura no Brasil: o que ficou escondido”, ponencia presentada en el XXI Congresso Internacional da LASA (Latin American Studies Association), 1998, p. 4; K.M. Marino, *op. cit.*, pp. 11-19, 54.

¹³ Maria Carneiro da Cunha, “8 de março: passado e presente das lutas”, *Mulberio*, año I, número 0, 1981, p. 3.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 6.

tación de los modelos machistas de disputa en el poder”.¹⁶ Finalmente, un tercer grupo apeló a la diversificación de la lucha feminista por todos los frentes, “buscando ocupar espacios en todas las esferas, para poder modificar las estructuras existentes”.¹⁷ Es decir, se trató de un movimiento feminista dinámico y diverso.

A inicios de la década de 1980 fue el tema electoral y partidista el que atrapó los debates de las feministas brasileñas. Los testimonios de este escenario también se retrataron en el periódico. Por ejemplo, la publicación número 7, de julio a agosto de 1982, dedicó seis páginas especiales a presentar a las candidatas en los próximos comicios.¹⁸ El interés permeó en el siguiente número del periódico.¹⁹ En términos generales se apreció un movimiento vinculado con las luchas de izquierda, empero, con un debate interno continuo respecto a la pertinencia de ese vínculo. Asimismo, se trató de una movilización constituida por mujeres de orígenes disímiles, como en el caso de las mujeres negras.

En este ensayo se pondrán en diálogo las líneas generales que se abordaron en el periódico brasileño *Mulberio* con la particularidad de la mujer negra, expuesta en la misma revista, en el periodo 1981-1982.

En el apartado II —*Mulberio*— se hará una contextualización de la prensa feminista durante la dictadura militar brasileña (1964-1985), por ser el escenario en el que se ubicó la revista y porque esta no fue la única que circuló durante la época. Se enfatizará en la distinción entre las revistas femeninas respecto a las revistas feministas y se analizará la relevancia de las segundas en la articulación de las demandas de las mujeres en la coyuntura brasileña de la transición democrática (1985). También se narrará la historia de la conformación del proyecto *Mulberio*. Se ahondará en el proyecto, el financiamiento y en una polémica en torno al nombre de la revista —cuyas huellas fueron halladas a lo largo de varios números.

En el tercero y cuarto apartados se realizará un ejercicio dialógico. Por un lado —en “Democracia en el país y en la casa”— se desglosarán las líneas

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Mulberio*, año II, núm. 8, 1982.

¹⁹ *Mulberio*, año II, núm. 9, 1982.

generales de *Mulherio*: la exposición de una serie de demandas feministas que pueden distinguirse en la esfera de lo público y en la esfera de lo privado. Por otro lado —en “La mujer negra”—, se rescatará lo que una mujer, que se reivindicó como negra, opinó sobre la doble subalternidad que encarnó. Primero, se narrará una breve biografía sobre quién fue Lélia Gonzalez, después se analizará lo que dijo sobre la “doble opresión” que las mujeres negras vivieron, en las mismas esferas que las mujeres no negras expusieron: la pública y la privada. No se tratará de invalidar las demandas anteriores, sino de señalar una especificidad dentro de estas, una distinción generada a partir de la dimensión “racial” que afectó de forma particular a un sector de las mujeres brasileñas. Asimismo, en función de esa particularidad, se señalarán los rasgos culturales de la mujer negra brasileña que Gonzalez reivindicó.

Finalmente se intentará hacer un balance sobre el panorama del movimiento feminista brasileño, que se puede leer en la revista, para el periodo indicado. Se privilegiarán los puntos de confluencia y se rescatarán los esfuerzos de algunas mujeres no negras por empatizar con mujeres ajenas a su realidad más próxima. Considerando que los temas y enfoques que se abordan en la revista rebasan los objetivos de un ensayo, esta propuesta ahondará en aquellos artículos, dentro del periódico, que tienen un marco de contraste con la particularidad de la mujer negra. Esto implicará excluir del análisis temas como el aborto.

Asimismo, para la elaboración de los apartados III y IV se utilizaron exclusivamente las fuentes primarias, a partir de una selección de artículos que se consideraron ilustrativos para los propósitos de este ensayo. Cabe una precisión, este ensayo emplea las palabras *negra*, *blanca* y *mulata*, como fueron utilizadas en ese contexto.

MULHERIO

La prensa feminista durante la dictadura militar brasileña (1964-1985)

La década de 1960 inauguró un ciclo de represión política y social en Brasil. Como en otros países de América Latina, el contexto de pugnas ideológicas de la Guerra Fría culminó con el golpe de Estado a la presidencia de João Goulart, quien encabezaba un gobierno progresista en el país del sur. El 1 de abril de 1964 se instauró una dictadura militar que, durante poco más de

veinte años, desplegó un sistema para eliminar todo aquello que pudiese representar un peligro para el gobierno en curso.²⁰

En este escenario la censura en los medios de comunicación fue un imperativo. Y la prensa alternativa fungió como un canal informativo al margen de lo oficial y de resistencia a la dictadura (aunque este no es una característica exclusiva de este periodo), pues se presentó como una “práctica para la transformación social”.²¹ Como parte del surgimiento de estos nuevos canales informativos, también emergió un tipo de prensa feminista contestataria al régimen. Se señala esta particularidad porque, como en el caso de la prensa alternativa, la prensa feminista ya existía, no obstante, tuvo un giro en los contenidos y en sus demandas en función del contexto.²²

La prensa feminista forma parte de una prensa especializada que aborda temas referentes a la lucha por la causa de las mujeres. Esta caracterización la distingue del resto de la prensa femenina. En Brasil, el surgimiento de la prensa feminista, con esas distinciones reivindicativas y en oposición al régimen, se remonta a la década de los sesenta. En función del contexto político brasileño, las publicaciones fueron clandestinas y se posicionaron desde una perspectiva ideológica de izquierda. Algunos ejemplos de este tipo de prensa son los periódicos *Brasil Mulher* (1975-1980) y *Nós Mulheres* (1976-1978).

En el ámbito internacional, el surgimiento de estas publicaciones tuvo un marco de referencia importante. Aunque la caracterización pueda debatirse, se situaron como parte de la “segunda ola” del feminismo —que inició con la revolución cultural de los sesenta y se prolongó hasta la década de los ochenta. Sobre todo, el ímpetu por estas formas de organización política se vio favorecido por la declaración del Año Internacional de las Mujeres establecido por la Organización de las Naciones Unidas en 1975.

²⁰ Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

²¹ Renata Cavazzana da Silva, “As mulheres do Mulherio (1981-1982): imprensa, feminismo e política”, ponencia presentada en el XIV Encontro de História da ANPUH-MS, octubre de 2018, p. 3.

²² Por ejemplo, la prensa feminista de finales del siglo XIX abordó temas referentes a la “educación, instrucción y emancipación de la mujer”. Véase Heloísa Dantas, “Mulherio: a imprensa feminista na ditadura militar”, *Não Me Kablo*, 5 de septiembre de 2017, disponible en: <https://naomekahlo.com/mulherio-a-imprensa-feminista-na-ditadura-militar/> [fecha de consulta: 1 de marzo de 2022].

En el contexto nacional hubo algunos precedentes que permiten entender mejor el curso de estas publicaciones. El primero atañe a la promulgación, el 13 de septiembre de 1968, del Acto Institucional núm. 5. Los actos institucionales fueron decretos oficiales dirigidos a la nación y emitidos por la presidencia, en conjunto con los comandantes de las fuerzas armadas. El acto mencionado marcó un parteaguas en el sistema represivo de la dictadura, pues suspendió el *habeas corpus* y las garantías individuales de quienes se presentaban, para el régimen, como sospechosos de subversión —por lo tanto, un peligro para la seguridad nacional—. ²³ En consecuencia, hubo un incremento de la prensa alternativa y se le atribuyó el carácter de clandestinidad ya mencionado. ²⁴

Asimismo, en el ámbito de la prensa feminista dos circunstancias históricas permearon los contenidos de las publicaciones. Por un lado, las posturas contra el régimen en *Brasil Mulber* y *Nós Mulheres* giraron en torno a la demanda de una ley de amnistía que favoreciera a los perjudicados por la ejecución del Acto Institucional núm. 5. Esta ley se promulgó en 1979. Es en otro momento de la dictadura en el que se sitúa la revista de nuestro interés: *Mulberio* (1981-1988). La brevedad de las dos revistas anteriores enmarca los contenidos de *Mulberio* en el momento de retorno de los exiliados —es decir, de una apertura política— y en la articulación de una nueva demanda: las votaciones directas rumbo a las elecciones de 1982 y las discusiones en torno a la Constituyente. ²⁵

Estas publicaciones se caracterizaron por la dificultad de mantenerse circulando durante largos periodos, ya que no forman parte de los grandes medios de comunicación. Sin embargo, *Mulberio* fue uno de los periódicos que se publicó durante más tiempo. Esto puede deberse a dos cuestiones. La primera, la revista no abordó temas referentes al marxismo, lo que encendía los focos rojos de las entidades de vigilancia del régimen. ²⁶ Este aspecto,

²³ Ato Institucional n: 5, Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, 13 de diciembre de 1968, disponible en: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/AIT/ait-05-68.htm [fecha de consulta: 25 de junio de 2022].

²⁴ Juliana Segato, "Escritas feministas: os jornais Brasil Mulher, Nós Mulheres e *Mulberio* (1975-1988)", São Paulo, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

²⁵ Renata Cavazzana da Silva, "As mulheres do *Mulberio* (1981-1982)", *op. cit.*, p. 6; J. Segato, *op. cit.*, p. 36.

²⁶ H. Dantas, *op. cit.*

por ejemplo, implicó la persecución y represión de las integrantes de los periódicos *Brasil Mulher* y *Nós Mulheres*.

Se podría decir que *Mulherio* criticó a la dictadura de forma velada, sin embargo, es necesario hacer dos precisiones: *a)* ideológicamente hablando, la dictadura tenía una concepción anticuada sobre lo político, pues tendía a asociarlo con los temas explícitamente socialistas, comunistas, marxistas, etcétera, cuando, como es sabido, lo político “está en todos lados”;²⁷ y *b)* lo político se abordó desde concepciones que no habían sido expuestas antes. Tomando como referente las dos revistas señaladas, *Mulherio* articuló debates de la esfera privada que, si se considera el primer punto, pudieron no haber encendido las alarmas de persecución.²⁸

La segunda cuestión responde al momento que se vivía dentro de la dictadura. La presión internacional y nacional por una transición hacia la democracia hacían de esta algo inminente. En ese sentido, la circulación del periódico y su existencia no estuvieron comprometidas. La relevancia de estas publicaciones representó una posibilidad de acceso a temas de contenido feminista para muchas mujeres. Esto se vuelve aún más relevante en el escenario político y social expuesto.

El proyecto: fundación, consejo editorial y debates en torno al nombre

En marzo de 1981 apareció el número cero del periódico *Mulherio*, resultado del trabajo en equipo sobre la condición femenina en Brasil que investigadoras realizaban en la Fundación Carlos Chagas.²⁹ Este precedente es importante, pues se trató de una publicación que, por primera vez, coordinó los esfuerzos e iniciativas de académicas, periodistas y militantes feministas. Es decir, de un “feminismo académico”.³⁰

²⁷ Esta es una conjetura basada en el curso de mi investigación de tesis de maestría.

²⁸ Un informe confidencial (el Informe 0288/19/AC/81 del 12 de agosto de 1981) demuestra que la revista fue vigilada por el régimen, sin embargo, nunca fue censurada. Disponible en línea en el Fondo del Serviço Nacional de Informações del Sistema de Informações do Arquivo Nacional.

²⁹ La Fundación Carlos Chagas surgió en 1964. Es una organización no gubernamental que se ha dedicado, desde esa fecha hasta ahora, a la gestión de concursos públicos para desarrollar programas de investigación socioeducativa. Más información en: <https://www.fcc.org.br/fcc/institucional>

³⁰ R. Cavazzana da Silva, *op. cit.*, p. 5.

Esta particularidad distinguió a *Mulherio* de los demás proyectos de prensa alternativa feminista y se relacionó con un precedente: en 1980 y 1981, respectivamente, se llevaron a cabo el segundo y el tercer congresos de la mujer paulista. A partir del segundo, “la separación del movimiento feminista en relación con los partidos de izquierda se profundizó”³¹ y, después de esta ruptura, “proliferaron entidades feministas ligadas a las universidades, ONG’s, Consejos Estatales y Municipales de la Mujer”,³² cuya agenda quedó reflejada en los contenidos de la publicación. Aunado a lo anterior, en función de la Ley de Amnistía, retornaron brasileñas exiliadas en Europa occidental, donde los debates feministas estaban a la orden.³³

Con la circulación del periódico, se buscó suplir la deficiencia informativa entre las mujeres de distintas ciudades brasileñas y se pretendió ser de utilidad para “los diversos núcleos organizados de mujeres”.³⁴ Es posible distinguir tres periodos de *Mulherio*. Entre 1981 y septiembre de 1983 —el primer periodo— se publicaron quince números con la investigadora Fúlvia Rosemberg, como encargada del proyecto, y la periodista Adélia Borges, como editora. Esta etapa fue auspiciada en conjunto con la Fundación Ford.³⁵

De 1984 a 1988 tuvo lugar el segundo periodo del periódico con la publicación de 24 números más, ya sin Borges. En 1988 cambió su nombre a *Nexo, Feminismo, Informação e Cultura* y se publicaron dos números más, ya sin el presupuesto de la Fundación Ford. Desde 1984, debido a dificultades presupuestarias, *Mulherio* funcionó de manera autosuficiente. De acuerdo con el portal del periódico —en la página de la Fundación Carlos Chagas— fue la falta de recursos lo que ocasionó su fin.³⁶

Como se señaló en el subapartado anterior, una de sus virtudes fue abordar temas referentes a la esfera de lo privado. En ese sentido, a lo largo de sus números se encuentran debates sobre la reproducción, el aborto, la maternidad, la democracia doméstica y el acceso a guarderías. Sin embargo,

³¹ Viviane Gonçalves Freitas, “O Jornal *Mulherio* e sua agenda feminista: primeiras reflexões à luz da teoria política feminista”, *História, Histórias*, Brasília, vol. 2, núm. 4., 2014, p. 9.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ “Os objetivos do jornal”, *Mulherio*, año I, número 0, 1981, p. 1.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ “*Mulherio*: Uma história”, Fundação Carlos Chagas, disponible en: <https://www.fcc.org.br/conteudos/especiais/mulherio/historia.html> [fecha de consulta: 11 de agosto de 2022].

esto no quiere decir que la esfera pública no haya sido tocada; algunos temas que cubrió el periódico fueron el de las mujeres en el trabajo, sus derechos y su organización política.

Es posible observar el alcance de *Mulberio* en función de su circulación por todos los estados, principalmente después del segundo número de la publicación.³⁷ Asimismo, se trató de un espacio plural, pues la editorial no asumió una posición única sobre lo publicado, lo que proporcionó un abanico de temas y opiniones.³⁸ Los artículos de opinión reflejaron la diversidad del movimiento feminista; y confluyeron con avances de investigación, difusión de libros, reseñas de películas y la interlocución con sus lectoras, manifestada en una sección especial de cartas del lector para la redacción.

Una polémica que vale la pena describir es aquella que giró en torno al nombre del periódico. Esta controversia fue rastreada, justamente, a través de ese diálogo entre lecturas y periódico. *Mulberio* es una palabra peyorativa en Brasil. En español podría traducirse como “mujerío”. Entre otros significantes, se asocia con la histeria. De acuerdo con una lectora anónima, “es una palabra del mundo masculino para indicar un conjunto de mujeres potencialmente a disposición de los hombres”.³⁹ Líneas adelante, invita a que —como en el caso de las feministas inglesas que inventaron la palabra “sisterhood”— el movimiento se reinvente con un vocabulario nuevo. En opinión de Naomi A. de Vasconcelos, otra lectora, el nombre no se correspondía con el

“contexto cultural de la publicación: si esta fuese destinada, más específicamente, a las camadas más populares, [...] el nombre tendría su lugar y respondería a una estrategia de comunicación. Mas, por lo que va hasta ahora, el periódico se dirige a mujeres razonablemente instruidas, queriendo alargar su sentido feminista y quedar al tanto de las novedades al respecto”.⁴⁰

Por otro lado, “el periódico trajo la palabra como el significado de conjunto de mujeres con el fin de restaurar la dignidad de la mujer frente a la

³⁷ R. Cavazzana da Silva, *op. cit.*, p. 6.

³⁸ *Ibid.*, pp. 8-9.

³⁹ *Mulberio*, año I, número 1, 1981, p. 2.

⁴⁰ *Mulberio*, año I, número 3, 1981, p. 2.

sociedad”.⁴¹ Se hizo referencia a esta discusión porque se considera que es reveladora respecto al perfil de las lectoras de la publicación, pero también porque ilustra la diversidad de posicionamientos delante del proceso por nombrarse a sí mismas. Esta es una de las múltiples riquezas que pueden vislumbrarse desde las fuentes.

“DEMOCRACIA EN EL PAÍS Y EN LA CASA”

Las demandas feministas: entre lo público y lo privado

En este apartado lo público y lo privado van de la mano. Se partirá sobre un aspecto que atañe a lo privado. “La violencia comienza en el parto, para las madres y para las hijas” es el título de un artículo publicado por Carmen Silva en la edición número 2 de *Mulberio*.⁴² Para reforzar la premisa, la autora aportó datos. En el Brasil de esa época, solo 13 por ciento de los partos por cesárea en hospitales públicos se consideraron normales, mientras que en los hospitales privados esa cifra se elevó a 67 por ciento. Estas condiciones, en función del estatus socioeconómico, guiaron a Silva al argumento de que esta violencia puede ser, incluso, más prematura y manifestarse en el proceso de gestación, como en el caso de una mujer que no puede tener acceso al aborto. Eso último no es exclusivo de una sola clase social, por lo que con frecuencia el tema de la maternidad se analizó desde varios enfoques.

En un artículo de Carmen Barrosa, el posicionamiento fue contundente: la “naturaleza maternal” de la mujer es una construcción. La autora lamentó que aquellas mujeres que han optado por no seguir ese deber social sean vistas como solitarias y fracasadas; que sean acusadas de atentar contra dimensiones ontológicas, pues “lo que estaba en cuestión era su propia naturaleza, la feminidad, el ‘ser mujer’”.⁴³ Pero, por otro lado, señaló que esos tabús estaban siendo cuestionados y parecían llegar a su fin.

La autora abordó el problema de las dificultades de la crianza, pero lo hizo a partir del lente de lo social, reconociendo las desigualdades de la sociedad brasileña de la época. Las condiciones de vida precarizadas eran un obstáculo para el desarrollo óptimo tanto de los infantes como de la maternidad.

⁴¹ H. Dantas, *op. cit.*

⁴² Carmen Silva, “A violência começa no parto, para as mães e para as filhas”, *Mulberio*, año I, núm. 2, 1981, p. 13.

⁴³ Carmen Barrosa, “Paraiso Perdido ou reencontrado?” en *Mulberio*, año I, núm. 1, 1981, p. 8.

Es decir, problematizó la maternidad y la insertó en un contexto desfavorable para la mujer, en el que esta terminaba con un sentimiento de culpabilidad “por todo lo que sus hijos no consiguen hacer en una sociedad tan inadecuada para la satisfacción de las necesidades humanas”.⁴⁴

Por otro lado, la autora reveló que desde 1950 se incrementaron los porcentajes de mujeres jefas de familia. Esta alza se produjo, sobre todo, en los estratos de mayor pobreza. Implicó que las mujeres realizaran dobles jornadas de trabajo, situación que volvió más complejos los cuidados de crianza y generó, en las mujeres, una doble culpa al no poder “garantizar condiciones razonables de vida” y al no poder atender las necesidades del cuidado. Esta situación fue retratada por Barroso en su artículo, que es pertinente para reflexionar sobre un análisis interseccional de género y clase, pero que también deja la duda sobre la ausencia de la figura paterna como cabeza de familia en las clases más bajas.

Respecto a esto último, la autora refirió que el cuidado de los infantes quedó relegado a una tarea exclusiva de las mujeres. Sin importar que sea la madre, la tía o la abuela, el cuidado atañe a las figuras femeninas. Esta dinámica de las relaciones afectivas afectaba a los menores tanto como a los hombres, pues los primeros quedaban dependientes del cariño emanado solamente de una persona, mientras los segundos, debido a su alineación con el trabajo, se privaban del cariño de los menores. Esto que señala Barroso constituye una crítica al patriarcado y al capitalismo, así como a los mandatos de la familia tradicional.

En resonancia con esta publicación, algunos números más adelante el periódico tocó el tema de la trabajadora rural.⁴⁵ Por la forma en la que la retrata pareciera que, de todos los escenarios brasileños posibles, ser madre de escasos recursos y vivir en el campo fue una de las peores circunstancias que podían vivirse. El acceso a guarderías fue, también, una constante en las demandas referentes a la maternidad. En un artículo publicado por Margarita Alves, presidenta del Sindicato de los Trabajadores Rurales de Alagoas —municipio ubicado en el noreste del país, región de por sí

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Margarita Alves, “Se alguém me perguntar o que é creche, eu não sei”, *Mulherio*, año I, núm. 4, 1981, p. 11.

caracterizada por sus circunstancias históricas de pobreza—, se dieron a conocer las precariedades y rudezas diarias de madres y menores.⁴⁶

La pauta cotidiana estuvo marcada por un derecho, tan aparentemente básico, como el acceso al agua. Esta carencia configuró el día a día de mujeres que se levantaban de madrugada todos los días para conseguir un poco de aquel elemento fundamental. Después del dilema del cuidado, una jornada extenuante de trabajo esperaba a las mujeres. Si tenían otros hijos, se consideró que las niñas de cuatro o cinco años tenían edad suficiente para hacerse cargo de los más pequeños, así estuvieran en brazos. Este tipo de cuidado, por supuesto, estuvo acompañado de accidentes. Por ejemplo, Alves hizo alusión a muchas mujeres que optaron por llevar a sus hijos a sus lugares de trabajo: generalmente de corte de caña o cosecha de mijo. En más de una ocasión, en circunstancias que el artículo no dejó claras, sucedieron accidentes por disparos de escopeta que acabaron con la vida de los menores.

En resumen, la situación de las madres en estas circunstancias fue atroz. Aunque la demanda se centró en la instauración de guarderías, en el artículo se refiere que incluso las escuelas eran escasas y distantes, por lo que no eran una opción para las madres con jornadas laborales de hasta doce horas diarias. Se ejemplificó un escenario acentuado por la malnutrición y el origen de esa miseria: el despojo de tierras.

En comparación con la demanda anterior, surgieron otras que pudieron materializarse en acciones concretas. En dos artículos que se encontraron a lo largo de dos números de *Mulherio*, la abogada Silvia Pimentel, del Centro de Estudios Jurídicos y Sociales de la Pontificia Universidad Católica de San Pablo, habló sobre la necesidad de transformar las leyes para democratizar el hogar.⁴⁷ La razón: “no es posible hablar en democracia para la sociedad como un todo, cuando no existe la democracia en casa, donde se forman las personalidades”.⁴⁸

De acuerdo con la autora, en el código civil del país de ese momento la mujer se encontraba subalternizada. Particularmente, se basó en el artículo 233 de dicho código para demostrarlo. Este establecía que el esposo era “el jefe de la familia de la sociedad conyugal”. En él recaía la administración de

⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁷ Silvia Pimentel, “E a democracia doméstica como vai?”, *Mulherio*, año I, núm. 3, 1981, p. 7.

⁴⁸ *Ibid.*

los bienes, incluidos los de su cónyuge; también era el encargado de establecer el domicilio del matrimonio, cuestión que podía ir en contra de la voluntad de la mujer. La abogada proponía el cambio del artículo para que la mujer fungiera, también, como representante de la sociedad conyugal y administradora igualitaria de los bienes del matrimonio.

Según Pimentel, el proyecto alternativo no buscó discriminar al hombre, sino situar a la mujer en una condición de igualdad. Se trató de demostrar que “es posible una organización familiar sin la necesidad de una jefatura centrada en la figura del hombre”.⁴⁹ También pretendía concientizar a las mujeres sobre sus derechos. No obstante, hubo una limitante reconocida por la autora: su propuesta no cuestionó la institución familiar que era, al final, la responsable de la alienación de la mujer. El objetivo del proyecto fue más inmediato, se concentró en la eliminación de ciertas discriminaciones. Asimismo, reconoció el fin último del cambio legislativo: un cambio práctico reflejado en las actitudes de las personas.

Algunos números más adelante se supo sobre el avance de esta propuesta.⁵⁰ Esta se consolidó como el Estatuto Civil de la Mujer y fue entregada al Congreso, mismo que tenía la obligación de presentarlo ante una comisión para que fuese revisado y, en su caso, modificado hasta ser, finalmente, incorporado al Código Civil. En ese último rastreo, el estatus de la propuesta se quedó en espera de los tiempos legislativos.

El caso de Silvia Pimentel ejemplifica lo que se ha señalado en el apartado anterior respecto al feminismo académico. En *Mulberio* se cristalizó el ímpetu sobre la investigación de la condición de la mujer brasileña desde distintas trincheras. Esto devino en grandes proyectos consolidados como la iniciativa de Pimentel, pero la inquietud se manifestó en escalas más personales, como lo muestra el caso de una investigación compartida por Cynthia Sarti, una socióloga feminista que reconoció un señalamiento que con frecuencia ha sido criticado al movimiento feminista: se le reconoce como un sector letrado y privilegiado, incapaz de empatizar con mujeres en condiciones más desafortunadas.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Silvia Pimentel, “O novo Código, já no Congresso”, *Mulberio*, año II, núm. 5, 1982, p. 8.

⁵¹ Cynthia Sarti, “O cotidiano da mulher na periferia urbana”, *Mulberio*, año I, núm. 0, 1981, p. 10.

En ese sentido, la autora narró su iniciativa personal de “ir al campo”, en este caso a un barrio periférico de la zona este de la ciudad de San Pablo. En un breve párrafo describió sus observaciones. Quedó sorprendida de observar la “excepcional habilidad con la que lidian con los bebés”.⁵² Asimismo, caracterizó a las mujeres como sujetos que vinculan la feminidad con la maternidad. Ser madre las distingue de las solteras, de las mujeres casadas sin hijos y, sobre todo, de las prostitutas. Esta ventana nos invita a pensar en un escenario donde ser mujer y ser madre en condiciones de precariedad y marginalización difiere de la situación de aquellas mujeres del campo. Esta excepcionalidad para lidiar con menores fue, en realidad, un tipo de trabajo no remunerado como aquel referente al trabajo doméstico.

Así lo reveló el artículo “El trabajo dignifica al hombre: ¿Y a la mujer quién la dignifica?”, una investigación realizada por María Otília Bochini.⁵³ En ella, la autora habló sobre la percepción de las tareas domésticas y del cuidado de los infantes como algo no asociado con el trabajo. Pone el ejemplo de María:

María no trabaja. Ella sólo cuida de la casa y de los niños, realiza el servicio de la casa. O sea, barre [...], hace todas las compras, prepara la comida, sirve la comida, lava el suelo sucio de café, sirve el almuerzo y la cena, lava la ropa, plancha la ropa, alimenta, baña, cuida y educa a los niños. Después de tanto trabajo María termina cansada. Mas, como ella se ocupa del trabajo doméstico, todo el mundo dice que ella no trabaja.⁵⁴

En contraste con estas percepciones, en lo social Bochini aseguró que la mujer trabajaba más que el hombre y, en contraste, percibía menos ingresos que él. En principio porque el trabajo doméstico no era remunerado —cuestión que reafirma la relación de estos quehaceres con la inactividad; también porque, de acuerdo con un censo realizado en 1980, “26.9 por ciento de las mujeres brasileñas de más de 10 años”⁵⁵ se encontraban en el estatus de económicamente activas. Esto implicó que, aunado al trabajo doméstico y del cuidado de los hijos, casi 30 por ciento de mujeres se había involucrado en una actividad remunerada.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Maria Otília Bochini, “O trabalho dignifica o homem: Já a mulher, quem dignifica?”, *Mulberio*, año II, núm. 7, 1982, p. 4.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

En este último sentido, las condiciones laborales para las mujeres no fueron óptimas. En primera instancia, la autora manifestó que el acceso a la educación y la formación profesional estaba restringido. Por ello, las opciones de trabajo se reducían a empleos de mano de obra no calificada, como en las industrias que operaban con tecnologías sofisticadas. De esta manera, la industria textil se convirtió en el sector predilecto para la mano de obra femenina.

Sin embargo, los obstáculos no se limitaron a la búsqueda de empleo. Después tuvieron que soportar discriminaciones diversas, como que no se les permitiera una movilización ascendente dentro de los puestos disponibles de trabajo. Y, por supuesto, la diferencia salarial en comparación con los varones que, de acuerdo con la autora, fue un patrón en todos los estados del país. Al considerar este escenario de inequidades, no es gratuito que en *Mulberio* se publicaran artículos referentes a movilizaciones a favor de mejores condiciones laborales. Entre las reivindicaciones se encontraron: jornada de ocho horas de trabajo, salario mínimo, seguro de prevención de accidentes, días feriados y la prohibición del trabajo infantil —como lo estableció la Organización Internacional del Trabajo (OIT)—, que afectaba a las niñas que eran trabajadoras de las “casas de familia”.⁵⁶

El panorama presentado no es el más deseado para las mujeres de aquellos años. Sin embargo, esta situación de desigualdad tendió a acentuarse cuando se trató de la mujer negra. En Brasil, como en muchos otros países, a las desventajas de clase hay que sumarles una dimensión “racial”, como se verá en el siguiente apartado gracias a los artículos de Lélia Gonzalez publicados en *Mulberio*.

LA MUJER NEGRA

Lélia Gonzalez: sobre la doble opresión de la mujer negra en lo público y en lo privado

La feminista y activista Lélia Gonzalez (1935-1994) formó parte de ese círculo de feminismo académico que se consolidó en la década de 1980. Filósofa e historiadora de formación, realizó después una maestría en Comunicación Social y se doctoró en Antropología Social por la Universidad de San Pablo.

⁵⁶ Sonia Pilla, “Domésticas as máquinas que servem o lar”, *Mulberio*, año I, núm. 0, 1981, p. 2.

Igualmente se dedicó a la investigación sobre la “raza” y el género, y fue profesora en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Su *praxis* política quedó de manifiesto en su militancia dentro del Movimiento Negro Unificado (MNU), del que fue fundadora; en su participación en organizaciones como el Instituto de Pesquisas de las Culturas Negras y el Colectivo de Mujeres Negras N’Zinga, así como en las reflexiones vertidas en el periódico *Mulherio*.⁵⁷

La formación de núcleos feministas dentro del movimiento negro ocurrió hacia finales de 1970, “las activistas fueron unánimes en resaltar las posturas machistas de sus compañeros militantes”.⁵⁸ En ese sentido, las primeras reuniones ente mujeres negras del movimiento negro ocurrieron en Río de Janeiro entre 1973 y 1974. “De estas articulaciones femeninas surgió la necesidad de construir un grupo que fuese autónomo”⁵⁹ y que no dependiera del movimiento negro. Con este propósito fue creado, el 16 de junio de 1988, el Colectivo de Mujeres N’Zinga con Lélia Gonzalez como coordinadora. El nombre rendía tributo a una reina africana angolana, quien se había enfrentado al poder colonial.⁶⁰

Es relevante enunciar que los orígenes activistas de Lélia parten de la experiencia “racial” para luego encaminarse hacia la particularidad del género.⁶¹ En la revista *Mulherio*, Lélia vertió sus primeras reflexiones en torno a la doble subalternidad de la mujer negra. Esto se conoce por las recopilaciones sobre su trabajo intelectual.⁶² Sus aportaciones enriquecen el valor del periódico, ya que representan los primeros atisbos sobre el feminismo negro brasileño debido a que dicho feminismo no tenía la trayectoria de conformación que ya había consolidado al feminismo en Brasil. Una pista

⁵⁷ Una breve pero justa biografía sobre Lélia se encuentra en Schuma Schumacher y Érico Vital Brazil, *Dicionario Mulheres do Brasil: De 1500 até a atualidade*, 2a. edición, Río de Janeiro, Zahar, p. 408.

⁵⁸ Alex Ratts y Flavia Rios, *Lélia Gonzalez*, Retratos do Brasil negro, San Pablo, Selo Negro Edições, 2010, p. 95.

⁵⁹ A. Ratts y F. Rios, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Como lo señaló bell hooks en *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* (1981), la mujer negra, para ser escuchada, tiene dos frentes de batalla: el racismo y el patriarcado. Esto explicaría la emergencia de Lélia Gonzalez del movimiento negro contra el racismo, en principio, y la poca participación de las mujeres negras en esta revista feminista.

⁶² Lélia Gonzalez, *Primavera para as rosas negras*, San Pablo, Diáspora Africana, 2018.

sobre la eventual consolidación de este feminismo puede deducirse del hecho de que Lélia escribió en *Mulberio* sólo durante los primeros números de la etapa inicial del periódico. Es probable que esto se relacione con que las mujeres negras se articularon en espacios propios hacia 1983.

Gonzalez escribió desde el número 0 de *Mulberio*. Se estrenó con un artículo de opinión referente al Día Internacional de la Mujer en contraste con el Día Internacional contra la Discriminación Racial; 8 y 21 de marzo, respectivamente. Ambas conmemoraciones de minorías oprimidas, dijo, tienen un impacto desigual en la opinión pública. Una goza de reconocimiento, en la otra permea el silencio.⁶³ Con esta crítica señaló el reto que sitúa a Brasil frente a las discriminaciones y las desigualdades “raciales”.

En “Mujer negra”,⁶⁴ su segundo artículo de opinión, explicó el “largo proceso de marginación del pueblo negro” y, en particular, la experiencia de las mujeres, a quienes se les relegó hasta llegar a ser “el sector más oprimido y explotado de la población brasileña”. Una consecuencia general de este precedente es que se tiene un “atraso político del movimiento negro” respecto de otros movimientos. Por otro lado, habló sobre la desafortunada afirmación —alejada de toda autocrítica— de que los negros son responsables de su propia condición, lo que proviene de una práctica política racista recurrente que niega la existencia del racismo en Brasil, pero que al mismo tiempo somete al negro reproduciendo esa premisa.

Asimismo, visibilizó una realidad incómoda sobre el movimiento feminista. Se tenía la idea de que este está mejor organizado que el negro; en ese sentido criticó las raíces de la organización del movimiento de las mujeres que, al estar situado en la experiencia de la clase media blanca, tuvo mayores posibilidades de éxito. Las mujeres de esa esfera tenían acceso a la educación y a mayores posibilidades profesionales, económicas y de prestigio, aunque fue clara respecto a que no demeritaba su lucha y los espacios que habían ganado. Pese a los obstáculos, aseguró que el movimiento de las mujeres negras ya era un hecho. Pero también aclaró que “los efectos de la desigualdad racial son mucho más contundentes que los de la desigualdad sexual”.⁶⁵

⁶³ Lélia González, “Marco: 8 e 21”, *Mulberio*, año I, núm. 0, 1981, p. 2

⁶⁴ Lélia Gonzalez, “Mulher negra”, *Mulberio*, año I, núm. 3, 1981, pp. 8-9.

⁶⁵ *Ibid.*

En varios subapartados del mismo artículo, Gonzalez habló sobre las dificultades para la mujer negra en el ámbito laboral. En “La mujer negra en la fuerza de trabajo” se refirió a una muestra domiciliar de 1976 que arrojó que 11.3 millones de mujeres son trabajadoras: 57 por ciento; blancas; y 40 por ciento, entre negras y mulatas. Esta fuerza de trabajo se concentró en la prestación de servicios y el comercio; y en el empleo doméstico, la docencia y la enfermería. El 69 por ciento de las mujeres negras laboraba en la rama de la agricultura y la prestación de servicios. Sobre todo, enfatizó las asimetrías entre las ocupaciones no manuales y las manuales; en las últimas había una mayoría de mujeres negras.

En “Ganando menos que las blancas” demostró, con base en la misma muestra, cómo en los niveles superiores las mujeres blancas percibían 35 por ciento menos que los hombres, pero las mujeres negras ganaban 48 por ciento menos que las blancas. En los niveles medios, las mujeres blancas ganaban 46 por ciento menos que los hombres y las mujeres negras percibían 24 por ciento menos que las mujeres blancas. Ello evidenciaba que “el racismo y sus prácticas son mucho más contundentes en las ocupaciones de nivel superior que el sexismo [...] ya en las ocupaciones de nivel medio, el hecho de ser mujer implica mayor desigualdad, aunque el factor racial acentúe la discriminación. En el caso de las ocupaciones manuales, persistían las desigualdades entre negras y blancas”.⁶⁶

Finalmente, en “Familia, matrimonio y desigualdad social” habló sobre estas desigualdades a nivel familiar. Argumentó que en las áreas urbanas pobres 13 por ciento de las mujeres blancas es jefa de familia, porcentaje que asciende a 20 por ciento en el caso de las familias negras y 17 por ciento en las mulatas. Dentro de este rango señaló que las jefas de familia negras ganaban 34 por ciento menos que las jefas de familia blancas; y las pardas, 44 por ciento menos. Indicó también que la homogamia racial —el matrimonio entre las mismas “razas”— contribuyó a la reproducción de las desigualdades, lo que se evidenciaba con los siguientes datos: las esposas de los hombres blancos son 88 por ciento blancas, 12 por ciento mulatas y 2 por ciento negras. En el caso de los hombres negros, sus esposas son 55 por ciento negras, 17 por ciento mulatas y 26 por ciento blancas. En el caso de los

⁶⁶ *Ibid.*

hombres mulatos: 70 por ciento tenían esposas mulatas, 27 por ciento blancas y 5 por ciento negras. Con base en lo anterior, la autora cuestionó el principio de mestizaje, que “no pasa de un mito.”

Este aspecto lo desarrolló a profundidad en “¿Democracia racial? ¡Nada de eso!”.⁶⁷ Inicialmente lanzó la pregunta sobre cómo es que el racismo funciona en el día a día. Para responderlo hizo una síntesis histórica sobre cómo hombres y mujeres africanos llegaron a Brasil, a partir de la institución esclavista que implicó una serie consecutiva de actos violentos. En el caso particular de la mujer de origen africano se enfrentó a la violencia sexual. En ese sentido, la tan aplaudida “democracia racial” es, en realidad, el resultado “del estupro, de la violación, de la manipulación sexual de la esclava”.⁶⁸ A raíz de esto surgieron “los prejuicios y mitos relativos a la mujer negra: de que ella es ‘mujer fácil’”.⁶⁹ De acuerdo con la autora, estas prácticas siguieron reproduciéndose y las escuelas de samba solían ser vistas como *senzalas* modernas donde los “blancos van a ejercitar su dominación”, práctica incentivada por el gobierno desde el sector turístico. Eso, indicó, es una práctica racista.

No obstante, Gonzalez también se esforzó en presentar una imagen de la mujer negra que fuese reivindicativa. Esta iniciativa se retratará en el siguiente subapartado.

Reivindicaciones: la dimensión política/cultural de la mujer negra

Este apartado se vuelve fundamental para enmarcar la particularidad de la mujer negra brasileña. Sobre todo, para reivindicarla históricamente. Para ello, en “De Palmares a las escuelas de samba, estamos ahí”,⁷⁰ Gonzalez rescató el protagonismo de las figuras femeninas en las fechas de mayor relevancia para la comunidad negra. Pero antes, lanzó un reclamo: en los libros y en las escuelas “no se habla de la efectiva contribución de las clases populares, de la mujer, del negro y del indio en nuestra formación histórica y cultural. En realidad, lo que se hace es folclorizar a todos ellos”.⁷¹ Como

⁶⁷ Lélia Gonzalez, “¿Democracia racial? ¡Nada de eso!”, *Mulberio*, año I, núm. 4, 1981, p. 3.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Lélia Gonzalez, “De Palmares ás ecolas de samba, tamos aí”, *Mulberio*, año II, núm. 5, 1982, p. 3.

⁷¹ *Ibid.*

resultado, dijo, quedó la impresión de que la construcción del país la llevaron a cabo los hombres blancos privilegiados, lo que se trata de sexismo, racismo y elitismo.

Algunas de estas fechas relevantes tienen lugar en el mes de diciembre. Por ejemplo, 2 de diciembre, que se conmemora el Día Nacional de la Samba, la mujer negra

es el símbolo de alegría, del buen humor, del espíritu relajado de la negra que trabaja duro, es objeto de las mayores desigualdades, de las mayores injusticias, de los mayores sufrimientos, mas no deja de ir a la samba para ‘sacudir el esqueleto’ (así se tenga que despertar temprano al día siguiente, para enfrentar la ‘cocina de la señora’).⁷²

Por otro lado, están el 4 y 8 de diciembre, día de Santa Bárbara —“reina de los rayos, vientos y tempestades, la gran guerrera”— y el día de Nuestra Señora de la Concepción —“la gran madre”, “protectora de todos los menores”, “símbolo de la belleza y de la feminidad”—, respectivamente. A estas festividades se suman las decembrinas, en las cuales la figura de la mujer también es importante.

Asimismo, dijo que el carnaval es un destino turístico debido a la gracia que aporta el elemento negro. También se refirió a la apropiación de esta festividad desde lo oficial, pues le resultaba paradójico cómo lo que antes fue reprimido por ser “cosa de negros”, ahora formara parte del “patrimonio cultural nacional”, del que no se beneficia la comunidad negra, sino las empresas turísticas.

Finalmente, en “Belleza negra, ou: ora-ye-ye-o”,⁷³ Gonzalez lanzó una invitación para conocer el barrio de Libertad, en Salvador, donde puede observarse un “desfile de belleza, elegancia y soltura que da gusto”.⁷⁴ Se trata del “cotidiano negroafricano”. De acuerdo con la autora, en este barrio surgió una “verdadera revolución cultural afrobahiana”: la “Noche de la Belleza Negra” que buscó revalorizar a la mujer negra “tan masacrada e inferiorizada por un machismo racista, así como por sus valores estéticos

⁷² *Ibid.*

⁷³ Lélia Gonzalez, “Beleza negra, ou: ora-ye-ye-o”, *Mulherio*, año II, núm. 6, 1982, p. 3.

⁷⁴ *Ibid.*



Imagen tomada de *Mulherio*, año II, número 6, 1982, p. 3.

eurocéntricos”.⁷⁵ Refiere que las jóvenes negras organizaban las fiestas e involucraban a la comunidad —de donde surgía el jurado para elegir a la “digna representante de la belleza negra.” Aunque recalcó que no fue un concurso de belleza cualquiera, pues no reproducía la ideología estética del blanqueamiento, eso que tanto exaltaban los medios masivos de comunicación. Lo que este concurso resaltó fue “la dignidad, la elegancia, la articulación armoniosa del tranzado del cabello con el traje [...] el modo dulce y altanero de ser”.⁷⁶ De esto, concluyó que “la Noche de la Belleza Negra es un acto de descolonización cultural”.⁷⁷ Si bien este no es un trabajo visual, la siguiente imagen —que acompañó dicho artículo— ayuda a ejemplificar la reivindicación estética mencionada por Gonzalez.

BALANCE SOBRE EL MOVIMIENTO FEMINISTA BRASILEÑO (1981-1982)

Las fuentes presentadas aquí son una ventana para observar el escenario político de las mujeres brasileñas de la década de 1980. Sobre todo, mostraron su nivel de organización y su capacidad de divulgación. Asimismo, otorgaron pistas sobre sus posturas, la *praxis* y, en particular retrataron el momento en el que lo público y lo privado dejaron de presentarse como

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

esferas separadas: lo privado también es público, como aquellas políticas laborales que, se mostró, tuvieron un impacto en la maternidad. Las reivindicaciones planteadas por las mujeres invitaron a pensar en las múltiples manifestaciones de lo político.

En el segundo apartado se observó un análisis constante de clase en confluencia con la dimensión de género. El hecho de que la “raza” no acompañe las reflexiones no debe demeritarlas. Al final, si bien puede interpretarse como una falta de empatía, también es cierto que, muchas veces, la conciencia sobre lo “racial” no se enuncia hasta que el sujeto víctima de esta clasificación la señala. La publicación de este periódico es paralela a ese momento histórico de la sociedad brasileña en el que la cuestión negra comenzó a enunciarse. En todo caso, debe reconocerse la pluralidad de debates en el marco del periódico.

La experiencia de ser mujer en el Brasil de esos años no fue unívoca. La pobreza fue incluso distinta en función del contexto urbano o rural que la acompañó. Las asimetrías espaciales representaron también un elemento relevante para lidiar con la pobreza y el género, como en el caso del acceso a guarderías ejemplificado en una región rural del noreste —lo que implicó pensar en el escenario de mayor marginalidad posible—. Por otro lado, las circunstancias urbanas fueron distintas para las mujeres, con un abanico laboral en cierta medida más amplio que aquel de las regiones rurales. Sin embargo, en estos contextos se observó que la clase tuvo un papel importante, en el despliegue del género, en relación con los ingresos de los varones; la diferencia salarial se disparó en los trabajos de mayor profesionalización, mientras que en los de menor profesionalización la distinción tendió a disminuir.

No obstante, lo importante del señalamiento de estas desigualdades radica en que, justamente, comenzaron a visibilizarse. Fue posible reconocer un tipo de concientización sobre las condiciones de la mujer, y lo más positivo es que estas condiciones no se presentaron como angustias individuales. El movimiento feminista de esa época mostró una preocupación por las inequidades respecto a los hombres, pero también desplegó un interés por las circunstancias particulares de las mujeres menos favorecidas por esa opresión patriarcal y capitalista. Se observó una preocupación por la periferia urbana, por la marginalización racial, por las menores y por sus condiciones de vulnerabilidad.

Por otro lado, se pudo elucidar cómo operó la “raza” en las circunstancias de por sí poco favorecedoras para las mujeres. Cabe señalar que, como se mencionó en el párrafo anterior, las feministas descritas en el tercer apartado hablaron de mujeres marginadas, no obstante, no hicieron referencia a su adscripción “racial”. Este señalamiento es relevante porque muy probablemente las mujeres negras formaron parte de ese grupo marginalizado de sus investigaciones. Esta inferencia permite reflexionar sobre cómo es percibida la otredad en función de una circunstancia personal. En este sentido, Lélia Gonzalez, una mujer que se asumió negra —más allá del color de piel, por su propia concientización política que reivindicó lo negro— fue la primera en hablar, en *Mulberio*, sobre las discriminaciones —a veces más sutiles que otras— que solo surgen a partir de una experiencia propia.

Finalmente, a la luz de cuarenta años de distancia de la publicación, solo cabe exponer la actualidad de varias demandas. En términos de desigualdad socioeconómica, la violencia sigue operando en el ámbito de la maternidad y crianza, en el acceso a la salud e información sexual, por ejemplo. Asimismo, un patrón hasta ahora reproducido —que quedó implícito en el tercer apartado— es el de la ausencia de la figura paterna. Mujeres que crían y trabajan son, ahora, el prototipo de las “madres solteras”. Otro pendiente sigue siendo la democracia en el hogar, el trabajo no reconocido y poco valorado. Y otra de las deudas más importantes: el racismo.

En este punto es inevitable no aludir a bell hooks y su anhelo de liberar a la mujer negra como la detonante para la liberalización de hombres y mujeres en general.⁷⁸ El apartado sobre la mujer negra permite un diálogo con el feminismo negro estadounidense atravesado por la experiencia de la esclavitud y el racismo derivado de este. Pero el hecho de que estos posicionamientos se expusieran en *Mulberio* perfiló al periódico como un punto de encuentro de esas “diferencias en común”, por las que aboga Chandra Mohanty como hacedoras de solidaridad.⁷⁹

En *Mulberio* lo particular fue universalmente significativo, parafraseando a Mohanty. El optimismo de la línea editorial no sólo se nutrió con la perspectiva de las mujeres de la periferia y la condición de la mujer negra. A lo

⁷⁸ bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Londres, Pluto Press, 2001.

⁷⁹ Chandra Talpade Mohanty, “Under Western Eyes” Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles”, *Signs*, vol. 28, núm. 2, 2003, p. 6.

largo de varios de los números abordados se publicaron artículos especiales sobre las vicisitudes de las mujeres en América Latina. En un artículo del número 5 de la publicación se expusieron los esfuerzos de investigadoras latinoamericanas en la creación de mecanismos de intercambio sobre las distintas experiencias de sus trabajos,⁸⁰ desde un ámbito académico.

Por otro lado, también se mostraron reportajes que retrataron la experiencia de ser mujer en el contexto del conflicto armado en América Central. Un artículo de Célia Chaim describió, a lo largo de cuatro cuartillas, el papel de las guerrilleras en los movimientos de liberación en El Salvador y Nicaragua.⁸¹ Asimismo, otro reportaje del número 10 mostró una entrevista realizada a Domitila Chungaro, minera boliviana y luchadora social, que declaró: “Nunca pude pedir la participación de mi marido dentro de la casa. Él venía tan cansado de la mina”.⁸² Esta referencia enriqueció al periódico, ya que más allá de la pluralidad del feminismo brasileño que expuso, articuló distintos escenarios de ser mujer, más allá de posicionarse desde un feminismo de pretensiones universalistas. ❧

⁸⁰ “Juntando esforços na América Latina”, *Mulberio*, año II, núm. 5, 1982, p. 5.

⁸¹ Célia Chaim, “El Salvador: Das armas na mão, a tentativa de mudar o país”, *Mulberio*, año II, núm. 7, 1982, pp. 10-14.

⁸² “Domitila”, *Mulberio*, año II, núm. 10, 1982, p. 13.

¿PUEDEN HABLAR LAS MUJERES NAHUAS DEL POSCLÁSICO TARDÍO?

Ana Laura Zúñiga Loreto

Las condiciones y los roles de las mujeres en las sociedades nahuas del Posclásico tardío (1200/1300-1521) es un tema recurrente en los estudios de cultura náhuatl. Entre ellos se encuentran los diversos pueblos que habitaron el Altiplano Central mesoamericano, como los mexicas, los chalcas o los tlaxcaltecas. Para acceder a la experiencia política y social femenina, la historia y la antropología recurren a un *corpus* documental diverso. No obstante, una gran parte de estas fuentes se crearon en los siglos XVI y XVII tras la caída de los centros políticos nahuas más importantes, provocada por hombres europeos¹ o que pertenecían a las élites indígenas locales.² Es decir, fueron conceptualizadas y escritas cuando las prácticas culturales mesoamericanas se vieron profundamente transformadas, aunque en muchos sentidos resistieron el dominio ibérico como lo evidencia la vasta cantidad de códices pictográficos creados en este periodo. Como consecuencia, las vivencias de las mujeres nahuas se describieron bajo una

Ana Laura Zúñiga Loreto es estudiante de la Maestría en Historia Internacional de la División de Historia del CIDE.

¹ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva-España y islas de Tierra Firme*, Ciudad de México, J.M. Andrade y F. Escalante, 1807; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1975.

² Véase Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Ciudad de México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1892; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las diferentes bistiores originales*, Serie de cultura náhuatl. Fuentes 11, Ciudad de México, UNAM, 2003; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*, Tomo 1, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Alfredo Chavero (ed.), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2011.

lupa masculina con una visión del mundo cristiana, completamente diferente a la que ellas enfrentaron.

Al analizar la naturaleza de las fuentes puede cuestionarse si la historia y la antropología pueden aprehender, a pesar del filtro masculino, la experiencia de aquellas mujeres interesadas en estudiar. Si bien el contexto de dominio español que sufrieron los pueblos mesoamericanos es radicalmente distinto al que se enfrentaron los nativos de la India por parte de Imperio Británico, la pregunta que realizó la historiadora Gayatri Spivak, ¿pueden hablar los subalternos?,³ invita a reflexionar sobre la forma en que se representa⁴ a las mujeres nahuas del Posclásico tardío.

El texto de Spivak surge como una crítica a las ideas de los filósofos post-estructuralistas Michel Foucault y Gilles Deleuze, quienes, de acuerdo con la autora, homogeneizaron las experiencias de los grupos oprimidos al negar la posibilidad de representación.⁵ Esto habría ocasionado un retorno a la idea positivista de que los sujetos subalternos, aquellos que pertenecen a los estratos más bajos de la India y no necesariamente tienen los medios para ser escuchados, “hablan por sí mismos”. En otras palabras, se traduciría en la creencia de que los “intelectuales”, sin importar su ideología, pueden proporcionar interpretaciones “objetivas” de las experiencias de estos sujetos,⁶ lo cual propiciaría la proliferación de narrativas normativas que difícilmente se cuestionan.⁷ Por lo tanto, el sujeto que genera la representación, los “intelectuales”, es central en el “problema teórico de representación del subalterno”.⁸

Así, plantear la pregunta, ¿pueden hablar las mujeres nahuas del Posclásico tardío?, es una invitación a cuestionar narrativas del pasado meso-

³ Gayatri Chakravorty Spivak, “Appendix. Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea”, Nueva York, Columbia University Press, 2010, pp. 237-291.

⁴ “Representar” se utiliza en dos sentidos: el de “hablar por” alguien y “volver a presentar” algo, Manuel Asensi Pérez, “La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos”, en M. Asensi Pérez (ed. y trad.), *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, Museo de Arte Contemporáneo, 2009, p. 15

⁵ G. Spivak, *op. cit.*, p. 254.

⁶ M. Asensi Pérez, *op. cit.*, p. 16.

⁷ G. Spivak, *op. cit.*, p. 249.

⁸ M. Asensi Pérez, *op. cit.*, p. 10.

americano que se convirtieron en normativas.⁹ También permite reconocer el valor de nuevas perspectivas que buscan dialogar con los paradigmas historiográficos dominantes y ofrecer una respuesta a viejas interrogantes. Por ejemplo, ¿por qué en las sociedades nahuas, en las que el poder era ostentado por personajes masculinos, existió la figura de la *cibuatlatoani* o “mujer gobernante”?¹⁰

Lo anterior, de ninguna forma, demerita las investigaciones previas. Al contrario, se reconoce la importancia del diálogo y el debate académico en la construcción del conocimiento sobre las diversas realidades femeninas presentes en Mesoamérica. En este esfuerzo deben ubicarse las investigaciones sobre las mujeres nahuas que, además de reflejar las tendencias en boga dentro de los estudios mesoamericanos, también se enmarcan en los debates suscitados por las corrientes historiográficas feministas, como la opresión femenina “universal” y la teoría de género. Como observó la antropóloga Margaret Conkey, “la antropología feminista también [tuvo] un impacto en cómo se explora el género en la América prehispánica”.¹¹

El objetivo del presente ensayo es analizar algunas de las investigaciones históricas y antropológicas más representativas sobre las mujeres nahuas que habitaron la Cuenca de México durante el Posclásico tardío mesoamericano. Debido al amplio espectro de textos, delimito las obras a aquellas publicadas entre 1989 y 2018. Para su examen, divido los estudios por áreas temáticas, lo cual permite vislumbrar los debates en la investigación sobre las actividades sociales y económicas que desempeñaron las mujeres;

⁹ Federico Navarrete, por ejemplo, identificó un “paradigma dominante” en los estudios sobre la cosmovisión y el mito en los estudios mesoamericanos. Federico Navarrete Linares, “Más allá de la cosmovisión y el mito: Una propuesta de renovación conceptual”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 56, 2018, pp. 9-43.

¹⁰ Véase Susan Schroeder, “The Noblewomen of Chalco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 22, 1992, pp. 45-86; Susan D. Gillespie, *Los reyes aztecas: La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1993; Clementina Battcock y Maribel Aguilar Aguilar, “Transmisoras del linaje, legitimadoras del poder: La mujer en el mundo prehispánico del centro de México”, en *Mujeres, historias y sociedades: Latinoamérica, siglos XVI al XXI*, Toluca, Fondo Editorial del Estado de México, 2016, pp. 51-67.

¹¹ Margaret W. Conkey, “Epilogue: Thinking about Gender with Theory and Method”, en *Gender in Pre-Hispanic America: A Symposium at Dumbarton Oaks*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2001. A partir de aquí, con la finalidad de dar cohesión al texto, todas las citas que se realicen de textos en inglés serán una traducción propia.

el poder político que gozaron y cómo las historiadoras y antropólogas han conceptualizado el género en contextos “no occidentales”.

La división anterior no solo permite determinar las similitudes y discrepancias en las conclusiones entre las temáticas descritas, además posibilita evaluar cómo ciertas categorías y posturas surgidas en el seno del feminismo académico han contribuido a explicar, como se verá posteriormente, ciertos aspectos que han generado polémica, como la posición de “subordinación” o la “complementariedad” de las mujeres en las sociedades nahuas.

LAS MUJERES NAHUAS DEL POSCLÁSICO TARDÍO

Antes de comenzar a describir y analizar las investigaciones de interés, es importante presentar un breve panorama general de la estructura social que predominó en el Altiplano Central durante el Posclásico tardío. Las sociedades nahuas permanecían, a grandes rasgos, divididas en dos grupos sociales: los *pipiltin*, quienes detentaban los cargos más importantes de la administración política y los *macehualtin*, que ocuparon los estratos sociales más bajos. Un *macehualli* tenía la posibilidad de ascender en la escala de prestigio social, sobre todo, si se dedicaba a actividades bélicas o al comercio; sin embargo, nunca podía alcanzar el estatus ni obtener los privilegios de un *pilli*.¹²

En cuanto a la organización política, tanto los *macehualtin* como los *pipiltin* se organizaban en *calpullis*, cuyos miembros tenían un linaje común, que los remontaban a un dios patrono que les había conferido un oficio común al cual dedicarse.¹³ Todos los *calpullis* de una misma ciudad o *altepetl* eran dirigidos por un poder central, representado por el *tlatoani*. Con el fin de conservar el control, los gobernantes de distintos grupos formaron alianzas políticas. Una de las más conocidas fue la *Excan Tlatoloyan* o “Triple Alianza”,¹⁴ integrada por Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan, que dominaron

¹² Para más información, véase Víctor M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana: Según las fuentes documentales*, 2a. ed., Serie de cultura náhuatl, Monografías 13, Ciudad de México, UNAM, 1984.

¹³ Pablo Escalante Gonzalbo, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores”, *Nueva Antropología: Revista de Ciencias Sociales*, núm. 38, 1990, pp. 147-162.

¹⁴ Para más información, véase María del Carmen Herrera Meza, Alfredo López Austin y Rodrigo Martínez Baracs, “El nombre náhuatl de la Triple Alianza”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 46, 2013, pp. 7-35.

una gran cantidad de comunidades en una extensa región territorial del Altiplano Central mesoamericano. En la región de Chalco también se conformó una coalición similar, la *Chalcayotl*, integrada por cuatro *altepetl*: Tlamanalco, Amaquemecan, Tenanco y Chimalhuacán.¹⁵ En el área de Tlaxcala, por su parte, el poder se dividía entre los señoríos de Ocotelulco, Tizatlán, Tepeticpac y Quiahuitlán.¹⁶

La posición social y económica de las mujeres nahuas

María J. Rodríguez (1989),¹⁷ posteriormente conocida como María Rodríguez-Shadow, estudió la posición social que ocuparon las tlaxcaltecas a partir de las crónicas escritas por los frailes Toribio de Benavente Motolinía (1482-1569),¹⁸ Gerónimo de Mendieta (1525-1604),¹⁹ Juan de Torquemada (1557-1624)²⁰ y el historiador Diego Muñoz Camargo (1529-1599).²¹ La antropóloga mexicana afirmó que, debido a que los habitantes de Tenochtitlan tenían una estructura socioeconómica similar a la de Tlaxcala, las mujeres de ambos sitios compartían una posición social semejante: de subordinación. De esta forma, se contrapuso abiertamente a lo establecido por Miguel León-Portilla en *Toltecáyotl*,²² quien se interesó en analizar el ideal de feminidad entre los nahuas. Al respecto, Rodríguez-Shadow enfatizó que “no podemos analizar la situación social de la mujer en abstracto, sino que tenemos que ubicarla en su contexto social”.²³

¹⁵ Susan Schroeder, *Chimalpabín & the Kingdoms of Chalco*, Tucson, University of Arizona Press, 1991.

¹⁶ Luis Reyes García, “Los cuatro señoríos tlaxcaltecas: ¿Organización político territorial de origen colonial o prehispánico?”, en *In tlaxtollí, in amoxtli. La palabra, el libro: conferencias y estudios inéditos sobre fuentes e historia nahuas*, Serie de cultura náhuatl, Monografías 36, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, pp. 67-72.

¹⁷ María J. Rodríguez V., “La condición femenina en Tlaxcala según las fuentes”, *Mesoamérica*, vol. 10, núm. 17, 1989, pp. 1-24.

¹⁸ Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España: Edición de Joaquín García Icazbalceta*, Ciudad de México, Librería de J.M. Andrade, 1858.

¹⁹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta, Ciudad de México, Antigua Librería..., 1870.

²⁰ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

²¹ Muñoz Camargo, *op. cit.*

²² Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl*, Ciudad de México, FCE, 2016.

²³ M.J. Rodríguez V., *op. cit.*, p. 9.

Por lo anterior, la antropóloga analizó por separado las actividades de las *cibuapillis* y las *macebualtin*. Respecto a las primeras, aseguró que su única ocupación era la educación y el cuidado de sus hijos; mientras que de las segundas aseveró que, al igual que los varones de su misma condición, eran explotadas por la “clase dominante”. A partir de lo escrito por Diego Muñoz Camargo en su *Historia de Tlaxcala*, se determinó que la “división sexual del trabajo” en la sociedad tlaxcalteca tenía como origen que se celebraba con mayor entusiasmo el nacimiento de los varones. La autora también se interesó en los temas de educación y el matrimonio. Por otro lado, mencionó que la “legítima esposa” de un gobernante era llamada *cibuatlatoani*. Por último, afirmó entre los tlaxcaltecas la participación femenina en el ámbito religioso era limitado, mientras que eran excluidas completamente de los cargos públicos. Por lo tanto, concluyó que las mujeres eran discriminadas bajo una “ideología dominante convenientemente sexista y patriarcal”.²⁴

En 1991, Elizabeth M. Brumfiel discutió acerca de las actividades desempeñadas tanto por las mujeres *pipiltin* como las *macebualtin*.²⁵ La autora rechazó la existencia de las esferas “pública” y “privada” en el contexto mexica y consideró que este tratamiento “conspiraba con la cultura occidental para motivarnos a tratar la producción femenina como un elemento estático”.²⁶ De acuerdo con la arqueóloga estadounidense, los registros etnohistóricos, como el *Códice florentino: Historia general de las cosas de la Nueva España* (1540-1585), elaborado por fray Bernardino de Sahagún (? -1590) y sus informantes indígenas, sugieren que *todas* las mujeres practicaban exclusivamente el tejido de ropas. Sin embargo, los vestigios materiales en las zonas habitacionales de Xico, Huexotla y Xaltocan mostraron que existió una relación inversa entre el tejido y la producción agrícola.

Lo anterior permitió a Brumfiel determinar que las mujeres de las zonas rurales, además de dedicarse al tejido y a las actividades del hogar, también trabajaron en el cultivo de chinampas. Agregó que aquellas que laboraron

²⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁵ Elizabeth Brumfiel, “Weaving and Cooking: Women’s Production in Aztec Mexico”, en Joan Gero y Margaret Conkey (eds.), *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1991, pp. 224-251.

²⁶ *Ibid.*

lejos del hogar, además, tuvieron la necesidad de mercantilizar la ropa tributada. Es decir, participaron activamente en el comercio. Afirmó que el trabajo que realizaron, en lugar de aislarlas, las integraba a la sociedad, debido a que era afectado de la misma forma que el de los hombres.²⁷ Las discrepancias entre las fuentes que denominó “etnohistóricas” y las arqueológicas las atribuyó a que las primeras presentaron un ideal cultural entre los *pipiltin* o las “élites”, en el cual las mujeres tenían que hilar y tejer, en vez de mostrar la compleja realidad del trabajo femenino. Por lo tanto, concluyó que las mujeres mexicas eran agentes dinámicas dentro de un sistema social igualmente dinámico.

Pilar Alberti Manzanares (1994),²⁸ como parte de sus investigaciones sobre el ideal de “mujer azteca” que se construyó a través de la religión, analizó el papel que desempeñaban las mujeres en los oficios religiosos. El estudio lo realizó a partir del contenido de dos documentos recopilados por las autoridades españolas a finales del siglo XVIII, pertenecientes a la colección “Memorias de Nueva España” ubicados en la Real Academia de la Historia de Madrid. Estos manuscritos, de acuerdo con la antropóloga, además de hablar sobre las mujeres “sacerdotisas” o *cibuatlamacazque*, brindan información sobre la existencia de una institución educativa donde se formaban en esta ocupación, el *cibuacalmecac*, fundado entre 1427 y 1440.

En estos documentos, se estableció que las mujeres ingresaban al *cibuacalmecac* durante la adolescencia. Pilar Manzaneras mencionó que, de acuerdo con la jerarquía social que gozaban las jóvenes, era el lugar donde cumplían sus obligaciones sacerdotales. Las jóvenes emparentadas con el *tlatoani* en turno cumplían su servicio en el Templo Mayor y, además, tenían la responsabilidad de dirigir la institución educativa. Las *pipiltin* de menor rango dedicaron su tiempo a los templos de otros dioses principales. En cambio, las *macebualtin* desarrollaban sus funciones en los templos de sus *calpullis*. Sin embargo, la historiadora enfatizó que *todas*, en sus respectivos lugares, se dedicaban a la producción textil, la elaboración de piezas para los ídolos y a cuidar las instalaciones suntuarias. Por lo anterior, la investigación de Alberti sugiere que, a pesar de que “la procedencia de estas

²⁷ *Ibid.*, p. 243.

²⁸ Pilar Alberti Manzanares, “Mujeres sacerdotisas aztecas: las cihuatlamacazque mencionadas en dos manuscritos inéditos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24, 1994, 173-217.

mujeres parece ser noble”,²⁹ se permitió la participación de mujeres de diferentes estratos sociales, quienes, en general, desarrollaban las mismas actividades económicas y rituales.

Miguel León Portilla (1998)³⁰ abordó algunos “atributos ideales” adjudicados a las mujeres *pipiltin* en las distintas etapas de su vida. El historiador mexicano afirmó que las actividades de estas mujeres nahuas, descritas en diversos códices y en los *huebuehtlabtoll* o “antigua palabra”, derivados del *Códice Florentino*, retratan a la mujer “sirviendo en los templos, educando a sus hijos, confortando a los que van a la guerra, atendiendo a su marido y a todos los requerimientos del hogar”.³¹ En otras palabras, determinó que las actividades que realizaban se centraban en solventar las necesidades de “otros”, principalmente de los hombres. También habló del arquetipo que se impuso sobre las *macebualtin*, que debían ser “resistentes al sufrimiento, acepta[r] ser corregida[s] [...] Se[r] entrega[da]s, [ser] humildes [...]”.³² Por último, el autor puntualizó que las mujeres “ociosas” eran rechazadas entre los nahuas. Es importante indicar que las cualidades señaladas por Sahagún, y rescatadas por León Portilla, constituyeron el arquetipo de comportamiento femenino en la Nueva España.³³

En el año 2000, María Rodríguez-Shadow publicó *La mujer azteca*, libro en el que buscó analizar la condición social que tuvieron las mujeres mexicas a partir de una “perspectiva clasista y adoptando una óptica feminista”.³⁴ La antropóloga mexicana señaló que la posición femenina podía variar de una “clase social” a otra. Sin embargo, en contraste con lo dicho por Brumfiel, enfatizó que, en términos generales, las mexicas estaban sometidas y subordinadas a los varones, al ser “sustraídas de todas aquellas actividades que

²⁹ *Ibid.*, p. 179.

³⁰ Miguel León-Portilla, “Cihuayotl iixco ca: La femineidad luce en su rostro”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 29, 1998, pp. 14-19.

³¹ *Ibid.*, p. 15.

³² *Ibid.*, p. 17.

³³ Para más información, véase Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Mujeres y familias en el México colonial: Con amor y reverencia”, *Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, núm. 35, 1998, pp. 1-24; Alberto Baena Zapatero, “La mujer española y el discurso moralista en Nueva España (s. XVI- XVII)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 30 de enero de 2008, disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/22012> [fecha de consulta: 18 de junio de 2021].

³⁴ María Rodríguez-Shadow, *La mujer azteca*, 4a. ed., Historia 6, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, p. 17.

implicaban riqueza, poder o prestigio”,³⁵ Respecto a las mujeres *pipiltin*, señaló que se desenvolvían en el ámbito doméstico, en el que, desde la infancia, las hacían “velar, trabajar, madregar” y se les imponían fuertes castigos. Negó que las mujeres recibieran una educación formal y aseguró que las jóvenes que participaban en las actividades sacerdotales, las *cibuatlamicazqui*, eran simples “servidoras del templo”, interpretación que contrasta directamente con lo propuesto por Alberti Manzanares seis años antes. Por otra parte, aseguró que, una vez casadas, eran dominadas por sus esposos y que carecían de la oportunidad de acceder a puestos políticos.

De acuerdo con la antropóloga, a pesar de que las mujeres *pipiltin* fueron oprimidas debido a su sexo, no fueron sometidas a “la intensa explotación económica que padeció la mujer de condición humilde”,³⁶ es decir, las *macebualtin*. Rodríguez-Shadow aseguró que se cosificó a este grupo de mujeres. Mencionó que, al morir sus patronos, eran enterradas con ellos. En cuanto a su sexualidad, gozaron de ciertas libertades sexuales que les fueron negadas a las *pipiltin*. Así, afirmó que las prostitutas o *abuianime* pertenecieron exclusivamente a los estratos sociales más bajos. Sin embargo, enfatizó que las mujeres esclavizadas tuvieron la posición social más baja, al ser obligadas a la prostitución, al tejido, el hilado e, incluso, al sacrificio.

Miriam López Hernández (2012)³⁷ se interesó en la prostitución femenina, por lo que centró su estudio en la *abuianime* o “la que está alegre”, como se designaba a las prostitutas debido a que “se caracterizaban por reírse con cuanto hombre se toparan”, lo que era contrario al ideal femenino de “mujer íntegra”.³⁸ A las *abuianime* se les permitía participar en distintas fiestas ceremoniales. Esta importancia que gozaron en las festividades, de acuerdo con la autora, es una muestra de lo bien integradas que estuvieron en las sociedades nahuas. Además, también acompañaban a los guerreros destacados y a los jóvenes en el campo de batalla, quienes, incluso, “se arrojaban a morir en ellas”.

Al igual que Rodríguez-Shadow, subrayó que el comportamiento de las mujeres *pipiltin* estaba duramente regulado. Se les pedía que fueran “mo-

³⁵ *Ibid.*, p. 79.

³⁶ *Ibid.*, p. 91.

³⁷ Miriam López Hernández, “Abuianime: Las seductoras del mundo nahua prehispánico”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 2, 2012, pp. 401-423.

³⁸ *Ibid.*, p. 402.

deradas” al caminar, al vestir, al hablar y en lo sexual. Las trasgresiones eran, de acuerdo con el *Código Florentino*, castigadas con la muerte. En otras palabras, solo las mujeres *macebualtin* podían realizar esta ocupación dado que se les permitía arreglarse, perfumarse, pintarse el rostro y ataviarse “excesivamente”. La autora aseguró que el cabello era de suma importancia, al ser un factor que diferenció a los distintos grupos étnicos.³⁹ Sin embargo, el pelo suelto en una mujer era señal de que ejercía la prostitución. A pesar del rechazo que existió en los discursos morales hacia esta ocupación, López Hernández aseguró que tenía una “función específica reconocida socialmente”, por lo que no eran rechazadas en todos los contextos. Esto llevó a la antropóloga a concluir que existía una “prostitución civil” que era respaldada en los espacios estatales, aunque mencionó que no había elementos para establecer si era una actividad voluntaria o impuesta.

Miguel Pastrana Flores (2014)⁴⁰ abordó el tema de la educación que recibían específicamente las mujeres mexicas, teniendo como fuente principal el *Código Mendocino*. El historiador mexicano se enfocó en las *pipiltin*; sin embargo, aseguró que, mucho de lo que afirmó se aplicaba también a las *macebualtin*. Cuando las mujeres nacían, las parteras enterraban su cordón umbilical cerca del fogón y le presentaban herramientas de trabajo doméstico, como husos y escobas, con la intención de que el resto de su vida cumpliera adecuadamente el “trabajo femenino”.⁴¹ A la edad de cuatro años las niñas comenzaban a ayudar en las tareas del hogar y dos años más tarde empezaban a hilar bajo la supervisión de sus madres. La educación provista por sus progenitoras era severa, al igual que los castigos impuestos, los cuales subían de intensidad proporcionalmente a la edad. Por ejemplo, a la edad de ocho años, si no cumplían correctamente con sus tareas, sus manos eran punzadas con púas de maguey.

Sobre la educación escolarizada, Pastrana Flores aseguró que las mujeres *pipiltin* ingresaban a la versión femenina del *calmécac* durante la adolescencia.

³⁹ *Ibid.*, 410.

⁴⁰ Miguel Pastrana, “El corazón del hogar: Ensayo sobre la educación femenina entre los antiguos nahuas”, en *Los proyectos de educación en México: De la época prehispánica a la nación independiente*, Morelia, UNAM-Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia, 2014, pp. 23-42.

⁴¹ *Ibid.*, p. 26.

Al igual que Alberti Manzanares, mencionó que las jóvenes eran instruidas en los templos para ser *cibualtlamacazqui*. En esos lugares tenían que obedecer las reglas a la perfección. Además de recibir una “preparación ritual y culinaria”,⁴² las aprendices del Templo Mayor, que provenían de los *calpultin* más prestigiosos de Tenochtitlan, tenían que elaborar mantas para los dioses. Una vez que terminaba sus estudios, la gran mayoría regresaba a su hogar para formar una familia y tener una descendencia, a la cual, al igual que sus madres, tendrían que educar. En la conclusión de su trabajo, el historiador estableció que la interpretación de la “sujeción de la mujer” era anacrónica y simplista debido a que por las largas ausencias de sus maridos, “de ellas dependería el gobierno de sus hogares, el manteamiento de los lazos familiares como unidades sociales [...] así como la administración de bienes y servicios [...]”.⁴³ Por lo tanto, constituyeron el “corazón del hogar”.

Esta interpretación de “ámbitos” o “esferas” separadas también se aplicó para analizar el papel que tenían las mujeres occidentales en el siglo XIX. Nerea Aresti, por ejemplo, identificó que, en la España decimonónica, a través de la figura del “ángel del hogar”, se representó el ideal de mujer doméstica. Así, a pesar de que disminuyó la creencia misógina de que las mujeres eran seres inferiores, se *legitimó* su confinamiento al ámbito familiar, se fortalecieron los valores morales “femeninos” y se enaltecó la maternidad.⁴⁴

Por las investigaciones descritas, se puede comprobar que hay un debate respecto a la posición social que ocupaban las mujeres dentro de las sociedades nahuas, así como el significado que tenían las actividades que desempeñaban. María Rodríguez-Shadow, desde una postura feminista radical,⁴⁵ estableció la existencia de una subordinación femenina generalizada, que afectó tanto a las *pipiltin* como las *macehualtin*. Esta situación provocó que se les negara el acceso a puestos de importancia económica y

⁴² *Ibid.*, p. 34.

⁴³ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁴ Nerea Aresti Esteban, “El ángel del hogar y sus demonios: Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”, *Historia Contemporánea*, núm. 21, 2000, pp. 363-394.

⁴⁵ Por feminismo radical me refiero a la postura feminista surgida en las décadas de 1960 y 1970, que defiende que la raíz primigenia de la desigualdad entre hombres y mujeres es el patriarcado, que se considera una forma de dominación universal. Para más información, véase Warren Shibles, “Radical Feminism, Humanism and Women’s Studies”, *Innovative Higher Education*, vol. 14, núm. 1, 1989, pp. 35-47.

fueran relegadas exclusivamente al trabajo del hogar. Miguel León Portilla, aunque parte de una postura “maternalista”, en su artículo mencionó que las mujeres estaban preocupadas por las necesidades de sus maridos, sus hijos y aquellos que iban a la guerra; por lo que, hasta cierto punto, coincide con la antropóloga mexicana en que las actividades femeninas se centran en las necesidades masculinas.

Por otro lado, Elizabeth Brumfiel, a partir de los vestigios arqueológicos, determinó que, en zonas agrícolas, el hilado y el tejido no eran las únicas actividades femeninas, por lo que la agricultura y el comercio también fueron realizados por mujeres *macehualtin*. Esto llevó a que rechazara la existencia de lo “público” y lo “privado” en el contexto mexica y determinara que las mujeres nahuas participaban activamente en la economía de sus *altepetl*. Por otra parte, Pilar Alberti Manzanares y Miguel Pastrana coincidieron en que, al igual que los hombres, las jóvenes de los distintos estratos sociales tuvieron la posibilidad de gozar de una educación formal en el *cibuacalmecac*, donde, además de la producción textil, se dedicaron al sacerdocio. El historiador, además, aseveró que la “sujeción de la mujer [mexica]” era un concepto anacrónico y simplista, lo cual es una crítica directa a la postura de Rodríguez-Shadow. Por último, Miriam López Hernández, en su artículo sobre las *abuianime*, evidenció que algunas *macehualtin* gozaron de ciertas libertades sexuales y de comportamiento, que les permitió ostentar cierto grado de reconocimiento social y participar en actividades restringidas a los varones, como ir al campo de batalla.

El debate de las historiadoras y los historiadores en torno a si las sociedades nahuas del Posclásico tardío eran o no desiguales, se asemeja al identificado por Karen Offen.⁴⁶ Al tratar de construir una definición “global” de feminismo, que conectara tanto a los movimientos de mujeres del siglo XIX como a los contemporáneos, reconoció dos tradiciones: la “relacional” y la “individualista”. Dentro del primer grupo, se enfatizó que hombres y mujeres construían su sexualidad de formas diferentes, por lo que la igualdad moral se alcanzaría únicamente al reconocerse esa diferencia.⁴⁷ En cambio,

⁴⁶ Karen Offen, “Defining Feminism: A Comparative Historical Approach”, *Signs*, vol. 14, núm. 1, 1988, pp. 119-157.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 139.

las segundas negaron que lo “sexual” tuviera gran importancia en la conformación del individuo, por lo que condenaron las instituciones sociales existentes al considerarlas patriarcales.⁴⁸

El poder político femenino

En 1989, Susan G. Gillespie analizó la genealogía de los *tlaloque* (plural de *tlatoani*) de Tenochtitlan.⁴⁹ En particular, se interesó por las discrepancias entre las fuentes al referirse a este tema. Descartó que las contradicciones entre los documentos se asociaran con la pluralidad de visiones debido a que estas podían encontrarse en la narrativa de un mismo autor. Además, señaló que las variaciones más significativas estaban relacionadas con los personajes femeninos, las progenitoras y consortes de los gobernantes masculinos. Así, estableció que estas “proporcionan una clave para comprender cómo la historia en forma de genealogía era manipulada, en el México pre y posthispánico [...]”.⁵⁰ La autora propuso que las historias genealógicas, generalmente narradas en las crónicas,⁵¹ y en menor medida en los documentos pictográficos,⁵² se escribían conforme a un modelo que dependía de ciertas “mujeres claves”, que conferían el derecho a gobernar.

La antropóloga aseguró que el modelo generacional tenochca consistió en un *tlatoani* fundador que era sucedido por otros tres gobernantes pertenecientes a su misma generación para, posteriormente, ser reemplazada por la del siguiente iniciador. En otras palabras, el modelo adoptó la “forma de una alteración de uno y tres reyes por generación (1-3-1-3-1)”.⁵³ De esta

⁴⁸ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁹ Susan D. Gillespie, *op. cit.* La versión que se utiliza en este trabajo es la traducida al español: Susan D. Gillespie, *Los reyes aztecas: La construcción del gobierno en la historia mexicana*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1993.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁵¹ La autora menciona crónicas realizadas por historiadores indígenas, como la *Crónica Mexicana* (1598) de Hernando Alvarado Tezozomoc, las *Relaciones* (1607-1631) de Chimalpahin y la *Historia de la nación chichimeca* (1640) de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, así como aquellas redactadas por autores españoles como *Historia de los indios de la Nueva España* (1536) de Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (1581) de Fray Diego Durán y la *Historia eclesiástica indiana* de Fray Jerónimo de Mendieta.

⁵² Entre estos, menciona el *Codex Mendoza* (1541), el *Codex mexicanus* (1590), la *Genealogía de los príncipes mexicanos* (siglo XVII) de tradición tenochca y el *Códice Xólotl* (siglo XVI) proveniente de la región del Alcolhuacan.

⁵³ S. Gillespie, *op. cit.*, p. 59.

manera, el primero, el quinto y el noveno *tlatoani* cumplían la función de reiniciar el ciclo de sucesión. Esta regeneración dinástica dependía, a su vez, de la unión matrimonial con una *pilli*, cuyo linaje legitimara el poder del *tlatoani* fundador. Por lo tanto, tres mujeres fueron de crucial importancia en la continuidad de la línea sucesoria: Ilancueitl, Atoztli e Isabel Tecuichpo Moctezuma, relacionadas con los *tlaloque* Acamapichtli (1355-1395), Motecuhzoma Ilhuicamina (1398-1469) y Motecuhzoma Xocóyotl (1466-1520), respectivamente. De acuerdo con Gillespie, algunas fuentes incluso señalaron que estas mujeres tenían el legítimo derecho a gobernar. Así, determinó que eran la “antítesis” del poderío masculino, lo que provocó que fueran consideradas no solo como fuentes de autoridad política, sino también como representantes del caos, amenazadoras del orden, “en suma, [...] mujer[es] de la discordia”.⁵⁴

Para determinar el rol que tenían las mujeres *pipiltin* de Chalco, Susan Schroeder (1992)⁵⁵ examinó las obras del historiador indígena Domingo Chimalpahin (1570-1660). La historiadora estadounidense aseguró que la información brindada por el autor podría servir como modelo para sociedades nahuas que habitaron el Altiplano Central mesoamericano. Del análisis de su obra, Schroeder aseguró que estas mujeres tuvieron un papel central en la conformación de los *altepetl* debido a que legitimaban la nobleza de una dinastía de gobernantes. Como consecuencia, los casamientos entre hombres *macehualtin* y mujeres *pipiltin*, a los que denominó “hipogamia interdinástica”,⁵⁶ eran comunes tanto en la consolidación de una comunidad como en tiempos de crisis.

Schroeder agregó que, además de ejercer importantes papeles como hijas, esposas y madres, Chimalpahin reveló —a pesar de su androcentrismo— el nombre de tres mujeres chalcas que fungieron como gobernantes o *cibuatlatoani*. La primera de ellas fue Xiuhtotzin, quien en 1340 gobernó durante ocho años el *altepetl* de Tzquialtitlan Tenanco, fundado por su padre Quahuitzatzin. Es importante señalar que, de acuerdo con la historiadora, el cronista indígena tuvo interés en resaltar la historia de esta dirigente

⁵⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁵ Schroeder, “The Noblewomen of Chalco”, *op. cit.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66.

debido a que era su abuela. También, Chimalpahin mencionó a Illancueitl, mujer acolhua e hija del segundo *tlatoani* mexica *Huitzilibuitl*; sin embargo, no ofreció más información. Por último, refirió a Tlacocihuatzin, quien a la muerte de su esposo asumió el papel de regente del *altepetl* de Itztlacocauhcan, debido a la corta edad de su hijo. Por todo lo anterior, Schroeder concluyó que las mujeres *pipiltin* fueron determinantes para la vitalidad y existencia de la *Chalcayotl*, al transferir el “prestigio de su linaje, influencia política y probablemente riqueza” a sus esposos y descendencia.⁵⁷

En 1998, Arthur Anderson⁵⁸ también se interesó en estudiar a las mujeres descritas por Chimalpahin en su obra. A pesar de que el antropólogo estadounidense reconoció que las mujeres *pipiltin* en Chalco permitieron a sus esposos e hijos acceder al poder y aseguraron las relaciones políticas entre los *altepetl* de distintos rangos, categorizó a las *cibuatloatoani*, mencionadas por Chimalpahin, como “anormales”.⁵⁹ Lo anterior, de acuerdo con Anderson, se debió a que estas mujeres eran educadas para obedecer a sus padres y madres; aunque, en “tiempos decisivos”, actuaran por su cuenta en pos de una solución. En su breve artículo, el autor afirmó que, en esa sociedad nahua, a través de una estricta educación, “se producían princesas cuya función fuera casi *exclusivamente* la de perpetuar las dinastías establecidas”,⁶⁰ no gobernar. Así, concluyó que la existencia de mujeres gobernantes, a las que denominó “mujeres excepcionales”, eran difíciles de explicar en un contexto hegemónico masculino. No obstante, reconoció su capacidad para “dominar la situación”.⁶¹

En 2005, Lori Boornazian Diel⁶² analizó cómo fueron representadas las mujeres en los códices coloniales. De acuerdo con la latinoamericanista estadounidense, aunque haya una ausencia casi total de participación femenina en los documentos pictográficos relacionados con Tenochtitlan y Tezcoco,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁸ Arthur J.O. Anderson, “Las mujeres extraordinarias de Chimalpahin”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 25, 1995, pp. 224-237.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁶¹ *Ibid.*, p. 237.

⁶² Lori Boornazian Diel, “Women and Political Power: The Inclusion and Exclusion of Noblewomen in Aztec Pictorial Histories”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, núm. 47, marzo, 2005, pp. 82-106.

las fuentes de ciudades satélites, como la *Tira de Tepechpan*,⁶³ reflejan otra situación. Al igual que Schroeder en el caso de Chalco, señaló que las mujeres eran importantes para el establecimiento y la consolidación de los *altepetl* acolhuas. Sin embargo, una vez que los linajes adquirirían poder, se les excluía nuevamente de las historias. Estableció que la inclusión de figuras femeninas en las genealogías sugiere que las *pipiltin* “podían mantener el poder por derecho propio”, aunque esto raramente sucediera.⁶⁴ De acuerdo con Boornazian Diel, a pesar de que en algunos documentos pictográficos se representara a las esposas de los gobernantes nahuas, únicamente hay dos referencias de mujeres *tlatoanis* anteriores a la caída de Tenochtitlan en los documentos pictográficos. La primera de ellas, Ome Tochtzin, fue referida en la *Tira de Tepechpan*; mientras que la segunda, llamada Azcaxochitl, en el *Códice en Cruz*.⁶⁵ Es interesante señalar que ambas mujeres fueron hijas de Nezahualcóyotl y que, además, se hicieron del poder de sus respectivos *altepetl*, Tepechpan y Tepetlaoztoc, tras la muerte de sus esposos, con la diferencia de que Ome Tochtzin únicamente fungió como regente.

Por otro lado, la exclusión pictórica de Azcaxóchitl en el *Códice Kingsborough*,⁶⁶ para la antropóloga, es una muestra de cómo las gobernantes eran eliminadas, a propósito, de las historias de sus comunidades. En los códices geohistóricos tezcocanos, la autora observó una relación inversa entre el número total mujeres representadas y la fuerza política de Tezcoco. Por último, Boornazian Diel menciona que, en los documentos pictográficos de Tenochtitlan, incluso las esposas de los gobernantes eran completamente ignoradas. El *Códice Telleriano-Remensis*⁶⁷ sería la excepción a la regla, debido

⁶³ Documento creado en el siglo XVI en Santa María Magdalena Tepechpan, Texcoco, ubicado en el actual Estado de México. Para más información, véase Lori Boornazian Diel, *The Tira de Tepechpan*, Austin, University of Texas Press, 2008.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁵ Documento creado entre los años de 1553 y 1569 en San Andrés Chiautla, Texcoco, ubicado en el actual Estado de México. Para más información, véase María Castañeda de la Paz, “Cruz, Códice en”, Académico, Wiki Filología, enero, 2010, disponible en: https://www.iifilologicas.unam.mx/wikfil/index.php/Cruz,_C%C3%B3dice_en [fecha de consulta: 18 de junio de 2021].

⁶⁶ Documento creado en el siglo XVI en Tepetlaoztoc, Texcoco, ubicado en el actual Estado de México. Para más información, véase Perla Valle, “Kingsborough, Códice”, Académico, Wiki Filología, septiembre, 2010, disponible en: https://www.iifilologicas.unam.mx/wikfil/index.php/Kingsborough,_C%C3%B3dice [fecha de consulta: 18 de junio de 2021].

⁶⁷ Documento creado entre los años de 1554 y 1555 en el *altepetl* de Tenochtitlan o Tlate-

a que refirió a *Ilancueitl*, quien fue la consorte del primer *huey tlatoani* mexicana y, con esto, la legitimadora de su linaje. Esta actitud “manda el mensaje de que los *tlatoque* mexicas eran autosuficientes y que siempre lo habían sido, de ahí su poder superior”.⁶⁸ Por lo tanto, concluyó que la ausencia de mujeres en las fuentes no se relacionaba con su carácter “colonial”, sino al hecho de que los grupos nahuas, una vez que consolidaban el poder de su *altepetl*, eliminaban a las gobernantes femeninas de su historia.

En 2016, Clementina Battcock y Maribel Aguilar⁶⁹ escribieron acerca de la forma en que las mujeres de Coatlinchan y Tenochtilan intervinieron en la “transmisión de poder”. Al igual que Schoeder para el caso de Chalco, las autoras determinaron que en los *altepetl* analizados, existió la “hipogamia interdinástica”. Como se vio anteriormente, consistían en alianzas matrimoniales que tenían la finalidad de elevar el prestigio político y social del linaje masculino a partir del de su esposa. Además, era de vital importancia conocer el origen de la madre para que sus hijos accedieran a espacios políticos y económicos de prestigio.

Por otro lado, las historiadoras señalaron que la *Excan Tlatoloyan* implementó este tipo de alianzas políticas con el propósito de tener un mayor control sobre el Altiplano Central mesoamericano. En Coatlinchan, *altepetl* bajo el control de los *acolhuas*, las mujeres “representaron un enclave decisivo para mejorar la calidad de vida de su estirpe y proyectarla hacia un lugar político de mayor predominio”.⁷⁰ De acuerdo con la *Monarquía Indiana* (1615), escrita por fray Juan de Torquemada (1557-1624), los líderes de los chichimecas de Xólotl, antepasados de los habitantes del Acolhuacan, se casaron con mujeres *culhuas*, quienes eran descendientes directos de los toltecas, para establecer alianzas políticas con los grupos dominantes de la Cuenca de México.⁷¹ En el caso de Tenochtitlan, Battcock y Aguilar analizaron el papel de tuvo Illancuéitl, esposa del primer *tlatoani* mexicana. Ase-

lolco. Para más información, véase Eloise Quiñones Keber, “Telleriano-Remensis, Códice”, documento, Wiki Filología, enero, 2010, disponible en: https://www.iifilologicas.unam.mx/wikfil/index.php/Telleriano-Remensis,_C%C3%B3dice [fecha de consulta: 18 de junio de 2021].

⁶⁸ D. Boornazian, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁹ C. Battcock *et al.*, *op. cit.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 57-60.

guraron que esta mujer, al ser *culbua*, le confirió a Acamapichtli el derecho a gobernar el *altepetl*. Sin embargo, las autoras mencionaron que hay diversas referencias a esta mujer, tanto en documentos pictográficos de Coatlinchan como de Azcapotzalco, por lo que dedujeron que se trató de una figura femenina generadora/fundadora. Por todo lo anterior, concluyeron que la educación tan estricta a la que fueron sometidas las *pipiltin* se debió a que en ellas “se depositó el poder y renombre de su linaje”.⁷²

Por su parte, Caroline Dodds Pennock⁷³ (2018) se interesó en el significado que tenía el poder femenino. La historiadora inglesa estableció que las mexicas ocuparon una posición “paradójica”: mientras los textos escritos por frailes y conquistadores tienden a reflejar un arquetipo de mujer desde el punto de vista masculino, en las fuentes pictóricas y arqueológicas aparecen como “formidables” diosas, “reinas”, madres, entre otros adjetivos. Sin embargo, enfatizó que, aunque eran respetadas e influyentes, se les asoció una capacidad “disruptiva”. Lo anterior, según la autora, se debió a la creencia de que en el cuerpo femenino residía la esencia de Cihuacóatl, la diosa terrestre, por lo que la posibilidad de acceder a ese poder, tanto para crear como para destruir, convirtió a las mujeres en “una presencia formidable y ominosa”. Dodds Pennock aseguró que las ideas sobre la naturaleza disruptiva de las mujeres no se tradujeron en una subordinación femenina; incluso, añadió que existía poca evidencia de una vigilancia sobre el cuerpo y la sexualidad femeninos. Así, declaró que su intención, con este artículo, era “irrumper en el conjunto de supuestos históricos occidentales que a menudo acompañan a las discusiones sobre el poder femenino”.⁷⁴

Para lograr su objetivo, utilizó fuentes pictográficas, al considerarlas un contrapeso a los textos escritos por los frailes, aunque señaló que gran parte de los documentos producidos en esa época tendieron a presentar un ideal normativo de las sociedades prehispánicas. Esto, aseguró, tiene como consecuencia que las concepciones patriarcales europeas de la época “nos tienten a pensar y universalizar actitudes occidentales acerca de las mujeres mexicas

⁷² *Ibid.*, p. 65.

⁷³ Caroline Dodds Pennock, “Women of Discord: Female Power in Aztec Thought”, *Historical Journal*, vol. 61, núm. 2, 2018, pp. 275-299.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 278.

[...] los mexicas las veían como influyentes, independientes y efectivas”.⁷⁵ Dodds Pennock, al igual que Susan Gillespie, refirió como “mujeres de la discordia” al grupo de *pipiltin* que desempeñaron un papel estructural importante en el establecimiento de los linajes nahuas y aparecieron en momentos de disyuntivas políticas, como fue el caso de Ilancuetil. Identificó dos tipos de “mujeres de la discordia” en las fuentes: la “doméstica”, que fue separada de su grupo y se convirtió en una fuerza disruptiva desde el exterior; y la “extranjera”, que ingresó al grupo y causó discordia. De esta forma, la autora mostró que las mujeres fueron agentes activos en las historias de sus respectivas comunidades y concluyó que *todas* tenían el poder inherente de disrupción y que esta capacidad, en contraste con lo que se ha planteado, no generó animosidad contra las mujeres en su vida individual.

Respecto al poder femenino, los textos analizados sugieren que las *pipiltin*, en ciertas circunstancias, podían convertirse en gobernantes legítimas o *cibuatlatoani* de los *altepetl* cuyo linaje legitimaban. Susan Gillespie mostró que la figuras de Ilancuetil, Atoztli e Isabel Tecuichpo Moctezuma, a las que denominó “mujeres de la discordia”, desempeñaron un papel fundamental en las narrativas de las historias genealógicas debido a que conerían el derecho a gobernar a los *tlaloque* tenochcas. Por su parte, tanto Susan Schroeder como Clementina Battcock y Maribel Aguilar, quienes escribieron su artículo con más veinte años de diferencia, coincidieron en que la “hipogamia interdinástica” era una práctica extendida entre los grupos nahuas de la Cuenca. Al igual que Gillespie, las historiadoras coincidieron en que las mujeres eran quienes otorgaban legitimidad al linaje gobernante, no los hombres. Como respuesta al trabajo de Schroeder, Arthur Anderson, aunque reconoció que las chalcas de la élite aseguraron a sus esposos el control político, llamó “anormales” a todas las mujeres que llegaron a ostentarlo, debido a que, según el investigador, eran educadas exclusivamente para el matrimonio y la maternidad.

Para contrastar el uso de fuentes escritas en caracteres latinos, elaboradas tanto por frailes como por indígenas “hispanizados”, Lori Boornazian Diel y Caroline Dodds Pennock, en 2005 y 2018, respectivamente, propusieron, en su lugar, el estudio de fuentes pictográficas provenientes de los “pueblos

⁷⁵ *Ibid.*, p. 280.

de indios” novohispanos. Sin embargo, interpretaron estos documentos de manera distinta. La primera enfatizó que la escasa representación de las mujeres, lejos de relacionarse con la naturaleza “colonial” de las fuentes, estaba asociada a una práctica historiográfica prehispánica, en la que se eliminaban las figuras políticas femeninas una vez que el *altepetl* se consolidaba políticamente. Concluyó que la ausencia de mujeres en los documentos pictográficos simbolizó la autosuficiencia del linaje. En cambio, la historiadora inglesa, desde un feminismo poscolonial, abogó que las fuentes escritas *universalizaban* ideas occidentales sobre las mexicas. Además, para explicar la existencia de las *cibuatlatoani*, que Anderson estableció como una tarea complicada, retomó el concepto de “mujer de la discordia” introducido por Gillespie. No obstante, es importante señalar que mientras la arqueóloga estadounidense asoció esta capacidad “disruptiva” únicamente con aquellas mujeres que legitimaban la línea sucesoria, Doods Pennock determinó que el cuerpo femenino en general tenía esta propiedad. Es decir, la categoría de la historiadora inglesa es más análoga a la de “mujer disruptiva”, utilizada el feminismo *queer*.⁷⁶

EL “GÉNERO” COMO MARCO ANALÍTICO EN LOS ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

A partir de la década de 1990, el género, tras el impacto que tuvieron los trabajos de las teóricas feministas Joan Scott⁷⁷ y Judith Butler,⁷⁸ se convirtió en una categoría de análisis frecuente en los estudios de cultura náhuatl.⁷⁹ Sin embargo, como veremos más adelante, este término no solo fue enten-

⁷⁶ Martinique Haller, “Queer Femme Representation: Disrupting ‘Woman’”, *Thinking Gender Papers*, UCLA-Center for the Study of Women, 2009, disponible en: <https://escholarship.org/uc/item/37697316>.

⁷⁷ Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, *The American Historical Review*, vol. 91, núm. 5, 1986, pp. 1053-1075; Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

⁷⁸ Judith Butler, “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, *Theatre Journal*, vol. 40, núm. 4, 1988, 519-531.

⁷⁹ En décadas anteriores, “género” se utilizó como categoría de análisis. Sin embargo, los estudios sobre las sociedades prehispánicas a partir de este marco epistemológico aumentaron considerablemente hasta la década de 1990. Véase, por ejemplo, Virginia E. Miller (ed.), *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, Maryland, University Press of America, 1988.

dido de distintas maneras por las investigadoras, además fue utilizado para explicar diferentes aspectos de las sociedades nahua hablantes del Posclásico tardío, como la predominancia de la mujer en el ámbito doméstico y la construcción del cuerpo femenino.

De acuerdo con Scott, el concepto “género” fue propuesto por historiadoras feministas que buscaban comprender el origen social de la diferenciación sexual.⁸⁰ De esta forma, insistió en que esta categoría no debía utilizarse como sinónimo de “mujer”, dado que se invisibilizarían la desigualdad y el poder existentes. Respecto a este último concepto, enfatizó que se debía “reubicar la idea de que el poder social es unificado, coherente y centralizado, respecto a la idea foucaultiana del poder como un conjunto de constelaciones dispersas de relaciones desiguales”.⁸¹ Por lo tanto, definió el género como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales” y como “una forma primaria de las relaciones simbólicas de poder”.⁸² Así, su uso no se limitó al ámbito familiar, también englobó los sistemas educativos, económicos y políticos.⁸³ Es importante señalar que la autora consideró la “oposición binaria” entre hombres y mujeres como un mecanismo que perpetúa las relaciones de poder político.⁸⁴

Por su parte, Judith Butler rechazó que el género fuera una identidad estable y, en su lugar, defendió que es una “identidad construida” a partir de la “repetición estilizada de actos”.⁸⁵ Estos “actos constitutivos” generaban ilusiones que, al “naturalizarse”, difícilmente son cuestionados. Retomó la crítica de Simone de Beauvoir sobre el concepto de “mujer” para establecer que el “cuerpo es una situación histórica [...] una manera de ir haciendo, dramatizando y reproduciendo una situación histórica”.⁸⁶ Así, estableció que “género” es una interpretación cultural e histórica del hecho biológico. Es

⁸⁰ Joan Wallach Scott, “El género: Una categoría útil para el análisis histórico”, en J.W. Scott, *Género e historia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2012, p. 49.

⁸¹ *Ibid.*, p. 65.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁵ Judith Butler, “Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, Marie Lourties (trad.), *Debate Feminista*, vol. 18, 1998, pp. 296-297.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 300.

decir, separó el género del sexo biológico. Por lo tanto, “cuerpo”, en el marco fenomenológico propuesto por Scott, es una “materialización de posibilidades” culturales e históricas que únicamente se conoce por su “aparición de género”.⁸⁷

En 1992, Louise Burkhart analizó las actividades que realizaron las mujeres mexicas en el espacio doméstico.⁸⁸ La antropóloga estadounidense defendió la existencia de un espacio femenino “separado del de los hombres y complementario a él”. No obstante, aseguró que analizar estos espacios en términos del binomio igualdad/subordinación era “imponer categorías occidentales que simplifican una situación compleja y obstaculizan cualquier intento de entenderla en sus propios términos”.⁸⁹ Así, rechazó las interpretaciones en las que el espacio doméstico era un lugar marginal. Enfatizó que, debido a la naturaleza de las fuentes, resultaba imposible conocer gran parte de la vida de las mujeres mexicas, “excepto como [una] construcción masculina colonial” y que se presentaba únicamente una conceptualización idealizada de lo “femenino”. Señaló que la casa era pensada como una réplica del cosmos a pequeña escala.

Burkhart estableció que, de acuerdo con la obra de Sahagún, el hogar, al ser considerado un “frente de guerra”, fue conceptualizado como un simbolismo bélico, por lo que representó un cosmos a pequeña escala. Como ejemplo, aseguró que era en este espacio donde los infantes se convertían en “personas”. También aseguró que la “identidad de género” se construía a partir de atributos y atavíos. Por lo tanto, darle a una bebé una falda y un huso era lo que la convertía en mujer “más que cualquier otra noción [...] abstracta de emociones o intelecto femeninos”.⁹⁰ Por esta razón, concluyó que el hogar era un lugar de poder.

Cecelia Klein (1994) estudió la relación entre el género y la guerra en los pueblos mexicas.⁹¹ En particular, se interesó en explicar un pasaje de la guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan registrado por el fraile dominico

⁸⁷ *Ibid.*, p. 302.

⁸⁸ Louise M. Burkhart, “Mujeres mexicas en ‘el frente’ del hogar: Trabajo doméstico y religión en el México azteca”, *Mesoamérica*, vol. 13, núm. 23, 1992, pp. 23-54.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁹¹ Cecelia Klein, “Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24, 1994, pp. 219-253.

Diego Durán (1537-1588). En este fragmento se narró que las mujeres tlotelolcas “lucharon en gran medida con los signos de su género —no solo los símbolos biológicos de su sexo, sus órganos reproductivos y excreciones, y su descendencia masculina— sino también [con] los utensilios domésticos [husos, escobas, etc.] que definían su rol femenino”.⁹² Así, la autora estableció que el género estaba constituido tanto por el sexo biológico como por las herramientas que utilizaban.

Por otro lado, Klein comprobó que en el *Códice Florentino* sus autores definieron los conflictos bélicos en términos de la relación entre lo femenino y lo masculino, al asociar el campo de batalla con el nacimiento y a las parturientas con guerreros de alto rango. No obstante, la historiadora estadounidense señaló que este paralelismo entre la vida reproductiva y el militarismo era asimétrica y ficticia, debido a que las mujeres desaparecidas regresaban a la tierra ciertos días para lamentar “su pérdida de feminidad”, al no haber logrado convertirse en madres. Por lo tanto, concluyó que las representaciones de guerreras tenían dos propósitos: *a)* establecer el ideal del comportamiento femenino, tanto positivo como negativo y *b)* señalar el “comportamiento político” que las mujeres nahuas debían guardar.⁹³

Por su parte, en 1996, Noemí Quezada afirmó que el concepto “género” permitía analizar “las relaciones de poder entre las clases y entre los sexos a partir del planteamiento de Foucault”.⁹⁴ A partir de esta categoría, buscó explicar cómo se constituyó el orden social entre mexicas. La historiadora aseguró que hombres y mujeres fueron sujetos por igual a la normatividad establecida. Así, la hipótesis de su trabajo fue que en las sociedades normadas por la religión, como era el caso de los mexicas, lo masculino y lo femenino se concebían como “opuestos simétricos complementarios”,⁹⁵ que se traducían en relaciones sociales más igualitarias. Es decir, la relación de

⁹² *Ibid.*, p. 220.

⁹³ *Ibid.*, p. 244.

⁹⁴ Noemí Quezada Ramírez, “Mito y género en la sociedad mexicana”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 26, 1996, p. 22.

⁹⁵ Este concepto fue propuesto por el historiador mexicano Alfredo López Austin, quien argumentó que en la cosmovisión mesoamericana todos los seres y objetos estaban constituidos por esencias femeninas y masculinas. Así, rechazó la existencia de entidades “puras” y aseguró que lo “femenino” se vinculó con la oscuridad, la muerte, la humedad, “lo bajo” y la sexualidad. Para más información, véase Alfredo López Austin, “La parte femenina del cosmos”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 29, 1998, pp. 6-13.

poder que identifica no es entre el ámbito femenino y el masculino, sino entre las estructuras de poder y la población en general.

Para justificar su propuesta de “opuestos simétricos complementarios”, Quezada aseguró que la cosmovisión mexicana se basó en la dualidad. Argumentó que entre los nahuas se estableció una división genérica dual que afectó tanto la conceptualización de lo “cósmico” como de lo cotidiano. Para la historiadora mexicana, la analogía de la “guerrera-parturienta” con el “guerrero en el campo de batalla” era un ejemplo de esta dicotomía social. Esto la llevó a criticar las interpretaciones que, desde la “cultura occidental”, denotaban este binarismo como una muestra de la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Esta afirmación es de interés debido a que, aunque reconoció el género como un medio para estudiar “relaciones de poder”, defendió que lo “masculino” y lo “femenino” posibilitaban, respectivamente, la existencia del otro. Por lo tanto, defendió que la existencia de uno dependía del otro y que la educación diferenciada por sexos era el mecanismo para adquirir el género, es decir, era el mecanismo mediante el cual la normatividad se establecía en el ámbito social. Así, Quezada estableció que el confinamiento de las mujeres al “ámbito privado” se debió a que el hogar reprodujo el orden mismo del cosmos.

En los umbrales del siglo XXI, Rosemary Joyce estudió las formas en que la diferenciación sexual afectaban la conformación del poder político en Mesoamérica.⁹⁶ Además, se interesó en analizar el estatus que ostentaron las mujeres y delimitar cómo sus experiencias difirieron de las de los hombres, quienes *controlaron* la producción y reproducción femenina. Es importante mencionar que la antropóloga estadounidense descartó todas las representaciones de género que consideró “ambiguas”, es decir, en las que las características sexuales están ausentes. Por otro lado, reconoció la imposibilidad de determinar la identidad de género de los individuos pertenecientes a las sociedades mesoamericanas. Este hecho resultaba en distintos problemas teóricos, debido a que la forma en que trabaja el género “es en última instancia una cuestión sobre los individuos”.⁹⁷

⁹⁶ Rosemary A. Joyce, *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press, 2000.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 6.

En contraste con Klein y Quezada, Joyce, quien retomó la propuesta de Judith Butler, señaló que no había ningún motivo para suponer la existencia de dos géneros absolutos fijos en las sociedades mesoamericanas. De acuerdo con la antropóloga, las casas y sus alrededores “eran las arenas donde se desarrollaban las actuaciones de género” que, a su vez, determinaban donde las mujeres mexicas de ciertas edades “podían o no ir”.⁹⁸ Además, estableció la creación de “medios de género”, como representaciones, vestidos y lugares, a partir de los que se controló el comportamiento de los individuos en sus comunidades. En otras palabras, aceptó la existencia de sitios en los que se generaban ideologías y discursos de género.

En 2005, Miranda K. Stockett realizó un balance historiográfico de las ideologías normativas de género que se propusieron para estudiar las sociedades mesoamericanas: el “jerárquico” y el “complementario”.⁹⁹ La antropóloga estadounidense evitó introducirse en el debate sobre los méritos explicativos de cada una. No obstante, aseguró que tanto la “complementariedad” como la “jerarquización” eran categorías occidentales de la división del trabajo. En su lugar, propuso un análisis centrado en explorar las “identidades”, que permitirían una mejor comprensión de las prácticas genéricas pretéritas.¹⁰⁰ En su artículo, la autora utiliza la palabra “género” para denotar “la expresión cultural del sexo biológico” y definió “ideología de género” como “las creencias y expectativas de una sociedad dadas respecto al comportamiento apropiado para categorías de género culturalmente reconocidas”.¹⁰¹

Aunque la antropóloga reconoció su valor analítico, estableció que los modelos dicotómicos tienden a proyectar al género como una categoría estática, a pesar de que diversos trabajos, entre ellos el de Joyce, habían mostrado que el cuerpo y sus expresiones culturales eran maleables en el contexto mesoamericano. Para ejemplificar lo anterior, se refirió a las prácticas rituales donde los hombres se vestían como mujeres y cuestionó si se

⁹⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁹ Miranda K. Stockett, “On the Importance of Difference: Re-Envisioning Sex and Gender in Ancient Mesoamerica”, *World Archaeology*, vol. 37, núm. 4, 2005, pp. 566-578.

¹⁰⁰ Para más información, véase Milton Diamond, “Sex and Gender are Different: Sexual Identity and Gender Identity are Different”, *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, vol. 7, núm. 3, 2002, pp. 320-334.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 567.

les asoció con un femenino, uno masculino o un “tercer género”, que los modelos binarios difícilmente explicarían. Por lo tanto, concluyó que orientar el análisis en la “identidad ayudaría a contestar preguntas relacionadas con los límites y las intersecciones entre la sociedad y lo individual”, lo que permitiría alcanzar el punto medio de los marcos analíticos anteriormente propuestos.¹⁰²

Por otro lado, Miriam López Hernández,¹⁰³ estableció en 2014 que las emociones verbalizan los patrones culturales y eran “mediadoras de la acción social [...] y a través de ellas se negocian las relaciones entre los individuos — incluidas las de género—”.¹⁰⁴ Además, refirió que la “ideología de género” determinaba cómo hombres y mujeres debían reaccionar ante situaciones específicas. Para la autora, el género es una construcción cultural¹⁰⁵ mediante la cual se establece una idealización del comportamiento que debían tener hombres y mujeres. Es decir, esta investigación también partió de un modelo genérico binario.

López Hernández coincidió en que el “género femenino” en la sociedad mexicana era asignado desde el nacimiento a partir de la asociación simbólica de la infanta con objetos asociados al hogar y al tejido, como escobas y husos. Además, estableció que el miedo a las mujeres en la sociedad mexicana era el estructurador de las relaciones genéricas, al grado de que los hombres nahuas tenían miedo de entrar en contacto con cualquier artefacto relacionado con actividades femeninas por temor a perder sus habilidades bélicas. Este miedo, concluyó, provocó que las mujeres se relegaran al “espacio privado” y, por lo tanto, tuvieran una posición de subordinación.

¹⁰² Miriam López Hernández, “El miedo a la mujer en la cultura azteca”, en R. Enríquez Rosas y O. López Sánchez (coord. e introd.), *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*, Ciudad de México, ITESO/UNAM/Facultad de Estudios Superiores Iztacala, 2014, p. 350.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 351.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ De acuerdo con la antropóloga Elsa Muñiz, la “cultura de género” es creadora de códigos de conducta que promueven representaciones hegemónicas de lo “masculino” y lo “femenino”, que regulan las acciones de los “sujetos de género” en todos los ámbitos de su vida. Asimismo, moldean un “cuerpo sexuado” que favorece una política sexual que legitima la superioridad de los hombres sobre las mujeres. Elsa Muñiz, “Historia y género. Hacia la construcción de una historia cultural del género”, en *Voces disidentes: Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, Ciudad de México, Cámara de Diputados LIX Legislatura/CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 2004, pp. 31-55.

En 2014, Katarzyna Szoblik analizó las distintas construcciones del concepto “mujer” y los roles femeninos representados en diferentes textos nahuas escritos en el siglo XVI, como los *buebuetlatolli*.¹⁰⁶ Argumentó que la dificultad de este estudio residió en la “flexibilidad del mismo concepto de ‘género’”, lo cual complica determinar las características de lo “femenino” y lo “masculino”. Además, estableció que en el contexto nahua del Posclásico tardío el género era una ideología que surgió, principalmente, de las creencias religiosas. La autora aseguró que, a pesar de la imagen mostrada en las fuentes, en la vida cotidiana se observaba una asimetría entre hombres y mujeres debido a que la “dominación masculina era un hecho indudable”.

Dos años más tarde, en 2016, Szoblik se apejó a la definición de género de Judith Butler, por lo que estableció que el género era una categoría dinámica “vinculad[a] al contexto histórico-social [que] puede ser interpretad[a] de manera completamente diferente en [...] épocas históricas distintas”.¹⁰⁷ Así, concluyó que era un marco analítico inseparable del contexto político, social y cultural. Esto, de acuerdo con la historiadora polaca, hacía de los estudios de género una fuente teórico-metodológica valiosa al ofrecer la posibilidad de conocer los sistemas con que se relacionaban los miembros de las sociedades nahuas.

De acuerdo con Szoblik, el contacto con los fluidos corporales femeninos, como la menstruación, era “temido” por los hombres debido a que se consideraban disruptores del equilibrio del universo. Estableció que el cuerpo de las mujeres era un “ser poderoso” y un “foco de riesgo”.¹⁰⁸ Por otro lado, mostró que, en la mitología mexicana, la sexualidad femenina estuvo directamente relacionada con derrocamientos políticos.¹⁰⁹ Por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan*, obra escrita a finales del siglo XVI, la caída de Tula se asoció a la trasgresión sexual de Quetzalcoátl con su hermana Quetzalpetlatl,

¹⁰⁶ Katarzyna Szoblik, “Las mujeres ‘honestas’ y las ninfómanas lujuriosas entre los antiguos nahuas”, *Itinerarios: Revista de Estudios Lingüísticos, Literarios, Históricos y Antropológicos*, núm. 20, 2014, p. 178.

¹⁰⁷ Katarzyna Szoblik, *Entre los papeles de ocelote entono mi canto, yo Quetzalpetlatzin: El lugar de la mujer dentro de la oralidad nahua*, Antropología de las Mujeres, México-Bielsku-Bialej, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer-Akademia Techniczo-Humanistyczna w Bielsku-Bialej, 2016, p. 111.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 359.

¹⁰⁹ *Ibid.*

orquestrada por Tezcatlipoca. La autora concluyó que el miedo masculino a las mujeres se tradujo en su relegación al “espacio privado”, es decir, a un estatus de subordinación.

Lo anterior muestra que en la década de 1990, Louise Burkhart, Cecelia Klein y Noemí Quezada establecieron la existencia de un sistema genérico binario basado en la “complementariedad” entre hombres y mujeres. Las tres investigadoras coincidieron en que las actividades “masculinas” tenían sus equivalentes en el ámbito femenino. Así, el nacimiento era equiparado con el campo de batalla, mientras que las parturientas eran consideradas guerreras. Tanto Burkhart como Quezada criticaron que el papel de las mujeres en el hogar y el dualismo genérico se interpretaran como una muestra de subordinación femenina debido a que esta visión la asociaron con una “imposición occidental”. Por su parte, Miriam López Hernández, en 2014, también partió de un binarismo genérico; sin embargo, estableció que el “miedo masculino” hacia lo “femenino” provocó que las mujeres fueran subordinadas en su vida cotidiana.

Por otro lado, Rosemary Joyce (2000) y Katarzyna Szoblik (2016) retomaron los trabajos de Judith Butler para teorizar el sistema genérico de los nahuas del Posclásico tardío. A pesar de que reconocieron la imposibilidad de precisar cómo era entendido por las sociedades nahuas, aseguraron que había información suficiente para concluir que era flexible. Joyce, por su parte, estableció que las “actuaciones genéricas” que los infantes realizaban en casa determinaban los espacios y las actividades que podían realizar en su vida adulta. Además, señaló que existieron “medios de género”, como la ropa, cuya finalidad era el control normativo de los individuos. Por su parte, Szoblik, al dirigir su interés a la corporalidad femenina, aseguró que los fluidos femeninos eran considerados elementos “disruptores” de la masculinidad, lo que provocó la subordinación femenina frente a los hombres.

REFLEXIONES FINALES

Los trabajos que abordan la posición económica, social y política ofrecen información suficiente para concluir que, dentro de los estudios de cultura náhuatl, se reconoce que las mujeres conformaron un grupo heterogéneo que desarrolló una amplia variedad de actividades dentro y fuera del ámbito doméstico. No obstante, la posición que ocuparon en las sociedades nahuas

aún es objeto de debate entre investigadoras e investigadores. Por un lado, María Rodríguez-Shadow, a partir de una perspectiva feminista radical, enfatizó en sus trabajos que tanto las tlaxcaltecas como las mexicas se encontraban en una posición de subordinación, lo que provocó que fueran excluidas de cargos públicos y de una educación fuera del hogar. Por su parte, Pilar Alberti y Miguel Pastrana defendieron que las mujeres *pillis* tenían la posibilidad acceder a una educación formal en los templos.

Respecto al poder político femenino, las *cibuatlatoani* también son objeto de debate. Rodríguez-Shadow señaló que este término se refería únicamente al de la “legítima esposa” de un gobernante, es decir, carecía de una connotación política. Por su parte, Anderson determinó que la existencia de mujeres gobernantes entre los nahuas era difícil de explicar si se consideraba que estaban sujetas a la voluntad masculina. Así, se refirió a estas mujeres como “extraordinarias” y “anormales”. Susan Gillespie, Susan Schroeder, Clementina Battcock y Maribel Aguilar establecieron que las mujeres eran quienes proporcionaban la legitimidad a los gobernantes varones, de ahí que se extendiera la práctica de la “hipogamia hiperdinástica”. Por su parte, Caroline Dodds Pennock propuso que su figura debía interpretarse como “mujer de la discordia”, considerando que estas mujeres tenían la capacidad de irrumpir y alterar el ambiente político masculino. De esta forma, rechazaron categóricamente, con excepción de Gillespie, la idea de “subordinación femenina”.

La condición de la mujer también ha sido un tema controvertido dentro de los estudios de género. En los trabajos que abogaron por un modelo genérico de “opuestos complementarios” se aseguró que el ámbito “femenino” no estaba por debajo del “masculino”. De esta forma, Burkhart, Klein y Quezada, en la década de 1990, en su propósito de no “occidentalizar” las condiciones femeninas del Posclásico tardío, rechazaron la idea de “subordinación femenina” y en su lugar propusieron un modelo de “opuestos complementarios”. No obstante, Miranda K. Stockett, a pesar de que reconoció la capacidad analítica del modelo, consideró que la “complementariedad” también era una categoría occidental, por lo que sugirió que, en su lugar, se analizara la “identidad de género”, es decir, cómo las nahuas, en lo individual, establecían su propia filiación genérica. Por su parte, Miriam López Hernández y Katarzyna Szoblik, quienes se interesaron en analizar el

“miedo masculino” hacia el cuerpo femenino, concluyeron que había un control de los hombres sobre el comportamiento de las mujeres, lo que finalmente provocó que fueran relegadas a una posición de subordinación.

¿Por qué las y los profesionales de la historia y la antropología llegan a conclusiones diametralmente opuestas sobre la posición social de las mujeres nahuas? La naturaleza de las fuentes, como se mencionó anteriormente, podría explicar esta cuestión. No obstante, los investigadores discutieron, matizaron y problematizaron el contenido de los documentos, por lo que el debate no surge de un análisis esencialista. Así, la respuesta parece estar más relacionada con el planteamiento que realizó Gayatri Spivak: la forma en que los investigadores construyen el conocimiento sobre los sujetos subalternos y los representan en sus narrativas historiográficas.

Esta discusión permite concluir que las discrepancias en el seno de la historia y la antropología, lejos de ser nocivas, enriquecen el conocimiento sobre la experiencia pretérita de las mujeres nahuas. Además, el uso de la categoría “género”, si bien puede ser controvertido, ha servido como un marco analítico a partir del cual es posible cuestionar si los matices ofrecidos por cada una de las partes del diálogo, como la existencia de *cibuatlatoque*, son una evidencia suficiente para asegurar o rechazar la existencia de un sistema “complementario” entre hombres y mujeres o la idea de una “subordinación femenina” entre los nahuas. Es decir, su introducción mantiene vivo el debate. De esta forma, su empleo genera nuevas preguntas, no sólo sobre la condición femenina entre los grupos nahuas, sino también en relación con las formas sobre cómo escribimos historia. ¿Pueden hablar las mujeres nahuas del Posclásico tardío? Todo depende de si quienes se dedican a la historia y la antropología, además de cuestionar a las fuentes, están dispuestos a interrogarse a sí mismos, es decir, a las narrativas mediante las cuales representan el pasado y las limitaciones propias de la producción histórica. ❧

HISTORIAS DE VIDA EN EL SIGLO XX

La *memoria* de un migrante japonés en México

Emma Nakatani Sánchez

En abril de 1970 Yoshihei Nakatani regresó por primera vez a Japón cumpliéndose a sí mismo la promesa de volver algún día a su tierra natal; así lo soñó y así lo escribió: “[...] dejé mucha historia, no podría morir si no vuelvo a Japón”.¹ Hacía 38 años, en 1932, que había tomado la decisión más importante de su vida: migrar a México buscando prosperidad económica y el honor japonés que sentía haber perdido en sus años de juventud. Un anuncio en el periódico de la ciudad de Osaka, que reclutaba trabajadores especializados en la manufactura de botones de concha, fue la oportunidad que se le presentó para hacerlo. Junto a Nakatani, otros siete obreros respondieron a aquel llamado impreso y fueron entrevistados por el señor Heiji Kato, propietario de un pequeño negocio japonés establecido en México, llamado El Botón Japonés. Tras ser entrevistados y contratados, fue cuestión de días para que los ocho trabajadores obtuvieran la documentación oficial necesaria y pudieran embarcarse con destino a México, a finales del mes de octubre de ese mismo año.

Emma Nakatani Sánchez es profesora asociada de la División de Historia del CIDE.

Este escrito se presentó en el foro académico “The Pacific Rim from Global Historical Perspectives, 1492-2018” que se realizó en la Universidad de Tokio entre el 22 y el 23 de septiembre de 2018. Agradezco profundamente la invitación de la profesora Mariko Nihei de la Universidad de Tokai a participar en él, así como los comentarios que en el foro se hicieron a este trabajo, mismos que ayudaron a mejorarlo. En especial, agradezco a la doctora Clara García Ayuardo del CIDE por su invaluable apoyo y tiempo dedicado a la revisión de estas páginas.

¹ Yoshihei Nakatani, *Novela escrita por Carlos Nakatani: Historia de su propia vida*, Cuaderno II, s.p.

CUADRO 1. Trabajadores contratados en Osaka por el señor Heiji Kato en 1932 para trabajar en México, en “El Botón Japonés”

<i>Nombre</i>	<i>Edad</i>	<i>Prefectura de origen</i>
Yasahara Tsurukichi	58	Wakayama
Takeshi Ikusaburo	30	Osaka
Yokoyama Haruji	33	Kagawa
Fukuyama Giichi	26	Osaka
Kishimoto Moriichi	24	Hyogo
Nakatani Yoshihei	22	Hyogo
Ishitani Otojiro	27	Osaka
Oku Tadao	25	Wakayama

Fuente: Emma Nakatani Sánchez, “Estudio preliminar y notas a ‘Novela escrita por Carlos Nakatani: Historia de su propia vida’”, tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana, 2002, 309 pp.

El objetivo inicial de Nakatani y sus compañeros, como el de la mayoría de los migrantes japoneses que por esos años salieron de su patria motivados por el propio gobierno,² era viajar al extranjero para trabajar arduamente por unos años, ahorrar dinero suficiente y regresar a Japón con una pequeña fortuna que les permitiera, a ellos y a sus familias, vivir con mayor estabilidad económica. Sin embargo, de aquel grupo de ocho compañeros que migraron juntos, solo uno, Yasahara Tsurukichi, logró regresar a su país diez años más tarde. Entre los siete que se quedaron a vivir en México estuvo precisamente Yoshihei Nakatani, el personaje central de estas páginas. Su decisión de quedarse estuvo impulsada por dos razones principales. La primera —y quizá la más importante— fue que, al poco de tiempo de haber llegado a la Ciudad de México, conoció a una joven mujer mexi-

² En la obra *Los que vinieron de Nagano: Una migración japonesa a México*, el historiador de la colonia japonesa en México, Sergio Hernández Galindo, relata que fue el mismo gobierno japonés quien “fomentó activamente la emigración, para lo cual creó un Departamento de Migración en 1891. Además, era el que otorgaba los permisos para que las compañías (*imin toriatsukainin*) se encargaran del proceso práctico de emigración, ligadas estrechamente con las representaciones japonesas en los países a los que se dirigían los trabajadores. Los migrantes [...] se embarcaban en el puerto de Yokohama con destino a América. En esa ciudad los emigrantes recibían el pasaporte expedido por el gobierno que les permitía salir legalmente del país, situación que no se había permitido sino hasta después de 1868”. Sergio Hernández Galindo, *Los que vinieron de Nagano: Una migración japonesa a México*, Artes Gráficas Panorama, Ciudad de México, 2015, p. 25.

cana, de nombre Emma Ávila, con la que se casó en 1935 y formó una familia de doce hijos, de los cuales sobrevivieron seis. La segunda razón fue la apertura de un pequeño negocio familiar de dulces que, a pesar de enfrentar muchos problemas, fue creciendo lentamente, dándole cierta estabilidad económica a Nakatani y a su familia en México. Al parecer, estas circunstancias fueron demandando cada vez más su atención y su tiempo, llevándolo a establecerse definitivamente en este país y a retrasar su regreso a Japón hasta aquel año de 1970.

Después de ese primer viaje, Nakatani pudo regresar varias veces más a su tierra natal. Sin embargo, aquella primera visita en abril de 1970 fue realmente especial: fue el reencuentro de un hombre de sesenta años con su origen y con sus años de infancia y juventud. Sus padres ya habían fallecido por causas naturales y, aunque él lo sabía por las escasas cartas que le habían permitido tener contacto con su familia todos esos años, fue difícil encontrarse con su ausencia. Pero además de esa enorme pérdida, fue triste y doloroso enterarse de que varios familiares y amigos cercanos habían muerto en la Segunda Guerra Mundial. En general, el Japón que este migrante encontró en 1970 era diametralmente distinto al que había dejado en 1932; sí, por el paso del tiempo, pero, sobre todo, por la transformación a consecuencia de aquel conflicto mundial que terminó en 1945 con los lanzamientos de las dos bombas atómicas.

A los pocos años de realizar aquel viaje, Nakatani se sintió inspirado para escribir las memorias de su vida en un pequeño cuaderno de notas. Primero lo hizo en japonés, su lengua materna —sus hijos y sus nietos recuerdan verlo pasar largas horas sentado y escribiendo en el comedor de su casa—. Sin embargo, ante el desconocimiento que su familia tenía de aquel idioma —él decidió no enseñarles a sus hijos su idioma natal—, en 1975 le pidieron que tradujera el documento con los recuerdos de su vida al español. Dado que él difícilmente hablaba español y menos sabía escribirlo, su esposa colaboró con él en esta aventura; se sentó a su lado en la mesa del comedor y empezó a anotar la narración que él iba relatando. El resultado final fue una autobiografía que titularon: *Novela escrita por Carlos Nakatani: Historia de su propia vida*.³

³ “Carlos” fue el nombre castellano que Yoshihei Nakatani eligió para convertirse a la fe católica en México y por el que fue conocido en este país hasta su muerte en 1992.

La narración de este documento de vida⁴ empieza alrededor de 1915 con los primeros recuerdos de Nakatani en Japón y termina con la narración de lo que estaba viviendo en México alrededor de 1975, cuando inició su escritura: “Ahora tengo 65 años, pero tengo grabado en mi mente un día de fiesta en mi pueblo...”.⁵ Justamente, esta temporalidad es una de sus grandes fortalezas. El escrito no es tan solo la narración de algunos recuerdos de su infancia y juventud en su tierra natal o de sus experiencias como migrante en México. Por el contrario, en estas páginas Nakatani cuenta sus recuerdos cronológica y detalladamente, convirtiendo al texto en una fuente que permite conocer la forma en que experimentó su vida como migrante: desde la vida en su lugar de origen y las circunstancias que lo llevaron a migrar para trabajar en México en la década de 1930 hasta la forma en que se fue adaptando social y culturalmente a este país. En general, las historias de vida de migrantes pueden ser una excepcional fuente documental para comprender la complejidad, a nivel individual, de lo que significa vivir un fenómeno tan dinámico, global y actual, como la migración.⁶

Para comprender mejor y dar mayor significado a esa experiencia individual de la migración, es preciso reconstruir el contexto histórico en el que se llevó a cabo. La contextualización, además de dar un marco histórico que permite comprender mejor los eventos narrados, también hace posible identificar el marco de referencia colectivo al que pertenece el individuo. En el caso que aquí se presenta, estudiar y comprender el contexto histórico en el que Yoshihei Nakatani nació, creció y se formó ha permitido hacer

⁴ Un “documento de vida” es cualquier tipo de testimonio personal —escrito, gráfico u oral— que permite a un investigador estudiar la subjetividad de un informante, es decir, analizar por qué y cómo escribe lo que escribe de su propia vida. Para profundizar en la teoría que hay sobre estos documentos y su uso como fuentes históricas, véase Elliott Oring, “Generating Lives: The Construction of an Autobiography”, *Journal of Folklore Research*, vol. 24, núm. 3, 1987, pp. 214-262; Ken Plummer, *Documents of Life 2*, Sage Publications, Londres, 2001; Paul Thompson y Joanna Bornat, *The Voice of the Past*, Nueva York, Oxford University Press, 2017; Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Universidad, 2009.

⁵ Y. Nakatani, *op. cit.*, Cuaderno I, s.p.

⁶ Para profundizar en el tema de las historias de vida de migrantes, véase Rina Benmayor y Andor Skotnes, “Some Reflections on Migration and Identity”, en R. Benmayor y A. Skotnes (eds.), *Migration and Identity*, Oxford, Oxford University Press, 1995; Alistair Thomson, “Moving Stories: Oral History and Migration Studies”, *Oral History*, vol. 27, núm. 1, 1999, pp. 24-37.

una lectura entre líneas del documento, es decir, una lectura que permite entender significados culturales que, aunque no están escritos, están presentes a través de la selección de los recuerdos que le narró a su esposa, en el orden o la estructura en que presentó los eventos o en los detalles que le dio a los momentos recordados. Esta información, que no es explícita en el texto, responde a lo que para el autor era significativo cuando estaba escribiendo y, evidentemente, es un reflejo de su propia cultura.

Por ejemplo, la investigación realizada para contextualizar la autobiografía de este personaje permitió saber que el proyecto de nación que se inició en Japón a partir de 1868, en la era Meiji, marcó un punto de referencia importante para la creación y el impulso del nacionalismo japonés. Este proyecto imperial continuó y se reforzó en la era Taisho (1912-1926), así como en los primeros años del periodo Showa (1926-1989), y perduró hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Mediante él se buscó la modernización del archipiélago a través de la industrialización y de su occidentalización y —como veremos— la población tuvo un papel fundamental. El gobierno imperial de Japón impulsó diferentes mecanismos para lograr el apoyo social, uno de ellos, el más importante, fue la educación. En 1890 se emitió el Edicto Imperial sobre Educación, documento en el que se exalta y se promueve una educación moralizante en las escuelas japonesas, basada en dos virtudes elementales para crear y promover el nacionalismo japonés: la lealtad y la devoción filial.⁷ Trece años más tarde, en 1903, el mismo gobierno ordenó la escritura y publicación de libros de texto oficiales como un canal más para contribuir al cumplimiento de estos objetivos. Diferentes autores que han estudiado y analizado el contenido de estos libros de texto⁸

⁷ Por devoción filial, en el contexto japonés de este periodo, se entiende un profundo respeto y amor hacia la figura del emperador, quien se legitima míticamente por ser descendiente directo de la diosa fundadora de Japón, Amaterasu. Óscar Martínez Legorreta, “De la modernización a la guerra”, en Michiko Tanaka, *Historia mínima de Japón*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2011, p. 183. Para profundizar en el tema, véase: Russell Kirkland, “The Sun and the Throne. The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan”, *Numen*, vol. 44, núm. 2, 1997, pp. 109-152.

⁸ Marc Ferro, *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*, Ciudad de México, FCE, 1990, p. 404; Harold G. Wray, “A Study in Contrasts: Japanese School Textbooks of 1903 and 1941-1945”, *Monumenta Nipponica*, vol. 28, núm. 1, 1973, pp. 69-86; Byron K. Marshall, *Learning to Be Modern. Japanese Political Discourse on Education*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1995, p. 10; Shinichi Arai, “History Textbooks in Twentieth

señalan que tienen un fuerte contenido moralizante, construido a partir de pequeñas historias de personajes, nacionales y occidentales, que destacaron en el pasado por una buena acción que benefició en su momento al Imperio japonés. Para el documento que se analiza en estas páginas, este hallazgo fue muy importante porque justamente Yoshihei Nakatani estructuró su narrativa de esa forma: a través de pequeñas historias moralizantes en las que él mismo, como personaje principal, siempre termina superando las dificultades de la vida al implementar los valores promovidos por el Imperio japonés en su infancia: la lealtad, la obediencia, el trabajo, el honor y la devoción filial.

En especial, hacia la última parte del documento, el lector puede apreciar claramente que la intención de Yoshihei Nakatani al escribir sus memorias correspondió más a un viaje personal emprendido para dar sentido a su propia vida. Esta intención de reconstruir y reafirmar su identidad es una constante encontrada en los documentos de vida, pues sus autores, en algún momento, sienten la necesidad de ordenar y dar sentido a su existencia.⁹ En el caso de este migrante pareciera que esta necesidad llegó cuando se reencontró con su origen y con su pasado en el primer viaje que hizo de regreso a Japón en 1970.

A continuación, presentaré más detalles de quién fue este migrante japonés que vivió en México entre 1932 y hasta su muerte, en 1992. Yoshihei Nakatani nació el 30 de abril de 1910 en un pequeño poblado japonés, llamado Sumoto, de la prefectura Hyogo.¹⁰ Fue el cuarto de los seis hijos que tuvieron Kihei Nakatani, comerciante, e Izo Moriguchi. De acuerdo con sus memorias, vivió una infancia complicada, producto de la transformación, modernizadora e industrializadora, que se realizaba en Japón por aquellos años. Las primeras cuartillas de sus memorias están dedicadas a la descripción de los recuerdos que tiene sobre su familia y su pueblo. En medio de esta narración es posible trazar cómo la estructura laboral estaba cambiando en su pequeño pueblo:

Century Japan: A Chronological Overview”, *Journal of Educational Media, Memory and Society*, vol. 2, núm. 2, 2010, pp. 113-114.

⁹ R. Benmayor y A. Skotnes, *op. cit.*, p. ix.

¹⁰ Este poblado se localiza en una pequeña isla del archipiélago nipón, llamada Awajishima, justo enfrente de la ciudad de Kobe, uno de los puertos japoneses más importantes hasta la actualidad.

Mis hermanos querían trabajar, salir de la isla para ir a otra ciudad, pero no sabían leer ni escribir, por falta de dinero no pudieron estudiar y en esa época se exigía el estudio, por eso no había trabajo para ellos. Mi hermana mayor encontró trabajo; en esa época había una fábrica de hilos, era demasiado grande, trabajaban ocho mil personas. De mi pueblo iban veinticinco señoritas a trabajar a la fábrica. La entrada era a las seis de la mañana; en esta empresa había un silbato que con el viento se oía hasta mi pueblo. Una persona era la indicada para llevar y traer a las veinticinco señoritas. Esta fábrica fue fundada en 1905. Esta ciudad era pequeña, pero había bastante movimiento por esa empresa; las ocho mil personas que trabajaban venían de otras islas, pero la mayoría se quedaban a vivir ahí porque les proporcionaban casas, tenían diversiones y muchas comodidades.¹¹

Sin embargo, en su relato también deja ver que, en esa transformación, la sociedad se vio afectada por una fuerte crisis económica. En el caso de su familia, la crisis se reflejó en problemas laborales para sus padres y sus hermanos mayores. Además de la descripción, por momentos la narración transmite cierta desesperación y desesperanza:

Mi hermano mayor y dos hermanas más chicas lloraban de hambre. No podíamos dormir por el llanto. Hacía mucho frío y pensaba: “si me acuesto será peor”. Entonces prefería estar de pie. [...] Siendo yo tan pequeño pensaba más que mis hermanos mayores, siempre tenía en mente el sufrimiento de la familia; a pesar de mi corta edad, siempre veía pensativos a mis padres y yo sentía que era por nosotros, sus hijos.¹² Estas memorias de pobreza, desesperación y desesperanza en sus primeros recuerdos de vida continúan a lo largo de la narración que corresponde a Japón. Aunque no lo menciona directamente, su insistencia en contar y describir historias que refieren a esta complicada situación de desempleo, salarios bajos, falta de alimento y epidemias transmite con claridad la idea de que la constante crisis que vivió en su infancia y en su adolescencia fue uno de los factores que lo llevaron a tomar la decisión de migrar en 1932.

En medio de aquella complicada realidad social que se alcanza a vislumbrar en la narración está también una realidad muy nacionalista. Como ya mencioné, por aquellos años el gobierno imperial puso en marcha un discurso de unidad nacional en torno a ciertos valores japoneses, y expliqué que

¹¹ C. Nakatani, *op. cit.*

¹² *Ibid.*

este discurso se acompañó de varias decisiones importantes, como los decretos de educación, que ayudaron a reforzar este sentimiento entre la población. En las memorias de Nakatani la desesperación económica claramente se entrelaza en la narración con el tema de la devoción hacia la patria y hacia la figura imperial.¹³ Al ubicar que este personaje nació y creció en este contexto nacional, podemos comprender mejor el fuerte sentimiento de pertenencia hacia su tierra natal que transmite en su narrativa. A lo largo de toda la autobiografía, incluso cuando narra específicamente su vida en México, Nakatani hace constantes referencias a la obligación social que siente de ser y actuar como un japonés honorable, a través de elementos culturales como el trabajo arduo, la obediencia a la autoridad y la responsabilidad de contribuir a la gloria de la nación japonesa, aun viviendo en el extranjero.

Un ejemplo sobre la educación moralizante de aquellos años, enfocada a crear y fomentar el nacionalismo entre la población, es cuando está describiendo sus años de infancia en la escuela. Él narra que una importante tarea inculcada en el colegio era realizar trabajos manuales que tenían como destino final ayudar a la patria. En esta breve narración, él mismo hace énfasis en lo crucial que se volvía para los niños dedicar parte de su tiempo y trabajo diario a la patria:

En la entrada de la escuela había una caja para depositar dinero para la patria y nosotros a diario poníamos un décimo de centavo; en esa época la patria estaba pobre. [...] A la hora del recreo salían al patio todos los alumnos, cada uno llevaba una caja para hacer trabajo manual. Tejíamos con pasto una funda para protección de botella de vino; esto se le entregaba al maestro, se llevaba a la fábrica de vino y el dinero se cotizaba para la patria. El alumno que lo hacía mejor sacaba mejores calificaciones. Todos lo hacían lo mejor que podían, sabían que era para el país.¹⁴

La constante repetición de estas breves y pequeñas historias que hacen referencia al tema de la devoción hacia la nación alcanza el clímax en el docu-

¹³ Véase M. Ferro, *op. cit.*; Emiko Ohnuki-Tierney, *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms: The Militarization of Aesthetics in Japanese History*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002; Tosh Minohara *et al.* (eds.), *The Decade of the Great War: Japan and the Wider World in the 1910s*, Londres, Brill, 2014; Masato Kimura y Tosh Minohara, *Tumultuous Decade: Empire, Society, and Diplomacy in 1930s Japan*, Toronto, Canadá, University of Toronto Press, 2013.

¹⁴ C. Nakatani, *op. cit.*

mento cuando Nakatani está narrando su vida a los veintiún años de edad y llega el momento de realizar el servicio militar. En sus propias palabras, ese fue el momento de “poder servir a la patria”.¹⁵ En aquellos años Japón había radicalizado su política militar hacia el exterior y precisamente en 1931, cuando Nakatani cumplió su mayoría de edad, inició un conflicto bélico en contra de China. Esta situación hizo que el discurso ultranacionalista japonés se intensificara con el objetivo de lograr el apoyo y la participación activa de la población.¹⁶ En ese contexto, realizar el servicio militar era una obligación, pero, ante todo, era un verdadero honor. Sin embargo, aquella ansiada experiencia, para Nakatani, fue decepcionante:

Llegó el día en que teníamos que ir a Awaji [para hacer el servicio militar]. Llegamos a la escuela primaria, nos quitamos la ropa y los zapatos —únicamente nos dejaron los calzoncillos—. Nos pesaron, nos midieron y nos hicieron el examen médico. [...] Cuando llegó [el coronel] nos dijo: “De ahora en adelante ya son hombres hechos para la patria; ahora les van a entregar un papel, el que oiga su nombre tendrá que dar un paso adelante”. [...] Al recibir el mío me di cuenta de que no pasé, me faltaron dos centímetros de altura. Del examen médico salí bien, pero quedé como primera emergencia.

Tras recibir la noticia, Nakatani se fue a casa para ver a su familia, que lo esperaba para saber cómo le había ido en tan importante momento:

Al llegar a la casa de mi tía, me esperaban mis familiares para felicitarme. Tsuyako fue la primera en preguntarme qué había pasado. Le dije: “Seguro mi padre se va a enojar, pero ni modo, no pasé”. Todos quedaron en silencio [y les dije:] “Ya cumplí veintiún años y como no pasé, voy a luchar para triunfar”.¹⁷

A esta frustrante narración en el texto, le sigue inmediatamente la que corresponde al momento en el que llega la oportunidad de migrar a México. Esta secuencia, después de la frase “voy a luchar para triunfar”, permite inferir que su decisión de migrar también estuvo ligada a la idea de reivindicar su honor japonés buscando el triunfo económico, incluso si tuviera

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Para una revisión precisa sobre el contexto político, nacional e internacional de Japón en la década de 1930, véase M. Kimura *et al.*, *op. cit.*

¹⁷ C. Nakatani, *op. cit.*

que alcanzarlo lejos de su país, para remediar la decepción que le había causado a la nación, a su padre y a sí mismo:

[U]n día llegó Kisimoto a mi casa, traía un periódico y me dijo: “Mira lo que dice aquí. Una compañía japonesa que está en México solicita trece botoneros. Aquí está el domicilio y la hora para entrevistarse con el dueño” [...] Me dijo Kisimoto: “Vamos, no le digas a nadie, ahorita es buena hora”. Llegamos al hotel de Osaka; Kisimoto llevaba traje y yo iba con kimono. Preguntamos en la oficina si se encontraba el señor Heiji Kato. “Sí está, voy a comunicarlos”. Nos llevó un mozo a la habitación y él se encontraba sentado.¹⁸

Sin saberlo en aquel momento, y sin decirlo literalmente en sus memorias, ese fue el instante en el que tomó la decisión que cambió el curso de su vida.

Aparentemente Yoshihei Nakatani eligió México de manera circunstancial, tan solo porque vio aquel anuncio en el periódico de la ciudad de Osaka. Aunque una parte sí obedeció a las circunstancias en las que se encontraba, reconstruyendo la historia de las relaciones diplomáticas entre ambas naciones, podemos comprender que existían razones más profundas para explicar cómo fue que en 1932 había una empresa japonesa en México reclutando trabajadores en Japón. Aunque la reconstrucción de aquel momento debería ser mucho más rica y detallada, en este momento solo haré referencia a dos circunstancias históricas importantes que pueden ayudar a aclarar el contexto en el que Nakatani migró precisamente a este país en la década de 1930.

En primer lugar, haré referencia a la historia de las relaciones diplomáticas entre México y Japón, que iniciaron en 1888. Por aquellos años, ambos países estaban viviendo un proceso de modernización e industrialización similar.¹⁹ En ese contexto, las dos jóvenes naciones buscaban posicionarse frente a las potencias occidentales de la época y el establecimiento de acuerdos comerciales con otros países, aunque no fueran potencias, era una buena opción para empezar. Así, Japón y México encontraron que tenían proyectos y objetivos internacionales similares y decidieron firmar el primer Tratado

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ En Japón este proceso es conocido como la era Meiji y en México el periodo se refiere al porfiriato.

de Amistad, Comercio y Navegación en el mes de noviembre de 1888.²⁰ El hecho de que este tratado haya sido el primero que los dos países firmaban en términos de igualdad dio un simbolismo importante a sus relaciones diplomáticas, mismas que se fueron fortaleciendo con el tiempo hasta finales de la década de 1930.

El segundo aspecto se refiere a la política migratoria de ambas naciones, que curiosamente también fue complementaria. Por un lado, Japón vivía un crecimiento demográfico importante y la falta de espacio geográfico era un problema interno apremiante en su proyecto de modernización; por el otro, México vivía la experiencia contraria, un territorio extenso con escasez de población que no beneficiaba a su proyecto modernizador. En este contexto, Japón impulsó una política migratoria que incentivó la salida de su población a países primero cercanos, en Asia, y después más lejanos, en América.²¹ Los estudios de la migración japonesa han dado cuenta de la promoción que el gobierno nipón hizo por aquellos años para que la población saliera del país por su propia voluntad.²² Entre otras medidas, constantemente los diarios nacionales hablaban de las historias de éxito de otros japoneses en el extranjero; además, el gobierno apoyó a las empresas de embarcaciones para facilitar el transporte de los japoneses que quisieran viajar al extranjero; y, de manera significativa también, se agilizaron los trámites relacionados con la emisión de pasaportes japoneses.²³ Como caso contrario, México buscó atraer población extranjera para que ayudara al crecimiento demográfico del país.²⁴ En este sentido, el proyecto migratorio

²⁰ María Elena Ota Mishima (introducción, selección y notas), *México y Japón en el siglo XIX: La política exterior de México y la consolidación de la soberanía japonesa*, Ciudad de México, SRE, 1976, p. 69. De Ota Mishima véase también *Siete migraciones japonesas en México: 1890-1978*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1982.

²¹ Véase Michael Weiner, *Race and Migration in Imperial Japan*, Londres, Routledge, 1994.

²² S. Hernández, *op. cit.*, pp. 25-26.

²³ El Museo de la Migración Japonesa al Exterior, en el puerto de Yokohama, da cuenta muy detallada de las políticas que impulsó el gobierno imperial en las primeras décadas del siglo XX para que la población japonesa viera con buenos ojos la opción de migrar para trabajar en el extranjero.

²⁴ Moisés González Navarro, *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1993, p. 178. En el capítulo que esta obra clásica dedica a la migración japonesa se hace un interesante relato de cómo el gobierno mexicano, durante el porfiriato, ordenó el estudio de diversos grupos étnicos en Asia para saber cuál de ellos sería “más apto” para mezclar con la “raza” mexicana. Se llegó a la

japonés se encontró y se complementó con el proyecto mexicano. Aunque el resultado no fue muy significativo en términos cuantitativos,²⁵ sí se logró un movimiento migratorio constante de la población japonesa a México, que se detuvo con el inicio de la Segunda Guerra Mundial.

También debemos señalar que la migración japonesa a México en las primeras décadas del siglo XX estuvo influida por las complicadas relaciones diplomáticas entre ambos países con Estados Unidos. Mientras que las tensiones entre Japón y la Unión Americana fueron creciendo —por el interés compartido por los territorios en el océano Pacífico—, este último fue aumentando sutilmente la presión al gobierno mexicano para que impusiera mayores restricciones a la migración japonesa.²⁶ Esta situación fue haciendo que el gobierno mexicano impusiera, poco a poco, mayores requisitos para la entrada de la población japonesa —aunque es importante mencionar que nunca llegó a prohibirse completamente—.²⁷ Así, en medio de aquel aumento de restricciones migratorias, en la década de 1920 se estableció un tipo de migración específica para la población japonesa, llamada *yobiyose* o “por requerimiento”: solo podían ingresar al país trabajadores japoneses que hubieran sido invitados por otro japonés que ya estuviera establecido en territorio nacional.²⁸ Precisamente, Yoshihei Nakatani llegó a México a través de esta clasificación migratoria en 1932, al ser invitado por el japonés Heijiro Kato,²⁹ dueño de la empresa japonesa establecida en México que lo había contratado, quien tuvo que comprobar que su grupo de empleados tenía asegurado el trabajo, el alimento y la vivienda.

conclusión de que la “raza” japonesa era sin duda “la mejor” y que, por lo tanto, sería un buen proyecto abrir las puertas del país a esa población.

²⁵ Los registros de migración en México marcan que entre 1890 y 1949 llegaron y se asentaron en el país tan solo 3 471 japoneses. Sin embargo, el impacto cualitativo de este grupo en la vida cultural del país ha sido sobresaliente. Hoy lo podemos ver en distintos sectores de la vida nacional, como la gastronomía, la floristería, la medicina, la farmacéutica y el arte. M.E. Ota Mishima, *Siete migraciones...*, *op. cit.*, pp. 9-34.

²⁶ Para la política internacional de Estados Unidos, México significaba una frontera débil por la que podría registrarse un ataque a su territorio. *Ibid.*, p. 63.

²⁷ Lo que la paró en 1939 fue, más bien, el inicio de la Segunda Guerra Mundial.

²⁸ M.E. Ota Mishima, *Siete migraciones...*, *op. cit.*, p. 67.

²⁹ Sergio Hernández Galindo, “Japoneses: La comunidad en busca de un nuevo sol naciente”, en Carlos Martínez Assad (ed.), *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*, tomo 1, Ciudad de México, Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades/Centro Histórico de la Ciudad/Gobierno del Distrito Federal, 2009, pp. 307-333.

El 14 de octubre de 1932 la empresa El Nuevo Japón, del señor Kato, obtuvo los permisos oficiales de la Secretaría de Relaciones Exteriores para ingresar a un grupo de trece “trabajadores técnicos en la elaboración de botones de concha”.³⁰ Tras la autorización del gobierno mexicano, Kato publicó un anuncio de reclutamiento en un periódico de la ciudad de Osaka. Después de recibir y entrevistar a los ocho candidatos que se presentaron, el empresario les dio un par de días para tramitar los permisos necesarios para salir de Japón e ir con sus familias a despedirse. Nakatani relata que después de la entrevista se dirigió a ver a su esposa y luego fue a su isla, Awajishima, para a ver a sus padres y darles la noticia. Ante la sorpresa de su familia por tan repentina decisión, él recuerda en sus memorias, con cierta emoción y nostalgia, haberle dicho a su madre: “Mamá, ya me voy, espero triunfar y regresar; y si no, no podría volver”.³¹ Esta pequeña pero contundente frase vuelve a hacer referencia a los motivos de su migración que mencioné antes.

Finalmente, los trabajadores contratados se reunieron de nuevo en Osaka para ser trasladados al puerto de Kobe. Ahí se embarcaron en el Heiyo Maru, un barco de carga, el 26 de octubre de 1932. El relato de este momento es realmente conmovedor:

Subimos al barco, este tenía el nombre de Heiyo Maru. Era un barco de veinte mil toneladas. Era de pasajeros y también de carga [...] Con lágrimas en los ojos, me despedía. Ya estábamos arriba y Fukuyama y yo subimos a la escalera de la chimenea y con el pañuelo decíamos adiós. Vino el capitán y dijo que ahí no se podía subir. “Por favor déjenos un momento, nos estamos despidiendo”.

El barco empezó a salir del muelle y la gente, con sus pañuelos, nos decían adiós. Nosotros no nos quitábamos de cubierta, esperábamos a que las siluetas desaparecieran por completo. Cuando esto sucedió empecé a sentir un vacío en mi cuerpo. No nos metimos a los camarotes, dejé mi petaca y volví a subir a cubierta. Se veía claramente mi isla y una montaña [...]. Ahí nació yo y recordaba que de nadie me había despedido, y también pensaba si era la última vez que veía mi isla o si algún día regresaría. Ahí me quedé hasta que de mi vista desapareció la isla.³²

³⁰ Archivo Histórico Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Ciudad de México, 1932, Yokohama, Consulado. Japoneses técnicos en la elaboración de botones de concha. Permiso para inmigración solicitado por el Sr. Jorge E. Ishitake, apoderado del Sr. Genji Kato “El Nuevo Japón”. IV-420-9.

³¹ C. Nakatani, *op. cit.*

³² *Ibid.*

La última parada del barco en territorio japonés fue en el puerto de Yokohama. De ahí, el Heiyo Maru se dirigió al océano Pacífico para realizar la travesía que duró exactamente un mes. El barco se detuvo en tres puertos de Estados Unidos: Hawái, San Francisco y Los Ángeles. El 26 de noviembre, finalmente para este grupo de japoneses contratados por el señor Kato, la embarcación llegó al puerto de Manzanillo, en México.³³ Ahí los esperaban trabajadores de El Botón Japonés con la encomienda de ayudarlos con los trámites migratorios y trasladarlos en ferrocarril a la Ciudad de México —aunque este primero hacía paradas en las ciudades de Colima y Guadalajara.

La primera impresión del nuevo país no fue del todo positiva. A pesar de ser un puerto comercial importante, en aquel momento Manzanillo era un poblado pequeño, pobre y sin mucha infraestructura. La diferencia era abismal en relación con los puertos estadounidenses que el barco había tocado en los días anteriores:

Caminamos seis días más y llegamos a Manzanillo a las seis de la mañana, el día 26 de noviembre de 1932. Nos sorprendimos al ver la diferencia de los otros puertos; había mucha pobreza, un cerro pequeño y casas arriba hechas de palma y otras de cartón y madera. Pensábamos si así era México; no podía ser.³⁴

Los ocho trabajadores japoneses que habían decidido migrar para buscar el progreso se desilusionaron con esa primera imagen. Sin embargo, la impresión mejoró tres días más tarde, cuando llegaron a la estación de ferrocarriles Buenavista, en la Ciudad de México:

Salimos [de Manzanillo] con destino a México el día 29 de noviembre. Llegamos a la estación Buenavista y nos sorprendimos al ver que era muy grande. Llegaron dos coches, eran empleados del Nuevo Japón [...] Cuando veníamos de camino, pasamos por [avenida] Insurgentes y ahí nos dimos cuenta de que era una ciudad grande y me dio gusto.³⁵

³³ La ruta tradicional de estas embarcaciones japonesas recorría varios puertos de América Latina hasta llegar a Chile. Véase E. Mowbray Tate, *Transpacific Steam: The Story of Steam Navigation from the Pacific Coast of North America to the Far East and the Antipodes, 1867-1941*, Nueva York, Cronwall Books, 1986, p. 66.

³⁴ C. Nakatani, *op. cit.*

³⁵ *Ibid.*

De la estación ubicada al norte de la ciudad se dirigieron en auto a la lujosa residencia de su nuevo patrón, el señor Kato. Esta casa estaba ubicada en una colonia recién creada para la clase alta capitalina: la colonia Roma. Ahí comieron y bebieron en compañía del señor Kato, su esposa y un pequeño grupo de trabajadores. Finalmente, tras terminar de departir, trasladaron a los japoneses recién llegados al inmueble en donde estaba establecido El Botón Japonés. La sorpresa y la desilusión volvieron. Este negocio estaba localizado en La Merced, la antigua y más famosa zona comercial de la capital, un barrio popular que tenía ya, desde aquellos años, grandes problemas de sobrepoblación, pobreza e inseguridad.³⁶ En ese lugar vivieron y trabajaron aquellos ocho japoneses durante diez años. En específico, Yoshihei Nakatani vivió en ese barrio hasta iniciada la década de 1960.

La narración de esos primeros momentos de Nakatani y sus compañeros en México es una muestra de cómo vivió el grupo su experiencia como inmigrantes. Todo lo que vieron, escucharon y vivieron era diferente a lo que estaban acostumbrados a ver, escuchar y vivir en Japón. Lógicamente, los primeros días, meses y años fueron de aprendizaje continuo y todo lo nuevo se fue incorporando al registro de lo ya conocido —que tampoco perdieron ni olvidaron—. La migración implica siempre un proceso de adaptación mediante el cual se asimilan nuevos elementos culturales de la sociedad que recibe a los extranjeros, pero también se conservan y se transforman los elementos de origen. La autobiografía de Yoshihei Nakatani es un magnífico documento en el que podemos trazar y analizar cuidadosamente este proceso de asimilación cultural; esa es otra de sus grandes riquezas. En sus páginas podemos identificar que gran parte del comportamiento y las acciones de Nakatani en México estuvo determinada por su forma japonesa de ver y entender el mundo. En este sentido, hay una breve anécdota de cuando el grupo llega a vivir a la Ciudad de México. En esa primera tarde, cuenta Nakatani, estaban los ocho compañeros japoneses intentando armar

³⁶ Gran parte de la población extranjera que llegó en las primeras décadas del siglo XX al Distrito Federal se asentó en la zona que hoy llamamos “Centro Histórico”. Parte de esta tendencia se explica por la intensa actividad comercial que había ahí, lo que hacía más fácil encontrar trabajo o vender productos, pero también se debía a que era una zona con rentas económicas que hacían más fácil la sobrevivencia. Véase Engracia Loyo Bravo, “El México Revolucionario: 1910-1940”, Pablo Escalante Gonzalbo *et al.*, *La vida cotidiana en México*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2010, p. 200.

unas camas, objetos occidentales con los que por supuesto no estaban familiarizados, para dormir y descansar después del largo viaje. De repente, escucharon que alguien golpeaba a la puerta:

[T]ocaron la puerta. En Japón no se acostumbra, las personas llegan y saludan con voz alta; por eso no sabíamos por qué golpeaban la puerta. Como persistían fui y la abrí. Eran cuatro personas, traían una canasta con pan y me lo ofrecían, pero con señas; como pude les dije que no comíamos pan, pero como insistieron le dije a Kishimoto que lo recibiera y después sabríamos por qué nos los habían llevado. Cuando se fueron cerramos la puerta con una tranca, aparte de la cerradura.³⁷

En términos sociales y culturales, la realidad capitalina que encontró este grupo de japoneses era también contrastante. Por un lado, la modernización que vivía el país y la capital estaba transformando lentamente a sus habitantes. Sin embargo, en su gran mayoría la sociedad capitalina seguía siendo tradicional y muy conservadora, profundamente arraigada a los valores de la tradición católica occidental.³⁸ En consecuencia, incorporarse y adaptarse a una sociedad tan distinta a la que ellos tenían de origen implicó realizar importantes cambios en su vida, que podemos identificar como parte de su proceso de asimilación cultural.

A través de la narración de sus memorias, Nakatani deja ver que la familia y el trabajo fueron dos ejes que guiaron su proceso de adaptación en México. Las constantes referencias que hace al respecto en su narración lo confirman, pero también el hecho de que los muestra como dos elementos claves a lo largo de su historia de vida. A continuación mostraré y analizaré cada uno de ellos.

La relación sentimental con Emma Ávila inició a los pocos meses de haber llegado a México en 1932.³⁹ Ella vivía con su familia en la vecindad que estaba justo al lado de El Botón Japonés. Sus padres fueron los vecinos que tocaron a la puerta para ofrecerles pan cuando Nakatani y sus compañeros estaban intentando armar las camas el primer día que llegaron

³⁷ C. Nakatani, *op. cit.*

³⁸ E. Loyo Bravo, *op. cit.*, pp. 234-235.

³⁹ En sus memorias Nakatani aclara detalladamente que la relación con su primera esposa en Japón concluyó por carta antes de iniciar una relación con Emma Ávila en México. Tal detalle podría encontrar una explicación en el hecho de que era Emma quien estaba escribiendo su narración.

a la capital. Poco a poco, los japoneses y la familia de Emma iniciaron una amistad. Sin embargo, aparte de aquella amistad, Nakatani y Emma empezaron a escondidas una relación sentimental que no fue bien aceptada por la familia de ella. A pesar de la amistad que habían iniciado con estos japoneses, la familia Ávila Espinoza era muy tradicional y tenía varios inconvenientes para aceptar que su hija sostuviera esa relación. La primera objeción era que aquel hombre era extranjero y podía regresar en cualquier momento a su país natal y abandonar a su hija. La segunda, de mayor peso, era la religión de Nakatani, que en sus documentos migratorios se declaró budista. Ellos eran una familia católica muy conservadora y, en ese entonces, era impensable que una de sus hijas se casara con un hombre cuya religión era diferente y completamente desconocida. Tras la negativa de la familia, Nakatani y Emma decidieron escapar y se fueron a vivir solos a un cuarto cercano del mismo vecindario. A finales de 1934 ella quedó embarazada de su primer hijo; en ese momento fue la abuela la que intervino para que los padres aceptaran al japonés. La única condición fue que aquel extranjero se bautizara tan pronto fuera posible para convertirse a la religión católica. Nakatani aceptó y así lo hizo. Después del nacimiento de su primer hijo en agosto de 1934, acudieron a una iglesia de la ciudad y Nakatani se bautizó adoptando el nombre castellano de Carlos. Posteriormente, con la ayuda de sus paisanos japoneses, la pareja se casó por el civil el 25 de mayo de 1935.

A través de su conversión religiosa, del casamiento y del nacimiento de su primer hijo, Nakatani arraigó su lugar en México. El bautizo y la adopción de un nombre en castellano fueron un canal que le ayudó a asimilarse y a ser aceptado en la sociedad mexicana, pero el matrimonio afianzó, además, su honorabilidad —un valor fundamental japonés— ante la familia de su esposa. Según el recuerdo de los hijos del matrimonio, los padres de Emma siempre vieron con buenos ojos y con respeto a aquel extranjero que había formado una familia con su hija. Aunque su vida no estuvo libre de problemas, el peso que Nakatani le da al tema familiar en la narración de sus memorias es importante y expresa que al final de su vida se sintió satisfecho de ella. En un momento de la parte final de su autobiografía menciona estar orgulloso de no haber deshonrado nunca el nombre de sus hijos, haciendo clara referencia a uno de sus valores de origen más arraigados —no podemos

olvidar que al menos la narración en español de sus memorias fue hecha a petición precisamente de sus hijos:

[M]is hijos gozan de comodidades, les he dado estudio. La gente que nos rodeaba nos veía con envidia; a mi mujer y a mis hijos los hacían sufrir, pero al que bien se porta Dios no lo abandona. Nosotros seguimos bien y la gente que nos hacía daño tuvo su castigo. Nos fuimos a vivir a la calle de Adolfo Gurrión; mis hijos habían crecido. Era un departamento grande y ellos se sentían a gusto porque sería únicamente para vivir, el negocio seguía en Carretones. [...] Yo jugaba demasiado, pero nunca manché el nombre de mis hijos.⁴⁰

El segundo tema fue el valor del trabajo y está muy relacionado con el de la familia. De hecho, fue interesante que, en las entrevistas que realicé a cinco de sus seis hijos, todos refirieron que el valor más importante que su padre japonés les transmitió fue el del trabajo.

Hemos dicho que Yoshihei Nakatani migró a México contratado como un obrero especializado en la manufactura de botones de concha. Sin embargo, después de diez años de funcionar como un negocio rentable, el El Botón Japonés empezó a decaer. Además de la competencia local y la aparición de los botones de plástico, que empezaron a disminuir las ventas del negocio, la causa principal de su cierre en 1942 fue la deportación del señor Heijiro Kato tras ser acusado por el gobierno de Estados Unidos de ser un espía japonés en territorio mexicano.⁴¹ Cuando aquel negocio dejó de existir, sus empleados se quedaron sin una fuente formal de ingresos. Como ya mencioné, solo uno de los compañeros con los que Nakatani había llegado en 1932 regresó a Japón y los demás se quedaron a vivir en México, teniendo que buscar una nueva forma de sostenerse económicamente. En este cuadro recopilé la escasa información que Nakatani refiere sobre lo que sucedió con sus compañeros de viaje, tras dejar de trabajar con el señor Kato. Como se puede ver, algunos intentaron poner su propio taller de botones de concha y otros aprendieron nuevos oficios:

⁴⁰ C. Nakatani, *op. cit.*

⁴¹ Sergio Hernández Galindo y Emma Nakatani, "El cacahuete japonés que nos legó la familia Nakatani" en *Descubra a los Nikkei*, 31 de agosto de 2018, disponible en: <http://www.discovernikkei.org/es/journal/2018/8/31/cacahuete-japones/> [fecha de consulta: 7 de abril de 2022].

CUADRO 2. Información que Yoshihei Nakatani refiere sobre el destino de sus compañeros de viaje, 10 años después de haber llegado a México

<i>Nombre</i>	<i>Información</i>
Yasahara Tsurukichi	Regresó a Japón.
Takeshi Ikusaburo	Estableció otra fábrica de botones de concha en La Merced.
Yokoyama Haruji	Estableció otra fábrica de botones de concha en La Merced.
Fukuyama Giichi	Se enfermó de tifoidea y murió.
Kishimoto Moriichi	No menciona qué le sucedió.
Nakatani Yoshihei	Creó su propio negocio de dulces en La Merced.
Ishitani Otojiro	Aprendió el oficio de dentista, gracias a un paisano que le enseñó.
Oku Tadao	No menciona qué le sucedió.

Fuente: Emma Nakatani Sánchez, "Estudio preliminar y notas a 'Novela escrita por Carlos Nakatani: Historia de su propia vida'", tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana, 2002, 309 pp.

Para ese año de 1942, cuando cerró El Botón Japonés, el matrimonio que habían formado Nakatani y Emma tenía ya cuatro hijos. En consecuencia, aunque contaban con la ayuda de la familia de su esposa, la situación del desempleo era apremiante. De nuevo, el recuerdo de sus hijos concuerda en que fue alrededor de 1943 cuando el matrimonio tuvo la idea que transformaría su vida económica: cocinar dulces en su cuarto de vecindad rentado para venderlos en las zonas cercanas al Mercado de la Merced, que estaba a un costado de su vecindad, ubicada en la calle de Carretones. Aquella idea, relata Nakatani en sus memorias, surgió de la experiencia que él había tenido en su infancia, cuando su madre le pidió que aprendiera un oficio que le ayudara a salir adelante económicamente. Como Nakatani no estaba muy convencido y le daba largas a su madre, ella lo llevó personalmente a trabajar como aprendiz en una dulcería de su pequeño pueblo.⁴² Según sus recuerdos, permaneció en el taller solamente dos años, cuando tendría que haber estado cinco, pero fueron suficientes para marcar el destino de su vida en México. Una vez más, los recursos y conocimientos de lo aprendido en su nación de origen marcaron su proceso de asimilación en el país de acogida.

⁴² C. Nakatani, *op. cit.*

El primer producto que el matrimonio empezó a cocinar para echar a andar su pequeño negocio fue una fritura de harina con sal, a la que llamaron Oranda:

[Q]uedé sin trabajo y sin dinero. Pero Dios nunca abandona. Me acordé que mucho había aprendido en la dulcería en Japón y pensé que, en ese momento crítico por el que atravesaba, podía aprovechar algo de lo que sabía. En una sartén empecé a hacer la prueba de un rancharo, les dimos a probar a los vecinos y me decían que era una golosina sabrosa. [...] Le hablé al dueño de la casa para que me diera permiso de fabricarlo ahí y que en la cocina me dejara derrumbar el bracero para poner un horno. Sí aceptó, pero con aumento de renta. Al producto le puse el nombre de Oranda.⁴³

Ante el éxito que tuvo aquel producto, el matrimonio decidió cocinar también muégano, un dulce típico mexicano hecho a base de harina de trigo frita y miel de piloncillo. Para sorpresa del matrimonio, este producto casero también se vendió muy bien en la zona. El éxito que empezaban a tener con estos dos productos los llevó a implementar procesos de producción más eficientes que les permitieron aumentar, lentamente, las ventas de sus golosinas. Para continuar con el éxito que estaban teniendo con su pequeño negocio familiar, Nakatani pensó en hacer un producto más para hacerlo junto con su esposa Emma y venderlo. Esta vez, quizá invadido por la nostalgia de su infancia en Japón, intentó recrear una golosina japonesa. Sin embargo, al no tener la materia prima necesaria, modificó la receta y creó un producto cocinado a base de cacahuete, harina de trigo y salsa soya. Aunque Nakatani no menciona gran detalle de este momento, el testimonio de sus hijos ha sido importante para reconstruirlo. Ellos refieren que la venta de estas tres golosinas empezó a crecer tanto que los cuatro hijos que hasta ese momento tenía el matrimonio empezaron a formar parte de la producción artesanal, haciendo las tareas más sencillas: “Carlos, el hijo mayor, ayudaba a su padre en la preparación de la masa; Alicia, la segunda, cumplía con las funciones del hogar, hacía la comida, lavaba la ropa de la familia y cuidaba de sus hermanos más pequeños; Graciela y Elvia, las mujeres menores, ayudaban en pequeñas tareas del taller, como llenar las bolsas de celofán con el producto para su

⁴³ *Ibid.*

venta”.⁴⁴ Fue así como Nakatani y Emma crearon un pequeño negocio familiar que lentamente fue prosperando y empezó a ser cada vez más conocido en la zona. Gente desconocida empezó a llegar a la vecindad ubicada en la calle de Carretones número 81 para hacer fila y comprar, sobre todo, los cacahuates aderezados con salsa de soya. Aquellos clientes que llegaban a la vecindad a comprar “los cacahuates del japonés” fueron los que terminaron por bautizar al producto como “cacahuate japonés”, como hoy es conocido en México.⁴⁵ En medio de esos años Nakatani decidió nombrar a su pequeño negocio familiar Productos Nipón, en honor a la patria que lo vio nacer y a la que dejó en 1932 en busca de una mejor vida.

Aunque el proceso fue lento y estuvo lleno de altibajos, los frutos del trabajo familiar por fin se empezaron a notar en la década de 1960, años en los que también la economía mexicana experimentó un crecimiento importante como consecuencia de la posguerra. En esa década, y después de mudarse un par de veces tras abandonar el barrio de La Merced, la familia Nakatani logró comprar su propia casa en un barrio nuevo y cercano al centro de la Ciudad de México: la colonia Balbuena. A pesar de los problemas que el taller de dulces enfrentó para crecer, Nakatani siempre reconoció la nobleza del cacahuate que le ayudó a sostener y a sacar adelante a su familia, compuesta finalmente por seis hijos. Un producto que, además, simbolizó la unión de sus dos patrias: la japonesa y la mexicana.

En conclusión, en la narración que este migrante hizo de los recuerdos de su vida, se puede identificar cómo el trabajo y la familia fueron los hilos principales que se entretejieron en su proceso de asimilación a la sociedad mexicana. El valor del trabajo disciplinado y responsable, como él lo presenta en su relato, fue uno de los aspectos de su cultura de origen que le permitió prosperar económicamente y llegar a verse a sí mismo como un hombre exitoso y honorable.

Con una condición económica más estable, en 1970 uno de sus hijos, Armando, le regaló a su padre dos boletos de avión para regresar por primera vez a su patria, acompañado de Emma, su esposa. Nakatani aceptó el regalo porque sintió que por fin tenía la oportunidad de volver a su tierra natal,

⁴⁴ S. Hernández y E. Nakatani, *op. cit.*

⁴⁵ *Ibid.*

como se lo había prometido a sus padres al despedirse de ellos en 1932: con el triunfo en la mano. El triunfo representado en un negocio próspero en México y, además, en la familia que formó del otro lado del océano Pacífico, que presenta y remarca en su narración como trabajadora y honorable. Aunque sus padres ya habían fallecido a su regreso, tuvo la satisfacción de haber cumplido su palabra y, sobre todo, de haberlos honrado al volver y mostrarle a la familia de origen y a los amigos de la infancia su triunfo. Hacia el final de la narración, hay un momento clave que nos permite comprender lo que fue este regreso y haber sido recibido como un hombre exitoso:

Una noche, platicando con mis hermanos, me dijeron: “El apellido de Nakatani en la isla quedó muy bajo. La gente nos miraba con desprecio. Isami e Ichiro [otros de sus hermanos] llevaron mal camino. Mi padre vivió 78 años. Él sufrió viendo que sus hijos mancharon su apellido, al parejo que mi madre. Ahora que llegaron tú y tu esposa y has hecho tan buena obra, las cosas cambiaron. Has vuelto a realzar nuestro apellido”.⁴⁶

Con este recuerdo hacia el final de sus memorias, Yoshihei Nakatani intenta dar sentido a su propia vida, un sentido que está enmarcado en lo que significó para él su patria de origen que, a pesar de la distancia y del tiempo que vivió lejos de ella, siempre permaneció en su recuerdo como punto de referencia de lo que se esperaba de su vida. El final de la autobiografía de Yoshihei Nakatani es claro en su mensaje. Aquel joven migrante que salió de Japón a los veintidós años de edad, sintiéndose derrotado, logró vencer las dificultades de la vida y honrar a su patria y a su familia —aun en el extranjero— a base de cumplir y de transmitir los valores de la lealtad, el honor y el trabajo, que le fueron inculcados en su infancia.

Para concluir, quisiera remarcar la riqueza de este documento de vida como una fuente histórica. Por un lado, las memorias de Yoshihei Nakatani son un testimonio detallado de cómo vivió un japonés la complicada experiencia de la migración en el siglo XX, cuando este fenómeno creció exponencialmente a nivel global. Sin duda, cada experiencia es diferente y única, pero también hay que reconocer que la experiencia individual forma

⁴⁶ C. Nakatani, *op. cit.*

parte de una experiencia social más grande y compleja, por lo tanto, las memorias de un individuo nos permiten vislumbrar procesos sociales más amplios. Además, la lectura contextualizada y analítica de las memorias de un migrante, como las que en este texto se presentan, permiten trazar el proceso de aculturación que vivió el personaje al llegar y establecerse en una sociedad distinta, ajena y lejana. Como un mecanismo de sobrevivencia, Nakatani tuvo que aprender y adaptarse a las nuevas formas de ver y entender la vida que encontró en la Ciudad de México a partir de 1932, pero sin dejar de lado las que aprendió en su país de origen; sus memorias son un rico ejemplo de este complejo y dinámico proceso. Finalmente, me gustaría resaltar el regalo narrativo de la autobiografía, en la medida que nos permite identificar cómo se presenta a sí mismo un individuo al final de su vida. En el caso de Nakatani, es muy ilustrativo ver cómo estructura la narración de su vida, en Japón y en México, a partir de pequeñas historias que terminan siempre resaltando los valores que aprendió e interiorizó en su país de origen a principios del siglo XX. Así son las historias de vida: en su aparente pequeñez abrazan mundos de recuerdos, creencias y verdades que en conjunto dan sentido a la existencia. ❧

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

- Benmayor, Rina y Andor Skotnes, “*Some Reflections on Migration and Identity*”, en Benmayor, Rina y Andor Skotnes (eds.), *Migration and Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 1-18.
- Burke, Peter (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2009, 352 pp.
- Ferro, Marc, *¿Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero?* Ciudad de México, FCE, 2007, 496 pp.
- González Navarro, Moisés, *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1994, vol. II, 508 pp.
- Hernández Galindo, Sergio, “Japoneses: La comunidad en busca de un nuevo sol naciente”, en Carlos Martínez Assad (ed.), *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*, Ciudad de México, GDF, 2009, tomo 1, pp. 307-333.
- Hernández Galindo, Sergio, *Los que vinieron de Nagano: Una migración japonesa a México*, Ciudad de México, Artes Gráficas Panorama, 2015, 237 pp.
- Hernández Galindo, Sergio y Emma Nakatani, “El cacahuate japonés que nos legó la familia Nakatani”, en: <http://www.discovernikkei.org/es/journal/2018/8/31/cacahuate-japones/>

- Kimura, Masato y Tosh Minohara, *Tumultuous Decade: Empire, Society, and Diplomacy in 1930s Japan*, Toronto, University of Toronto Press, 2013, 298 pp.
- Kirkland, Russell, "The Sun and the Throne: The Origins of the Royal Descent Myth in Ancient Japan", *Numen*, vol. 44, núm. 2, 1997, pp. 109-152.
- Loyo Bravo, Engracia, "El México Revolucionario: 1910-1940", en Pablo Escalante Gonzalbo, Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples, Engracia Loyo Bravo y Cecilia Greaves Lainé (eds.), *Historia mínima: La vida cotidiana en México*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2010, pp. 173-239.
- Marshall, Byron K., *Learning to be Modern: Japanese Political Discourse on Education*, Boulder, Westview Press, 1994, 320 pp.
- Martínez Legorreta, Óscar, "De la modernización a la guerra", en Michiko Tanaka (coord.), *Historia mínima de Japón*, Ciudad de México, El Colegio de México, 2011, pp. 181-285.
- Minohara, Tosh, Tze-ki Hon y Evan Dawley (eds.), *The Decade of the Great War: Japan and the Wider World in the 1910s*, Londres, Brill, 2014, 540 pp.
- Mowbray Tate, E. *Transpacific Steam: The Story of Steam Navigation from the Pacific Coast of North America to the Far East and the Antipodes, 1867-1941*, Cranbury, Cronwall Books, 1986, 272 pp.
- Ohnuki-Tierney, Emik, *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms: The Militarization of Aesthetics in Japanese History*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, 411 pp.
- Oring, Elliot, "The Construction of an Autobiography", *Journal of Folklore Research*, vol. 24, núm. 3, 1987, pp. 214-262.
- Ota Mishima, María Elena (introducción, selección y notas), *México y Japón en el siglo XIX: La política exterior de México y la consolidación de la soberanía japonesa*, Ciudad de México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1976, 148 pp.
- Ota Mishima, María Elena, *Siete migraciones japonesas en México: 1890-1978*, Ciudad de México, El Colegio de México, 1982, 202 pp.
- Plummer, Ken, *Documents of Life 2*, Londres, Sage, 2001, 306 pp.
- Sinichi, Arai, "History Textbooks in Twentieth Century Japan: A Chronological Overview", *Journal of Educational Media, Memory and Society*, vol. 2, núm. 2, 2010, pp. 113-121.
- Thomson, Alistair, "Moving Stories: Oral History and Migration Studies", *Oral History*, vol. 27, núm. 1, 1999, pp. 24-37.
- Thompson, Paul, *The Voice of the Past*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 368 pp.
- Michael Weiner, *Race and Migration in Imperial Japan*, Londres, Routledge, 1994, 277 pp.
- Wray, Harold, "A Study in Contrasts: Japanese School Textbooks of 1903 and 1941-45", *Monumenta Nipponica*, vol. 28, núm. 1, 1973, pp. 69-86.

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL SOCIALISMO Y EL POSTSOCIALISMO EN CHINA

y sobre las hipótesis formuladas por Christian von Hirschhausen en su conclusión de 1993

Pierre-Noël Giraud

EXISTEN DIFERENCIAS IMPORTANTES ENTRE EL SOCIALISMO CHINO DEL PERIODO DE 1949 A 1978 Y EL SOCIALISMO SOVIÉTICO

En primer lugar, en el proceso de toma del poder

En Rusia la toma del poder fue el resultado de una insurrección urbana organizada por un pequeño partido de intelectuales exiliados, que logró la sublevación de los soviets de obreros y soldados. El éxito se debió en gran medida al genio político de Lenin, quien, casi solo dentro del partido bolchevique, comprendió en octubre de 1917 que “había llegado el momento”. Sabemos que se maravilló de este improbable éxito y que bailó en la nieve cuando el poder de los soviets superó en un día al de la Comuna de París. Siguió una terrible guerra civil entre el recién formado Ejército Rojo y los ejércitos blancos, formados por los oficiales del zar y apoyados por potencias extranjeras.

En China el partido comunista llegó al poder a través de una guerra popular, prolongada por más de veinte años, inventando una estrategia que,

Pierre-Noël Giraud es profesor de Economía en Mines ParisTech PSL y en la Universidad Mohammed VI Politécnica, Cátedra Economía Industrial de la Emergencia de África, y en Dauphine PSL, Cátedra Finanzas y Desarrollo Sostenible.

Agradezco profundamente a Moritz Herman por ofrecerme este epílogo, a Christian von Hirschhausen por aceptarlo y a Jean François Huchet y Sylvain Lazarus por sus discusiones apasionantes sobre estas cuestiones. El texto aquí presentado es el epílogo a la versión francesa del libro de Christian von Hirschhausen, *Vom sozialistischen VEB zum kapitalistischen Unternehmen* [Del combinado socialista a la empresa capitalista: Un análisis de las reformas industriales en Europa del Este], Fráncfort, Neuen Deutsch-Französischen Jahrbücher, 2020. Traducción del francés de Liliana Padilla.

desde los años treinta, era radicalmente opuesta a la de la Tercera Internacional: apoyarse en las masas campesinas y organizarlas, rodeando las ciudades con el campo. La primera guerra civil en China, entre el Partido Comunista de China (PCCh), fundado en 1921, y el Kuomintang, entonces en el poder, comenzó con el sangriento aplastamiento en 1927 de una insurrección urbana y proletaria en Shanghái, organizada por un PCCh fiel en aquella época a la estrategia de la Tercera Internacional. El Kuomintang persiguió entonces implacablemente al ejército popular del PCCh y lo obligó a refugiarse en las montañas del suroeste. Al final de la Larga Marcha de 1934-1935, durante la cual Mao se afirmó como dirigente del partido y del ejército, los comunistas concentraron sus tropas en el norte del país para hostigar al ocupante japonés que había invadido Manchuria. En 1937 el PCCh obligó al Kuomintang a una tregua y a una alianza para luchar contra la invasión japonesa y las tropas del PCCh se integraron formalmente a las del Kuomintang. Por último, tras la derrota de Japón en 1945, el PCCh se volvió contra el Kuomintang y se llevó la victoria mediante una guerra “convencional” en gran medida, durante la segunda guerra civil, en 1949.

Diferencias también en el funcionamiento interno del Partido Comunista

Tan pronto como llegó al poder, Stalin eliminó físicamente a todos sus oponentes y suprimió cualquier “lucha entre las dos vías” dentro del partido bolchevique. Por el contrario, en China, antes y después de la toma del poder en 1949, la “lucha entre las dos vías” fue permanente dentro del PCCh, con tres episodios principales después de 1949: el balance de la guerra de Corea, que dio lugar a un debate muy animado sobre la naturaleza y el papel del Ejército Popular, que opuso a Mao y a Peng Dehuai (comandante de las tropas chinas en Corea); por supuesto, el Gran Salto Adelante, lanzado en 1958; y más tarde la Revolución Cultural, entre 1966 y 1976.

Además, tanto Mao como sus adversarios se negaron a eliminar físicamente a sus oponentes (al menos a los líderes), como si quisieran mantenerlos en la reserva del partido y del Estado chino. De esta manera, ningún alto dirigente de la “vieja guardia” del partido fue ejecutado durante la Revolución Cultural, si bien algunos, como Peng Dehuai, fueron maltratados a tal punto que esto indudablemente aceleró su fin. De igual manera, después de que Wang Hongwen, joven dirigente de la comuna de Shanghái

y considerado en su momento por Mao como un posible sucesor, fracasara en su intento de restablecer el orden entre las facciones maoístas rivales de los obreros ferroviarios en plena Revolución Cultural, una lucha que estaba paralizando a China, Mao envió al veterano Deng Xiaoping, quien solucionó el problema. Deng, si bien se opuso a la Revolución Cultural, fue posteriormente protegido por Mao y puesto en un lugar seguro como reserva del partido en el sur del país. Él volvió al poder, como sabemos, en 1978. En cuanto a los actuales dirigentes, incluido Xi Jinping, todos ellos hijos de máximos dirigentes políticos (se les conoce como los “príncipes rojos”), la Revolución Cultural, que interrumpió sus estudios y los envió a trabajar a las comunas populares, les permitió al menos conocer un poco mejor a su país.

Como si la casta dirigente china, muy endogámica y desvinculada del pueblo, se protegiera como tal al prohibirse hacerse pedazos de manera irremediable, contrario a la tradición occidental de cortar gustosamente la cabeza a los reyes, y supiera suministrarse, de ser necesario, inyecciones de realidad popular, de esta manera, el Partido Comunista Chino debe su longevidad al hecho de que ha sido dirigido por una élite que evita devorarse entre sí, a que ha pasado por debates políticos sobre “la línea” y, sin embargo, muy pragmático, se “sumerge” profundamente en el pueblo, sin lugar a dudas, mucho más de lo que lo hacía el mandarinato imperial, con el que es comparado con demasiada facilidad.

Durante treinta años de existencia, entre 1949 y 1978, el socialismo chino se diferenció profundamente del modelo soviético

Si tuviéramos que resumir la diferencia en dos palabras, probablemente serían: la organización de las unidades de base del partido-Estado en “comunas populares” y “danweis”, una organización promovida por razones tanto ideológicas como políticas, así como para la defensa nacional, y el “peso de los campesinos” dentro de la población.

Al momento de la guerra de Corea, y más tarde del Gran Salto Adelante y de la Revolución Cultural, Mao favoreció una organización del Estado en entidades de base de varios miles a una decena de miles de personas y lo más autónomas posible: las “comunas populares” en el mundo rural y las “danweis” en el mundo urbano.

Al igual que los combinados en el socialismo soviético, eran “pedazos del partido-Estado” polifuncionales. Sin embargo, su concepción de la polifuncionalidad era aun más amplia e involucraba a la producción misma. Conocemos los intentos de industrialización en el campo durante el Gran Salto Adelante, que a menudo fueron infructuosos en el caso de la industria pesada y de los altos hornos. En cuanto a las danweis de la industria pesada, también incluían unidades de producción agrícola y de industria ligera.

Las otras dos funciones eran, como en el combinado soviético, garantizar los servicios sociales esenciales a los afiliados (salud, educación, vivienda, pensiones) y ejercer el control político del partido-Estado de forma descentralizada. Cabe señalar que, si bien su objetivo era en efecto el de mantener el control, las comunas y las danweis eran también las entidades de base de la vida política, de las movilizaciones y de las campañas ideológicas lanzadas por el partido.

En cuanto a la amenaza militar soviética y estadounidense, que era muy real, Mao pensaba, contra los partidarios de la vía soviética de un ejército convencional apoyado por la industria pesada, la vía defendida por Peng Dehuai al final de la guerra de Corea, que la dispersión en el territorio de entidades autónomas, en particular, en la industria armamentística y de quienes la apoyan, permitiría, en caso de una invasión, la resistencia mediante la organización de guerras populares desde el fondo de las provincias.

De esta manera, podemos pensar, en retrospectiva, que la visión de Mao del socialismo estaba compuesta por entidades polifuncionales, lo más autónomas posible, dentro de y entre las cuales la búsqueda de la “lucha de clases en el socialismo” debía reducir progresivamente las “grandes diferencias” marcadas por las anteriores sociedades de clases entre el trabajo manual y el intelectual, las ciudades y el campo, y los hombres y las mujeres. Pero este proceso debía estar firmemente dirigido por el partido-Estado, a la manera de la antigua “burocracia celeste”,¹ si bien con las importantes diferencias que hemos subrayado.

Tanto en la concepción de Marx como en la de Lenin, al menos antes de la Revolución de Octubre,² el socialismo es un periodo de transición hacia

¹ Étienne Balazs, *La bureaucratie céleste*, París, Gallimard, 1968.

² Véase en particular, Vladimir Lenin, *El Estado y la revolución*, 1917.

el comunismo en el que el Estado debe “languidecer” y las diferencias de clase desaparecer. En realidad, ni en la Unión Soviética ni en China, el Estado “languideció” durante el periodo socialista. Pero en China, con Mao, el socialismo pretendía al menos “reducir las grandes diferencias”, es decir, reducir en la práctica la base material de la existencia de las clases. El camino hacia la sociedad comunista, donde estas desaparecerían, se concibe como una reducción concreta de estas diferencias. Esto solo podría ponerse en práctica en pedazos del partido-Estado que fueran pequeños, pero también lo más autónomos posible.

Este tema está ausente en el socialismo soviético, al igual que el tema de la “lucha de clases en el socialismo”. Para muchos historiadores anglosajones recientes,³ la visión del socialismo de Mao no era, a final de cuentas, más que una utopía “anarquista”.

Sin embargo, deberíamos reflexionar sobre la idea: no abolir las clases y el Estado, sino reducir cada vez más las bases materiales de la existencia de las clases: las grandes diferencias.

Otra diferencia importante es que China en 1978 seguía siendo un país esencialmente campesino y rural: 80 por ciento de la población vivía en zonas rurales y se encontraba organizada en comunas populares, mientras que solo 20 por ciento de la población era urbana y formaba parte de la estructura de las danweis.

Sin embargo, en treinta años de socialismo chino, la población rural, debido en particular a una política natalista resumida en la frase “una boca más que alimentar son también dos brazos para alimentarla”, nunca logró generar los excedentes necesarios para desarrollar la industria a gran escala. Mientras que, como es bien sabido, en la URSS de los años treinta la extorsión del excedente rural se operó con gran brutalidad en beneficio de una industrialización pesada muy centralizada, totalmente orientada por una perspectiva de guerra con la Alemania nazi y, más tarde, de confrontación estratégica con Estados Unidos.

Sin embargo, durante la Revolución Cultural, en la década de 1970, se acumularon las condiciones para una futura “revolución verde” en el campo,

³ Roderick MacFarquhar y Michael Schoenhals, *La dernière révolution de Mao. Histoire de la Révolution culturelle 1966-1976*, París, Gallimard, 2009.

es decir, un fuerte aumento de los rendimientos por hectárea basado en semillas mejoradas, en el uso de insumos químicos y en las obras de regadío. Así, en 1978, todo estaba preparado para un rápido crecimiento de la productividad agrícola y la aparición de un excedente de producción que podría reinvertirse masivamente en el desarrollo urbano.

El hecho es que las características que Christian von Hirschhausen otorga al socialismo aplican al socialismo chino en 1978, a saber, que no se trataba de una “economía” y que todos los conceptos capitalistas habían sido efectivamente “vaciados de su contenido” (mercancías, monedas, precios, salarios, beneficios, empresas y propiedad privada).

Además, los originales análisis de Christian von Hirschhausen sobre la diferencia entre la coordinación formal mediante el Plan y la coordinación real, que en gran medida es “improvisada” por los gestores de los combinados y por los miembros locales del partido, son válidos e incluso más pertinentes para China. En efecto, al final de la Revolución Cultural, en 1978, solo setecientos productos estaban bajo la planificación central de Pekín, contra los 51 000 de la URSS al momento de la salida de Gorbachov en 1991. La primera preocupación de los “reformistas” chinos en 1978 fue, por cierto, fortalecer la planificación central, muy afectada por la Revolución Cultural.

¿QUÉ HA PASADO EN 2020 CON LAS DOS HIPÓTESIS QUE CHRISTIAN VON HIRSCHHAUSEN FORMULÓ EN 1993 RESPECTO AL FUTURO DE CHINA?

No se trata, en este breve epílogo, de reproducir, respecto al postsocialismo en China, la obra de Christian von Hirschhausen sobre el postsocialismo en la URSS y en Europa del Este. La secuencia 1978-2020 en China está, por cierto, relativamente bien documentada.⁴ En este periodo podemos encontrar las mismas grandes corrientes de análisis que para el postsocia-

⁴ Para una síntesis notable, recomiendo el artículo de Jean-François Huchet, “The Emergence of Capitalism in China: An Historical Perspective and its Impact on the Political System”, *Social Research*, vol. 73, núm. 1, 2006, pp. 1-26. Para el periodo más reciente y un análisis original del capitalismo chino en su estrategia exterior, recomiendo Joël Ruet, *Des capitalismes non alignés: Les pays émergents, ou la nouvelle relation industrielle du monde*, París, Raison d’Agir, 2016. El autor anglosajón de referencia sobre las reformas económicas en China es, en mi opinión, Barry Naughton. En alemán, véase Felix Wemheuer, *Chinas große Umwälzung: Soziale Konflikte und Aufstieg im Weltsystem*, Colonia, Papyrossa Verlags GmbH, 2019, pp. 84-127, 176-248; y Tobias ten Brink, *Chinas Kapitalismus. Entstehung, Verlauf, Paradoxien*, Fráncfort, 2013.

lismo soviético, que van desde las corrientes liberales, para las que el “capitalismo”, universal por naturaleza, solo puede desarrollarse en una democracia parlamentaria, hasta las institucionalistas, que toman en cuenta la diversidad de las instituciones gubernamentales y de la cultura del país y, por lo tanto, la diversidad de los capitalismos. Sin embargo, al igual que en el caso de la URSS, casi todos consideraban, a diferencia de Christian von Hirschhausen, que el socialismo chino era un “capitalismo de Estado”, ciertamente muy rural, y que los conceptos de la economía eran pertinentes para analizarlo. Esto llevó a que la mayoría juzgara las políticas maoístas como “locuras” ideológicas anarquizantes que perturbaron gravemente el desarrollo del capitalismo de Estado chino, como hacen los historiadores citados en la nota 3.

Por consiguiente, el esquema analítico de Christian von Hirschhausen para la transición del socialismo al postsocialismo sigue siendo muy valioso para China, donde se plantea la cuestión de la identificación de las “rupturas” entre un “socialismo” que no era una economía y un “postsocialismo” que era singular en todas partes, como en la URSS y en Europa del Este.

La monetización

La monetización comenzó en las zonas rurales de China a partir de 1978. Una vez entregadas las cantidades previstas, se permitió, en efecto, a las familias de campesinos vender sus excedentes de producción agrícola en los mercados locales y urbanos a precios cercanos a los de mercado. Este fuerte incentivo “capitalista” a la producción, que, como se dijo, estuvo basado en las condiciones finalmente reunidas de un aumento de la productividad agrícola, generó un rápido desarrollo de estos “mercados”. Al mismo tiempo, se autorizó que el excedente de mano de obra en la agricultura se empleara en las Towns and Village Enterprises o TVE (Empresas de Ciudades y Pueblos), que prosperaron entonces en el campo y produjeron bienes de consumo cotidiano, también vendidos a precios de mercado. Estas empresas fueron inicialmente propiedad “colectiva” de sus miembros, pero más tarde evolucionaron hacia una propiedad, privada en la práctica, de sus dirigentes, incluyendo a los funcionarios locales del partido.

La monetización de las danweis industriales y urbanas fue más lenta y tuvo lugar principalmente en las décadas de 1990 y 2000. Se acompañó de

la creación de varios bancos verdaderos, especializados o regionales, todos públicos, que en la década de los 2000 tuvieron la capacidad de intervenir en los mercados internacionales de capitales y dieron entrada (en posición minoritaria) a los grandes bancos globales.

La capitalización

Christian von Hirschhausen se refiere con este término a la desintegración del combinado polifuncional; a la creación, a partir de algunas de sus actividades productivas anteriores, de empresas de producción regidas por la búsqueda de ganancias y coordinadas con las demás por los mercados; y, por último, a la recuperación de las funciones sociales y de control político por parte de otras instancias.

Este proceso fue brutal, rápido y caótico en la URSS, y condujo a la apropiación de los recursos productivos del país por parte de una banda de oligarcas y un personal político corrupto. En general, estuvo más controlado, aunque fue de cualquier manera brutal, en Europa del Este y en la RDA.

Considero que tres atributos caracterizaron este proceso en China: *a)* estuvo muy controlado por el partido-Estado y se desarrolló a lo largo de muchos años; *b)* fue diferenciado, según se tratara de los municipios populares, de las grandes danweis de la industria pesada, la defensa y la tecnología o de otras danweis urbanas “pequeñas”; *c)* por último, el partido-Estado único mantuvo un estrecho control político sobre la población, adoptando modalidades en constante evolución y que en tiempos recientes hacen un uso amplio de las tecnologías digitales.

La comuna popular desapareció muy rápidamente bajo el efecto de la monetización. La unidad productiva de base volvió a ser la familia campesina, a la que se le entregó la tierra en arrendamiento a largo plazo y a la que se le vendieron viviendas a un precio bajo. Pero los “servicios públicos” nacionales o provinciales, de educación, salud y seguridad social, aún estaban lejos de contar con una cobertura plena en el campo, en sustitución de los que proporcionaba la comuna popular. Tan es así que es en gran medida el aumento de los ingresos de los campesinos lo que permitirá dejar la satisfacción de estas necesidades sociales a su propia iniciativa, junto con lo que queda de estos servicios en las comunas. Y esto explica en gran medida la altísima tasa de ahorro de la población rural. De esta manera, si bien en

cuarenta años quinientos millones de personas en China han salido de la “pobreza absoluta” (tal y como la definen las organizaciones internacionales), en 2020 todavía persisten focos de pobreza rural extrema, que son en la actualidad objeto de políticas específicas por parte de las provincias.

Las grandes danweis industriales⁵ experimentaron un proceso más gradual de “capitalización”, que comenzó realmente hasta finales de los años ochenta, un poco antes de los acontecimientos en la plaza de Tiananmén. En las encuestas realizadas en fábricas por Sylvain Lazarus en Cantón (Guangzhou) en 1989,⁶ los obreros aseguraban que “la destrucción del ‘tazón de arroz de metal’ ya había comenzado”. El “tazón de arroz de metal” significaba la situación eminente de la clase obrera en el socialismo chino. Aseguraba a los obreros ingresos, amplios servicios sociales y consideración de por vida.

Para los obreros de las fábricas metalúrgicas de Cantón, el tazón de metal había comenzado a agrietarse cuando la dirección introdujo los salarios por piezas, creando competencia y una diferenciación entre obreros, incluso en la cuestión del rechazo o no de este procedimiento. Mientras que los altos cargos y los miembros del partido, oficialmente, a través del cambio de las reglas de gestión de las danweis, o simplemente mediante la corrupción, contaban con ingresos asociados a indicadores de “éxito” y al dinero que la danwei generaba o pedía prestado a los bancos. Después del incentivo que se dio a los campesinos para producir y vender a precios de mercado, se generalizó un sistema de incentivos personales y financieros, en lugar de la ideología socialista.

A principios de 1989 fui invitado a explicar a estudiantes de Wuhan el funcionamiento real de los capitalismos, el cual realmente no entendían en absoluto, en el sentido de que se les dificultaba enormemente imaginarlo y fantaseaban totalmente con él. También aproveché la oportunidad para discutir con ellos su visión del futuro. Algo que les indignaba más que nada era que su salario, tras cinco años de estudios en la universidad, fuera apenas superior al de un obrero de fábrica y esperaban con ansias que esto cambiara.

Con las profundas modificaciones de los incentivos al trabajo y la productividad en las danweis, vino la reducción de su polifuncionalidad. Las

⁵ Tal como lo filmó admirablemente Wang Bing en *Al oeste de las vías*, 2002.

⁶ Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, París, Éditions du Seuil, 1996.

viviendas fueron vendidas a sus miembros a precios bajos. Pero mientras no existiera una alternativa en términos de nuevo empleo en otra “empresa”, las grandes danweis industriales no fueron desmanteladas brutalmente. Sus “cuentas” fueron simplemente equilibradas por los bancos públicos. Algunas grandes danweis continuaron pagando salarios y proporcionando prestaciones sociales a sus miembros, aunque ya no produjeran nada o casi nada.

En cambio, el proceso fue a menudo mucho más brutal en gran parte de las danweis más pequeñas, en industrias consideradas no estratégicas por el Estado y sujetas a la competencia de empresas privadas florecientes.

Pero este proceso fue, por lo general, controlado al estilo chino, con pruebas y errores, alternancias entre la “liberalización” y “el endurecimiento”, experimentos piloto y generalización. Este control se centró en el ritmo de los desplazamientos, tanto físicos como en términos de empleo, de la población.

El sistema de *bukou* (pasaporte interno), aplicado de manera discrecional en función de las necesidades de mano de obra en las ciudades (sobre todo durante el *boom* de la construcción) y en las primeras zonas económicas especiales como Shenzhen, permitió controlar el éxodo rural y evitar así los inmensos asentamientos precarios de África, América Latina y el sur de Asia. El excedente de mano de obra liberado por la agricultura se canalizó hacia las grandes ciudades o se mantuvo en el campo y se empleó en la pequeña industria y en los servicios locales, muy pronto de propiedad privada o de propiedad muy opacamente colectiva, con una fuerte implicación de los dirigentes municipales, quienes también estuvieron muy implicados en el *boom* inmobiliario general, la especulación y la corrupción en la cesión de los terrenos urbanos a sus propias empresas privadas de promoción inmobiliaria.

En cuanto a los despidos en aquellas grandes danweis industriales que resultaron imposibles de capitalizar sin salidas masivas, solo se produjeron a gran escala cuando la mano de obra pudo ser contratada por las empresas emergentes del sector privado y las *joint ventures* (empresas conjuntas) con compañías extranjeras, a falta de un sistema nacional de seguridad social, cuya implementación comenzó, pero en 2020 estaba lejos de haberse completado.

En otras palabras, el gobierno chino se ha asegurado sobre todo de que la monetización, la capitalización de las danweis y el desarrollo de las empresas privadas no hagan explotar el número de “hombres inútiles” en China.⁷

Se puede considerar que el periodo postsocialista en China terminó con la revuelta de Tiananmén en 1989. En el plano de las transformaciones del Estado y de la introducción de la economía de mercado, esta fecha es, sin embargo, bastante convencional. Ya que, en efecto, en 1978 se produjo una ruptura entre el socialismo y el postsocialismo en China, y esta ruptura es, como reiteraremos en la conclusión, política y, por lo tanto, podemos datarla. Por el contrario, tras la ruptura que abrió el postsocialismo, todo se convierte en una cuestión de velocidad de los procesos descritos anteriormente. Es una cuestión cuantitativa. A lo sumo, podemos hablar de umbrales que se cruzan, de periodos cruciales.

Para hablar de ruptura, hay que volver a la política. Tiananmén es, sin lugar a dudas, una ruptura, ya que en junio de 1989, en medio de la crisis de la fase anterior (con inflación y descontento), la revuelta de los estudiantes y del pueblo de Pekín generó posibilidades muy abiertas: el fin del poder del partido, con el riesgo de la desintegración de China, pero también el repliegue sobre sí mismo o incluso un retroceso brutal.

Con los tres años de pausa y recuperación del control que siguieron, los años 1989-1992 constituyeron así un punto de inflexión. El partido se comprometió enérgicamente de nuevo, a partir de 1993 y después de una extensa gira de Deng por el sur en 1992, con la búsqueda del desarrollo de los mercados y la capitalización de las danweis, así como con la rápida apertura de China a las inversiones extranjeras.

Por lo tanto, se puede considerar que el partido estableció decididamente un “capitalismo” singular en China, cuyas características intentaremos definir en la conclusión.

China como zona de producción del mundo

La industrialización de China después de 1978 se realizó, como ya hemos mencionado, inicialmente de manera endógena, a través de la proliferación

⁷ Pierre-Noël Giraud, *L'homme inutile*, París, Éditions Odile Jacob, 2018. La traducción inglesa *The Useless Man: A Political Economy of Populism* fue publicada por Odile Jacob en febrero de 2021.

de las TVE y más tarde mediante la capitalización de las danweis industriales. La apertura de China a la inversión directa de empresas occidentales y japonesas, pero también y principalmente del mundo chino (HK, Singapur, Taiwán) y la aparición de grandes superávits comerciales exteriores llegaron más tarde: a mediados de los años noventa.

El principal objetivo del partido-Estado en esta apertura fue reducir el atraso tecnológico. En 1998, en Wuhan y Shanghai, investigué numerosas fábricas de las industrias automotriz y química, tanto empresas “públicas” chinas, es decir, danweis industriales en estado de capitalización avanzada, como *joint ventures* (empresas conjuntas) conformadas por estas junto con firmas extranjeras implantadas recientemente en el país. El contraste era notorio.

A grandes rasgos, las fábricas puramente chinas tenían un retraso de entre veinte y treinta años en lo referente a las técnicas de producción. La productividad de la mano de obra era mucho menor, si bien todavía era bastante difícil de medir, ya que los miembros de las exdanweis capitalizadas estaban lejos de estar todos consagrados a la producción. En estas y otras muchas industrias, de hecho, en todas las industrias consideradas “estratégicas” para la defensa y el desarrollo de China por el partido-Estado, las empresas conjuntas o *joint ventures* seguían siendo controladas por la parte china, que era la que fijaba los objetivos. Pero las fábricas, generalmente nuevas y situadas en grandes parques industriales con una buena logística, estaban equipadas con las más modernas técnicas de producción y eran dirigidas por ingenieros occidentales (o japoneses, taiwaneses, etc.), siempre rodeados de ingenieros auxiliares y directivos chinos que estaban allí para supervisar y, sobre todo, para copiar y aprender lo más rápidamente posible. De esta manera, en pocos meses, con trabajadores seleccionados de las antiguas danweis, la productividad del trabajo había alcanzado el nivel occidental o japonés, mientras que, por supuesto, los salarios seguían siendo alrededor de diez veces inferiores.

Con base en una cultura industrial proveniente del socialismo, técnicamente anticuada para los estándares occidentales, pero muy sólida, el proceso de aprendizaje fue entonces extremadamente rápido y la competitividad internacional de las empresas conjuntas fue rápidamente aplastante. Con un efecto dominó sobre el resto de la industria china, esto explica la aparición

y explosión de los superávits comerciales. Si bien se autorizaron ciertas filiales que eran 100 por ciento propiedad de compañías extranjeras, por ejemplo, en determinados subcontratistas, jamás se autorizaron en industrias y cadenas de producción consideradas estratégicas por el partido-Estado.

Lo anterior se debió a que el objetivo era claro: copiar y asimilar la tecnología occidental, incluida la organizacional, lo antes posible. Ahora bien, la tecnología se aprende con la práctica. Por lo tanto, era necesario producir y volver a producir, producir lo más posible, aumentar la producción lo más rápidamente posible, aunque esto significara “regalar” los excedentes comerciales a los consumidores estadounidenses, al ser pagados en bonos del tesoro que nunca serán reembolsados y que no aportaban casi nada. Esto aplica para esa época, ya que hoy en día estos excedentes comerciales acumulados proporcionan al Estado chino un poder financiero exterior considerable.

Esta obsesión por ponerse al día tecnológicamente, que pronto fue reemplazada por la voluntad de situarse en la “frontera” en todos los grandes ámbitos, así como por la meta de situar en China misma un aparato industrial “completo” han sido inquietudes constantes en la política del partido-Estado desde 1978 hasta la actualidad.⁸ Y todos los medios eran buenos (“Gris o negro, el gato bueno es aquel que caza a los ratones”, decía Deng), pero había que descubrirlos, experimentarlos, seleccionarlos y desarrollarlos bajo el estrecho control del partido, el único capaz a sus propios ojos y, con toda seguridad, a los de una buena mayoría de chinos durante este periodo, de garantizar que estas transformaciones preservaran la “paz en el imperio” y su integridad territorial.

CONCLUSIONES

A modo de conclusión, es conveniente regresar a las cuestiones que plantea la conclusión del libro de Christian von Hirschhausen sobre China: ¿transición o ruptura?, ¿cómo considerar a la China de hoy?

En mi opinión, hay una ruptura a partir de 1978. El postsocialismo comienza en China en el momento en el que Deng regresa al poder. La

⁸ Ver hoy en día el Plan Made in China 2025 que prevé (o prescribe...) para esa fecha un sistema industrial completo a la vanguardia de todas las tecnologías y que muy probablemente se alcanzará.

ruptura es ideológica. Se trata del abandono por parte del partido-Estado del objetivo socialista de reducir las grandes diferencias. Como Mao lo había previsto, es, en sus propias palabras, la “victoria de la línea burguesa dentro del partido”.

Se trata de la sustitución del motor de la vida productiva, social y política, que constituía la “ideología socialista” y las grandes “campañas de movilización” que inspiraba, por una competencia permanente y general de los individuos por la riqueza, individuos coordinados por los mercados y por las jerarquías (incluyendo aquella que las dominaba a todas, la del partido), en una proporción y relaciones variables. Utilizo deliberadamente la jerga económica: “competencia”, “incentivos”, “coordinación”, “mercados”, “jerarquías”, ya que la nueva ideología es económica.

Lo que siguió a esta ruptura ideológica fue un proceso polifacético de recuperación económica y tecnológica al nivel de los países más ricos, que se convirtió en el único objetivo del partido y fue firmemente dirigido por el partido-Estado. Este proceso se inició muy rápidamente mediante dos rupturas prácticas de gran alcance: la monetización de los excedentes campesinos y la destrucción del “tazón de arroz de metal” en las danweis industriales. Se llevó a cabo de forma pragmática, con alternancias en el poder entre “reformistas” y “conservadores”, como entre 1989 y 1992. Para muchos observadores, la llegada al poder de Xi Jinping en 2013, tras la destitución de su rival Bo Xilai, constituye un nuevo giro conservador, en el sentido de que se refuerza el papel económico y el control político del Estado. Sin embargo, incluso en 2020, a pesar del poder adquirido por Xi, existen sin lugar a dudas dos vías dentro del partido y hombres en reserva en el buró político o incluso bajo arresto domiciliario. Pero el objetivo del partido ya no es más que “nacional” y el debate es únicamente sobre los medios, en particular, sobre el grado de confrontación deseable con Estados Unidos y la emblemática política económica exterior de Xi, “One Belt, One Road” (“Un cinturón, un camino”).

El gobierno chino describe a China como un Estado que ha adoptado (lo que no significa que esté definido por) una “economía socialista de mercado”. Para nosotros, esto es un oxímoron, ya que no existe una “economía socialista”. Lo que sí podemos decir es que, desde 1978 y a lo largo de un periodo de cuarenta años, el partido-Estado chino ha dejado un lugar creciente

pero fluctuante a los actores capitalistas y a los mercados, al tiempo que fijaba en solitario las orientaciones estratégicas y sometía a todos los actores a su implementación.

La diferencia entre la ruptura en la URSS en 1989 y la ruptura en China en 1978 es, por supuesto, que en China esta ruptura fue ante todo ideológica y que el partido-Estado único conserva todo el poder, mientras que en la URSS el partido-Estado se derrumbó y fue sustituido por otro Estado. En cambio, se plantea la interrogante de si hubo o no una ruptura ideológica en Rusia, Hungría o incluso en Alemania del Este.⁹

Pero volvamos al Estado, del que ya evocamos su carácter “imperecedero”. Una de las lecciones del siglo XX es que, en efecto, desde el final del periodo en que la humanidad se organizaba en pequeños grupos de cazadores-recolectores, el Estado, necesariamente coercitivo, injusto, corrompido por los ricos, ha sido una constante de los pueblos reunidos en “multitudes” y es una utopía pretender que pueda “morir”.

Además, pareciera que, en contra de lo que plantea la ideología de la economía liberal, pero como lo han demostrado claramente los historiadores de los capitalismos, empezando por Braudel, el Estado es primario con respecto de la economía. Es el Estado quien decide el lugar que otorga a la economía, es decir, a los actores capitalistas coordinados por los mercados. Y el Estado chino tiene una tradición milenaria de dejar poco espacio a la economía, de hacer de ella solo un instrumento de sus objetivos políticos y de no dejarse avasallar o más bien invadir por ella.

Si el Estado es primario, hay una diversidad de capitalismos. “Un” capitalismo está constituido, por una parte, por un Estado, soberano en ese territorio cuyas fronteras controla, que define el campo de acción y las reglas del juego de los actores capitalistas, que interviene él mismo en una serie de sectores productivos y sociales y que ejerce estos poderes de manera específica y culturalmente determinada; y, por otro lado, por un entrelazado comercial, dentro de un territorio, de actividades capitalistas (es decir,

⁹ Se trata, estoy de acuerdo, de una provocación... para reflexionar: ¿y si fuera una forma de entrar a una pregunta como “¿por qué tantos alemanes de la RDA pensaron, cuando cayó el muro, que íbamos a poder quedarnos con “lo mejor”?”.

implementadas para la búsqueda de ganancias) nómadas y sedentarias,¹⁰ cuya importancia relativa y relaciones son variables y específicas de un territorio.

Se trata, pues, de caracterizar los capitalismos según diferentes criterios articulados entre sí: el papel del Estado, el lugar de la economía de mercado, la importancia relativa de los nómadas y los sedentarios en su seno, y las relaciones con otros capitalismos.

En tres palabras, el capitalismo chino es: *a)* dirigido: el papel del partido-Estado ha seguido siendo muy importante y numerosos mercados son controlados; *b)* compacto: es decir, se pretende que el sistema productivo sea lo más completo posible, considerando el tamaño y los recursos naturales del país, y que los actores nómadas surgidos del territorio (las compañías chinas en vías de globalización) estén estrictamente sometidas a los intereses del territorio, ya sea que estas empresas sean públicas (como Sinopec) o privadas (es el caso de Alibaba y Huawei); *c)* mercantilista e imperialista respecto al exterior.

Se trata de un capitalismo muy diferente a los capitalismos occidentales, pero comparte rasgos comunes con otros capitalismos de Asia del Este.

El “declive del imperio americano”, del que la elección de Trump es solo un síntoma, y el enfrentamiento entre “modelos” de capitalismos muy diferentes son inevitables y no han hecho más que comenzar. Desde el punto de vista estricto del poder nacional, los capitalismos europeos harían bien en reinventarse, si no quieren ser aniquilados en el duelo sino-americano. Y, sobre todo, hace falta inventar capitalismos africanos capaces de hacer emerger a África de forma sostenible para el planeta, lo que constituye, en realidad, el gran desafío del siglo.

EPÍLOGO

En cuanto a los múltiples “socialismos”, ¿qué podemos decir de ellos hoy, una vez que nos hemos librado de la utopía de la muerte del Estado?

A modo de epílogo, me gustaría que me permitieran salir del estilo analítico para evocar, en un tono más personal, lo que podría ser una utopía “progresista” realista, un “posible” deseable:

¹⁰ Pierre-Noël Giraud, *L'inégalité du monde*, París, Gallimard, 2019 y *The useless man...*, *op. cit.*

Puesto que es imperecedero, debemos “arreglárnoslas” con el Estado. Y mantener el objetivo de reducir las “grandes diferencias”. Pero con una estrategia diferente a la Comuna de Shanghái.

En primer lugar, debemos conseguir que el Estado delimite un terreno de juego limitado y no peligroso para la naturaleza, para poder entregarlo a los actores capitalistas sin remedio, a los codiciosos, a los adictos a la carrera por las ganancias, al consumo mimético, a la gloria y a los honores. Debemos dejar de intentar reeducarlos y más bien intentar contenerlos en extensas “Disneylandias”, en gran parte virtuales, donde jugarán esencialmente entre ellos, a juegos de gloria y dinero. Debemos dejar puertas abiertas al exterior para que los comerciantes cansados puedan escapar. También deberemos organizar la colecta y acogida de las innovaciones interesantes que los codiciosos hayan producido en su carrera por las ganancias, sobre todo en el ámbito digital, como retomaremos más adelante.

Pero el problema que surge es, por una parte, el de la calidad de vida relativa del grupo de los codiciosos, adoradores del becerro de oro, y, por otra parte, la porción del pueblo firmemente decidida a vivir para abolir las grandes diferencias: a vivir para que todos tengan suficiente tiempo, el único recurso escaso para el hombre, a dedicarse al trabajo intelectual y a la cultura; para que todos tengan acceso a una naturaleza preservada y puedan, si lo desean, cultivarla; para que las mujeres sean plenamente iguales a los hombres en la sociedad.

Si los “progresistas”, que quieren reducir las grandes diferencias y socavar así la base misma de las clases, en el sentido socioeconómico, en los capitalismo, no son más que una pequeña minoría, nunca podrán “prescribir” nada al Estado, que se pondrá firmemente del lado de los codiciosos. Por lo tanto, es necesario que la vida de aquellos que quieren el progresismo así concebido se convierta rápidamente en una vida mucho más deseable que la de los codiciosos que sufren de una severa adicción, para que sus partidarios aumenten en número. Esto nos permitirá limitar la acción de los codiciosos, menos numerosos, a juegos que no sean demasiado perjudiciales o incluso productivos, si sabemos utilizarlos. De ahí la segunda y decisiva parte del programa.

Conseguir que el Estado organice, estimule o, en cualquier caso, no se oponga a una reducción de la jornada laboral a tres horas diarias, acompañada

de una distribución adecuada de los ingresos que permita vivir, aunque sea muy sobriamente, “trabajando” en el sentido tradicional, solo tres horas al día, como hacían los hombres en las pequeñas tribus de cazadores-recolectores.

En primer lugar, esto salvará el planeta. Pero, además, la parte del trabajo rutinario de producción, que permanecerá durante mucho tiempo, se repartirá mejor y todo el mundo podrá finalmente dedicar mucho más tiempo al trabajo intelectual, que será en gran parte voluntario y de acceso gratuito, a las relaciones sociales agradables y a la cultura. En resumen, vivir hoy como vivían los primeros hombres, antes de la sedentarización, la agricultura y las ciudades, pero esta vez a la escala de las multitudes y con una esperanza de vida media al nacer aumentada de 30 a 89 años, el único verdadero “progreso” desde aquella época. Esto reducirá la primera gran diferencia: la diferencia entre el trabajo manual y el intelectual, al reducir el tiempo dedicado al primero y aumentar el tiempo para una práctica libre del segundo.

El objetivo es, por lo tanto, arrebatar el mayor tiempo libre posible de las garras del culto al becerro de oro. “Trabajar tres horas al día”, cinco días a la semana, durante 45 semanas al año y cuarenta años de “vida activa” de los 89 años de esperanza de vida promedio al nacer es un objetivo que considero alcanzable en pocas décadas a escala mundial. Tres horas al día, organizadas de esta manera, equivalen a 8 por ciento del tiempo de vida despiertos, desde el nacimiento hasta la muerte, que se pasa “trabajando”.

Esto deja un buen margen para organizar la vida “de otra manera” y, así, socavar una condición material esencial de la dominación económica de clase: que una gran parte de la población siga estando obligada a “desperdiciar su vida trabajando” para producir, además, cosas inútiles y peligrosas. La diferencia entre los hombres se encontrará en la calidad y la riqueza de su vida colectiva, y de su acceso al trabajo intelectual voluntario y a la cultura. Los “burgueses” ávidos del becerro de oro e incapaces de desintoxicarse tendrán sin duda siempre mucho más dinero que los demás, pero su vida ya no tendrá nada más de envidiable.

Estoy muy consciente de que se trata de una reducción limitada de esta gran diferencia, y que difiere de lo que quería la comuna de Shanghái: reducir la diferencia dentro de la producción misma, entre los actores de la producción, entre obreros e ingenieros, por ejemplo. En lo que propongo,

hacemos ciertas concesiones: siempre habrá trabajo poco gratificante, pero confiamos en que la tecnología nos permitirá reducirlo al mínimo y en que la política nos permitirá distribuirlo de manera más justa.

La tecnología 5G, y más tarde la 6G, utilizadas de forma inteligente, se encargarán de reducir la segunda diferencia: aquella entre la ciudad y el campo, con la multiplicación de los trabajadores a distancia neorrurales y haciendo posible la dispersión, y por lo tanto la descentralización, de las actividades en todo el territorio, mientras que las cadenas de producción y logísticas no serán más que enormes cadenas de robots conectados.

Sin embargo, estas revoluciones técnicas, y más generalmente la continuación de la revolución informática, concentran un poder enorme en este gigantesco sistema de datos, pero también permiten el surgimiento de contrapoderes, al permitir a las multitudes relacionarse digitalmente de manera rápida, con banda ancha y gratuitamente, fuera de los Estados, incluso fuera de las miradas de los Estados. Poderes y contrapoderes en torno a los datos: un vasto campo de batallas que ya están en marcha, batallas entre tres tipos de actores: las empresas digitales y digitalizadas, los internautas y los Estados, batallas cuyo resultado, siempre temporal, dependerá de las feroces luchas tecnológicas entre “lanzas” y “escudos” digitales.

En cuanto a la reducción de la tercera diferencia: entre hombres y mujeres, esta se encuentra en marcha, pero de manera muy desigual según las culturas y aún está lejos de completarse en aquellas en las que está más avanzada.

Pero, claro, esto es solo un objetivo, un simple “posible” que no dice nada de la política que hay que inventar para conseguirlo, con los Estados tal y como existen y las multitudes tal y como son... ❧

París, a 6 de octubre de 2020

LITERATURA Y ESCRITURA DE LA HISTORIA

Fernando Sinuhé Díaz Gómez

Día 1.

Ciudad de México, domingo 18 de abril de 2021.

20:30 hrs.

Una luz tenue baña el cuarto que sirve para almacenar libros viejos, revistas truncadas y enciclopedias desfasadas. En la intersección entre los dos muros de piedra está el tinaco de asbesto encima de una improvisada columna de tabiques rojos. Enfrente, la destartada puerta de metal de color verde que aún conserva la chapa, al lado derecho, una ventana por la cual se observan los grises muros de la casa del vecino, al fondo de la habitación otra ventana que da a la calle y por la que de vez en cuando se filtra el ladrido de un perro, el ruido de los autos, y gritos de ira y júbilo. En medio del cuarto hay una mesa de madera alumbrada por esa luz opaca, alrededor de las patas de la mesa y a manera de alfombra, varias colillas de cigarros. En los huacales de la esquina algunos libros, hojas sueltas y más revistas. Está de pie mirando por la ventana que da a la calle, observando la cancha de fútbol con sus gradas y la pista por donde cada mañana trotaban hombres y mujeres; ahora todo está vacío. Para paliar su ansiedad enciende otro cigarro. Afuera solo hay asfalto y un viento que despeina los árboles del deportivo. Sobre la banqueta, un pequeño perro de color blanco con manchas negras camina apresurado, volteando a todas partes, pero en la calle no hay nada. Da la

Fernando Sinuhé Díaz Gómez es estudiante de la Maestría en Historia Internacional de la División de Historia del CIDE.

última bocanada a su cigarro y lo arroja al piso, toma una hoja y un lápiz, y escribe ¿qué significa comprender lo que hacen los hombres? De reojo voltea hacia la ventana que da a la calle y como si hubiese encontrado la respuesta empieza a escribir “Ciudad de México, domingo 18 de abril de...”

I

A partir de la segunda mitad del siglo XX en la historiografía occidental se produjo una serie de reflexiones sobre la forma de hacer historia, uno de los principales cuestionamientos se centró en la vieja discusión entre verdad y escritura de la historia. De este fértil debate florecieron distintas propuestas teórico-metodológicas, que abonaron el camino a la futura generación de historiadores que continúan produciendo obras imprescindibles sobre el quehacer del historiador. En ese marco se sitúa la investigación *La historia es una literatura contemporánea: Manifiesto por las ciencias sociales* del historiador francés Iván Jablonka.¹ Considero que el debate sobre la escritura de la historia encuentra, en esta obra, una aguda reflexión que amplía las dimensiones sobre los argumentos y enfoques en los que se había situado al investigador y su ejercicio de escritura. Por ejemplo, Ivan Jablonka afirma que “la escritura de la historia no es una mera técnica [...] El investigador se encuentra frente a una *posibilidad de escritura*. De manera recíproca, una *posibilidad de conocimiento* se ofrece al escritor: la literatura está dotada de una aptitud histórica, sociológica, antropológica”.

En ese mismo enfoque argumentativo se sitúan las siguientes líneas del presente ensayo, parto del argumento que afirma que se deben realizar textos que sean a la vez literatura y ciencias sociales, por eso en este escrito se busca responder a la siguiente pregunta, ¿por qué es necesario escribir trabajos que conjuguen ciencias sociales y literatura? Con el objetivo de responder a esa interrogante, en la primera parte se recurrirá a los argumentos empleados por Nicola Chiaromonte en su disertación sobre la relación de historia e individuo; en segundo lugar, retomaré los argumentos de Aguilar Mora relacionados con la función que este investigador asigna a la literatura en relación con el quehacer del historiador. Posteriormente,

¹ Iván Jablonka, *La historia es una literatura contemporánea: Manifiesto por las ciencias sociales*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

retomaré los planteamientos de Iván Jablonka relacionados con su propuesta de las nuevas formas literarias. Por último, presentaré las conclusiones.

Día 2.

Ciudad de México, 26 de abril de 2021.

23:10 hrs.

Desconectó la laptop y la puso en una caja vacía, para disimular, la llenó de enciclopedias para que si alguien la abre vea solo los libros. Apagó la luz, cerró la puerta verde, bajó la escalera de metal y se despidió de la escuálida Ramona. Para iluminar el recorrido hasta la puerta, prendió la luz de su teléfono. En la calle, descendió por la banqueta situada al lado del deportivo. Dobló a la izquierda en Izamal, pasó por el frente de la casa de Victoria, la chica desaparecida desde hace dos meses y exnovia de su amigo Santiago. Buscó por la ventana la silueta de la joven madre soltera, pero no encontró nada, solo oscuridad. El sonido de un claxon le arrebató el silencio a la calle. Llegó a la avenida Hocaba y en la pendiente de esta aspiró profundo, se llevó las manos a los bolsillos de su pantalón, y se tranquilizó al encontrar las llaves de su casa. En el cielo, la luna se ocultaba detrás de unas nubes esponjosas. Caminó hasta la esquina de los ojos rojos, que para ese entonces estaba vacía. A lo lejos, vislumbró la silueta de otra alma errante, que deambulaba cuerdas abajo y llevaba cargando algo en la espalda. Por Conkal caminó hasta la carretera Picacho-Ajusco, aún pasaban algunos autos y hacían fila varios camiones en la gasolinera de la esquina. En el Seven Eleven un grupo de personas hacía fila en las cajas para pagar sus mercancías, todos con cubrebocas y con su sana distancia. Para distraerse, el policía que resguardaba la puerta del cajero del Banco Azteca, miraba su teléfono. Pasó a su lado y lo saludó

—Buenas noches.

—Buenas noches, joven —le respondió una voz casi en automático.

Dobló en la calle de Telchac y pensó en la cena que lo esperaba en casa, un chocolate calentito con un buen croissant. A media cuadra, donde inicia la pendiente de la calle, la figura del alma errante que pasos atrás había contemplado, adquirió forma. Un hombre de la tercera edad con un suéter roído y un pantalón carcomido, levantaba envases de plástico y los introducía en una bolsa negra que luego se echaba a la espalda. Más que

dar pasos, el hombre arrastraba sus pies y descansaba un poco, arrastraba sus pies y descansaba un poco. Llegó a su casa, abrió la puerta, y observó perderse en las fauces de la calle oscura la figura de aquella alma errante recogiendo envases...

II

Para el intelectual italiano Nicola Chiaramonte² el estudio de autores como Tolstoi y Pasternak, pero sobre todo Stendhal, le permitió descubrir que bajo los grandilocuentes relatos históricos yace la experiencia individual. Esta solo puede ser revelada si el investigador es consciente de la tensión que existe entre individuo e historia, entre los actos íntimos y los hechos colectivos. La historia tiende a sobrevalorar esta última, por ello una escritura de la historia que tenga presente esta relación individuo-historia podrá acceder a la experiencia de los individuos. Sin embargo, no hay que olvidar que a través de la narrativa y de la dimensión de lo imaginario, no de lo inverosímil, nos dice Chiaramonte, accedemos a capas del conocimiento humano que no se perciben desde las ciencias sociales.

Otro aporte de la literatura del siglo XIX que Chiaramonte encontró pertinente señalar, se refiere a la configuración de los personajes que desfilan por las páginas de estas novelas. Por ejemplo, Stendhal nos muestra a Fabrizio del Dongo en la *Cartuja de Parma*, quien al unirse a la armada de Napoleón nos presenta lo absurdo de las abstracciones históricas, pues con Fabrizio nos asomamos a otra concepción de las Guerras Napoleónicas que no tuvieron cabida en las páginas de las investigaciones históricas. De modo que el objetivo de la literatura del siglo XIX radicó en contar la historia “verdadera... del individuo y de la sociedad”. Otro aspecto que se aprecia en la relación individuo-historia es el carácter ético-instrumental que puede tener la escritura de esta. Al colocar el énfasis en el individuo y no en la colectividad, es posible alcanzar *un grado cero de la escritura*, pues esta no obedecería a intereses colectivos del grupo de poder en turno, sino que respondería a los intereses del propio investigador y de la propia obra, esclareciendo el marco ético dentro del que fue desarrollada la investigación y la escritura de esta.

² Nicola Chiaramonte, *La paradoja de la Historia: Stendhal, Tolstoi, Pasternak y otros*, Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.

Día 3.

Ciudad de México, 27 de abril de 2021.

8:00 hrs.

Salió de su casa, cerró la puerta y descendió por la calle. En el improvisado basurero, los famélicos gatos de siempre rasgaban las bolsas negras de plástico en busca de comida, dudó en ponerles croquetas pero se le hacía tarde. Mientras caminaba cuesta abajo, miró hacia el centro de la ciudad Monstruo, la nata gris que formaba el smog le impidió ver más allá de periférico. Llegó a la carretera Picacho-Ajusco, reconoció el olor del aceite quemado y de la carne de cerdo burbujeando en el cazo del puesto de carnitas, que para ese entonces ya tenía varios comensales. Dobló a la izquierda por la acera del Seven Eleven, saludó al viene-viene, pasó por enfrente de la mesa de tacos de canasta y caminó sobre la calle Conkal. Los rayos del sol aún eran tibios, agradables. Los carteles con las señas particulares de Victoria, la joven desaparecida, que semanas antes habían tapizado los postes del barrio, quedaron sepultados con el inicio de la contienda electoral. Ahora, había coloridos carteles que mostraban los rostros anónimos de hombres y mujeres con sonrisas inverosímiles. El festival de la insolencia, pensó. Cruzó la calle Muna y caminó por la banqueta del deportivo, en su interior, una docena de personas corrían por la pista junto a las canchas, otras más hacían aerobics en una pequeña explanada. En la esquina, un auto particular con carteles del Movimiento Regeneración Nacional daba a conocer el nombre de su candidato, e invitaba a votar por este el 6 de junio. Abrió la puerta, lo recibió Ramona dando ladridos, subió la escalera, quitó las enciclopedias, sacó la laptop de la caja y la conectó. Aún tenía tiempo para revisar sus notas, leyó un párrafo sobre la escritura de la historia “se trata sobre todo de producir un texto que sea íntegramente literatura, e íntegramente ciencias sociales... Escribir las ciencias sociales no consiste... en literalizar la historia. La historia no va hacia la literatura al adoptar un estilo elegante... La escritura de las ciencias sociales fulgura en el texto cuando este se entrega al razonamiento histórico...”. Cerró su libreta, su clase estaba por empezar. A lo lejos, se escuchaba la propaganda del Movimiento Regeneración Nacional, se colocó sus auriculares y se dispuso a desconectarse de la realidad.

III

En su introducción a la obra *Una muerte sencilla, justa, eterna* nos cuenta Jorge Aguilar Mora que esa investigación significó un reencuentro con México.³ Mientras indagaba en los distintos archivos de la ciudad, para su estudio sobre la participación de distintos actores en la Revolución Mexicana, Aguilar Mora descubrió que a través de la figura de su abuela paterna, su historia personal y familiar se conectaba con la historia nacional. En el paso de la historia personal, íntima a la historia colectiva, pública, Aguilar Mora nos cuenta que es posible y necesario transformar los hechos históricos en acontecimientos lingüísticos de propiedad colectiva y anónima, este es precisamente el papel de la literatura, que en su “función cotidiana y luminosa [...] permite transfigurar el dolor colectivo en voluntad, y la voluntad en imperativo moral, sobre todo en los momentos en que el tiempo histórico mismo oscurece nuestro futuro más inmediato”. Es decir, que al incorporar la literatura a la escritura de la historia, se despoja a los acontecimientos históricos de su carácter de exclusividad, gracias a la literatura estos acontecimientos pueden ser leídos incluso por aquellos que no son historiadores.

IV

Señala Ivan Jablonka que la historia no es ficción y la sociología no es novela, y no todos los discursos son iguales, existe un punto de confluencia, una zona de interpretación entre literatura y ciencias sociales. Este tipo de textos se caracterizan porque deambulan entre el campo sociológico y el autoanálisis. En este tipo de textos, el autor “se presenta, se busca, se engendra”. En esa convergencia de lo literario con las ciencias sociales, destacan distintos tipos de textos, por ejemplo, el posrealismo, cuya principal peculiaridad reside en su capacidad para mostrar lo real, con este tipo de literatura se relacionan las guerras, la miseria, el exilio, la urbanización, la industrialización, el totalitarismo y las nuevas maneras de codificar el mundo como el psicoanálisis, la prensa, el cine... Este es el lenguaje al que recurre el individuo para denunciar el sojuzgamiento, la aniquilación y la alienación de sí mismo y de los otros.

³ Jorge Aguilar Mora, “Los trece césares”, *Una muerte sencilla, justa, eterna*, Ciudad de México, Era, 1990.

V

A través de los autores aquí expuestos se pueden considerar tres elementos para responder a la pregunta ¿por qué es necesario escribir trabajos que conjuguen ciencias sociales y literatura? Primero, porque a través de la narrativa literaria se puede acceder a la experiencia del individuo que sucumbe ante los hechos históricos. Segundo, enmarcar la relación historia-individuo supone mostrar los márgenes de la ética y de la instrumentalización en los que se sitúa la escritura de la historia, es decir a qué responde, qué intereses persigue, cuáles son sus motivaciones. Por último, la convergencia entre literatura e investigación social no solo da cuenta de un nuevo tipo de texto, sino que es resultado de un nuevo tipo de epistemología, producto de la convergencia entre literatura y ciencias sociales.

Día 4.

Ciudad de México, 16 de mayo de 2021.

14:00 hrs.

Descendió por Yobaín y llegó a la calle Homún. A mitad de la cuadra, como hormigas caminaban muchas personas con cubrebocas y bolsas en la mano, algunas preguntaban por el precio de un pantalón, otras por el precio de un taladro, otras escogían verduras, otras más se acercaban al puesto de quesadillas. A su alrededor todo era movimiento, hombres y mujeres que en plena pandemia subían, bajaban, compraban, vendían, pagaban... La fonda de don Nacho, atiborrada de trabajadores de la construcción y de los pocos oficinistas que había en la zona. A su paso, escuchó el canto de los pájaros agazapados en las ramas de los árboles. Pasó por la cancha de fútbol rápido y observó a un grupo de jovencitas que apresuradas corrían detrás de un descolorido balón. Desde las gradas, los familiares animaban a sus hijas, a sus hermanas. Al cruzar por la maderería saludó a los carpinteros. Los rayos del sol le empezaron a incomodar. Llegó a su domicilio y abrió la puerta, a su encuentro corrió el pequeñín de la casa. Se llenó de júbilo al mirar el fulgor de los grandes y traviesos ojos de su hijo, que como colibrí volaba por el patio. Mientras cerraba la puerta escuchó un grito de júbilo ¡Gooool!... Pensó que la historia, esa que hacen los hombres y las mujeres, como la vida, a pesar de todo, sigue, nada la detiene... 

UN JUDÍO DE NOMBRE ERICH QUE DEJÓ DE SER ALEMÁN

Francisco Javier Acosta Martínez

PREFACIO

Hitler, al asumir el poder en 1933 en Alemania, ocasionó que los veteranos judíos de la Primera Guerra Mundial fueran olvidados. Sus experiencias, sacrificios e identidades como alemanes fueron borrados. Poco tiempo después, las políticas antisemitas, anticomunistas y todo aquello que no entraba en el proyecto alemán fueron poco a poco erradicados. Algunos huyeron de persecuciones y dejaron testimonio de los acontecimientos. El drama de los familiares dejados, experiencias de encarcelamiento y la travesía al suelo americano fueron rescatados en el Registro de Refugiados del Comité Central Israelita de México (CCIM), órgano fundado en 1938 a la par del *Kristallnacht* (noche de los cristales rotos). Ahora estos documentos se encuentran resguardados en el Centro de Documentación e Investigación Judío de México (Cdijum).¹

Los registros dan testimonios sobre el comportamiento del judío en el exilio, la crisis de la identidad, las instituciones que fueron borradas por el gobierno nazi, como la Jüdische Kulturs gêmeinde Frankfurt, Hamburgo, Luxemburgo, la Sociedad Israelita de Essen y la Comunidad Israelita de Berlín, entre otras; historias de familias, de abandonos y encuentros, viajes

Francisco Javier Acosta Martínez es estudiante de la Maestría en Historia Internacional de la División de Historia del CIDE.

¹ Cdijum. “Los soldados veteranos judeo-alemanes de la Primera Guerra Mundial”, Centro de Documentación e Investigación Judío de México (blog), 12 de noviembre de 2018, disponible en: <https://cdijum.mx/judios-de-la-primera-guerra-mundial/> [fecha de consulta: 16 de mayo de 2021].

en buques de vapor y los distintos puntos de entrada al suelo mexicano. La siguiente narración está inspirada en estas evidencias que fueron seleccionadas a partir de los patrones más comunes. La historia se centra en un joven de nombre Erich, quien viaja con su familia por la zona del occidente de Europa, y describe la suerte de otras personas que transitan por las rutas migratorias y las de aquellos que se quedaron.

El caso de la familia de Erich es una mezcla de historias que he relacionado con los judíos alemanes. Son casos que requieren enorme atención por la gran diversidad de testimonios, que presentan elementos identitarios propios, como el mito de la “nacionalidad”. La identidad decae en el momento en que los judíos pierden sus derechos y su situación visible con su llegada a México. Aquellos que responden al cuestionario de refugiados acerca de su lugar de origen se hacen llamar apátridas o, simplemente, se autodenominan con la palabra “indeterminada”. Interpreto esta respuesta como grado cero de la situación, donde las respuestas se ven como reflejos únicos de los sentimientos que en ese momento vivían estas personas.

Erich inicia su historia de la siguiente manera:

MÁS ALEMÁN QUE JUDÍO

¿Por qué nos tenemos que ir? ¿Qué hemos hecho mal? Estas preguntas me las repetía una y otra vez, mi padre Shmuel había participado en la Gran Guerra junto con otros alemanes, la sangre judía y alemana se había mezclado en la tierra de nadie, todos en Alemania habíamos perdido a alguien, hermanos, primos, padres... la cantidad de judíos que perdieron la vida fue de doce mil según las cifras de *Reichsbund jüdischer Frontsoldaten*, de ahí que mi padre obtuvo el reconocimiento de *Frontsoldat*, ¿acaso esto no significó nada para Hitler? Como buenos alemanes acudimos al llamado de la guerra y luchamos para construir el proyecto de la Gran Alemania, tal vez si hubiéramos ganado la guerra esto no estaría pasando.

Nuestra cultura como judíos alemanes nos marcó de forma diferente a otros judíos. Nuestros *Sidur* estaban escritos en alemán en comparación con los judíos polacos, rusos y lituanos, quienes continuaban usando el hebreo para asuntos religiosos y el idish para la vida común. Este tipo de cosas hacían enojar a mi *oma*. Al llamarla así, replicaba: ¡No entiendo!, y exigía, en cambio, que le dijéramos *bobe*. Ella decía que nuestras tradiciones tenían

que respetarse, pues era lo único que nos había mantenido vivos durante tantos milenios. Mi *Zeide*, había fallecido un par de semanas atrás, para suerte de él no vio el manicomio en que se había convertido Alemania. Mi madre Johana o *Iojebet* como le decía mi *bobe*, no decía mucho, ya que se había acostumbrado a este tipo de discusiones.

Yo creo que esta historia se repetía en muchas familias alemanas, mi amigo Hans era un tipo callado y siempre le gustaba caminar por las calles, una vez me contó que a su tío, un tal Wolf, le habían quitado su cruz de hierro que se había ganado en la guerra, hecho que llenó de tristeza a toda su familia, incluyendo a su tía que cuidaba de su *katzele*, y ahora se tenían que ir, junto con sus padres, Adolf, Bety, y su hermano Sigmund. Wolf partió hacia oriente. Según su padre era más seguro ir por ese rumbo que atravesar toda Europa. No sé si es más seguro o no, pero lo que sí creo es que un día volveré a ver a mi amigo.

El *katzele* se quedó en la casa de uno de sus vecinos, pero un buen día decidió huir, quizás intentó alcanzar a sus dueños o regresó a aquella casa vacía que se encontraba aún amueblada con muchas pertenencias de sus antiguos dueños, en aquella Baviera de la década de 1930.

La locura colectiva del nazismo no tardó en afectar nuestra región, los señalamientos, las pintas y las agresiones físicas aceleraron nuestra salida. Mi madre junto con mi abuela fueron las encargadas de llevarse álbumes de la familia y objetos religiosos, mientras que mi padre decidió llevarse todos los papeles necesarios que facilitarían nuestra movilidad en suelo europeo. Yo solo quería llevarme mis libros, pero eso no fue posible, pesaban mucho y preferí llevarme lo esencial, un par de pantalones y una chaqueta que había sido modificada por mi *bobe*, la cual tenía doble fondo en sus bolsos. No entendí su utilidad hasta poco tiempo después.

AUF WIEDERSEHEN EUROPA

Mi padre había conseguido un par de pasaportes gracias a un compañero de trinchera que trabajó con la *Polizei* de Fürth, ciudad que está a 10 kilómetros de Nuremberg, capital del racismo y la intolerancia. Los pasaportes conseguidos tenían una horrible y enorme “J” de color rojo, que abarcaba la mitad del pasaporte. Encima de aquella letra se encontraba el águila nazi, terrible ave que daba la sensación de perseguirnos a donde fuéramos. Por

si fuera poco, a los nombres de las mujeres se les agregaba “Sara” y a los hombres “Israel” para seguir con la identificación de nuestro origen religioso y cultural.

La salida de Alemania estuvo llena de sobornos y malos tratos. Los oficiales y militares pedían los documentos y nos negaban el paso, por lo que era necesario dar dinero para tener acceso al siguiente pueblo. En algunas ocasiones los oficiales no creían el cuento de que íbamos limitados de dinero, entonces metían las manos en los bolsillos de las chaquetas, pantalones y en algunos casos en la blusa de madre para seguir buscando, o por lo menos esa era la excusa para meter mano. Mi *bobe* les preguntaba a los rastreadores: ¿No quieren revisar también por aquí?, haciendo movimientos sugerentes. Los oficiales horrorizados nos pidieron avanzar después de aquella insinuación. En esos momentos comprobé la utilidad del doble fondo en mis bolsillos.

La intención de la travesía era llegar a Francia, pero el trayecto no fue sencillo, debido a que la mayoría de los agentes del orden pedían algo a cambio para permitir el libre tránsito. En los pueblos de Alemania la estampa era la misma, calles llenas de banderas de color rojo, negro y blanco, con el símbolo característico del régimen, niños jugando a ser militares, con sus uniformes color caqui; padre solo decía: “ojalá nunca conozcan la guerra”. Más de una vez se escuchaban miles de botas golpeando el piso a un solo ritmo, sonido acompañado de una voz al mando que decía *eins, zwei, drei*. Aquel ruido parecía el de una máquina alimentada por cuerpos, que les extraía la humanidad y el cerebro, creando seres perfectos para la guerra.

Nuestro caminar y ritmo de viaje se vio ralentizado. Mi *bobe* empezó a sufrir de dolores de manos y pies, en algunas ocasiones le venían temblores que no podía controlar, esto ocasionó que más de una vez tropezara e impactara sus rodillas contra el suelo, algunas veces alcanzaba a poner las manos, otras no. Su cuerpo, maltratado, estaba lleno de raspones. Esto hacía que todos viéramos con gran preocupación su salud. Mi padre le había comentado que no se desesperara, que todos llegaríamos juntos a Francia y ahí las cosas serían diferentes, al terminar esas palabras, cerró los puños en señal de impotencia.

El trayecto de viaje fue Stuttgart, Karlsruhe, Friburgo de Brisgovia, Lyon hasta llegar finalmente a Marsella. Las botas nazis se acercaban rápidamente

por toda Europa y con ellos la guerra. Corría el rumor de que, en Francia, un mexicano ayudaba a los desplazados con la intención de que se trasladaran a América.

En Marsella nos quedamos un par de meses en un refugio que estaba conformado por combatientes españoles expulsados durante el conflicto en España. Franco y sus seguidores se habían alzado en 1936 y derrotaron a la Segunda República en 1939, con todo y la colaboración de extranjeros. En aquellos lugares era común ver a muchas personas de Europa Oriental y Central que huían de la persecución nazi y la guerra. Algunos estaban peor que nosotros, solo llevaban su ropa como única posesión, otros no tardaron en incorporarse a las milicias locales. Mujeres y niños se sentaban a platicar y de vez en cuando escuché las carcajadas. Más de una vez escuché a mi *bobe* hablar con otras mujeres en idish. Se veía muy feliz.

El dinero y los recursos, ya diezmados, fueron un problema de todos los días. Algunos buscaban la ayuda de instituciones estadounidenses y mexicanas para salir del país, otros buscaban trabajo, no importaba cual fuera la ruta, la idea era salir de ahí. En mi caso, estuve ayudando a los marineros que llegaban a las costas a desembarcar enormes cajas, mientras que padre todos los días buscaba a aquel mexicano para que nos diera un salvoconducto y poder salir de este lugar.

Un buen día padre llegó alegre, había conseguido el salvoconducto, el único problema es que teníamos que dejar Marsella y trasladarnos a Casablanca, Marruecos, ya que ahí se encontraban distintos buques que nos permitirían iniciar el viaje hacia América. Todos estábamos felices, todos menos *bobe*. Ella sabía que ya no podía recorrer grandes distancias y dijo: Váyanse ustedes, yo estoy muy cansada, no se preocupen por mí, aquí me quedaré con mis nuevas amigas, además nadie sabe que soy judía y con la ayuda de los milicianos me puedo esconder en cualquier lugar. Mi padre al escuchar eso solo mencionó: Voy a regresar por ti. Mi madre la abrazó y dejó que las lágrimas brotaran. Por último, yo me aferré a la idea de que un día íbamos a regresar por ella, y me sumé a la idea de que iba a estar segura con aquellos veteranos de la guerra de España. Qué iluso fui.

Una vez que nos trasladamos a Casablanca, la cantidad de personas que esperaban la salida de su barco era impresionante, nuestro barco fue el *Serpapinto*. En las filas había una familia de judíos polacos compuesta por un

niño, una niña y los padres. Al abordar escuché a la pequeña decir: Papá ¿por qué somos tercera clase? Y el padre le respondió: Porque no hay cuarta, hija. El barco levantó el ancla e iniciamos el trayecto hacia América, en mis pensamientos solo me dije *Auf Wiedersehen* Europa...

EN LAS ENTRAÑAS DEL SERPAPINTO

El barco era un caos, había personas por todas partes, “hay pasajeros apoyados contra la baranda, mozos que vienen en sentido opuesto, miembros de la tripulación que deberían orientar a la gente, pero que, en realidad, aumentan la confusión”.² En medio de esta confusión se escuchaba la interacción de los distintos idiomas, en todas las formas posibles. A lo lejos se escuchaba el idish, lo que me hacía recordar mucho a mi *bobe*. Los chillidos de los niños, los gritos de la tripulación y los pasajeros hacían que el idioma fuera inservible, el ruido era tal que a través de señas y gestos fue como pudimos comunicarnos mi familia y yo. En ese momento regresamos a la forma más primitiva de nuestra naturaleza.

Padre no dejaba de buscar nuestro camarote, yo esperaba un cuarto en el que pudiera estar solo, para meditar y desahogar aquella ausencia que me hacía pensar en Marsella, en mi *bobe*: mientras pensaba en ella, la realidad me impresionó: “no se trataba de cabinas, sino de habitaciones con doce camas como máximo y provistas de lo necesario para un largo viaje”. Por lo menos estaremos juntos, reflexioné, de nuevo la situación me asestaría otro golpe, madre se dirigió al área de mujeres mientras que mi padre y yo nos quedamos.

Hace un par de días que salimos de Casablanca y los mareos son insopportables, jamás pensé que esta parte del viaje fuera a ser tan tormentosa, más de uno había vomitado el desayuno de la mañana. Por las noches se escuchaban sollozos, durante el transcurso del día, las personas salían a encontrarse en la plancha del barco. Las risas, los gritos de los niños y los esposos y amantes se abrazaban creando un ambiente de esperanza. Las aves de vez en cuando cruzaban por el cielo de aquella ruta marítima que parecía un espectáculo para todos aquellos que habíamos dejado atrás a nuestros familiares y hogares.

² Portal de Archivos Españoles (Pares); “Institución-Serpa Pinto (barco de vapor)”, disponible en: <http://pares.mcu.es:80/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/123696> [fecha de consulta: 16 de mayo de 2021].

Un buen día vi a una persona que estaba haciendo anotaciones con un lápiz y una hoja, tal fue mi curiosidad que me acerque para tratar de leer lo que decían aquellos apuntes. En la parte de arriba se leía: apuntes de Camp Le Vernet por Callam Albert. Creo que fui demasiado obvio al leer aquellas líneas, me sonrió y me preguntó: ¿Eres alemán? Yo no sabía cómo responder, claro que lo era, ¿o no? Al no saber qué responderle me empezó a platicar que él era periodista, desplazado por Hitler y sus secuaces, ahora sabía que teníamos un punto en común. Padre y madre se acercaron y saludaron al recién conocido.

La conversación de mis padres con aquel periodista se ensombreció cuando él contó que estuvo prisionero en Camp Le Vernet en Francia, del 12 de octubre de 1939 al 12 de mayo de 1941. Durante diecinueve meses estuvo encerrado, vio cómo los republicanos y voluntarios de otros países eran llevados a otros lugares, mi padre preguntó: ¿Fueron ejecutados? Albert bajó la mirada y asintió con la cabeza. ¿Había judíos en aquel lugar? De nuevo afirmó Albert, padre agachó la mirada y cerró el puño.

En los siguientes días Albert nos habló sobre sus planes al llegar a Veracruz, ¿Veracruz? pensé en silencio. Comentó que él salió de Europa gracias a Marg Nelken³ y que en México lo esperaba la profesora Eulalia Guzmán, que la lucha para él no había terminado y tenía grandes proyectos. Le urgía llegar, en medio de su entusiasmo nos preguntó: ¿Ustedes qué van a hacer? ¿Qué planes tienen? Padre solo respondió: Ya veremos, por lo pronto tenemos que preocuparnos por llegar.

Pasaron los diez días del viaje, llegamos a aquel lugar llamado Veracruz, en el sitio había médicos y personal que tenían que certificar que estábamos en óptimas condiciones. Los primeros en desembarcar fueron los españoles, al parecer tenían un trato especial, los demás teníamos que esperar, mientras eso sucedía había lanchas que se aproximaban al barco. Pensé que en cualquier momento nos iban a abordar, para mi sorpresa, vi que empezaron aventar frutas que eran propias de aquel lugar, a padre le aventaron una fruta ovalada con “espinas” y unas hojas de donde se podía agarrar, ¿cómo

³ “Tras la pista de Marg Nelken”. *Enlace Judío* (blog), disponible en: <https://www.enlacejudio.com/2018/06/28/tras-la-pista-de-marg-nelken/> [fecha de consulta: 28 de junio de 2018]. Véase también Margarita Nelken, disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Margarita_Nelken [fecha de consulta: 16 de mayo de 2021].

se come esto? dijo, mientras que otro hombre debido al hambre y ansiedad se la comió con todo y “espinas”. Ante aquel espectáculo, a través de señas y gritos, los lugareños indicaron cómo comerlo, el nombre de aquella cosa es piña.

Después de un par de horas, nos tocó el turno de descender, aquellas personas que habían aventado los frutos se acercaron a nosotros para pedirnos el pago. Muchos se quedaron atónitos, ya que más de uno pensó que había sido un regalo de bienvenida. Después de una discusión se les dio algo de dinero y se marcharon, yo creo que aquellas personas pensaban que veníamos de vacaciones...

DE VERACRUZ A LA CIUDAD DE MÉXICO

Al llegar al punto de control, nos pidieron nombres, profesión, lugar de nacimiento, religión y domicilio o el de un pariente o amigo cercano. Esa última parte se me hizo absurda, ya que nosotros no teníamos a nadie. En las largas filas se escuchó en más de una ocasión que se repetían algunos apellidos y la molestia de otros al ver que lo escribían mal o lo modificaban a propósito.

Mientras las revisiones continuaban, me era difícil evitar mirar a las mujeres que se encontraban en aquel lugar, su piel bronceada, su cuerpo y la poca ropa que llevaban puesta. Madre me sorprendió y me dio una reprimenda, diciéndome: ¡Contrólate! ¿Qué pensaría tu *bobe* si te viera así? Además, ellas no son de la misma religión que tú. Eso me desconcertó mucho, en Alemania madre jamás había comentado algo de la religión o de los matrimonios mixtos entre judíos y alemanes, ¿por qué aquí era distinto?, ¿acaso madre había asumido el papel de la *bobe*, de mantener aquellas ideas sobre la tradición?

Después de permanecer casi una semana en Veracruz, vimos como algunas personas decidieron quedarse cerca del mar, algunos comentaban que era mejor para ellos, ya que el viaje había provocado mucho cansancio y el clima tropical los ayudaba a sanar. Nosotros nos dirigimos hacia el ferrocarril para dirigirnos a la Ciudad de México. Según padre, los planes eran que ahí resolveríamos nuestra situación y posteriormente nos dirigiríamos a Estados Unidos, donde se concentraba desde hace unos años gran parte de la comunidad judía.

En la Ciudad de México fuimos a las oficinas de una institución llamada “Menorah: Asociación Israelita de habla alemana”. En aquel lugar nos re-dirigieron a otro organismo que, según ellos, era la representación de los judíos en México, el Comité Central Israelita de México, quienes, otra vez, nos hicieron una serie de preguntas: de dónde veníamos, si habíamos estado en alguna cárcel. Al llegar al punto de la nacionalidad, mi padre solo dijo: me la quitaron, también mencionó que mi *bobe* se había quedado en Marse-lla, el encuestador con mirada triste le preguntó a mi padre si no había es-cuchado hablar de la redada del velódromo de invierno, ya que se había llevado a cabo una persecución sistemática en contra de los judíos en París y posteriormente en el resto de Francia. Nos mostraron la noticia en un periódico idish titulado *Der Weg (El camino)*, desgraciadamente no enten-díamos nada, solo la *bobe* sabía leerlo. Las esperanzas de que mi *bobe* nos alcanzara desaparecieron.

Al salir de esas oficinas, en medio de la tristeza por aquella noticia, me encontré con una cara familiar, era Hans que había llegado a México tam-bién. Me comentó de su travesía en el *Ginyo Maru* y su paso por Asia.⁴ Esa fue la última vez que vi a Hans, más tarde me enteré de su fascinación por la historia mexicana y su militancia a favor del comunismo. Más de uno me había comentado que seguía caminando, acompañado de libros y notas. Hans sería mejor conocido como Juan Brom en la Universidad Nacional Autónoma de México.

El periodista que conocí en el *Serpapinto* se encontraba en la Ciudad de México, se había unido a una organización llamada Alemania Libre, con-formada por alemanes exiliados por el régimen de Hitler. Estos, junto a la izquierda mexicana, habían creado una liga en contra de los movimientos fascistas del mundo.

Madre continuó con las labores del hogar, se convirtió en la nueva *bobe*, su religiosidad aumentó de manera significativa, preparaba las cenas de *shabbat* y tenía un mayor control por los alimentos permitidos, mientras que padre colaboró con otras instituciones a la llegada de más refugiados, con la intención de conseguir información de mi *bobe*, jamás supimos más de ella.

⁴ Datos del vapor *Ginyo Maru*, “Japanese Army Auxiliary Transports”, disponible en: http://www.combinedfleet.com/Ginyo_t.htm [fecha de consulta: 16 de mayo de 2021].

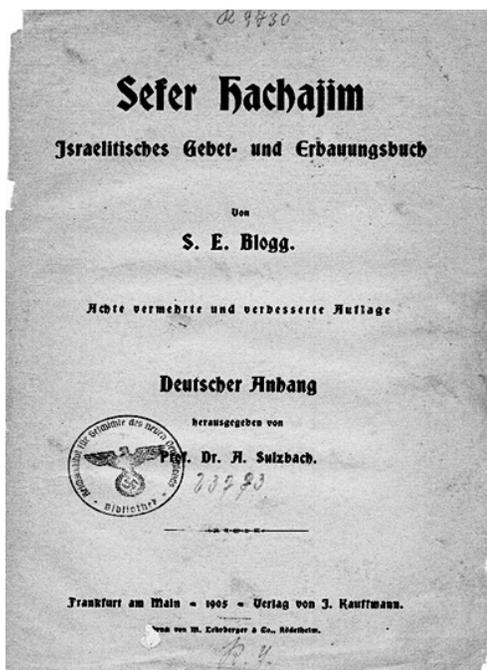


FIGURA 1. Centro de Documentación e Investigación Judío de México, Fondo Reservado, Salomon Ephraim (Comp.) *Sefer Hachajim* (Libro de la vida), Frankfurt, Verlag Von J. Kauffman, 1905.

Aun así, mi padre mandaba comunicados en los periódicos judíos por si sabían algo de ella, ya sea en idish o en español.

En cuanto a mí, los sucesos que marcaron mi vida tuvieron repercusiones. Me olvidé del alemán y me dediqué al estudio de la lengua idish, es lo que hubiera querido mi *bobe*, a pesar de que el sionismo tomó fuerza y se menospreció este idioma, yo sigo aferrándome a él, para mantener fresca la memoria de mi *bobe* y de todas aquellas personas que fueron borradas por el nazismo...

EPÍLOGO

Los alemanes que participaron en la Gran Guerra fueron alrededor de cien mil y los condecorados con la cruz de hierro fueron 32 000. Existieron batallones enteros de judíos que marchaban con su menorá, como está ilustrado en el Museo Judío de Múnich con una fotografía. Al final de la guerra se creó la asociación Reichsbund Jüdischer Frontsoldaten (Federación del Reich de los soldados judíos del frente) fundada por Leo Löwenstein. Como evidencia

de esta asociación se cuenta con el registro de Wolf Brom, quien guardó recuerdo de las instituciones a las que perteneció, así como parte verídica de la narrativa.

La figura de Hans y su familia fue recuperada por el registro de refugiados del Centro de Documentación, su padre Adolf Brom fue el encuestado por el CCIM, e informó de su llegada el 25 de noviembre de 1940 a bordo del *Ginyo Maru*, que en México desembarcaba tanto en Manzanillo como en Acapulco.

El buque *Serpapinto* es uno de los más emblemáticos para el exilio español, sin embargo, en sus viajes también transportaba a personas de otras nacionalidades, el barco perteneció a la Compañía Colonial de Navegación

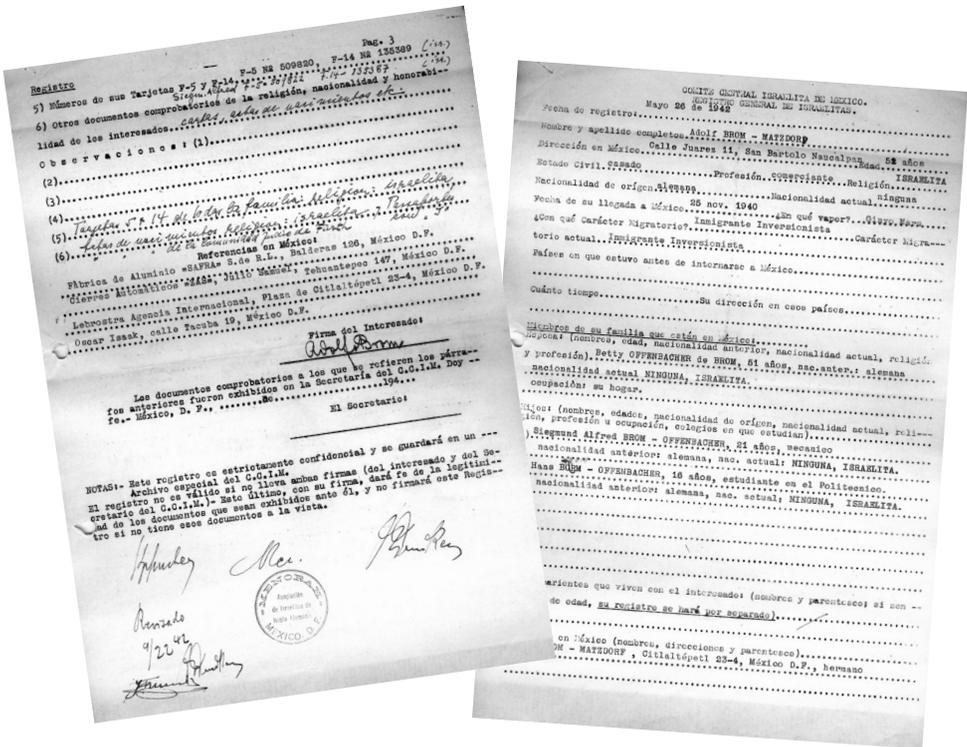


FIGURA 2. Centro de Documentación e Investigación Judío de México, Comité Central Israelita de México, Registro de Refugiados. Registro de Adolf Brom.

portuguesa. Su destino fue Veracruz, los primeros refugiados llegaron en 1941 y 1942. Entre sus historias se cuenta que fue interceptado por un submarino nazi. La descripción de sus interiores corresponde a la novela *Serpapinto: Pueblos en la tormenta*, de Garreto G. quien dio testimonio de la vida en el barco y las historias de aquellas personas que lo abordaron.⁵

El caso de Callam Albert, de igual manera fue rescatada gracias al CCIM: llegó el 16 de diciembre de 1941 al puerto de Veracruz, su prisión y el tiempo en el que estuvo en el campo de concentración en Francia fue señalada por él mismo en el cuestionario del registro. La colaboración de Marg Nelken fue vital para la salida de distintos personajes antifascistas que conformaron grupos en contra del nazismo en México. Además de ser reconocida por muchos entrevistados. Callam se unió a la Asociación Alemania Libre, así como a la Liga Procultura Alemana, organizaciones que se involucraron en la lucha contra el nazismo en México.

La persona que ayudó a la salida de los refugiados españoles y judíos fue Gilberto Bosques, el cónsul general de México en París, Bayona y Marsella de 1939 a 1944.⁶ Debido a la constante colaboración a favor de los republicanos y judíos fue vigilado y recluido por miembros de la Gestapo. El cónsul regresó a México en abril de 1944. Garreto G. le dedicó un capítulo entero en su libro. Entre los registros de refugiados, los salvoconductos expedidos en Marsella es muy posible que los haya firmado Bosques.

El idish que hablaba *bobe* se ha ido perdiendo desde la creación del Estado de Israel en 1948 y la propaganda pro hebrea como símbolo nacionalista, que hizo que los hablantes de idish disminuyesen; sin embargo, este idioma se ha convertido en resistencia intelectual para los estudios judíos de Europa Central y Oriental.

Los judíos de origen idish de la Ciudad de México fundaron el periódico *Der Weg*, que fue el más longevo en su tipo de 1931 a 1981, bajo la dirección de Moisés Rosenberg, esa prensa se dedicó a dar seguimiento al proceso de los refugiados, así como al antisemitismo del país y del mundo. ◊

⁵ G. Garreto, *Serpapinto: Pueblos en la tormenta*, Ciudad de México, Ediciones Quetzal, 1943.

⁶ Gilberto Bosques, disponible en: <https://centrogilbertobosques.senado.gob.mx/inicio/gilberto> [fecha de consulta: 16 de mayo de 2021].

CAJÓN DE SASTRE

Jean Meyer

Un descubrimiento trastorna la historia del poblamiento de Europa por el *Homo sapiens*. Según un nuevo estudio, una población de ese tipo se encontraba en el oeste de Europa hace cincuenta y cuatro mil años, o sea, doce milenios más temprano de lo que se admitía hasta ahora. Todo se debe al descubrimiento del diente molar de un niño (de dos a seis años de edad), fechado con una antigüedad de entre 56 800 y 51 700 años. Esto significaría una historia migratoria y una relación con los neandertales más compleja. Los autores del artículo son los franceses Ludovic Slimak y Laure Metz, quienes trabajaron en la cueva de Néron, también llamada Mandrin, cerca del pueblo de Malataverne en la Ardèche, Francia. Chris Stringer, del Museo de Historia Natural de Londres, y sus colegas encontraron dientes de siete individuos en doce sitios de la cueva. *New York Times*, 2 de febrero de 2022; Ludovic Slimak *et al.*, “Modern Human Incursion into Neanderthal Territories 54 000 years ago at Mandrin, France”, *Science Advances*, vol. 8, núm. 6, 2022.

Madelaine Böhme, Rüdiger Braun y Florian Breier, *Ancient Bones: Unearthing the Astonishing New Story of How We Became Humans*, Jane Billinghamurst (trad. del alemán), Vancouver y Berkeley, Greystone, 2020.

Jean Meyer es profesor Emérito de la División de Historia del CIDE.

Hallan dibujos que completan un manuscrito novohispano. Una lámina con ilustraciones de Francisco Agüera para un libro de Antonio de León y Gama, que describía piezas arqueológicas, fue encontrada por investigadores de México y Francia en una subasta en París. El hallazgo fue de Marie-France Fauvet-Berthelot y Leonardo López Luján. *El Universal*, 8 de enero de 2022, por Antonio Díaz (una plana completa).

En 1889 en Bujará, anexada por el imperio de los Románov, surgió una epidemia que se propagó, en tres olas que duraron varios años, al mundo entero. Gina Kolata, “An Undiscovered Coronavirus”, *New York Times*, 14 de febrero de 2022.

M. Rouire, “Les Anglais et l’Afghanistan: le dernier traité anglo-afghan”, *Revue des Deux Mondes*, vol. 32, núm. 1, 1906, pp. 92-127. A partir del tratado concluido en marzo de 1905, el autor repasa el periodo que va de 1809, con los proyectos de Napoleón sobre la región, hasta 1906, con la rivalidad anglo-rusa.

Un acrónimo que simboliza el sentido del humor de las víctimas del Gulag. OGPU era, en aquellos años, el sucesor de la Cheka y el predecesor del KGB. “¿Qué significa OGPU? ¡O! *Gospodi, Pomogui Ubezhat!* O sea: ¡Oh, Dios, ayúdame a huir!”

Eso que contaba Lev Regelson, a finales de los años veinte, nos lleva al libro del francés Jacques Rossi, quien sobrevivió su larguísimo cautiverio en los campos. En *Fragments de vie*, París, Elikia, 1995, escribe: “Cuando encontré a Grigori Dmítrievich había pasado largos años en la Kolimá, en condiciones tremendas, asignado a los trabajos más pesados. Nunca dudó de la sabiduría del gran Stalin. No entiende. Le ha escrito. Obviamente ninguna de las docenas de cartas tuyas llegaron a Stalin. Cuando lo encontré en 1953, en la cárcel central de Alexandrovsk, en Siberia oriental, era inválido a consecuencia de numerosos accidentes de trabajo. Apenas si podía caminar. Le quedan solo tres dientes. Y su fe. Cuando me encontré en ese wagón para ganado, creí que el Partido había decidido mandar a Extremo Oriente a militantes de primera para vencer el complot armado por los imperialistas

japoneses. Para engañar a sus servicios secretos, el Partido había decidido, en su sabiduría, llevarnos allá, disimulados en un convoy *comunicorriente* de presos, y para volver las cosas más creíbles, nos hacía sufrir las pruebas reservadas a los enemigos del pueblo...” (pp. 60-61).

Barthélémy Roger *et al.*, *Sur les pas des Allemands et des Autrichiens en exil à Sanary*, Sanary-sur-Mer, 2004. En lo que era en los años treinta un pequeño pueblo de pescadores en el Mediterráneo, cerca de Tolón, vivieron a partir de 1933 personajes como Hermann Kesten, Ludwig Marcuse y Erna “Sascha” Marcuse, Hilde Stieler, Hans Siemsen, Walter y Camille Bondy, Lion y Marta Feuchtwanger, René y Anna Schickele (alsacianos), Franz y Helen Hessel, Alfred y Frieda Kantorowicz, Bertolt Brecht, Gustav Regler, David, Anna y Anatole Seifert, Heinrich, Thomas, Erika Mann, Arnold Zweig, Franz Werfel y Alma Mahler, Ernst Toller, Alfred Neuman, Lotte Lenya, Carola Neher, Julius y Anna Marie Meier-Graefe. Y Aldous Huxley que no era ni austriaco ni alemán. Así, de 1933 hasta 1942, ochenta por ciento de los quinientos refugiados políticos del departamento del Var vivieron en Sanary, Bandol y Le Lavandou.

En 1935, a la muerte del gran escritor rumano Panaït Istrati, el diario del Partido Comunista Francés (Istrati escribía en francés), *L’Humanité*, publicó el 17 de abril un abominable obituario inspirado por el Kremlin. Así empezaba: “Nos enteramos ayer de la muerte de Panaït Istrati. Aquel exrevolucionario murió en Rumania como un fascista [...] Era un anarquista. Como no veía las cosas con sentimiento de clase, expresaba en sus famosas obras un confuso sentimiento de rebeldía en su primera época. Invitado a la URSS, su anarquismo y su vanidad inflada por el éxito lo llevaron a escuchar los rumores producidos por la familia del contrarrevolucionario Víctor Serge [el padre de nuestro pintor Vlady].¹ [...] De regreso en Francia juntó ese vil rencor y detalles insignificantes en varios volúmenes llenos de odio y mala fe [*Vers l’autre flamme*, París, Les éditions Rieder, 1929, 2 tomos].² La revolución no había hablado a su pequeña y vana alma”.

¹ Nota de Jean Meyer.

² Nota de Jean Meyer.

En 1937, Best Maugard filmó *La mancha de sangre*, película que fue congelada hasta 1943. Cuando la proyectaron, la censura había suprimido veinticinco minutos.

En 1938 el sacerdote italiano exiliado, el de la resistencia a Mussolini, don Luigi Sturzo, publicó *Cristianisme et totalitarisme*: “Todo empezó con la llegada de Jesucristo y la masacre de los inocentes. La incompatibilidad entre el cristianismo y el Estado totalitario ya es manifiesta, si uno se refiere a los postulados históricos de la concepción del Estado, que siempre se inclinó por un monismo social-político en detrimento de la persona humana y de las razones del espíritu; pero tal incompatibilidad es más evidente aún en las premisas lógicas del ‘totalitarismo’ que se traducen por la exaltación mística de un principio sobrehumano: el carácter de absoluto dado a la clase, a la nación, a la raza.” *Politique et Morale, cahiers de la nouvelle journée*, núm. 40, París, pp. 25-32.

En 1949 Charles (Karl) Pflieger (1883-1975), sacerdote alsaciano que luchó contra el nazismo, publica dos libros, el primero en alemán, el segundo en francés: *Et homo factus est: Dorfpredigten aus dem Weihnachtsfestkreis*, Colmar, Éditions Alsatia; *Aux prises avec le Christ: Péguy, Bloy, Gide, Chesterton, Dos- toievski, Soloviev, Berdiaev*, Colmar, Éd. Salvator. El primero es una colección de sermones sobre la Navidad, el segundo... el título habla por sí mismo.

El 16 de febrero de 1966, en Moscú, en el Instituto Marxista-Leninista se debate sobre el libro de Alexander Nekrich, *June 22, 1944: Soviet Historians and the German Invasions*, que critica a Stalin a la hora de la Operación Barbarroja. El procurador Deborin acusa a Snegov de defender a Nekrich: “Camarada Snegov, tú debes decirnos, ya que hablas como el campo adverso [de la “Alemania occidental revanchista”], a cuál campo perteneces”. Snegov contesta: “Soy del campo de la Kolimá” [donde pasó varios años como *zek*, es decir, preso del Gulag].

En 1989, en la noche del 3 al 4 de octubre, ocurre la masacre de la plaza Tiananmén, en Pekín. Veinte años después, un libro póstumo del exsecretario general del PCCh, Zhao Ziyang (d. 2005), desentierra la matanza:

Prisionero del Estado: Diario secreto del primer ministro Zhao Ziyang, Hong Kong, 2009 [*Prisoner of the State*, Nueva York, Simon and Schuster, 2010]. No hubo votación en una consulta del Comité Permanente del Politburó: Zhao asegura que Deng Xiaoping dio la orden, influido por Li Peng. Las memorias son el resultado de más de treinta horas secretas de grabación.

En 2009 también, Yang Jisheng, periodista chino, publicó en Hong Kong el resultado de sus investigaciones sobre el Gran Salto Adelante (1958-1961). Su padre fue una de las 36 millones de víctimas de la hambruna provocada por la desmesura de Mao. El título del libro es lapidario: *Mu Bei* [Piedra tumbal]. *Le Monde*, Bruno Philip y Gilles Sabrié entrevistan a Yang Jisheng, 22 de mayo de 2009.

En el mismo año iban a publicar, en Hong Kong, el diario del primer ministro Li Peng, “el Carnicero de Tiananmén”. Quién sabe cómo llegó el manuscrito al editor, pero renunció al proyecto porque “el Partido no quiere que salga este libro”. *Le Monde*, 13 de julio de 2010.

Vale la pena leer el libro de Ai Weiwei, *1000 Years of Joys and Sorrows: A Memoir*, Allan H. Barr (trad.), Nueva York, Crown/Penguin Random House, 2021 (ilustrado).

En diciembre de 1991 muere a los noventa y dos años Armand Hammer, el billonario estadounidense que fue amigo de Lenin, Brézhnev y Gorbachov. Empresario avisado, traficante de arte, mecenas y abogado de la distensión, era hijo de un judío ucraniano de Odesa que en 1875 llegó a América. En agosto de 1921 se fue a Moscú, en donde pasó ocho años decisivos. Moscú le debía ciento cincuenta mil dólares y fue a cobrarlos. En el marco de la lucha internacional contra la hambruna en la URSS, Estados Unidos jugó un papel decisivo al mandar trigo y harina. Hammer participaba en el transporte; sus barcos llegaban llenos de alimentos y regresaban con pieles, obras de arte y otros productos de lujo: iconos comprados “al precio de la madera” (dice él, en sus memorias), joyas Fabergé, cuadros del Ermitage, que negocia con Anastás Mikoyán... el inicio de la fabulosa colección que está ahora en el Museo y Centro Cultural Armand Hammer de Los Ángeles.

Stalin fue el único dirigente soviético con el que no se encontró nunca: “Uno sentía que no se podía hacer negocios con él”.

En octubre de 1999 el historiador Fritz Stern recibió el Premio de la Paz de los libreros alemanes; en su discurso alertó sobre los peligros de la desmemoria y el determinismo histórico. “Estamos al final del siglo más cruel de la historia de Europa. Y un pasado semejante no pasa. Está presente en todos nuestros países, pero especialmente en Alemania. Por eso tienen razón quienes advierten contra los peligros de la desmemoria. Lo que es necesario es la responsabilidad reforzada por el reconocimiento de los errores y crímenes del pasado. Porque el pasado es el que nos demuestra que el curso de la Historia siempre está abierto, que lo forjan los hombres. La creencia en el determinismo histórico es un error peligroso”. Nacido en 1926 en la ciudad alemana de Breslau, hoy la polaca Wrocław [Breslavia], emigró con su familia a Estados Unidos en 1938. Su *opera magna* es *Gold and Iron* [Oro y acero], Nueva York, Alfred A. Knopf, 1977, sobre el creador de la unidad alemana, Bismarck, y su banquero, Bleichröder, pero no es menos excelente su *Einstein's German World*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

En 2007 el escritor turco Orhan Pamuk, Nobel de literatura en 2006, toma posición a favor del Patriarcado Ecuménico con sede en Estambul, la antigua Constantinopla, en un editorial intitulado “Una cruz, mil policías”, publicado en enero en el diario turco *Radikal*. Evoca los problemas cotidianos que sufre el Patriarcado para subsistir.

En 2021, poco antes de la retirada americana y de la toma de Kabul por los talibanes, Régis Le Sommier, Véronique de Viguerie y Paul Comiti presentan su documental: *Kaboul, au cœur des Talibans* (Francia, 52 minutos).

La sequía en el suroeste de Estados Unidos, que empezó en 2000, es la peor en doce siglos. No hay datos antes del año 800. *New York Times*, 14 de febrero de 2022.

Se nos fueron:

Arseny Roginsky (1946-2017), director y cofundador de Memorial, la orga-

nización ahora destruida por Putin. Conviene ver el documental de Ludmila Gordon, *Pravo na Pamiat* [El derecho de memoria], 2018, disponible en therighttomemoryfilm.com.

Djibril Tamsir Niane (1932-2021), historiador de Guinea y autor de varias obras de teatro (histórico), director del tomo IV, publicado en 1984, de la colección Historia General de África, un proyecto de la Unesco.

Martine Segalen (1940-2021), etnóloga francesa, autora de treinta libros, algunos traducidos al chino y al japonés. Su nombre quedará estrechamente asociado al Musée National des Arts et Traditions Populaires y a la revista *Ethnologie française*.

Arturo Schwarz (1924-2021), italiano, un monumento de la historia del arte, creador de su propia editorial, galería y librería.

Marshall Sahlins (1930-2021), no necesita presentación. Todos le debemos mucho.

Michael Bourdeaux (1934-2021), sacerdote anglicano, gran conocedor de Rusia y fundador en 1969 del Keston College, cerca de Londres, para el estudio de la religión en los países comunistas. El *Keston News Service*, semanal, fue la pesadilla del KGB, que lo consideraba su enemigo número dos, justo después de Amnistía Internacional. Fue autor de varios libros muy valiosos sobre la religión en la URSS.

Este año el ucraniano Yuri Knórozov, el hombre que descifró a los mayas, cumpliría cien de edad. Nació el 19 de noviembre de 1922 en Járkov, la hermosa ciudad devastada por los bombardeos indiscriminados del ejército de Vladímir Putin a principios del año 2022. ❧

COLABORADORES

El *Dossier* de este número de *Istor* fue coordinado y editado por la doctora **Catherine Andrews**, doctora en Historia de México por la Universidad de St. Andrews, Escocia. Desde 2004 es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel dos. Su libro más reciente es *De Cádiz a Querétaro: Historiografía y bibliografía del constitucionalismo mexicano* (México, FCE/CIDE, 2017). Sus líneas de investigación son la historia del pensamiento constitucional y la historia del pensamiento feminista. Se ha desempeñado como secretaria académica y directora de la División de Historia en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), en donde actualmente es profesora-investigadora. Las colaboradoras del *Dossier* son egresadas de la Maestría en Historia Internacional de la División de Historia del CIDE (MHI): **Violeta Barrientos Nieto**, licenciada en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, brasileñista dedicada al estudio de los procesos de racialización y espacialidad, el movimiento negro y el feminismo negro, y la Guerra Fría en Brasil; **Valeria Caballero Martínez**, licenciada en Historia con la línea de formación en Divulgación de la Historia por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (Instituto Mora), dedicada al estudio de la historia de la educación para mujeres en España, la historia de las publicaciones periódicas femeninas en México y la historia de los movimientos feministas en España; **Sandra Zamudio Arciga**, licenciada en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, estudia la legislación y los derechos de los pueblos originarios escandinavos y canadienses; **Ana Laura Zúñiga Loreto**, física por la Facultad de Ciencias de la UNAM y, a partir del otoño de 2022, estudiante del

doctorado en Historia de la Universidad de Columbia, estudia la historia intelectual de la Nueva España.

En las otras secciones de este número colaboraron: **Emma Nakatani Sánchez**, historiadora egresada de la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México, especializada en historias de vida e historia oral por la Universidad de Sussex, Inglaterra, es profesora asociada de la División de Historia del CIDE, en donde coordina la MHI; **Pierre-Noël Giraud**, profesor de Economía en Mines ParisTech PSL y en la Universidad Mohammed VI Politécnica, Cátedra Economía Industrial de la Emergencia de África, y en Dauphine PSL, Cátedra Finanzas y Desarrollo Sostenible; **Francisco Javier Acosta Martínez**, licenciado en Historia por la FES Acatlán y egresado de la MHI, dedicado al estudio de las comunidades idish y ashkenazi en México y su presencia en la prensa, y **Fernando Sinuhé Díaz Gómez**, licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, dedicado al estudio del análisis de la prensa escrita como fuente hemerográfica. 

ISTOR, año XXII, número 88, primavera 2022, se terminó de imprimir el 31 de agosto de 2022, en los talleres de Impresión y Diseño, Suiza 23 bis, Colonia Portales Oriente, 03570, Ciudad de México. En su formación se utilizaron tipos Garamond 3 Medium de 12.6 y 11 puntos.

